

ИЗ ИСТОРИИ СУФИЗМА:

**ИСТОЧНИКИ
И СОЦИАЛЬНАЯ
ПРАКТИКА**



АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМ. АБУ РАЙХАНА БЕРУНИ

ИЗ ИСТОРИИ СУФИЗМА: источники и социальная практика

Под редакцией академика АН РУз М. М. ХАЙРУЛЛАЕВА

ТАШКЕНТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
1991

Сборник посвящен характеристике систем воззрений теоретиков суфизма анализируются их гносеологические, онтологические, этические и социальные концепции. Раскрывается влияние религиозных традиций на формирование идеологии и общественной мысли различных социальных слоев мусульманского общества. Рассматриваются различные проявления суфизмов в современных мусульманских обществах.

Для востоковедов, философов-исламоведов и широкого круга читателей.

Рецензенты:

кандидаты философских наук *Р. Н. Насыров*, *А. Л. Казибердов*

0403000000 - 560
И М 355 (114) - 91 12--91

© Издательство «Фан» АН РУз, 1991 г.

ISBN 5-648-01184-9

Вместо предисловия

Суфизм — одно из распространенных явлений в истории духовной жизни народов мусульманского Востока. Это мистическое течение в исламе за десять с лишним веков становления и развития в зависимости от исторических периодов и социально-культурных особенностей региона приобретало различные формы и направления.

На разных исторических этапах и в условиях различных стран менялись основные социальные, политические, а также идейные функции и задачи течений и направлений суфизма. То он служил для скрытого протеста против мусульманской догматики и классического ислама, то способствовал усилению свободы мысли, то широко использовался в борьбе против колониальной политики как часть антиколониальной идеологии. В какой бы форме не выражался суфизм, в целом, в духовной жизни мусульманского Востока он играл важную роль.

Но несмотря на это, суфизм в течение многих лет в нашей литературе считался одной из «опасных» тем, поскольку его происхождение и эволюция тесно связаны с историей ислама и религиозных учений. Вследствие этого мы намного отстали от зарубежных ученых в изучении теории и истории суфизма — одного из богатейших и неотъемлемых компонентов культурного наследия народов Востока. В европейских, а также мусульманских странах появилась обширная литература по суфизму. В отечественной же, в основном востоковедческой литературе, серьезных работ по суфизму буквально единицы, тогда как в наших фондах хранится большое количество новых уникальных рукописей по суфизму.

Благодаря перестройке изменились отношения к религии, оценка ее роли и места в общественной жизни, развитии культуры, что дало возможность объективно и всесторонне изучать историю духовного развития общества.

Проявлением нового отношения к освещению истории религии, духовной жизни нашего общества, всестороннему изучению культурного наследия, общечеловеческих ценностей, созданных в

прошлом, явилось празднование 1000-летия христианства на Руси, 1200-летия ат-Термизи — одного из крупнейших мухаддисов Востока.

Средняя Азия, где ислам утверждался начиная с VIII в. и которая вошла в состав мусульманского мира со своим богатым духовным наследием, сыграла большую роль в культурном подъеме Арабского Халифата в IX—XI вв. и культурном развитии мусульманского Востока в целом. Уроженцами Средней Азии являются такие выдающиеся ученые, мыслители, принесшие славу восточной культуре, как Хорезми, Фараби, Ибн Сина, Беруни, Замахшари, Улугбек, Бабур. Из Средней Азии вышли такие мухаддисы, как Бухари, Термизи, Самарканди и другие, пользующиеся огромным авторитетом на всем мусульманском Востоке.

Логически напрашивается вопрос и о следующем важнейшем компоненте мусульманской культуры — суфизме в Средней Азии, каковы его истоки, история, особенности, проявления. Для подробного ответа на этот вопрос необходимо начать систематическое изучение среднеазиатского суфизма, его направлений, течений, учений и т. д.

Известны имена таких крупных основателей суфийских школ в Средней Азии, как Наджмаддин Кубра, Ахмад Ясави, Бахааддин Накшбанди, Гиждувани и т. д., но о них, особенностях их школ и учений известно очень мало. Между тем суфизм получил широкое распространение не только в Средней Азии, но и в других регионах мусульманского Востока.

Данный сборник — одна из первых работ по вопросам суфизма — подготовлен сотрудниками Института востоковедения, философии и права АН РУз и специалистами из ряда вузов республики.

Значительная часть статей посвящена истории суфизма в Средней Азии, имеются статьи и о некоторых суфийских идеях и течениях в отдельных зарубежных странах.

В сборнике использованы малоизвестные источники, хранящиеся в рукописном фонде Института востоковедения АН РУз.

В статье американского востоковеда Де Вина Де Виса «Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в.» сноски оформлены в соответствии с авторским оригиналом. В статьях сборника восточные термины, имена собственные даны в авторской транскрипции.

М. М. Хайруллаев

З. И. Касимова

ИСТОКИ, СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ И ПРИЧИНЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ СУФИЗМА

Суфизм как религиозно-мистическое течение зародился в мусульманских странах более чем 1200 лет назад и получил широкое распространение среди народов Ближнего и Среднего Востока, от Северо-Западной Африки до северных окраин Китая и Индонезии.

Слово «суфи» толкуется по-разному. По мнению Беруни, оно произошло от греческого слова «мудрец» (вероятно, искусственная этимология)¹. Ахмад-и Джам объясняет, что суфиями называли обитателей суфы (каменной скамьи у мечети)².

Шейх Али ибн шайх Усмон ал-Джуллаби ал-Худжвири в «Кашф ал-махдзуб» («Раскрытие скрытого») дает различное толкование слова «суфи»: от арабского суф — «шерсть», от греческого суф — «мудрец». Здесь также приводится мнение Ахмад-и Джама о том, что «суфи» произошло от слова «суфа». Вот что он пишет: «Суфия называли суфием потому, что он имел шерстяную одежду, а некоторые называли суфием тех, кто по нравственным качествам является первым (т. е. бескорыстные, чистые душой), некоторые называли суфием тех, кто стремился к дружбе с последователями суфы, да помилует их Аллах, а некоторые говорили, что это название образовалось от «сафо» (чистота, ясность, прозрачность.— З. К.). Далее шейх Джуллаби отмечает, что все толкования неверны, и слово «суфи» произошло от «соф», дословно искренность, чистосердечность, простодушие³.

Но большинство исламоведов считает, что термин «суфизм» (араб. «тасаввуф») происходит от слова «суф» — «шерсть», «грубая шерстяная одежда» (араб.— порода отименная от суф-тасаввуф — «облечься в шерстяную одежду», термин «стать суфием, суфийствовать»)⁴.

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 664.

² Ахмад-и Джам. Анис ат-талибин на сират аллах ал-мубин, л. 44, б.

³ См.: Худжвири шейх Али б. шейх Усман ал-Джуллаби ал-Газнави. Кашф ал-махдзуб. С. 36.

⁴ Петрушевский И. П. Ислам в Иране VII—XV вв. Л., 1969. С. 311. Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.

В Философской энциклопедии «суфизм — тасаввуф» также восходит к арабскому «суф» — носящий шерстяную одежду, шерсть, грубая шерстяная ткань, отсюда власяница как атрибут аскета⁵. Этому мнению придерживается преобладающее большинство исламоведов.

Что же послужило причиной возникновения суфизма? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо «изучить специфические экономические и социальные условия, которые в странах средневекового Востока служили благоприятной почвой для распространения мистицизма»⁶, а также произведения самих суфиев.

По мнению таких востоковедов, как Е. Э. Бертельс, А. М. Богоутдинов, И. С. Брагинский, Б. Г. Гафуров, суфизм в исламе возник на ранних этапах мусульманской религии как протест группы людей, недовольных существующими общественными отношениями. И хотя эта борьба облекается в религиозную оболочку, на самом деле она носила ярко выраженный социальный и политический характер.

«Нападки на феодализм,— писал Ф. Энгельс,— и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того, чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости.

Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»⁷.

Иную позицию занимают многие западные буржуазные востоковеды, считающие, что основу мистицизма в исламе составляет особый склад психики народов Востока. Вне поля зрения таких ученых, как Альфред фон Крамер, Фридрих Август Толук⁸, остается социальный аспект появления мистицизма. Это мнение разделяют русские ориенталисты — К. Казанский, П. Позднев, П. Цветков⁹.

Наиболее объективно объясняет зарождение суфизма А. Е. Крымский, связывающий этот процесс с определенными социально-экономическими условиями, в том числе становлением теократического государства, усилением эксплуатации народов, междоусобицами, сопровождавшими борьбу за халифатскую

⁵ Философская энциклопедия. В 6 т. М., 1970. Т. 5. С. 164.

⁶ Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. С. 22.

⁷ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

⁸ Крамер А. Geschichte der herrschenden Yollen [des Islams. Bd. 3; Die Staatsidee des Islam. Leipzig, 1868; Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum panteistica. Berolini, 1821.

⁹ См.: Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1901; Позднев П. А. Исследования. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1866. Цветков П. Е. Исламизм. Т. 1, Асхабад, 1912.

власть. Суфизм возник как реакция людей на угнетение и притеснение со стороны завоевателей и феодальной верхушки.

Наряду с социальными корнями суфизм, как и всякая религия, имеет гносеологические корни. «Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»¹⁰, — подчеркивал К. Маркс. Диалектика познания показывает, что в развитии человеческого сознания выделяются две противоречивые линии: 1) способность правильно отразить окружающую действительность, раскрыть ее сущность, скрытую от непосредственного восприятия, что достигается через науку, опирающуюся на практику; 2) познание имеет тенденции отрываться от действительности, создавать извращенное представление о ней, одухотворять предметы и явления природы, наделять их сверхъестественными чертами и поклоняться им. «А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть и гносеологические корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве живого, плодотворного, истинного, могучего, всемогущего, объективного, абсолютного, человеческого познания»¹¹, — отмечает В. И. Ленин. Эти общие положения о гносеологических корнях религии справедливы и по отношению к мистицизму. Постижение божества в мистике происходит в сверхразумном созерцании и в чувствах, посредством религиозной фантазии, а не логики рассуждения.

Возникновение мистицизма в исламе обусловлено тем, что ищущих истину людей и оппозиционно настроенных к официальной религии не удовлетворяло учение Корана о боге, который отделен от мира, стоит над ним и достижение его не дано никому.

Существует несколько теорий возникновения суфизма.

Большинство русских дореволюционных исследователей и западные ученые XIX в., а отчасти и современные, считают суфизм чужеродным для ислама явлением, результатом «заимствования» и «наслоений» и объясняют его возникновение влиянием неисламских религиозных и философских систем. Один из первых западных исследователей суфизма Ф. А. Толук первоначально считал суфизм «наследием магов» (зороастрийцев), затем, отказавшись от этой бездоказательной гипотезы, пришел к мысли, что истоки суфизма восходят ко времени возникновения ислама¹². Согласно Эд. Броуну, Д. В. Макдональду, А. Вензинку, суфизм возник из восточнохристианского аскетизма, а также из обработанного сирийскими монахами неоплатонизма в христианской форме. Р. Дози видел истоки суфизма в иранском (зороастрийско-манихейском) влиянии и в «арийской (иранской) реакции» против арабизма и ислама как религии семитов-арабов¹³.

¹⁰ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

¹¹ Ленин В. И. К вопросу о диалектике// Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322.

¹² Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica.

¹³ Browne E. Q. Literary history of Persia. V. 1—4. Cambridge, 1951—

Из индуизма выводили суфизм исследователи Рихард Хартман, Макс Хортен и др. Макс Хортен находил в суфизме также влияние буддизма и ранней веданты¹⁴.

Таким образом, выделяются три основные теории генезиса суфизма: христианская или христианско-неоплатоническая, иранская и индийская. Более сложную теорию зарождения суфизма из двух источников — христианско-аскетической и буддийско-созерцательной выдвинул А. фон Крамер.

Мнения буржуазных востоковедов противоречивы: с одной стороны, они утверждают, что мистицизм сформировался под влиянием других религий, с другой — говорят о самобытности исламского мистицизма.

В первой половине XX в. Райнольд Никольсон и Луи Массиньон предложена новая теория возникновения суфизма. Они рассматривают суфизм как автохтонное явление, возникшее на исламской почве. Р. Никольсон считает, что суфийский мистицизм был естественным развитием аскетических тенденций, проявившихся в исламе в течение I в. х. Не отрицая определенного влияния христианского аскетизма, Никольсон вместе с тем полагает, что в своей основе суфийский аскетизм и выросший из него мистицизм — исламское явление, что спекулятивная философия суфизма — влияние христианизированного неоплатонизма, а пантеистические идеи крайнего суфизма развивались благодаря индийским влияниям, посредством персов. Массиньон критикует теорию чужеродного происхождения суфизма и говорит, что не-исламское влияние на суфизм можно доказать лишь путем изучения трудов представителей раннего суфизма¹⁵.

Говоря о социальных корнях возникновения суфизма, А. Крымский отмечает влияние на него западных и восточных религий и выделяет две струи исламского суфизма: арабско-мохаммеданскую и индоперсидскую. «Первая струя — преимущественно западная и обнаруживается в тех странах, где раньше было христианство, вторая — преимущественно восточная и руслом ее служат страны, в которых раньше было влияние буддизма»¹⁶. Западная ветвь пошла рука об руку с ортодоксальной партией. Восточная же ветвь, не только «сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для «суфийства» первой ее ветвью, но и сама все решительнее уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма»¹⁷.

1956; Macdonald D. B. *Derwishes*. El. V. 1; Wensinck A. L. *The Muslim creed*. Cambridge, 1932; Dozy K. *Essai sur L'histoire de L'Islamisme*. Zeyde, 1879.

¹⁴ Hartman R. *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus*. Der Islam. Bd. VI, 1916; Horten Max. *Indische Stromungen in der islamischen Mystik*. Bd. 2. 1—2. Heidelberg, 1927—1928.

¹⁵ Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique of Islam*. London, 1914.

¹⁶ Крымский А. Е. *Очерк развития суфизма до конца III века гиджры*. М., 1895, С. 47.

¹⁷ Там же. С. 48.

Суфийские шейхи и мусульманские богословы отрицают влияние других религий на суфизм. Идеологи умеренного суфизма считают, что тасаввуф — сердцевина Корана и хадисов и в подтверждение ссылаются на коранические суры и сборник хадисов.

В учениях «крайних» суфиев, которые с пренебрежением относились к обрядам «ислама» и распространяли идеи пантеизма, несовместимые с исламским монотеизмом (тавхид), богословы ортодоксального ислама видели преимущественно ересь.

Средневековые богословы в своих трудах не рассматривают влияние других религий на ислам, а также на суфизм. Ибн ал-Джоузи и Ибн-Теймия, противники суфизма, не допускали и мысли о его иноземном происхождении.

По мнению западных ученых И. Гольдциера и Р. Никольсона, суфийское учение о фана (исчезновение личности) аналогично буддийскому учению о нирване, а легенда о жизни и деятельности известного мистика VIII в. Ибрахима ибн Адхама полностью совпадает с биографией Будды¹⁸.

Не соглашаясь с этим, иранский ученый Касим Гани раскрывает отличие между учениями о нирване и фана и утверждает, что причиной возникновения суфизма послужило само учение ислама¹⁹. Останавливаясь только на психологических и идеологических вопросах в исламе, он не касается социальных проблем, усиливших мистическое настроение. И. И. Петрушевский считает, что сходство между суфийским учением о фана с буддийским учением о нирване только поверхностное. В отличие от суфизма, буддизм не знает идеи единого бога-творца. Суфийское учение об «излучении» (эманации) мира и бога, о добровольном обратном слиянии личности с богом чуждо буддизму. Суфизму же, в свою очередь, чуждо буддийское учение о перерождениях, лежащее в основе идеи нирваны, как избавления от цепи перерождения²⁰.

К. Гани причины возникновения суфизма видит в страхе перед могущественным и мстительным богом, страхе перед смертью, страхе перед днем страшного суда, боязни греха против божественных заповедей, страхе перед адом, в котором «топливом будут служить люди и камни», даже львиное сердце тает от этого страха²¹.

Особое внимание в трудах западных востоковедов и в трудах мусульманских богословов уделяется персидскому влиянию на суфизм. Однако И. Гольдциер и А. Крымский отметили лишь то, что персы ввели в систему суфизма ересь и пантеизм.

По мнению советского исследователя Г. М. Керимова, «влия-

¹⁸ Гольдциер И. Лекции об исламе. Изд. Брокгауз—Ефрон, 1912. С. 148.

¹⁹ Касим Гани. История суфизма в исламе. Второе изд. 1335 х.

²⁰ Петрушевский И. П. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958. С. 163.

²¹ См.: Касим Гани. История суфизма в исламе. С. 18.

ние персидской интеллигенции очень заметно сказалось не только на развитии науки, литературы, историографии, но и теологии»²². Французский востоковед Массэ пишет: «Роль иранцев в богословских науках была очень значительна, и великий арабский историк Ибн Халдун признает его, говоря: «Весьма примечателен тот факт, что большинство мусульманских ученых, выделявшихся своими познаниями, были иностранцами... Все великие ученые, изучившие основы правоведения, все те, кто выдвинулся в области догматического богословия и почти все толкователи Корана были иранцами. Преподавание всех наук стало специальностью иранцев»²³.

Персидское влияние на суфизм было более сильным, чем христианское, особенно в учении о пантеизме. Известно, что мистицизм был распространен у буддистов, иудеев и христиан до ислама, а затем возник в исламе. Но это не дает права игнорировать исламское происхождение суфизма на основе его мистического характера, поскольку всем религиям свойствен мистицизм.

Справедливым представляется утверждение И. П. Петрушевского, «что суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества. Неисламские мистические идеологии не вызывали появления суфизма, но позднее оказали некоторое влияние на его дальнейшее развитие (с III в.—IX в. н. э.), особенно неоплатонизм»²⁴. Следует отметить, что в средневековом исламском обществе возникновению и распространению суфизма прежде всего способствовала та социальная почва, благодаря которой суфизм не теряет жизнеспособности в течение 1200 лет. И хотя суфизм, как и исламская религия, не избежал влияния других восточных вероучений, но определяющими для возникновения суфизма эти влияния признать нельзя.

В современных отечественных официально-справочных изданиях суфизм характеризуется как «мистическое течение в исламе»²⁵, «мистическо-аскетическое направление в исламе»²⁶, «понятие, означающее в западно-исламском мире мистицизм, а в восточно-исламском (персидском и персидско-индийском) — пантеистическую теософию»²⁷. Мистика и аскетизм — наиболее примечательные черты этого направления, а пантеизм является третьей, не менее характерной чертой суфизма, которая не всегда находит должное и всестороннее освещение.

²² Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. С. 28.

²³ Массэ А. Ислам. М., 1982. С. 73—74.

²⁴ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966. С. 315.

²⁵ Большая Советская энциклопедия. 3-е изд. М., 1976. Т. 25. С. 98; Советская историческая энциклопедия. М., 1971. Т. 13. С. 969; Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 164.

²⁶ Большая Советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 41. С. 324.

²⁷ Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. СПб., 1901. Т. 32. С. 129.

Как уже отмечалось выше, суфизм возник как своеобразная реакция на социальные потрясения, которые были вызваны захватническими войнами халифата, и обострение классовых противоречий, как неосознанное желание уйти от насущных догматических жизненных коллизий. Сначала суфизм развивался в рамках аскетизма и мусульманского монашества, а со временем разросся в широкое религиозно-философское течение, которое в свою очередь распалось на ряд направлений и сект.

«Народ Ирана, доведенный до крайности насилием, грабежом, арабов (Омеядов и их представителей), проявлением превосходства арабов, которым они не обладали на самом деле,— пишет Саид Нафиси,— старался любым способом освободиться от этой страшной кабалы. Некоторые старались возродить законы, действующие в Иране до ислама, другие присоединялись к иностранцам, которые были против халифата, чтобы уменьшить его силу и свергнуть халифов. Ясно, что суфии также были из группы угнетенных, и суфизм считали способом избавления от угнетения (насилия) властелинов золота и силы»²⁸. Известно, что суфии нередко были выходцами из неимущего класса, а суфизм служил выражением освобождения от правителей, богатства и насилия.

Резюмируя высказывания Саида Нафиси, можно сказать, что суфизм вначале выступал противодействием государству Омеядов²⁹.

И. П. Петрушевский справедливо считает, что новый этап в развитии суфизма начался с IX в. Постепенно мистико-аскетическое настроение развивалось в спекулятивные системы и таких систем, подчеркивает автор, со временем становится много. «Единного суфизма больше не было. Под суфизмом теперь стали понимать различные течения мусульманского мистицизма и эзотеризма, как «правоверные», так и «еретические», то родственные, то довольно далекие друг от друга. Насколько эти течения разошлись, можно судить по тому, что Р. Никольсон собрал из письменных источников до V в. х.—XI в. н. э. 78 определений понятия «тасаввуф» и его содержания»³⁰.

Е. Э. Бертельс в своих работах по суфизму, подчеркивая его неопределенный характер, пишет: «Пытаясь выделить более или менее общие для всех течений положения, мы волей-неволей приходим к очень большой абстракции, лишь весьма приблизительно отражающей истинную картину»³¹. Скорее мы можем говорить лишь о какой-то общей для всех течений суфизма канве, по которой и вокруг которой строятся теоретические обоснования практики и идеологии суфизма, чем об определении суфизма.

²⁸ Саид Нафиси. Сарчашма-йи тасаввуф дар Ирон. Техрон, 1965. С. 192—193.

²⁹ Там же.

³⁰ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. С. 319.

³¹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература//Избр. труды. В 5 т. М., 1965. Т. 3. С. 35—36.

Для суфизма характерны следующие общие черты: признание бога как единственного истинно сущего, безграничная любовь к богу, определение смысла жизни как познания бога-истины, утверждение необходимости прохождения специального пути самоусовершенствования, которое обуславливается возможностью непосредственного «видения» бога и интуитивного познания его. Далее, наличие в организации суфиев старца-наставника (пира), который ведет по мистическому пути (тарикат) своих учеников (муридов). Учение о «сокровенном знании», постепенном приближении прозелита через мистическое познание, любовь к аскезу, к богу и с конечной аннигиляцией, слиянии с богом. Этими чертами обусловлены такие особенности суфизма, как интерес и стремление к интуитивному познанию, иногда экстастика (гипноз, телепатия), сопровождающиеся отказом от логического рационального познания мира, установление жестокой дисциплины внутри общины, на ранних стадиях обучения — умертвление по указаниям старца-пира воли и плоти ученика-мурида.

Однако то содержание, которым наполнялись эти определяющие черты, их толкование и интерпретация имели настолько широкий диапазон, что порождали серьезные разногласия среди самих суфиев, вызывали и продолжают вызывать большие затруднения в определении характера, роли и значения суфизма как цельного течения³², не только для более чем тысячелетнего периода исторического развития его, но и для отдельных периодов, в частности, периода XI—XII вв.

Часть исследователей считает суфизм абсолютно реакционным и даже антигуманным течением и относится к нему как «к такому направлению в философском и религиозном наследии мусульманского мира, против которого на протяжении всего средневековья боролись истинные сторонники гуманизма»³³. Другие проводят резкую грань между «реакционным суфизмом» и «передовым», который оценивается как учение, генетически связанное с той же неоплатонической философией, но перерастающее в пантеизм: «Это был тот передовой суфизм, который выражал свободомыслие эксплуатируемых слоев общества»³⁴.

Характерной сущностью суфийского аскетизма был отказ от мирских благ, по существу от паразитического, свойственного феодальной верхушке, образа жизни. По этому поводу Ахмад-и Джам пишет: «Дервишам необходимы три вещи: свободные руки, свободное сердце и свободное тело; отказ от мирских благ, плотских наслаждений, от сердечных привязанностей (интимных свя-

³² См.: Кулизаде З. О. О некоторых противоречиях в определении и оценке суфизма в нашей литературе//Изв. АН АзССР. Серия общ. наук. 1965. № 5. С. 92—101.

³³ Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах//Современная философия и социологическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 96.

³⁴ Чалоян В. К. Восток и Запад. М., 1978. С. 187.

зей)»³⁵. Суфийские аскеты и низшие слои осуждали образ жизни феодалов и купечества, поэтому суфийский аскетизм считался и может считаться одним из пассивных видов антифеодальной борьбы с антиисламской ересью. Это таило в себе протест против существующих порядков и выражало враждебное классовое отношение низших слоев к высшим и в какой-то мере способствовало осознанию низшими своего нетерпимого положения. В основном можно согласиться с утверждением иранского исследователя суфизма Абдулхусейна Зарринкуба о том, что «суфизм возник среди людей простого и низшего слоя и среди них же имел широкое распространение»³⁶.

Впоследствии в рамках суфизма получают развитие идеи пантеизма — одного из самых распространенных течений в философии Средней Азии, Ирана и Индии. В основном пантеизм делят на два течения: «вахдати-вуджуд» (единое бытие), исходящее из положения: «мир есть бог» и «вахдати-мавджуд» (единство сущего), который утверждает, что «бог есть мир»³⁷.

Приверженцы «вахдати-вуджуд» единственно реальным признают лишь бога, а все остальное — как бы его отблеск, сияние. Идеи этого идеалистического течения созвучны взглядам суфиев-мистиков, которые утверждают, что мир вещей, чувственный мир не действителен, а истина заключается в боге, из чего логически вытекает необходимость презрения к этому реальному миру, миру вещей. Представители этого реакционного течения отрицали возможность объективного знания, активную практическую деятельность. Последователи «вахдати-мавджуд» признавали вечность и несотворенность природы, верили в единство материи и духа, рассматривали бога в этом существующем мире, призывали к знанию, труду. Приверженцы «вахдати-мавджуд» считали жизнь в этом мире благом. Это течение, как и восточная перипатетика, дало философское обоснование естественнонаучным знаниям на мусульманском Востоке и сыграло прогрессивную роль в развитии передовой мысли. Мусульманское духовенство оценивало «вахдати-мавджуд» как очень опасное и вредное направление.

В X—XI вв. складывается организация суфийских орденов, как их называли европейцы на мусульманском Востоке — тарикаты, по цепочке старцев (силсила), передающих посвящение от старца, основателя этонима.

Философия суфизма, зародившаяся в IV—V вв. хиджры (т. е. X—XI вв.), лишь отчасти сходилась с исламом и, с точки зрения ортодоксального богословия, являлась зачастую кошунством. Изложение этой философии в теоретических трактатах было небезопасно. Пример казненного Мансура Халладжа (857—913 гг.) жил в памяти суфиев. Однако поэзия давала возможность дей-

³⁵ Анис ат-талибин. С. 74.

³⁶ Зарринкуб А. Арзиши мероси суфия. Тегеран, 1944. С. 205.

³⁷ Муминов И. Избр. произв. В 4 т. Ташкент, 1971. Т. I. С. 314.

ствовать почти безнаказанно, прикрываясь туманностью выражений, зашифрованных в эротической символике. Словарь символов позволял суфиям высказывать самые крайние взгляды, не опасаясь преследования мусульманской «инквизиции». Как пишет Е. Э. Бертельс, расшифрование символики старейших суфийских диванов Баба Кухи, Ахмад-и Джама и Абд ал-Кадира Гилани дает в этом отношении совершенно неожиданные результаты и показывает, что у этих авторов мы находим совершенно разрабатанную философскую систему, в основе своей очень мало отличающуюся от позднейшей трактовки этих вопросов у таких профессиональных философов суфизма, как Ибн аль-Араби, Садр ад-Дин Кунави»³⁸.

Думается, что философия, зашифрованная в эротической символике поэзии, способствовала широкому распространению суфизма в X—XI вв. и в последующее время. В качестве протеста против аристократических наслаждений «совершенные суфии» (орифони комил) уже на раннем этапе эволюции выдвинули на социальную арену строгие суфийские понятия «халал — дозволенное», «харам — запретное», которые противоречили шариатско-мусульманскому пониманию этих терминов. Так суфизмом дозволено сама ' (радение), а шариатом категорически запрещается. Суфизм проповедует отказ от мирских благ, шариат позволяет, суфизм допускает на пути достижения истины неисполнение отдельных предписаний религии (намаз, пост), чего требует в обязательном порядке шариат.

В целом, суфизм не всегда играл гуманистическую роль. Его правое направление — ортодоксальный суфизм, в средние века был примирен с ортодоксальным исламом, и вместе они служили феодальному строю. Но наряду с этим ортодоксальным течением существовало и левое течение суфизма, оппозиционное феодальному государству и еретическое по отношению к исламу. Б. Г. Гафуров справедливо говорил о том, что в «суфизме на протяжении всех средних веков прослеживается по крайней мере два течения — феодальное и народное, связанное с городом, ремесленными кругами, выражающее протест, служившее целям самозащиты масс от гнета феодалов»³⁹.

В левом течении суфизма «нашел выражение растущий протест ремесленников и низших слоев города и деревни против гнета феодалов, против несправедливого распределения благ»⁴⁰. Многие гуманистические идеи, связанные с левым течением суфизма, способствовали развитию культуры, народной литературы, и особенно гуманистической поэзии. «И хотя суфийская поэзия проникнута всегда духом мистики (иной она быть в то время не могла), ее связь с народом, ее неизбежная демократич-

³⁸ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 61—62.

³⁹ Гафуров В. Г. Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1942. С. 442.

⁴⁰ Там же. С. 441.

ность, ее тенденция к критическому отношению к феодальной аристократии делает ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем поэзия придворная»⁴¹.

Еретическое направление суфизма определяется разными понятиями. «Ирфони ошикона» (любовная мистика) является самым употребительным из них. В ином теоретическом и мистико-практическом (тарикат) плане развивается левое течение средневекового суфизма. Оно существенно отличается от ортодоксального суфизма, противоречит основным учениям и нормам официального ислама, имеет свою философию: онтологию и гносеологию. Основным философским учением рассматриваемого течения является «вахдати-вуджуд», которое носит пантеистический характер.

Дальнейшее развитие суфизма идет как по линии создания обширной философской и художественной литературы, так и по линии организации бесчисленных силсила (тарикат) и ханака (своеобразных суфийских монастырей). По мере того, как росли дервишские организации, они становились все более и более грозной силой. Хотя цели суфийских шейхов вели их в потусторонний мир, не следует забывать, что первоначально аскетическое течение имело отчетливо выраженную демократическую установку и в значительной мере сохраняло ее в дальнейшем. Возникла необходимость найти такой путь, который мог бы сдерживать это движение и подчинить его в какой-то мере правящим кругам. Эту миссию взял на себя крупный ученый-мыслитель XI—XII вв. Абу Хамид ал-Газали, оказавший огромное влияние на развитие так называемой «мусульманской» культуры. После реформаторской деятельности Мухаммада Газали суфизм получает известное признание со стороны ортодоксального ислама, до того времени признававшего и преследовавшего суфизм.

Как уже подчеркивалось, роль Газали (1059—1111 гг.) в развитии суфизма велика. Он написал знаменитый четырехтомник «Ихйа'улум аддин» («Воскрешение наук о вере»), где соединяет ценности ортодоксального суннизма с суфийскими идеалами. Популярность трактата всегда была велика. В нем изложены основные идеи суфийской системы; мистическая близость к богу; тарика — путь к этой близости, на котором отмечены стоянки, символизирующие определенные качества; суфийские идеалы терпения, аскетизма, любви и т. д.

Не отрицая формальные ритуалы ислама, Ал-Газали требовал, чтобы религия стала внутренним переживанием. Он «формализм исламских законов связал с мистикой суфизма и этим соединил суфизм с исламской ортодоксией»⁴². Учение Ал-Газали стимулировало бурное развитие суфизма, носившего в тот период прогрессивный характер, поскольку выражал вольнодумие

⁴¹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 53.

⁴² Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1960. С. 179.

мыслителей прошлого, был направлен против ортодоксального ислама.

Суфийское свободомыслие как антипод исламского фанатизма проявляется в основном в следующих формах:

1) безразличие к догматике и обрядности ортодоксального ислама, неукоснительное выполнение и соблюдение которых требовалось шариатом;

2) отрицание мусульманской нетерпимости к иноверцам и, вопреки ей, утверждение равенства народов различных вероисповеданий;

3) осуждение фанатично настроенного духовенства ортодоксального ислама.

Выступление против безраздельного господства ислама, гнета исламского фанатизма у вольнодумцев-суфиев получает форму традиции. Видными выразителями и продолжателями этой традиции в XI—XII вв. являются Санаи, Айналкузат, Ахмад-и Джам.

Таким образом, анализ развития суфизма в XI—XII вв. показывает, что его представители предприняли попытку создать новую идеологическую систему социального регулирования путем реформации мусульманской религии. Были попытки кодифицировать сдвиги, которые произошли в социально-экономическом укладе жизни халифата и общественном сознании.

Существенная особенность этой системы, в значительной степени определяющая ее социальную направленность,— стремление примирить противоположные идейные тенденции и тем самым сгладить социальные противоречия, разрушавшие механизм феодально-теократического государства. В учении суфиев изучаемого периода наряду с осуждением таких реалий феодальной действительности, как стяжательство, корыстолюбие, ханжество, имеет место проповедь терпения и довольства малым. Эта система путем снятия дихотомии пытается объединить две противоположности — с одной стороны, неприятие социальной несправедливости, насилия, угнетения, с другой — проповедь терпения, аскезы.

Система, разработанная суфиями в XI—XII вв., ввиду своей разнородности и сочетания противоречивых тенденций, характерна для крупных религиозных систем мира и вследствие этого могла быть использована в интересах различных социальных классов и групп.

Р. А. Тиллабаев

К ВОПРОСУ ОБ ОРДЕНЕ НАКШБАНДИИ

История возникновения суфизма и мистических течений неразрывно связана с аскетизмом и возникла несколько позже религии ислама. И как отмечал И. Гольдциер, «видения гибели мира, страшного суда пробудили в Мухаммаде пророка. Это воспи-

тало и аскетическое настроение тех, кто следовал за ним. Презрение к земному было их лозунгом»¹.

Первые объединения таких аскетов и кающихся грешников возникли, по словам французского востоковеда П. Массиньона, в Куфе в VII—VIII вв. и Басре в VIII в. Во второй половине IX в.² центром этого движения стал Багдад.

Высшая цель жизни суфия — растворить видимость личного существования в истине божественного, всеохватывающего бытия. Одним из первых говорил о всеильной любви к Аллаху ал-Кархи (ум. в 200/815), которому приписывается изречение: «Любови к Аллаху нельзя научиться, это божий дар».

Суфизм как учреждение официально проявляется в различных обществах и орденах. Суфийские ордена возникли в XII в. Первый суфийский орден был Кадирийя под покровительством Абу ал-Кадира ал-Джилани³.

В Средней Азии один из ранних орденов — тарикат Ясавийя — основан Ходжой Ахмедом Ясави⁴ (ум. в 562—1166/67), оказавшим огромное влияние на религиозную жизнь Малой Азии⁵. Его гробница и мечеть, возведенная по распоряжению Тимура, находятся в Туркестане.

Наиболее влиятельным и распространенным в Средней Азии и сопредельных странах является орден Накшбандийя, основанный в Бухаре шейхом Ходжа Мухаммадом Бахауддином Накшбандом. Его считали одним из величайших святых, верховным руководителем местных мусульман, «имамом тариката, пиром хакиката и образцом, достойным подражания в знании шарната»⁶.

У мусульман Бахауддин окружен ореолом святости и двукратное или трехкратное посещение его гробницы равняется паломничеству в Мекку. Бухарские эмиры, вступая на престол, совершали зийарат к священной усыпальнице Бахауддина. Здесь они черпали силы для управления страной; уезжая из Бухары и возвращаясь домой, они совершали паломничество на могилу Бахауддина. А первый эмир Бухары, Насруллах Бахадур-хан, по обету еженедельно ходил туда пешком. Паломничество на могилу Бахауддина бросало на них отблеск святости и мусульмане-сунниты смотрели на владык «благородной Бухары» как на хранителей столпов веры; а святилище Бахауддина, покровительствуемое эмирами, украшалось и обогащалось деяниями поклонников.

¹ Гольдцнер И. Лекции об исламе. С. 126.

² Массэ А. Ислам (очерк истории. Перевод с французского). М., 1961. С. 159.

³ Там же. С. 161.

⁴ Гордлевский В. А. Избр. соч. Т. III. М., 1962. С. 361.

⁵ Кеprüлюзаде Мехмед Фуад. Тюрк эдипиятында илик мутасаввыфлар. Станбул, 1918. С. 118.

⁶ Семенов А. Бухарский шейх Баха-уд-дин. (К его биографии). Оттиск из сборника, посвященного А. Н. Веселовскому. 1914. С. 202.

Шейх Бахауддин родился в месяце мухаррам 718/1318 г. в селении Каср-и Хиндуйан, в одном фарсанге⁷ от города Бухары, и там же погребен в понедельник 3 раби-ул-аввал 791/1389 г.⁸

Его рождение предсказано было известным шейхом Ходжа Мухаммад Баба-и Семаси⁹ (ум. в 755/1354 г.), часто посещавшим селение Касри Хиндуйан. Шейх предсказал, что здесь родится некто, который будет великим в тарикате и через которого селение Каср Хиндуйан получит название Каср Арифан¹⁰. Когда родился Бахауддин, шейх Семаси нарек его своим духовным сыном, а умирая завещал его беречь своему ближайшему ученику и преемнику Сейид Кулялю. Согретый чудодейственной любовью Баба-и Семаси, Бахауддин уже в раннем детстве творил чудеса, удивлявшие окружающих.

Автобиографические сведения о Бахауддине имеются во множестве рукописей, хранящихся в фонде ИВ АН РУз, таких как «Рашахат айн ал-хайат» (составитель Али б. Хусейн ал-Ваиз ал-Кашифи, известный под именем ас-Сафи), «Хазийнатул асфийа» (автор муфтий Гулям Мухаммад б. Муфтий Рахматулла Лахури), «Анис-ал-'абидин ва уддат-ус-саликин фи манакиб ал-Ходжа Баха-уд-дин» (автор Салах Мубарак ал-Бухари, ученик известного шейха Ала уд-Дина Аттара). Интересные сведения о Бахауддине и ордене Накшбандийа содержит труд «Макамат-и Хазрат Ходжа Накшбанд» («Подвиги его святейшества Ходжи Накшбанда») Абул Мухсина Мухаммад Бакира.

Жизнеописанию Ходжа Ахрара — его последователю — было посвящено несколько агиографических сочинений, самое известное и распространенное из которых — «Рашахат айн ал-хайат» («Капли, брызгающие из источника жизни»), ас-Сафи (род. 21 джумада аввал 867 — 11 февраля 1463 г.¹¹ и умер в 939/1532—1533)¹².

«Рашахат» содержит краткие сведения о 94 шейхах из религиозно-дервишского ордена Накшбандийа, живших во времена Ходжа Ахрара. Шейхи представляли не только Мавераннахр, но и другие страны: Индию, Иран, Восточный Туркестан. Это сочинение представлено в многочисленных списках, хранящихся почти во всех сборниках восточных рукописей мира. Только в собрании ИВ АН РУз их — 54, переписанных в Бухаре, Ташкенте, Ура-Тюбе, Кашгаре, Кашмире и Ургенче, а также в других городах. Кроме того, труд издавался в России, Средней

⁷ Фарсанг равен 8,5 км.

⁸ Рашахат айн ал-хайат. Рук. ИВ АН УзССР, № 1788. С. 53, 57. Литогр. изд. Лакнау, 1890, 1897, 1905; Канпур, 1911, 1912.

⁹ Хазийнатул асфийа/Составитель Гулам Мухаммад Лахурий. Литогр. изд. Канпур, 1894. Т. I. С. 545—546.

¹⁰ «Каср Хиндуйан» — «Замок индусов», «Каср. Арифан» — «Замок познавших божественную истину».

¹¹ Миклухо-Маклай Н. Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии. Вып. 2. Биографические соч. 1961. С. 115.

¹² Storey G. A. Persian literature a bio-bibliographical survey by G. A. Storey. V. 1, pt. 2, L., 1953. P. 969.

Азии, Индии, Иране, Турции и других странах, что свидетельствует о большой популярности в средние века как самого ордена, так и сочинения ас-Сафи «Рашахат айн ал-хайат».

Кроме биографических данных и мистических учений, в «Рашахат» имеются ценные сведения о политическом положении Мавераннахра в 1458—1485 гг., о борьбе за самаркандский престол между тимуридами мирза Абдуллой, Султан Абу Са'идом, Абу-л-Касимом Бабуром, Султан Ахмадом, Султан Махмудом, Умар Шайхом и др.¹³

В «Рашахат» приводятся сведения и о феодальных хозяйствах знатных представителей ордена Накшбандийа, условиях жизни крестьян и ремесленников, а также о феодальном хозяйстве самого Ходжа Ахрара.

Следует отметить, что, кроме «Рашахат», Ходжа Ахрару был посвящен ряд специальных сочинений его современников: «Масму'ат» («Слухи») Мир Абдалаввала Нишапури (ум. в 1500 г.), зятя одного из сподвижников Ходжа Ахрара; «Силсилат ал-арифин ва тазкират ас-сиддикин» («Генеалогия познавших и воспоминание искренних») Мухаммада ибн Бурхан ад-Дина, более известного как Мухаммад Кази (написано около 1504 г.)¹⁴ и «Манакиби Ходжа Убайдаллах Ахрар» («Житие Ходжи Убайдаллаха Ахрара») Мухаммада Кази б. Бурхан ад-Дина Мухаммада Ризы¹⁵. Этот труд использован в работе О. Д. Чехович «Самаркандские документы», где впервые приводится сжатая историко-ведческая характеристика четырех житий Ходжа Ахрара.

Все вышеупомянутые сочинения — жития Ходжа Ахрара — заслуживают огромного внимания и специальных исследований для оценки исторической роли Ходжа Ахрара как выдающегося деятеля ордена Накшбандийа и верховного руководителя мусульман своего времени. Он, безусловно, был высокообразованным человеком, о чем свидетельствуют его три сочинения: «Рисалаи Валадийе» («Родительское послание»), «Рисалаи хаурайие» («Послание о гуриях») и «Факарат ал-'арифин» («Параграфы познавших»). Его мюридами и почитателями были образованнейшие люди своего времени — Джамии, Навои, Бабур, отец его — Умар Шайх. Высоко оценивая Ходжа Ахрара, Алишер Навои писал: «В последующие времена обретал он удивительное влияние на державы и неизреченную близость к властителям и правителям. Властители Мавераннахра считали себя его мюридами и сподвижниками, но и многие повелители Хорасана, Ирана и Азербайджана и даже от Рума и Египта и до Китая и Индии считали себя сподвижниками Ходжи и его подданными, и некоторые писания его оказывали на сих властителей столь сильное влияние, что их повеления не распространялись на их подданных, а их единение в явном (Мирское существование) с их Благолепием

¹³ Рашахат, л. 335б.

¹⁴ Салсалат ал-арифин. Рук. ИВ АН УзССР, № 4452/1. Л. 6а.

¹⁵ Макамати Ходжа Убайдаллах Ахрар. Рук. ИВ АН УзССР, № 8237/1.

Ходжой было наибольшим, нежели с иными сынами времени. Их же единение в тайном было более великим, нежели со всеми сынами времени и даже со всеми отошедшими шейхами. Так как его благорасположение к сему презренному было велико, он удаивал меня небесноподобными посланцами и допускат к послугам в своих деяниях. Сии послания я собрал в виде книги и свято храню ее в указанном состоянии, и уповаю я на то, что от его благодати будет сему делу радость и польза»¹⁶.

Таким образом, орден Накшбандийа во главе с Ходжа Ахрамом в XX в. в Мавераннахре и Хорасане пользовался большим авторитетом и как идейное течение оказывал существенное влияние на общественно-политическую и духовную жизнь феодального общества не только Средней Азии, но и сопредельных стран Востока на протяжении всего средневековья.

Орден Накшбандийа имел тесные контакты с Индией, непрерывно продолжался поток шейхов из Индии. Причиной тому было то, что в Бухаре с давних времен жили индийцы и персы. В те времена им запрещено было исполнение культовых обрядов, они находили у нахшбандиев духовную близость и родство. Жили здесь и буддисты¹⁷, приверженцы ордена Дженаби.

С образованием государства Бабуридов сложились более благоприятные условия для развития культуры, поскольку Бабур всячески поощрял ученых, поэтов, собирал талантливых при своем дворе. С Бабуrom в Индию пришли мусульмане — сунниты, фанатичные приверженцы ислама. Даже сам Бабур, стоявший по образованию и уму на голову выше своих военачальников, презирал индусов, как неверных — идолопоклонников¹⁸. Однако при дворе были в большой чести и почете улемы и шейхи. Самому основателю государства — Бабуру приходилось считаться со среднеазиатскими шейхами. Он с почтением посещал также знаменитых духовных наставников Индии, ища их благословения, был мюридом самого Ходжа Ахрама, главы ордена Накшбандийа.

В средневековой Индии, где ислам был господствующей религией, правда, меньшей части населения, Бабур укрепил свой союз с шейхами-нахшбандийами тем, что отдал за одного из них свою дочь Гульбарг.

В Индии в XVI в. существовало 14 крупных суфийских орденов, из которых наиболее влиятельными были Чиштийа, Накшбандийа, Кадирийа. Орден Накшбандийа был теснее других связан со Средней Азией. Его влияние было также сильным среди афганцев.

В самой Индии нахшбандийа в течение всего XVI в. остава-

¹⁶ Цит. по ст.: Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходже-Ахраре// Духовенство и поэтическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 56—57.

¹⁷ Горделевский В. А. Избр. соч. М., 1962. Т. III. С. 375.

¹⁸ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952. С. 37.

лись проводниками влияния суфиев, и наряду с исмаилитами связывали Среднюю Азию с Индией. Свидетельством этого являются находящиеся в Ташкенте многочисленные индийские рукописи, преимущественно суфийского содержания, попавшие сюда, очевидно, с странствующими дервишами, купцами, послами и др.¹⁹

Орден Накшбандийа особенно укрепился в Индии с прибытием из Кабула в конце XVI в. Ходжи Мухаммада Баки Билбака. По словам его биографа, «хотя другие шейхи (накшбандии) были хорошими проповедниками, обладали даром радений и проповедовали в Индии в течение 60—70 лет, но стоило ему два-три года обучать учеников (в Дели) и... этот орден, бывший чуждым в этой стране, распространялся повсюду (в Индии)»²⁰.

Еще большее влияние имел ученик Ходжи Баки — Ахмад Сирхинди, известнейший из шейхов-накшбандиев Индии, которого прозвали «обновителем второго тысячелетия», т. е. пророком своего столетия. У мусульман есть поверье, что в начале каждого столетия появляется «основатель веры», заветам которого необходимо следовать. Таким «обновителем второго тысячелетия» (муджаддат алфи сани) по летоисчислению хиджры²¹ считали Ахмада Сирхинди.

При Ахмаде Сирхинди руководящая роль в ордене Накшбандийа от среднеазиатских шейхов перешла к индийским. Ахмад Сирхинди стремился к полному объединению накшбандиев, живших как в Средней Азии, так и в Индии, и хотел создать из них могучую организацию, способную играть влиятельную роль на всем Среднем Востоке²².

Орден Накшбандийа под руководством Ахмада Сирхинди резко выступал против всех реформ Акбара, а в Афганистане поддерживал брата Акбара — Мухаммада Хакима, наместника Кабула, в качестве претендента на индийский престол. Об этом свидетельствуют письма²³ Ахмада Сирхинди, содержащие целую программу борьбы против введенной Акбаром «божественной веры».

Послания и письма Ахмада Сирхинди посвящены, казалось бы, исключительно обсуждению схоластических вопросов мусульманского богословия. Однако по существу дело шло не об абстрактных спорах суфиев, а о реальной политике ордена. Согласно адресатам посланий Ахмада Сирхинди, влияние ордена Накшбандийа было особенно сильно на севере Индии: деятельную переписку вел Ахмад Сирхинди со своими последователями в Кашмире, Бадахшане, Сахаранпуре, Дели, Амбала, Лахоре,

¹⁹ Там же. С. 199.

²⁰ Зубдат ал-макамат. Рук. ИВ АН УзССР, № 2936, л. 176.

²¹ По мусульманскому летоисчислению второе тысячелетие нач. в 1591—1952 г. н. э.

²² Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556—1605). С. 199.

²³ Ахмад Сирхинди. Мактубат. Рук. ИВ АН УзССР, № 4199.

Бурханпуре, Маникпуре и т. д. С Бенгалией, наоборот, связь у Ахмада Сирхинди была плохая.

Среди многочисленных посланий Ахмада Сирхинди, находящихся в Ташкенте, имеются проповеди, направленные против перевода на персидский язык индусских религиозных книг²⁴, против шиитов²⁵ и всякой «порчи» ислама²⁶.

В своих посланиях, обсуждая схоластические вопросы, Ахмад Сирхинди постоянно подчеркивал необходимость следовать шариату и выполнять все установки, обязательные для правоверных мусульман. Так, несколько из его писем посвящены утверждению тезиса «о необходимости подчинения сунне и отстранения от ересей».

Ахмад Сирхинди считал зикр, т. е. дервишский способ добывания «единения с богом», одной из основ мусульманства и поэтому утверждал, что «всякая наука, процветающая с согласия шариата, заключена в зикре»²⁷. Это положение чисто суфийское.

Как уже отмечалось, религиозные реформы Акбара были направлены на централизацию государства и вызвали недовольство Ахмада Сирхинди. Находившиеся раньше при дворе Акбара шейхи и улемы принимали участие в разрешении важнейших религиозных вопросов. Привыкнув к такому положению, они стали вести себя на равных с Акбаром, даже сверх того. Поэтому он решился на введение религиозных новшеств. С целью освящения в глазах своих мусульманских подданных задуманных им религиозных перемен Акбар добился провозглашения себя «праведным правителем» в духе махдистов, т. е. не только светским, но и духовным главой индийских последователей ислама. Если прежде он отдавал предпочтение поддерживающим его мусульманским феодалам, то теперь стал привлекать к себе верхушку городского населения, торговцев и ростовщиков. Ко двору для участия в религиозных диспутах стали приглашаться представители разных религий.

Стремление Акбара получить поддержку у мусульманских слоев населения вызвало резкое недовольство шейхов, пользовавшихся большим влиянием среди мусульман. Шейхи единодушно стали противодействовать реформам Акбара, подрывавшим основы экономического благосостояния мусульманской церкви в Индии, ломавшим ее традиции. Была составлена программа борьбы с Ахмадом Сирхинди, против религиозных реформ Акбара.

Поскольку орден Накшбандийа в Индии был наиболее активным противником политики Акбара, послания его главы Ахмада Сирхинди представляют значительный интерес.

Шейхи накшбандиев обладали не только политической властью

²⁴ Трактат без названия. Рук. ИВ АН УзССР.

²⁵ Радди равафиз. Рук. ИВ АН УзССР, № 482/VI.

²⁶ Расайини даф'и шабахат. Рук. ИВ АН УзССР, № 405/II.

²⁷ Письмо Ходже Шараф ад-Дину Хусейну.

и сильным влиянием в государстве, но и несметными богатствами, им принадлежали земельные владения, вакфные хозяйства, ремесленные и торговые ряды и др. Одним из источников богатств были постоянные большие подношения и пожертвования ханов, султанов и состоятельных лиц. Например, сановник Акбара Абд ар-Рахим-хан, имевший титул Хани Ханан, узнав о намерении известного шейха накшбандиев Ходжа Баки Бил Бака совершить паломничество в Мекку и Медину, послал ему на эти расходы 100 000 рупий²⁸.

Популярности и ореола «святости» шейхи достигали различными путями: одни — своей ученостью, другие — совершенными якобы чудесами, третьи — длительным отшельничеством и аскетизмом. Популярность тех или иных шейхов в народе приносила им не только влияние, но и значительные материальные выгоды. Шейхи распространяли свое влияние среди народа главным образом через дервишей, которых было много в XVI в. в любой стране, где господствовал ислам. Французский путешественник Тавернье насчитывал их для более позднего времени (середина XVII в.) в Средней Азии 800 000 человек²⁹. Часть большой армии дервишей жила вместе с шейхом в его ханаке, служившей одновременно домом молитвы и суфийских радений, кельями для занятий, постоянным двором для странствующих дервишей и для знатных посетителей шейха и общежитием для его учеников. Другие факиры странствовали по Индии и всему Ближнему Востоку, посещая знаменитых шейхов и учителей богословия Самарканда и Бухары, разнося славу своего учителя.

Дервиш обычно не мог стать шейхом, не получив посвящения от своего учителя и, как правило, письменного разрешения от него. Знаменитому индийскому шейху Ходже Баки пришлось, например, всю жизнь защищаться от обвинения в самозванстве, поскольку он не мог представить подобного письменного свидетельства своего учителя³⁰. Шейхи должны были так же слепо подчиняться главе своего ордена, как шейхам поклонялись дервиши.

Таким образом, орден Накшбандийа в XVI в. играл значительную социально-политическую роль в Индии. В книгохранилище Института востоковедения АН РУз имеется множество рукописей индийского происхождения, содержащих сведения о взаимоотношениях ордена Накшбандийа с другими братствами суфиев Средней Азии и Индии, а также материалы по теоретическим и практическим вопросам различных направлений, течений суфизма, роли духовных деятелей в общественно-политической жизни страны, их биографиях и т. д.

Из них следует отметить труд Али ибн Хусамаддина ал-Хин-

²⁸ Ходжа Мухаммад Хашим Кишми. Зубдат ал-макамат. Рук. ИВ АН УзССР, № 2936, л. 14а.

²⁹ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556—1605). С. 180.

³⁰ Сафинат ал-авлия — соч. Дара Шукуха. Лакнау, литогр. См.: Биография Хаджи Баки. С. 54.

ди ал-Муттаки (умер в 977/1569) «Ма'рифат ал-нама'идж ал-умур ал-гайат ли таншийти ат-талиб фи тасхил ан-нихайат» («Признание результатов действий крайних пределов для оживления жаждущего получить копеечные результаты») ³¹. Трактат (без названия) о мистической любви и об этапах тариката Ходжи Баки Биллаха Дехлави (умер в 1012/1603) ³², Ахмада ибн Абдаллаха ал-Феруки ан-Накшбанди ас-Сирхинди (умер в 1034/1624) ³³, автора ряда трактатов, таких, как «Маориф ад-дунйа» («Потустороннее познание»), «Мактубат имам раббани» («Письмо ученого имама»), «Ал-мабда ва-л-ма'ад» («Начало и конец мистического пути») и «Хадарат ал-Кудс» («Вместилище святости») Бадр ад-Дина ибн шейха Ибрахима и др.

Редким сочинением является труд Мухаммада Хашим-и Кашми «Зубдат ал-макамат» («Квинтэссенция степеней духовного совершенства»), хранящийся в фонде Института востоковедения АН РУз под инв. № 2936. Автор труда был родом из Кишма (современный афганский Бадахшан) ³⁴.

Труд объемист (235 листов), почерк наста'лик, заключен в рамки из цветных линий. В начале унван, исполненный золотом и красками; дата списка — 1078/1667 г. На самом деле сочинение написано Ходжой Мухаммадом Кишми в 1026/1627 г. ³⁵ Рукопись, которую мы имеем, переписана с авторского экземпляра в 1078/1667 г.

Ходжа Мухаммад Хашим-и Кишми был одним из видных приверженцев ордена Накшбандийа, близкий к семейству Ахмада Фаруки Сирхинди (971/1563—1032/1623—24) ³⁶ — главы тариката накшбандиев в Индии в период правления Акбара (963/1556—1014/1605) и его преемника Джахангира (1014/1605—1037/1627) ³⁷.

Предложение написать труд о жизни и деяниях своего учителя он получил от детей Ходжа Ахмада Сирхинди: «В те дни,— пишет Мухаммад Хашим-и Кишми во введении «Зубдат ал-макамат»,— я находился под сенью ишана, и старшие сыновья [его] обратились к сему нижайшему: «Слова, произнесенные досточтимым ишаном и не вошедшие в «Мактубат маориф ал-мафтухат» ³⁸, следует запечатлеть в отдельные книги» ³⁹.

Сочинение состоит из двух разделов, каждый из которых

³¹ Краткое описание см.: СВР ИВ АН УзССР. Ташкент, 1965. Т. III. С. 320—321.

³² См.: Там же. С. 331.

³³ Там же. С. 333—339.

³⁴ См.: Сайид Али Раис. Мир'отул мамолик. Ташкент, 1963. С. 96; Махмуд ибн Вали. Море тайн. Ташкент, 1977. С. 74, 87.

³⁵ Storey G. A. Persian Literature. V. 1, pt. 2. 1953. P. 988.

³⁶ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556—1605). С. 198.

³⁷ Там же. С. 198.

³⁸ Зубдат ал-макамат. Рук. ИВ АН УзССР, № 2936, л. 3а.

³⁹ Там же.

заклучает в себе несколько глав. Первый раздел повествует о жизни великого пира Хазрат Ишана, т. е. Ходжа Мухаммада ал-Баки, его детей, наместников (халифов).

Помимо биографий вышеназванных ходжей и догм накшбандизма, «Зубдат ал-макамат» содержит отрывочные, но тем не менее заслуживающие внимания сведения социально-экономического характера. Мухаммад Хашим-и Кишми, например, пишет о засухе, а затем о разразившемся голоде и дороговизне в Лахоре, последствия которых легли тяжелым бременем на плечи трудящихся⁴⁰.

Интересные сведения приводятся о городах Бурханпуре, Сирхинде, Фирузабаде, Лахоре, Агре, Дели, Кашмире (Индия), а также Кабуле, Газне, Кишме (нынешний Афганистан).

Так, о Бурханпуре Мухаммад Хашим-и Кишми пишет следующее: «Один из известных городов Индии расположен на побережье Оманского моря. Люди ездили в Хадж через сей город, славился историческими достопримечательностями, здесь находились гробницы известных шейхов ордена Накшбандийа Бурхан ад-Дина Гариба, Амар Мухаммада Ну'мана и др.»⁴¹.

Данный труд имеет важное значение, поскольку дает представление об индийской ветви накшбандизма, в нем последовательно и четко приведены генеалогическая и хронологическая преемственности этой ветви и воззрения индийских суфиев.

О распространении тариката Накшбандийа в Восточном Туркестане нет почти никаких сведений, однако имеется множество суфийских трудов, созданных в Кашгаре, а также сочинения, в которых описываются поездки известных деятелей ордена Накшбандийа в Кашгар и другие города Восточного Туркестана, известия о торговых караванах, отправляемых из разных стран Средней Азии, Индии, Ближнего Востока и др. Немаловажную роль играл обмен посольствами, руководимыми влиятельными шейхами и духовными особами. А позднее, начиная с XVII в., уже сами шейхи из семейства Ходжа Ахрара, Мухаммада Парса, Якуба Чархи, Ходжа Ала уд-Дина Аттара ездили в Восточный Туркестан для обретения последователей и мюридов.

Особое значение имеет сочинение «Насимат ал-кудс мин хада'ик ал-унс» («Веяние ветерков святости из садов близости»), написанное Мухаммад Хашим ибн Мухаммад Касим ал-Ну'мани ал-Бадахши⁴², в Индии в 1031/1622 г. по поручению известных деятелей ордена накшбандиев Мухаммада Баки Бил Баха и Ахмада Фаруки Сирхинди. Труд содержит биографию шейхов ордена Накшбандийа — Хаджаган, живших в Средней Азии, Хорасане, Индии и Восточном Туркестане в XVI — начале XVII в., и

⁴⁰ Там же, л. 14а.

⁴¹ Там же, л. 26.

⁴² Мухаммад Хашим ал-Бадахши. Насимат ал-кудс. В фонде Института востоковедения АН УзССР имеется два списка этого сочинения под инв. № 635 и 388.

как бы продолжает упомянутое выше сочинение «Рашахат айн ал-хайат» Фахр ад-Дина, 'Али ибн ал-Хусайна ал-Ва'иза ал-Кашифи.

Сочинение очень интересное, не изучено, изобилует разнообразным материалом и, в частности, о распространении влияния среднеазиатского дервишизма в соседнем Восточном Туркестане. Для подтверждения сказанного приведем пример: «После расстройств дел Шахибек-хана (Шайбани хана, т. е. после гибели его в 916/1510 г.) отправился (ходжа Мухаммад Йусуф.— Р. Т.) в Кашгар. Султан Са'идхан...⁴³ с большим усердием выказал там ему почести и оказал содействие в обретении ему там последователей». Ходжа Йусуф скончался 14 сафара 939 г. х. (16 сентября 1532 г.). Об обстоятельстве его смерти автор «Тарих-и Рашиди»⁴⁴ пишет следующее: «Когда Ходжа Хаван Махмуд⁴⁵ прибыл в Кашгар для приобретения мюридов, между ним и Ходжа Йусуфом началась тяжба. Как-то я отправился к Ходже Хаванд Махмуду и гляжу, сидит у него Ходжа Йусуф (оба о чем-то спорили). Ходжа Махмуд возмутился и сказал: Мухаммад Йусуф, зачем же ты говоришь мне слова такие, ведь если ты мюрид своего отца, то я — мюрид его святейшества... К тому же и по возрасту ты годишься нам в сыновья». Ходжа Йусуф ответил: «Я также уповаю на милость его святейшества... (словом, оба сильно повздорили). Кончилась тяжба, и Ходжа Хаван Махмуд в этот же день уехал в Бадахшан, спустя два или три дня кто-то сообщил мне, что Ходжа Йусуф (внезапно) заболел и скончался»⁴⁶.

Как уже отмечалось выше, многие именитые шейхи очень часто ездили в Кашгар и по разным делам: «Его святейшество из Мавераннахра отправился в Кашгар и Хотан. Народ, благодаря его стараниям, обратился в правую веру. Мухаммад-хан, правитель Кашгара, тоже стал одним из искренних и верных мюридов его. Словом, тарикат [Накшбандийа — Ходжагон] распространялся там благодаря [сему] Ходже. Затем, оставив там [вместо себя] Дивана Аштара, мюрида своего, возвратился на родину и умер в 1008/1599—1600. Похоронен в селении Сафид, что находится около Дахбеда, где он проживал после смерти отца»⁴⁷.

О большом распространении ордена Накшбандийа в других странах в сочинении отмечается следующее: «То, что у Хазрат Бузурке, блеске веры и религии Накшбанде, было много сподвижников (асхаб), относящихся к этой цепи (нисбат), в «Рашахате» кратко изложены имена двадцати его последователей. На

⁴³ Султан Са'ид-хан — моголистанский хан (920/1514—939/1532).

⁴⁴ Автор этого труда Мирза Мухаммад Хайдар, из могольского рода дуглат (хромой). Труд содержит важные сведения по истории Восточного Туркестана (Кашгара), Средней Азии и Казахстана.

⁴⁵ Ходжа Хаванд Махмуд (настоящее имя — Ходжа Шахаб ад-Дин Махмуд), внук Ходжа Ахрара. Насимат ал-кудс, л. 1146.

⁴⁶ Насимат ал-кудс, л. 132а.

⁴⁷ Там же.

этом славный путь (тарикат) получил разветвление и расширение от трех личностей. Один из них, Хазрат — полюс добродетелей Ала уд-Дин Аттар, «что после Ходжи Бузурка полюса наставников получил много пользы, приобрел много сподвижников... многие из них упомянуты в «Рашахат». Другие получили наставление и указание дервишского пути от Хазрат Маулана Са'ад ад-Дина Кашгари»⁴⁸.

Как видно из вышеизложенного, Ходжа Са'ад ад-Дин Кашгари — выходец из Кашгара, был одним из самых известных шейхов в ранний период распространения накшбандизма в Восточном Туркестане и имел много сподвижников и мюридов. И первый раздел первой главы этого сочинения полностью посвящен Кашгари и его сподвижникам.

Таким образом, накшбандизм, родившись в недрах Средней Азии в XIV в., охватил своим влиянием весь Восток — Иран, Афганистан, Турцию, Индию, Малую Азию, Восточный Туркестан и Кавказ. Этот орден оказывал большое влияние на религиозную политику правительства и положение духовенства.

Х. С. Караматов

АСКЕТИЧЕСКИЕ И СУФИЙСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В ХОРАСАНЕ (По «Кашф ал-махдуб» Худжвири)

Хорасан X—XI вв. в религиозном отношении являл весьма пеструю картину. В мусульманском мире завершался период развития догматической теологии¹. Историческая, агиографическая и иная литература того времени несет на себе отпечаток споров виднейших теологов, представителей различных течений, направлений и сект в исламе (ханафиты, шафииты, ашариты, му'тазилиты, джахмиты, ханбалиты, каррамиты, исмаилиты, суфии и многие другие). Видимо, неверно было бы считать источником этих споров лишь догматические запросы именитых теологов; все они так или иначе выражали классовые, политические и экономические интересы определенных социальных слоев и группировок.

Рассматривая социально-исторические аналоги в мировой истории, можно было бы с известной долей условности обратиться к событиям в Германии — в период так называемых Крестьянских войн, блестящую характеристику причин которых дал Ф. Энгельс: «И во времена так называемых религиозных войн XVI столетия речь шла прежде всего о весьма определенных материальных классовых интересах: эти войны так же были борьбой классов, как и более поздние внутренние конфликты в Англии и Франции. Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком ре-

⁴⁸ Там же, л. 406, 41а.

¹ Гольдциер И. Лекции об исламе. С. 73.

лигии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это несколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени»². Думается, что этот вывод Ф. Энгельса вполне применим и к положению в Хорасане в XI в., где различные мусульманские течения, направления, ветви и школы были связаны экономическими и политическими интересами борющихся между собой различных социальных слоев общества.

Исламские течения, правовые школы этого периода достаточно подробно исследованы в трудах ряда крупных советских и зарубежных востоковедов³. Мы же обратимся к менее изученному аспекту данного вопроса — распространению суфизма в Хорасане в X—XI вв. Настоятельная необходимость такого исследования определена тем, что в тот период в Хорасане суфизм, в отличие от других исламских течений и сект, не использовался ни одной правящей группировкой как официально признанное учение. Напротив, его основные концепции вызывали резкое осуждение и неприязнь представителей нормативного ислама, что в определенной мере свидетельствует об идеологической оппозиционности хорасанских суфиев к правящим кругам. Известно, например, что при сельджукидах в деятельности отдельных представителей суфизма, в частности Абдаллаха Ансари, нашли свое выражение идеи инакомыслия.

Возникновение и развитие суфизма, проявившегося в начале VII—VIII вв. в форме аскетизма, позже — в конце IX—X вв. превратившегося в самостоятельное религиозно-философско-нравственное учение, а к концу XII в. сформировавшегося организационно и теоретически, были обусловлены социально-экономическими и политическими факторами, а также усилением борьбы между религиозными и социальными слоями и группами в феодальном обществе. Яркое свидетельство тому — антифедалные и антихалифатские восстания под предводительством Муканны в Средней Азии, Бабека и Мазъяра в Иране, Сунбада в Хорасане, а также непримиримая борьба между исламскими сектами и течениями. Религиозная окраска, по словам К. Маркса, — «черта, общая для всех восточных движений»⁴.

Относительно социальной основы суфизма среди востоковедов существуют различные мнения. Западные ориенталисты Дж. Мак-

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 360.

³ Бартольд В. В. Соч. в 9 т. М., 1966. Т. I, VI; Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. М., 1957; Бертельс А. Е. Носири Хосров и исмаилизм. М., 1959; Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах/Перевод, предисл., указ. С. М. Прозорова. М., 1984; Массон В. М., Ромодин В. А. История Афганистана. М., 1964. Т. I; Абдалхай Хабиби. Афганистан бад аз ислам. Кабул. 1345/1966; The Islamic civilisation. Oxford, 1973. P. 71—90.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 15. С. 529.

дисы⁵ и Р. Баллиет⁶, изучая ранний этап суфийского движения, выделяли в нем черты интеллектуальной элитарности и считали, что в этот период развития суфизма большинство мистиков относились к привилегированной, образованной части общества. Например, Дж. Макдисы пишет: «До ал-Газали суфизм уже ассоциировался с изучением хадисов, наукой традиционной, и был связан с фикхом... Улама и факихи в большинстве своем были суфиями, а идеи, исповедуемые в этих кругах — суфийскими»⁷. Иной точки зрения придерживаются советские востоковеды Е. Э. Бертельс, В. В. Наумкин и американский исламовед Г. Е. фон Грюнебаум. Исследуя социальную основу суфизма в целом, они отметили его связь со средними и бедными слоями городского населения, особенно тайными ремесленными организациями, такими как Футувва⁸ (Благородство) и Аййарун⁹ (примерно значение бродяги).

О. Ф. Акимушкин, говоря о социальных корнях суфизма в X—XI вв., справедливо подчеркнул, что его основной социальной базой (начиная по крайней мере с середины X в.) служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-послушники (мурид) сначала суфийских проповедников-учителей, в дальнейшем суфийских братств... Суфийские течения сталкивались с жесткой и беспощадной борьбой официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс»¹⁰.

Такого же мнения придерживается иранский ученый Али Мир Фитрус. Рассматривая историю аскетических и суфийских течений в Иране и Хорасане в IX—XI вв., он подчеркивает их народный характер и связь с ремесленными организациями. Исследователь отмечает, что тайные ремесленные организации были недовольны феодальными порядками, поскольку все сырьевые ресурсы находились во владении феодалов, которые предоставляли сырье за счет огромных пошлин и податей. Кроме того, предводителями официальной религии препятствовали развитию естественных наук, ремесленникам же такие знания были необходимы в практических целях¹¹.

⁵ Макдисы Дж. Суннитское возрождение//Мусульманский мир (950—1150). М., 1981. С. 189—207.

⁶ Bulliet R. W. The Patricians of Nishapur. Cambridge, 1972. P. 40.

⁷ Макдисы Дж. Суннитское возрождение. С. 180.

⁸ Более подробно о «Футувва» см.: Хи ла б а с-Са би. Установления и обычаи двора халифов (Русум дар ал-халифа)/Перевод с араб., предисл. и примеч. И. Б. Михайловой//ППВ. IXVII. М., 1963. С. 27.

⁹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965; Наумкин В. В. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 29; Г. Э. фон Грюнебаум. Классический ислам. М., 1986. С. 183.

¹⁰ Триммингем Дж. Суфийские ордены в исламе/Под ред., предисл. и примеч. О. Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 4, 8.

¹¹ Али Мир Фитрус. Халладж. Тегран, 1966. С. 53.

Видимо, тесная связь суфийских течений с неимущими слоями общества и ремесленными организациями, тяжелые условия жизни обусловили оппозиционность некоторых суфийских течений в отношении феодального государства и официальной религии. В этой связи весьма любопытны сведения раннего суфийского теоретика Абу-л-Хасана Джуллаби Али ал-Худжвири (ум. ок. 467/1074), который в трактате «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой», — ок. 1050 г.) классифицирует суфийские течения по степени близости к официальному исламу или отдаленности от него, подразделяя их следующим образом: «Всего суфийских течений двенадцать, два из которых отвергаемы, а десять других признаны [богословами]. Те, что признаны, следующие: первое — мухасибиты; второе — кассариты; третье — тайфуриты; четвертое — джунайдиты; пятое — нуриты; шестое — сахлиты; седьмое — хакимиты; восьмое — харазиты; девятое — хафифиты; десятое — саййариты. Все они являются следующими по пути Истины и людьми сунны и согласия. К двум отвергаемым течениям относятся, во-первых, хулулиты¹², ведущие свое название от доктрины воплощения [природы с Аллахом] и воссоединения [с Аллахом]. К ним относится течение салимитов-антропоморфистов; другое течение — халладжитов, которые, отвергая шариат и склоняясь к вероотступничеству, подверглись проклятию. К ним относятся [течения] ибахатитов и фариситов¹³.

جمله متصوفه دوازده گروهند و از آن دو مردودند و ده از آن مقبولند یکی از آن محاسبیانند و دیگر قصاریانند و سوم طیفوریانند و چهارم جنیدیانند و پنجم نوریانند و ششم سهلیانند و هفتم حکیمیانند و هشتم خرازیانند و نهم حفیفیانند و دهم سیاریانند و این جمله از محققانند و اهل سنة و جماعت اما آن دو گروه کی مردودند یکی حلولیانند کی بحلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبه بدیشان متعلقند دیگر حلاً جیانند کی بترك شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلقند.

Наличие среди перечисленных ал-Худжвири суфийских течений, оппозиционных официальной религии, вызывает необходимость в первую очередь сконцентрировать внимание на двух последних (хулулийа, халладжитов), которые он называет «отвергаемыми» (очевидно, официальными теологами). В «Кашф ал-махджуб» ал-Худжвири пишет:

¹² Сторонники концепции субстанционального единства божественного духа с человеческим (хулул).

¹³ Абу-л-Хасан Джуллаби Али ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. Л., 1926. С. 164.

«Теперь же о хулулийа — секте, считающей природу воплощением божества, да проклянет их Аллах! Всевышний сказал: «Что же после истины, кроме заблуждения?»¹⁴. Те две изгнанные группы являются последователями этого учения. [Хулулийа] своим заблуждением сбил их с истинного пути. Одна из тех групп — это последователи Абу Хилмана [Димишки]. Последователи Димишки рассказывают о нем вымыслы, вопреки тому, что написано о нем в книгах шейхов. Повествователи причисляют этого старца к великодушным людям. Но вероотступники [мулхидан] относят его к секте, считающей природу воплощением божества [хулул], к сторонникам соединения с богом (имтизадж) и к верующим в переселение души человека после смерти (насх-и арвах). Я в книге «Мукаддами» видел строки, проклинающие его. Правоверные улемы [в своих книгах] также описывают его. Господь, да будет он могущественным и великим, знает лучше о нем.

Другая группа, по их словам, относится к Фарси [Динавари]. Она притязает на то, что этот мазхаб принадлежит [к сторонникам] Хусайна б. Мансура [Халладжа] и, кроме ближайших сподвижников Хусайна, никто не может принадлежать к этому толку. Я видел Абу Джафара Сайдлани, у которого было четыре тысячи учеников, живущих по всему Ираку, последователей [Мансура] Халладжа. Все они проклинали Фарси [Динавари] за эти слова. В его книгах, которые включают его сочинения, кроме темы поиска Истины [тахкик], ничего нет. Я, Али б. Усман ал-Джуллаби говорю: «Я не знаю, кто такие Фарси и Абу Хилман, и что они говорили, но [знаю], что всякий, кто высказывается против единобожия [тавхид] и искания Истины [тахкик], никакой доли в вере не будет иметь»¹⁵.

اما الحلوليه لعنم الله قوله تعالى
فعاذا بعد الحق الا الضال. از آن دو گروه مطرود که تولى بدین
طایفه کنند و ایشانرا بضالات خود با خود یار دارند یکی تولا بابی
حلمان دمشقی کنند و از وی روایات آرند بخلاف آنکه در کتب
مشایخان از وی مسطور است و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب
دل دارند اما آن ملاحده ویرا بحلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب
کنند و دیده ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعین کرده است
و علما اصول را نیز از وی صورتی بستست و خدای عز و جل
بهتر داند از وی و گروهی دیگر نسبت مقاتل بفارسی کنند و

¹⁴ Коран. 10 : 33.

¹⁵ Ал-Худжери. Кашф ал-махдуб. С. 334.

دعوی کند که این مذهب حسین بن منصور است بجز اصحاب حسین کسیرا این مذهب نیست و من ابو جعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند جمله بر فارسی بدین مقاتل لعنت میگردند و اندر کتب وی که مصنفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست و من کی علی بن عثمان الجلالی ام میگویم من ندانم که فارسی و ابو حلیمان که بودند و چکفتند اما هر که قایل باشد بمقاتلی بخلاف توحید و تحقیق ویرا اندر دین هیچ نصیب نباشد.

Повествование сопровождается проклятиями в адрес оппозиционных движений, в тексте встречаются такие выражения, как «преданы анафеме», «отвергнуты»¹⁶ или «да проклянет их Аллах!»¹⁷

Учитывая, что автор «Кашф ал-мухджуб» выражал интересы официального духовенства, то становится очевидной оппозиционность этих течений в отношении господствующей идеологии нормативного ислама.

Не углубляясь в изучение доктрин этих двух школ, обратим внимание лишь на тот момент в отрывке Худжвири, где последователи Димишки считают природу воплощением божества (хулул), за что, очевидно, вызвали особо негативную реакцию улемов и самого Худжвири.

Представители же второго направления «отвергнутых» обвиняются в высказываниях против тавхида, т. е. единобожия, «единосущности Аллаха». Такая позиция также заслужила осуждения как сторонников нормативного ислама, так и представителей других (видимо, противоборствующих) направлений. Не проглядываются ли в таких позициях, пусть даже и не полно отраженных упомянутых направлений, пантеистические настроения? Ведь основная идея пантеизма (в нашем случае, конечно же смесь мистического и натуралистического) — это полное слияние Бога и природы. Однако для разрешения столь дискуссионного вопроса необходим, конечно же, более глубокий анализ.

Два последних оппозиционных течения, по утверждению Касима Гани, представителями господствующей исламской религии были названы «бид'ят» и «зиндиком»¹⁸. В VIII—X вв. в исламской религии этими определениями клеймились не только зороастрийцы, манихеи, буддисты, маздакиды, но и учения, представлявшие опасность для государства и противоречившие нор-

¹⁶ Там же. С. 164.

¹⁷ Там же. С. 334.

¹⁸ Касим Гани. Тарих-и тасаввуф дар ислам. Техран. Чап-и севвум. 2536/1976. Джелд-и дуввум. С. 458.

мативному исламу. В конце IX в. оппозиционные течения стали называться и по-другому. Например, улемы учение Фарса Динавари отождествляли с запрещенным хуррамитским учением¹⁹.

Другой иранский ученый Забихулла Сафа также пишет, что сторонники оппозиционных учений были отвергнуты как «бид'а» и «занадика», богословы призывали народ проклинать их²⁰.

Заметим, что к разряду «асхаб ал-куфр» («последователи неверных»), кроме сторонников учения хулулийа, ибахийа, танасухийа, относились также: гулат — шииты, считавшие своих имамов богами и пророками; батиниты, к которым примыкали карматы Ирака, Бахрейна и Сирии, фатимиды Магриба и Египта. Начало проповеднической деятельности батинитов относится ко времени халифа ал-Ма'муна, а успехи — к ал-Мутасиму. Известные богословы X—XI вв. ал-Багдади, Ибн Таймийа и Ибн ал-Джаузи их причисляют к еретикам²¹.

Среди десяти суфийских течений, признаваемых ал-Худжвири, существуют такие, правоверность которых с позиций нормативного ислама вызывает сомнение.

Хотя Хорасан не был изолирован от остального мира, но так уж сложилось исторически, что в рассматриваемый период именно здесь зародилось множество школ и направлений суфизма, которые можно было бы назвать основополагающими. Эти направления оказывали решающее воздействие на сложение суфийских таифа во всех странах ислама. Особенно сильному влиянию подвергся в этом отношении Мавераннахр (впрочем не исключено и обратное влияние). Поэтому представляется важным подробнее рассмотреть вопросы о начале распространения суфизма в Хорасане и Мавераннахре, практически не затронутые востоковедами. Предложим прежде всего классификацию различных суфийских течений IX—XI вв.:

1. Мухасибийа — т. е. последователи Абу Абдаллаха Хариса б. 'Асада ал-Мухасибии²². Многие суфии Хорасана были приверженцами этого течения, в то время как в самом Иране, уроженцем которого был Мухасиб, суфии были настроены против него. Их несогласие заключалось в том, что они «риза» (искреннее довольство всем тем, что ниспосылает Аллах, не исключая и несчастий) причисляли к «ахвал» (экстатическим состояниям). По их мнению, «ахвал» — одна из высоких ступеней на мистическом

¹⁹ Там же.

²⁰ Дуктур Забихуллах Сафа. Тарих-и адабиёт дар Иран. Чап-и панджум Техран. Джилд-и аввал. 2536/1976. С. 63.

²¹ Ашаризм и другие теологические школы в средневековом исламе//РЖ Общественные науки за рубежом. 1986. № 6. Серия 9. С. 94.

²² Мухасиб Харис (ум. 243/858 г.), выходец из г. Басры, современник 'Ахмада б. Ханбалы, основателя ханбализма суннитского толка. Ибн ал-Джаузи в своей книге «Талбис-и Иблис» его книги причисляет к еретическим. Подробнее о Мухасибии и его последователях см.: Margaret Smit. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. Amsterdam, 1973. P. 213—244.

пути, достигалась муридом независимо от его усилий, как божественный дар, признак его избранности и благоволения Аллаха и суфий, достигший такого состояния, впадал в экстаз от ощущения духовной близости к Истине. А сторонники суфийского течения Мухасибийа в Хорасане «риза» причисляли к «макамат» (стоянкам, достигаемым муридом в результате его собственных усилий) и тем самым отводили ей более низкое место в мистическом пути.

2. Кассарийа, т. е. последователи Абу Салиха Хамдуна б. Ахмада б. 'Аммара ал-Кассара (ум. 271/884). С его именем тесно связано возникшее в IX в. в Нишапуре известное на Востоке мистико-аскетическое движение ал-Маламатийа («люди, навлекающие порицание»), оказавшее огромное влияние почти на всех хорасанских суфиев последующих веков²³. Суфийский теоретик Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. 412/1021 г.) в трактате «Рисалат ал-маламатийа» называет основоположниками этой школы Хамдуна ал-Кассара и двух нишапурцев — Абу Хафса Амра б. Салма ал-Хаддада (ум. 270/886) и Са'ида б. Исмаила ал-Хайфи (ум. 298/910). Из создателей ал-Маламатийа Сулами особо выделяет также Абу Йазид ал-Бистами²⁴.

Сторонники ал-Маламатийа считали, что показ своих добрых поступков, подвижнической жизни, внешне чрезмерного богослужения является лицемерием (рийа) в силу следующих причин. Во-первых, внешняя святость и благочестие всегда притягательны для окружающих, что, в конечном счете, могло стать поводом для обильных подношений и, следовательно, причиной обогащения. И тогда место искреннего верования заняло бы лицемерное коленопреклонение ради мирских благ. Кроме того, почитание и особое внимание окружающих людей не давало сторонникам ал-Маламатийа возможности духовного соединения с Аллахом, ибо они оказывались в плену своего «Я». Во-вторых, показное благочестие лицемерно в силу того, что идущий мистическим путем терпел все выпавшие на его долю на этом свете тяготы исключительно ради вознаграждения в потустороннем мире, ибо испытывал страх от лицемерия не только перед людьми, но и самим собой.

Сторонники ал-Маламатийа также считали, что принадлежавший к этой школе суфий должен всей глубиной души почувствовать ничтожность своего «Я» перед Аллахом и стремиться к очищению своих помыслов и чувств. Для этого своим внешним видом и действиями он не должен отличаться от остальных людей, т. е. обязан исполнять все обряды (фара'ид) ислама, отка-

²³ Джуллаби ал-Худжвири в «Кашф ал-махджуб» посвящает ал-Маламатийа целую главу (Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. Гл. VI. С. 62—69). 'Абдаллах Ансари часто восхвалял последователей этого учения, что видно из его высказываний, приведенных Абд ар-Рахманом Джами в «Манакиб-и шайх ал-ислам» (С. 68, 70) и «Нафахат ал-унс» (С. 386).

²⁴ Абу-л-Ала Афифи. Ал-Маламатийа ва-с-суфийа ва ахл-футувва. Каир, 1364/1945. С. 88—90.

заться от традиционного суфийского одеяния хирка (рубище в лохмотьях и заплатках) и пашмине (власяница), от наставничества, регулярных упражнений (зикр) и сама²⁵. Своим внешним поведением такой суфий должен вызывать к себе неприязнь, недовольство и презрение народа, ибо это, по их понятиям, должно было очистить душу от себялюбия. Суфию из маламатийа не следует заботиться о своем здоровье, ему предписывалось предание своего тела лишениям. В «Кашф ал-махджуб» приведено высказывание Хамдуна Кассара, подтверждающее выраженную мысль: «Для тебя знание Всевышней Истины должно превосходить знание народа, то есть в уединении ты должен обращаться с Всевышней Истиной больше, чем с народом, ибо привязанность твоего сердца к народу является большой преградой (между тобой и богом)»²⁶.

Доктрины возникшей в XI в. мистической школы Каландарийа корнями уходят в теоретические разработки ал-Маламатийа. Интересные сведения об ал-Маламатийа и Каландарийа приводит один из крупных теоретиков суфизма Шихабaddin ас-Сухраварди (1154—1244) в 8—9 главах своего известного труда «Авариф ал-ма'ариф» («Дары познаний»). Так, сторонники Каландарийа внешнее неблагообразие возводили в свой принцип. Они притязали на внутреннее нравственное очищение и одержимые идеей «душевного покоя», намеренно нарушали общепринятые нормы поведения. Например, не совершали намаз, не постились, излишне не подвергали себя лишениям и истязаниям. Они даже своим внешним видом отталкивали народ от себя, ходили полуобнаженные, лишь лоскутки тряпья прикрывали их тело, волосы, брови, борода (кроме усов) были обриты. В более поздний период (XIII—XIV вв.) каландары стали известны еще как и джаулаки (по названию их одежды из грубой шерсти)²⁷. Согласно Ибн Баттуте, другой отличительной чертой каландаров считались отверстия на руках и в ушах для железных колец, которые они носили в знак покаяния, а на детородном члене — как символ целомудрия²⁸.

Однако, несмотря на внешнее сходство, мистические школы ал-Маламатийа и Каландарийа различались, последователи Маламатийа стремились скрыть от народа свое поклонение богу и образ жизни, в то время как приверженцы Каландарийа нарочито нарушали нормы шариата²⁹. Последователи ал-Маламатийа всеми средствами стремились к добродетели, но внешне не проявляли благие поступки и душевное состояние. Внешним поведением, формой одежды они не отличались от простолюдинов, скрывали свое благообразие и рвение в богослужении. Последователи

²⁵ Там же. С. 108, 113.

²⁶ Ал-Худжвир. Кашф ал-махджуб. С. 228.

²⁷ Касим Гани. Тарихи тасаввуф дар ислам. Техран, 1976. С. 441.

²⁸ Ибн Баттута. Рихла. Т. III. С. 79—80.

²⁹ Ас-Сухраварди. Авариф ал-ма'ариф. С. 57—58.

Каландарийа же не придавали значения внешнему поведению и одежде. В отличие от ал-Маламатийа, они проявляли безразличие к тому, знакомо ли людям внутреннее состояние их души или нет. Одним словом, были беспечными и стремились очистить свое сердце и достичь духовного совершенства.

3. Тайфурийа — последователи Абу Йазид (Байазид) ал-Бистами (ум. ок. 260/874). Наряду с суфийскими направлениями, возникшими в Хорасане в X—XI вв. и следовавшими учению ал-Бистами, Тайфурийа известна как хорасанская школа мистцизма (хурасани) или школа «опьянения» (сукр) и экстатического восторга (галаба).

Абу Йазид Бистами считается основателем экстатического (сукр) направления в суфизме.

Определяя основные принципы Бистами, Ал-Худжвири пишет: «На пути [духовного совершенствования] он придерживался «галаба» — «экстатический восторг от любви к Аллаху» и «сукр» — «опьянение божественной любовью». Экстатический восторг от любви к Истине, велик Он и славен, и любовь к опьянению не относится к категории приобретаемых человеком [качеств] и призывать к овладению всем тем, что находится вне круга приобретаемых человеком [качеств] является ложным, а подражание им невозможным»³⁰.

Согласно Худжвири, сторонники Тайфурийа среди всех ступеней мистического пути предпочитали галаба и сукр. В соответствии с их учением, мурид, страстно желающий духовного слияния с Аллахом, в конечном итоге теряет свое личностное «Я» и начинает приобретать сущностные качества Аллаха, ибо божество и личность духовно сливаются. Происходит растворение мурیدا в Аллахе (фана'). Эта идея подготовила почву для возникновения на Востоке суфийских концепций «Я есть Ты, а Ты есть Я» (известное высказывание Мансура Халладжа (казнен в 309/922 г.) и «единства бытия» (вахдат-и вуджуд), имеющие пантеистический оттенок.

Сторонники Тайфурийа считали, что в состоянии фана' суфий часто впадает в шатх (букв. экстатическое изречение). Терминологическое значение — это психологический феномен, связанный с учением об экстазе (хал) и озарении (ишрак), когда суфий выходит из своего «Я», и как бы меняясь ролями с «божественным другом», начинает говорить от его имени³¹. Поскольку суфий в этом состоянии воплощает в себе все имена и качества Аллаха, присутствует вне пределов своего «Я», растворяется в Истине (фана') и объединяется с Истиной, поэтому, по мнению сторонников Тайфурийа, каждое слово, произнесенное в этом состоянии, несет в себе сокровенное значение и их правильность несомненна.

³⁰ Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. С. 229.

³¹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 33.

Шатхийат (экстатические парадоксальные высказывания и изречения) вызывали резкие нападки правоверного духовенства. Говоря словами Е. Э. Бертельса, именно они и создавали их автору ореол «неверия»³². Таковы, например, экстатические высказывания ал-Бистами: «Некоторое время я кружился вокруг дома [Каабы], когда достиг Истины, увидел как дом [Ка'аба] кружится вокруг меня»³³. Или: «Некий спросил его: «Что такое [божий] престол?» Сказал: «Я!» Спросил: «Что такое [божий] трон?» Сказал: «Я». Спросил: «Что такое книга судеб и калам?» Сказал: «Я!»³⁴.

Наибольшее возмущение вызвало якобы восклицание Бистами: «Субхани, Субхани ма а'зам ша'ни» — «Преславлен я, преславлен я, сколь велик сан мой!» Считая, что эпитет «субхан» может прилагаться только к Аллаху³⁵, представители нормативного ислама делали вывод, что Байазид Бистами претендовал на божественность и обвиняли его сторонников в вероотступничестве.

4. Джунайдийа — последователи Абу-л-Касима б. Мухаммада ал-Джунайда ал-Багдади (ум. 298/910), прозванного «Са'ид ал-та'ифа» («Господин всей группы суфиев»).

'Али ал-Худжвирн пишет, что в основе взглядов ал-Джунайда лежит трезвость (сахв), его путь противоположен пути Тайфури³⁶. Джунайд по праву считается основателем «трезвого» направления в исламе. Его учение импонировало представителям нормативного ислама и в дальнейшем определило весь ход развития ортодоксального мистицизма в исламе.

Не отрицая в принципе эзотерические взгляды Байзида Бистами, будучи умеренным суфием, Ал-Джунайд стремится смягчить форму изложения его концепций. Джунайд признавал фана' (растворение и исчезновение в Аллахе) как одну из ступеней духовного совершенствования, а не конечной целью мистического пути, как утверждал Бистами. По ал-Джунайду, после фана мистик, обладающий качествами Аллаха и наделенный Аллахом миссией оказывать добро близким людям и наставлять их на истинный путь, должен продолжать совершенствование пока не достигнет ступени духовного бессмертия, вечного пребывания в Аллахе (бака). Но ал-Джунайд, в отличие от Бистами, считал, что мистик на пути к ступени «бака» должен руководствоваться состоянием «сахв», ибо последнее выше чем «сукр». Мистик в состоянии «сукр», искусственно возбуждая себя, воображаемое единение с Аллахом принимает за истинное³⁷.

³² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 33.

³³ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулийа. Лондон; Лейден, 1907. Т. I. С. 161.

³⁴ Там же. С. 171.

³⁵ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 33.

³⁶ Ал-Худжвирн. Кашф ал-махджуб. С. 189.

³⁷ О взглядах ал-Бистами и ал-Джунайда, разнице между состояниями

Последователи Джунайда и возникшие в X—XI вв. многочисленные суфийские братства, признававшие это учение с небольшими отклонениями, в мусульманских странах были известны как иракская школа (ираки) или направление «трезвости» (сахв). Сторонники Джунайdiyyа не преследовались представителями нормативного ислама.

Возникшие в X—XI вв. в Хорасане и в других частях мусульманского Востока многочисленные суфийские братства различались в зависимости от того, какого придерживались они учения — ал-Бистами или ал-Джунайда. Видимо, прав Тримингэм, считавший, что для хорасанских суфийских течений присущ больший индивидуализм, различие в отдельных концепциях, разрыв с официальной идеологией ислама в учении и практике³⁸.

Последователи суфийских течений тайфурийа и джунайdiyyа впервые в практике разработали морально-этические правила и нормы поведения мистиков.

5. Нурийа — последователи Абу-л-Хасана Ахмада б. Мухаммада ан-Нури (IX в.). Из суфийских ступеней духовного совершенствования он придерживался «исар» (подношение и пожертвование) и «халват» (уход от мирской суеты). Согласно Нури, можно жить в обществе и одновременно быть в духовном уединении и постоянно поминать Аллаха³⁹. Многие суфии придавали огромное значение «исару» и преподносили друг другу подарки.

6. Сахлийа — последователи Абу-л-Сахла б. Абдаллаха ат-Тустари (IX в.). Если последователи Хамдун ал-Кассара, намеренно подвергая себя бедствиям, истощая свое здоровье, стремились очистить душу и достичь совершенства, а Джунайд ал-Багдади в основном опирался на суфийский принцип самонаблюдения, ат-Тустари и его сторонники видели единственно верный путь воспитания мистика в укрощении страстей и подвижничестве. Хотя все суфии считали человеческую страсть преградой на пути духовного очищения и признавали необходимость борьбы с ней, последователи ат-Тустари на первое место ставили умерщвление плоти и перенесение тягот ради нравственного совершенствования и укрощение своих страстей, контроль над ними⁴⁰.

7. Хакимийа — последователи Абу Абдаллаха Мухаммада б. Али б. Хусайн Хакима ат-Термизи (ум. ок. 296/909. Он выходец из г. Термеза). Во взглядах Хакима Термизи доминирующее положение занимала идея о святости (валайа), которая гласила, что различным степеням духовного совершенства соответствовали различные степени валайа.

Ал-Худжвири в своем трактате приводит следующее высказы-

сахв и сукур подробнее см.: Абул'Ала 'Афифи. Ат-тасаввуф ас-сурат ар-рухия фи-л-ислам. Каир, 1963. С. 204—208; 270—274.

³⁸ Trimmingham J. S. The sufi orders in Islam. London. Oxford. N. Y., 1973. P. 41.

³⁹ Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. С. 236—238.

⁴⁰ Там же. С. 244—264.

вание Хакима ат-Термизи: «У Всевышнего Владыки есть святые, которых Он избрал из среды народа и думы их отторг от привязанностей ко всему земному, от привязанностей души и плотской страсти. Каждого одарил степенью [величия] и для них открыл дверь [в сокровищницу] мыслей»⁴¹.

За свои взгляды ат-Термизи был сослан в Балх⁴². Он написал более 126 трактатов по различным наукам: тафсир, фикх, хадис и тасаввуф⁴³. Ему импонировали взгляды Плотина (ум. в 269 г.), основную идею которого об эманации и экстазе он принял. В свою очередь, воззрения Хакима ат-Термизи оставили след в сочинениях Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (ум. в 505/1111 г.) и Ибн ал-Араби (ум. в 637/1240 г.).

Учение Термизи получило распространение по всему Хорасану, особенно в Термезе и Балхе.

8. Харразийа — последователи Абу Са'ида ал-Харраза (IX в.). Среди всех ступеней мистического пути он придавал первостепенное значение учению о фана (самоуничтожение, растворение) и бака (вечное пребывание в Истине)⁴⁴.

9. Хафифийа — последователи Абу Абдаллаха Мухаммада б. Хафифа (IX в.). В его суфийских взглядах преобладали концепции «хузур» (присутствие) и «гайбат» (отсутствие), в соответствии с которыми мистик, погружаясь в медитацию, забывает свое собственное существование — «отсутствие в себе» (гайбат) и его полностью охватывала божественная субстанция — «присутствие в Аллахе» (хузур)⁴⁵.

10. Сайарийа — последователи Абу-л-Аббаса Касим б. Абдалаха б. ал-Мехди (ум. ок. 342/954 г.). Он был духовной главой всех мусульман города Мерва, имел много сподвижников в городах Ниса и Мерв. Мировоззрение Сайари основывалось на суфийских принципах «тафрака» и «джам», т. е. распыленность мысли на преходящих земных потребностях (тафрака) и полное обращение к единому делу (джам')⁴⁶. В правоверии Сайарийа был сторонником учения о предопределении человеческой судьбы, творцом (джабр)⁴⁷.

Таким образом, в IX—X вв. в Хорасане имелось двенадцать основных суфийских течений, из которых к концу XI в. выделились более мелкие ветви. В целом, концепции первых десяти, очевидно, не выходят за пределы официальных установок ислама, во всяком случае не радикальны. И напротив, две последние (по словам ал-Худжвири, «отвергнутые») группы, оставаясь на

⁴¹ Там же. С. 265.

⁴² Зарринкуб. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран. Техран, 1357/1978. С. 52.

⁴³ Там же. С. 53—54.

⁴⁴ Ал-Худжвири. Кашф ал-махдуб. С. 246.

⁴⁵ Там же. С. 248.

⁴⁶ Там же. С. 331.

⁴⁷ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулия. Т. 2. С. 304.

теологических позициях, очевидно, резко противопоставляли свои принципы сложнейшим абстрагированным догматам ислама, тем самым внося в мусульманскую веру известную духовность. И не случайно они получили резко отрицательную характеристику ал-Худжвири, разделявшего воззрения теологов нормативного ислама.

Конечная цель указанных суфийских течений была едина и выражалась в стремлении посредством нравственного совершенствования непосредственно познать Аллаха и духовно соединиться с ним. Но концепции, догматы и идеи, служившие достижению этой цели, в суфийских течениях различались. Каждой суфийской школой были разработаны свои правила поведения, психотехнические и физические упражнения нравственного очищения и духовного совершенствования суфиев.

Хорасан X—XI вв.—один из центров возникновения и распространения основных направлений суфизма. Одними из первых дали толчок развитию суфизма первые мухаддисы и факихи, проповедовавшие аскетический образ жизни, нестяжательство, что, очевидно, нашло отклик и поддержку среди простого народа.

Именно благодаря сочувствию народных масс это движение, в определенной степени отражавшее интересы социальных низов, получило развитие. Имена многих ранних суфиев-аскетов, выходцев из Хорасана, приобрели широкую известность в мусульманском мире как признанных авторитетов суфизма, например:

1. Ибрахим б. Адхам (ум. 160/777). Родом из Балха. По сведениям полуполюгендарного характера, приводимым в средневековых источниках, он отрекся от царского престола и вел аскетический образ жизни. Основатель первой школы мистиков⁴⁸. В основном его деятельность протекала в Сирии.

2. Фудайл б. Ийяд Тамими Хорасани (ум. 187/803)⁴⁹. Родом из предместья Мерва. Родился в 105/723 г. в Самарканде. Детские и юношеские годы провел в Абиверде⁵⁰.

3. Бишр б. ал-Харис б. Абдаллах ал-Хафи (ум. в 227/841)⁵¹. Родом из-под Мерва. Деятельность протекала в Багдаде. Был известен как мухаддис и аскет.

4. Шакик б. Ибрахим (убит в Мавераннахре в 194/810 г.)⁵². В Балхе имел круг последователей аскетических идей.

5. 'Абдаллах б. Мубарак ал-Марвази (ум. 181/797). Родом из Мерва. Известный мухаддис и аскет Хорасана⁵³.

6. Байазид Бистами (о нем см. выше).

⁴⁸ Ас-Сулами. Табакат ас-суфийа. С. 13—22.

⁴⁹ Камус ал-'алам. Константинополь, 1990. Т. 5. С. 360.

⁵⁰ Ас-Сулами. Табакат ас-суфийа. С. 6.

⁵¹ Там же. С. 34.

⁵² Камус ал-'алам. Т. 3. С. 249.

⁵³ Encyclopaedia Iranica. Ed. Exsan Yarshater. Columbia University. N. Y. V. 1. Fascicle. 2. P. 184.

7. Абу Хамид Ахмад б. Хизруйа Балхи (ум. 240/854)⁵⁴. Известный мухаддис и аскет Хорасана.

8. Абу Хафс 'Омар б. Сама ал-Хаддад (ум. ок. 266/880). Родом из Нишапура⁵⁵.

9. Абу Осман Са'ид б. Исма'ил ал-Хири (ум. в 298/910—11)⁵⁶.

Основные идеи ранних аскетов и мухаддисов заключались в самоусовершенствовании, очищении сердца и помыслов и строжайшем соблюдении сунны. Деятельность первых хорасанских мухаддисов-аскетов подготовила почву для распространения суфийских течений. Их концепции были восприняты отдельными исламскими течениями. Одним из них было каррамитское (основатель Мухаммад б. Каррам — ум. в 255/869 г.)⁵⁷. Последователи Ибн Каррама, будучи строгими сторонниками антропоморфизма, переняли суфийские принципы Байазида Бистами об аскетизме, покаянии и бедности. По мнению иранского исследователя Зарринкуба, во время правления Саманидов и Газневидов каррамиты внешне жили суфийской общиной по всему Хорасану⁵⁸. Однако другой иранский ученый — Мухаммад Таки Бахар считает, что при Саманидах в Хорасане было сильно влияние улемов-схоластов, факифов и философов с традиционными взглядами. Среди них своей ортодоксальностью выделялись каррамиты, препятствовавшие проникновению суфизма в Хорасан⁵⁹.

На наш взгляд, доктор Зарринкуб правильно подходит к решению этого вопроса, ибо, как было отмечено, каррамиты разделяли суфийские принципы Байазида Бистами и проповедовали идеи аскетизма. Даже внешний вид Ибн Каррама косвенно подтверждает эту мысль. Он был одет в овечий мех, с белым калансува (колпак) на голове⁶⁰.

Ранние суфийские течения в Хорасане представляли собой свободные добровольные союзы теоретического характера, поскольку еще не имели организационно оформленного братства. Они были не постоянны по составу и весьма мобильны: члены их много путешествовали в поисках учителей, причем часть из них зарабатывала себе на пропитание трудом, а часть кормилась подаями. Однако возникают благотворительные учреждения, которые становятся временными и постоянными прибежищами этих странников. В Хорасане это ханака (перс. странноприимный

⁵⁴ Абдаллах Ансари. Табакат ас-суфийа. С. 82.

⁵⁵ Там же. С. 97.

⁵⁶ Там же. С. 198; Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 31.

⁵⁷ Ал-Макдиси называет участников движения «людьми зухда и та'абуда». См.: Ал-Макдиси. Ахсан (написано в Ширазе ок. 375/985 г.). С. 345.

⁵⁸ Зарринкуб. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран. С. 48.

⁵⁹ Мухаммад Таки Бахар. Сабкшинаси. Тегран. 1337/1958 джилд-и дувум. С. 186.

⁶⁰ Зарринкуб. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран. С. 48.

дом, обитель)⁶¹, где духовный наставник⁶² и ученик⁶³ для медитации и челле (уединение для молитв и поста на сорок дней) имели специально отведенную комнатку — хилватгах (перс. место уединения), завийа (араб. уголь) или худжра (араб. келья, комнатка). Иногда хилватгах и завийа существовали самостоятельно для духовных наставников-одиночек, живущих в уединении, вдали от соблазнов ханака.

Уже на рубеже X—XI вв. в Хорасане насчитывалось более двухсот ханака⁶⁴. Ал-Худжвири, называя Хорасан X—XI вв. одним из центров суфизма, пишет, что только здесь видел триста «доблестных» мужей из «хорасанской рати людей божьих» и полагал, что «солнце (мистической) любви и преуспеяния находится в звезде Хорасана»⁶⁵. В Нишапуре все еще сохранялось движение джаванмардов и аййарун, которое благоприятствовало дальнейшему развитию суфийских концепций в Хорасане⁶⁶.

Сведения, приводимые английским востоковедом Дж. С. Тримингэмом на основе источников о росте и деятельности ханака в странах ислама в тот период, в большей степени относятся к Хорасану и Мавераннахру. Он отмечает, что к XI в. возникло много обителей самого разного характера. Сохраняя еще форму случайных объединений, связанных поисками общего «пути», они были ведомы опытным наставником и обычно называли себя его именем. Члены таких объединений были связаны минимум установленных правил, регламентирующих их повседневную жизнь. Правила суфийских товариществ (сухба) со временем превратились в религиозные обязательства⁶⁷.

Связь с учителем была непосредственной. Группы суфиев (таифа) раннего времени держались на энтузиазме, коллективных молитвах, ритуальных песнопениях (сама' — букв. ощущение)⁶⁸ и методах духовной дисциплины, стремясь очистить душу и сте-

⁶¹ Ханака состояла из ряда зданий: мечети с минаретом; большого приемного зала, где происходили суфийские маджлисы; ряда помещений и худжр (келий) внутри просторного двора, обнесенного крепостной стеной и полубашенками, бойницами и зубцами; тут же за стеной располагались конюшни, караван-сарай и большое кладбище, свидетельствующее о значительном населении. См.: Сысоев В. Древности в Ханака близ сел. Наваги // Известия азерб. археологич. комитета. Баку, 1925. Вып. 1. С. 50—54.

⁶² В суфийской литературе духовного наставника называют по-разному: шайх, мурад, муршид, вали, пир-и тарикат, пир-и сухбат, пир-и муган, пир-и мекаде, пир-и мейфуруш и др. В зависимости от уровня совершенства наставники разделялись на кутб (полюс), автад (столпы), гавс (спасение), кутб ал-кутб (полюс полюсов).

⁶³ Ученик шайха был известен как: мурид, салик, суфи, абид, талиб и др.

⁶⁴ Петрушевский И. П. Ислам в Иране. С. 325.

⁶⁵ Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. С. 216.

⁶⁶ Жуковский В. А. Жизнь и речи старца Саида. С. 34—35, 72—73.

⁶⁷ Trimmingham J. S. The sufi orders in Islam. P. 5. Ал-Худжвири ссылается на ряд трактатов, разъясняющих правила суфийских товариществ. См.: Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. С. 338.

⁶⁸ Сама' организовалась в зале маджлисов (джама'ат-хане) во время суфийских маджлисов, сопровождалась пением стихов (ше'рхани) под музыку

реть свое «Я» для того, чтобы добиться созерцания Истины. Поэтому их объединяли скорее дух и цель, чем формальная организация. Ханакы существовали на пожертвования, а иногда субсидировались властями. Согласно Дж. Тримингэму, начиная с XI в., ханака и завийа, служившие временным приютом странствующих суфиев, становятся центрами, откуда новое благочестие распространялось повсеместно⁶⁹.

Как отмечалось, аскетические и суфийские идеи в X—XI вв. стали проникать в сопредельный с Хорасаном Мавераннахр. О распространении аскетизма и суфизма в Мавераннахре ал-Худжвири пишет следующее: «Теперь же относительно (суфиев) из жителей Мавераннахра. Почитаемый знатными и простыми людьми, ходжа Абу Джа'фар б. Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Харами, который был слушающим [веления Аллаха], одержимым [любовью к Аллаху] и благородным человеком, был одним из честнейших [людей] своего времени. Был очень милостив к ищущим Истину. Ходжа Абу Мухаммад Басгари — факих был главой среди своих сподвижников... Мухаммад Илаки — был шейхом и великим человеком своего времени. 'Али б. Исхак был благородным и могущественным. Он был красноречив. Это имена тех людей, которых видел [в Мавераннахре] и поэтому сообщил [вам] о добродетели каждого из них. Все они были ищущими истину»⁷⁰.

Судя по тексту, во время пребывания ал-Худжвири (XI в.) в Мавераннахре, аскетизм и суфизм уже утвердился здесь, а, следовательно, начало его распространения можно отнести к X—XI вв.

В развитии среднеазиатского суфизма в X—XI вв. велико влияние следующих суфиев: Ходжа Ахмад-и Чишти (ум. в 356/966 г.); Ходжа Йахйа б. Аммара ал-Шайбани (ум. в 410/1019 г.) — ученика известного суфия Ибн Хафифа Ширази; Абу-л-Хасана Али ал-Харакани (ум. в 425/1033—34); Абу Са'ида Абу-л-Хайр Мейхани (357/967—441/1049); Абу Али ал-Фармази⁷¹ (ум. в 476/1084 г.); Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 465/1073 г.); Абдаллаха Ансари и многих других.

(обычно под звук свирели — ней), пляской и зикром (упоминанием имен и эпитетов Аллаха), беседами (каввали) и проповедями. Цель сама — вызвать экстатическое состояние, которое, по мнению суфиев, служило духовной пищей (газа-йи рух), способствующей устранению преград (хиджаб) на пути к Аллаху. Во время сама' суфии часто впадали в экстаз (хал) и произносили бессмысленные изречения. Это состояние называли «шатх ва тамат» (экстатические парадоксальные изречения).

⁶⁹ Trimmingham J. S. The sufi orders in Islam P. 9.

⁷⁰ Ал-Худжвири. Кашф ал-махдуб. С. 216.

⁷¹ Его учениками были ставшие впоследствии очень известными суфиями: Ахмад ал-Газали (ум. в 520/1126 г.) — младший брат более прославленного Абу Хамида ал-Газали; Иусуф ал-Хамадани (ум. в 441/1049 г.) — основатель суфийского братства Хаджаган в Средней Азии. Своим учителем он признавал также Абдаллаха Ансари и шейха Абу Бакр б. 'Абдаллах Нассадж ат-Туси.

Ханака каждого из указанных шейхов была местом пребывания и молитв для множества муридов⁷². Обитатели дервишей оказали значительное влияние на духовную жизнь общества и в определенной степени на развитие общественно-философской мысли в Средней Азии. В этом отношении весьма примечательны судьбы двух шейхов. Один из них — Шейх Абу Са'ид Фазлаллах б. Мухаммад Абу-л-Хайр ал-Майхани, родился в 357/967 г. в предместье Абиверда, которое называлось Майхане (Мехне). Он происходил из семьи, владевшей солидной недвижимой собственностью; в молодости занимался торговлей⁷³. В дальнейшем своей аскетической деятельностью и проповедями снискал славу среди простого люда и знатных богословов. Он считался большим знатоком богословских наук. Аттар по этому поводу писал: «Там, где говорят об Абу-Са'иде, сердца людей ликуют»⁷⁴.

С годами рос авторитет этого суфия, его окружали сотни послушных учеников-муридов. Люди, измученные лицемерием улемов-схоластов, гнетом правителей стекались к нему со всех сторон в поисках убежища. Распространение его идей, усиление его влияния содействовало развитию суфизма в Хорасане⁷⁵.

Из разных городов приезжали в ханака Абу Са'ида известные ученые, правители, государственные чиновники, суфии-аскеты, в том числе Ибн Сина, Низам ал-Мульк, Абу-л-Хасан Харакани⁷⁶.

В своей ханака в Нишапуре Абу Са'ид часто устраивал саму'. Послушать проповеди суфийского старца собирались знатные, богатые сановники, бедняки, старики и дети, землевладельцы и маклеры с базара; слушатели заполняли внутреннее помещение ханака, сидели на кровле, толпились у входа⁷⁷. Как видно, суфийская ханака была не только местом радений, но и своеобразным политическим и пропагандистским клубом того времени. Абу Са'ид, как и его современник Абу-л-Хасан Харакани, проповедуя суфийские принципы воздержания, подвижничества и бедности, противопоставляли себя газневидским правителям, придворным поэтам-панегирикам, богатым феодалам и улемам-схоластам, чем и снискали расположение народа. Идеи осуждения богатства, роскоши, праздности, стремление высвободиться из власти несправедливых форм социального общежития — были близки простым людям, пусть в пассивной форме, но все же выражали протест против общественных порядков. Впрочем, со

⁷² The cambridge history of Iran, ed. by J. A. Boyle. V. 5. The saljug and Mongol periods. Cambridge. 1968. P. 296.

⁷³ Абд ал-Хай Хабиби. Афганистан бад аз ислам. Кабул, 1345/1964. С. 897—918.

⁷⁴ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулия. С. 332.

⁷⁵ Са'ид Нафиси. Суханан-и манзум-и Абу Са'ид. Техран, 1334. С. 291.

⁷⁶ Абд ал-Хай Хабиби. Афганистан... С. 915.

⁷⁷ Заходер Б. Н. Хорасан и образование государства сельджуков. С. 134.

временем все эти радикальные для своего времени суждения стали обыкновенным трюком, имевшим целью завоевание расположения «фукара» («простолюдина»). И потом авторитет мог приносить и вполне материальные плоды в виде подношений и прочего.

Как известно, мировоззрению суфиев в целом был присущ фатализм. Вера в предопределенность всех действий человека и их результатов, убеждение в своей беспомощности, покорность судьбе, готовность с радостью принять муки и многие другие суфийские требования были чужды мирским идеям. Но в условиях жестокого гнета газневидских правителей деятельность суфийских шейхов несмотря на религиозно-мистическую направленность носила оппозиционный характер.

Росту влияния Абу Са'ида и Абу-л-Хайра в народе способствовали также их связи с ремесленными кругами и городскими низами. Однако, со временем, сами шейхи, выступавшие вначале против роскоши и имущества, стали наживать богатства. Так, Б. Н. Заходер, опираясь на сведения письменных источников⁷⁸, показывает патрицианский характер деятельности Абу Са'ида. Пройдя через самоистязания и аскетизм, став шейхом, этот суфий больше походил на князя, окруженный свитой в сотню и более муридов, восседающий на коне среди благоговейного молчания, в суфе из византийской ткани и драгоценном дастаре. Абу Са'ид не говорил о себе иначе, как в третьем лице множественного числа: в его подчинении, как у эмира, и приближенные, слуги, представители знати, чиновники и военные. С умной насмешливостью он сравнивал свою власть лишь с властью эмира⁷⁹, ограниченного пределами собственного владения. Влиятельные и состоятельные патриции, называемые в «Житие Абу Са'ида» «великими», иногда «знатыми», подносили ему множество драгоценных подарков⁸⁰.

Следовательно, можно предположить, если Абу Са'ид вначале выступал в защиту бедных, то со временем, уже обладая богатствами, мог действовать в угоду знати и власти имущих. Это подтверждается дальнейшим ходом событий: Абу Са'ид и его сторонники посредничали между сельджуками и частью хорасанской знати, недовольной политикой Газневидов⁸¹. Это подтверждается, по мнению Б. Н. Заходера, сведениями Байхаки. Задолго до первых решительных побед Сельджукидов «хорасанская знать писала послание в Мавераннахр, отправляя пос-

⁷⁸ Жуковский В. А. Жизнь и речи старца Абу Са'ида Мейхенейского // ЗВОРАО. 1907. Т. 13; Он же. Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу Са'ида. СПб., 1899.

⁷⁹ Заходер Б. Н. Хорасан и образование государства сельджуков. С. 134.

⁸⁰ Жуковский В. А. Жизнь и речи старца Абу Са'ида Мейхенейского. Переизданный текст. СПб., 1899. С. 30—31, 34—35.

⁸¹ Подробнее см.: Наумкин Б. В. Воскрешение наук о вере. С. 29; Мухаммад Таки Баха р. Сабкшинаси. Т. 2. С. 186.

лов, жаловалась и побуждала тюркскую знать к выступлению⁸². Как сообщает Байхаки, ортодоксальное духовенство Нишапура жаловалось на суфиев в Газну, прося правительство обратить внимание на деятельность «лжеотшельников», которая грозила «общим смятением и мятежом». В ответ на это султан Мас'уд, называвший суфиев «колючоусами», приказал войскам осадить и взять с боем резиденцию шейха Мейхани⁸³. Это же подтверждается сведениями из «Жития Абу Са'ида», где сообщается, что сельджукские правители Тогрул-Бек и Чагры-Бек прибыли на «службу» в ханака Абу Са'ида. Поцеловав ему руку, смиренно стояли перед ним. Шейх сказал: «Чагры, мы даем тебе царство над Хорасаном», «Мы даем тебе царство над Ираном», — сказал он Тогрул-Беку⁸⁴. Идет ли здесь речь о непосредственно материальной помощи или о какой-то другой форме помощи — это, пожалуй, в данном случае не главное. Этот эпизод (возможно, легендарный) показывает, что Абу Са'ид и другие известные суфий, пользуясь своим влиянием среди населения Хорасана, подготовили и обосновали его захват Сельджукидами.

Поэтому, завоевав Хорасан, Сельджукиды всячески поддерживали суфиев и поощряли создание там ханака, щедро субсидировали их⁸⁵.

Абу Са'ид умер в 441/1049 г.⁸⁶

Огромную роль в дальнейшем развитии суфизма в Хорасане сыграл не менее известный суфий того времени Абу-л-Хасан Харакани⁸⁷. Он жил в уединении и, видимо, это было своеобразным протестом против существующих порядков.

По сообщению Аттара, Харакани был недоволен политикой правящих кругов, и когда однажды султан Махмуд хотел посетить его, сказал, что занят долгой молитвой и «беседует с Творцом» и «поэтому не может увидеться с ним»⁸⁸. Если даже рассказ Аттара вымышлен, все же в нем наверняка отражено истинное отношение Харакани к правителям. Недоброжелательное отношение к правителю и недовольство его политикой Харакани очень искусно прикрывал религиозно-мистической оболочкой⁸⁹.

⁸² Заходер Б. Н. Хорасан и образование государства сельджуков. С. 134—135.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Жуковский В. А. Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида. Персидские тексты. СПб., 1899. С. 206.

⁸⁵ Trimmingham J. S. The sufi orders in Islam. P. 8.

⁸⁶ Материалы по истории туркмен и Туркмени. М.; Л., 1939. Т. 1. С. 46—47. Более подробно о нем и его произведениях см.: Жуковский В. А. Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида; Его же. Жизнь и речи старца Абу Са'ида Мейхенейского; Семенов А. А. Мусульманский мистик и искатель бога X—XI вв. по Р. Х. Асхабад, 1905; Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. М., 1906. Т. II. С. 69 и др.

⁸⁷ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулийа. Лахор, 1317/1900. С. 328—361; Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 65—68.

⁸⁸ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулийа. С. 333.

⁸⁹ Олимов К. Мировоззрение Санои. Душанбе, 1973. С. 19—20.

Ханака Харакани посещали Ибн Сина, Насир-и Хосров, Абу Са'ид Абу-л-Хайр и другие известные люди того времени⁹⁰.

В X—XI вв. был создан ряд трактатов, оказавших сильное воздействие на дальнейшее развитие суфизма, авторы которых — выходцы из Хорасана. Наиболее крупные из этих работ таковы:

— «Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф» Абу Насра ас-Сарраджа (ум. в 378/988 г.) на арабском языке. Состоит из предисловия и тринадцати больших частей, 151 главы⁹¹;

— «Ар-Рисалат ал-Кушайрийя» Абу-л-Касима Кушайри (ум. в 465/1072 г.). На арабском языке. Состоит из двух частей и 54 глав⁹²;

— «Китаб ат-та'аруф ли мазхаб ат-тасаввуф» («Книга познания доктрины суфизма») Абу Бакр Мухаммад б. Исхак б. Ибрахим ал-Калабади (ум. в 380/990 г.), на арабском языке;

— «Табакат ас-суфийа» («Разряды суфиев») Абдаррахман ас-Сулами (ум. в 411/1021 г.), на арабском языке;

— «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») Абу-л-Хасана Али б. Осман ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. в 467/1073 г.) на персидском языке. В ней Худжвири в форме последовательного «совлечения завес» раскрывает основные положения умеренного суфизма в духе направления Джунайда, а также сообщает сведения о разных течениях суфизма. В сочинении Худжвири рассказывает о «старцах-наставниках» (шейхах Сирьи, Средней Азии, Ирана и Азербайджана);

— «Маназил ас-саирин» («Стоянки на пути духовного совершенствования суфиев») Абдаллах Ансари (ум. в 1089 г.).

Е. Э. Бертельс вышеуказанных суфиев относит к хорасанской школе, которая, по его словам, установила известное схоластическое деление макамат (стоянки, этапы мистического пути), закрепила терминологию и создала основные категории суфийских святынь, сохранившиеся более или менее и у позднейших авторов⁹³.

Из суфиев хорасанской школы большой популярностью в народе пользовался Абдуллах Ансари. Его школу А. Н. Болдырев справедливо относит к числу оппозиционных нормативному исламу⁹⁴.

Суфизм в Хорасане, возникший из движения «зухд», быстро завоевал популярность в народе, видевшем в этом движении с его призывами к аскетизму, отказом от мирских наслаждений, своеобразный протест против погрязших в роскоши господствующей

⁹⁰ Мухаммад Таки Бахар. Сабкшинаси. Т. 2. С. 186.

⁹¹ Зайн ад-Дин Кийа-йи Ниджад. Нухустин китабха-йи мухим-и ирфани ва тасаввуф-и ислами та карн-и панджум хиджри. Маджале-йи Хунар ва мардум. Тегран, 1977. С. 57—74.

⁹² Там же.

⁹³ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. С. 205.

⁹⁴ Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходже-Ахраре//Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма: Сб. статей. М., 1985. С. 57—64.

щих слоев общества, в том числе и духовенства. Часто аскетичность (или склонность к ней) сочеталась с неприятием политической линии правительства. Таким образом, несмотря на враждебное отношение представителей официальной религии, аскетическое и мистическое движения в Хорасане в X—XI вв. продолжали развиваться. В них обозначились ответвления, направления и школы, часто различающиеся лишь во внешних проявлениях и толковании терминов, медитационных состояний и т. д. Среди суфийских направлений по степени радикальности в отношении нормативного ислама в основном выделяются два: суфийские течения саллимитов и халладжитов. Суфийские школы отчасти вбирали в себя идеи античной мистико-идеалистической философии, соединив их с местными культовыми традициями и народными верованиями.

Хорасан X—XI вв. породил большую плеяду суфиев, имена и учение которых оказывали существенное влияние в последующем на сложение многих направлений и школ суфизма не только в Хорасане, но и в других областях мусульманского мира. Идеи суфиев оказывали влияние и на некоторые несуфийские течения в исламе.

Завершили формирование хорасанской школы суфиев Ахмад-и Джам, Абдаллах Ансари и ал-Кушайри. В их время четко определились теоретические, философские концепции суфизма, сложилась его терминология и т. д., имевшие основополагающее влияние на последующее развитие суфизма во всем мусульманском мире.

Де Вин Де Вис (США)

ХУСАИН ХОРЕЗМИ: СРЕДНЕАЗИАТСКИЙ СУФИЙ НАЧАЛА XV в. (Перевод с английского языка)

С XIII в., прежде чем Накшбандийа фактически установил свою монополию в суфизме в Средней Азии, суфийский орден Кубравийа играл важную роль в политической и культурной истории Средней Азии. Разумеется, орден Кубравийа наиболее интенсивно развивался за пределами Средней Азии, но деятельность таких личностей, как Сайф ад-Дин Бахарази, Саййид Али Хамадани и Ходжа Исхак Хутталани, свидетельствует об их сильном влиянии в этом регионе в XV в. Менее известна история одного из ответвлений ордена Кубравийа, активно действовавшего в Хорезме и близлежащих степях к северу от нижнего течения Сырдарьи после смерти Наджм ад-Дина Кубра, основателя ордена, в 618/1221 г. Даже агиографическая литература дает смутное представление об этой хорезмийской ветви вплоть

до времен последнего из известных ее представителей маулану Камаль ад-Дина Хусайна б. Хасана Хорезми, чья жизнь и творчество знаменуют собой апогей активности рассматриваемой ветви Кубравийа в Средней Азии.

Хусайн Хорезми внес важный вклад (до сих пор не изученный) и в тюркскую литературу Средней Азии: он написал «Кашф ал-Худа», язык которого Мир Али Шир Навои определил как «хорезмский тюркский». Издание и перевод этого сочинения стимулировали изучение жизни и литературных произведений автора. Хотя Хусайн Хорезми и его труды и были известны исследователям, с его именем связано много недоразумений, обусловленных частично тем, что веком позднее жил другой шейх ордена Кубравийа, именуемый также Камаль ад-Дин Хусайн Хорезми¹. Настоящая статья, смею надеяться, поможет выяснить, что достоверно известно о биографии и литературном наследии раннего Хусайна Хорезми.

ЖИЗНЬ ХУСАЙНА ХОРЕЗМИ

О жизни Хусайна Хорезми известно очень немного. Имеются три типа источников, из которых можно почерпнуть отдельные сведения о его жизни: краткие биографические очерки в житиях святых (тазкират), исторические труды эпохи Шейбанидов, отмечавшие его роль в захвате Хорезма Абу'л Хайр ханом, и его собственные сочинения.

Удивительно, что широко известный компендиум суфиев XV в. «Нафахат ал-Унс» Джами не упоминает Хусайна Хорезми, хотя очерк истории ветви ордена Кубравийа, к которой принадлежал Хорезми, начиная от Наджм ад-Дина Кубра и кончая Ходжой Абу'л-Вафа Хорезми, явно заимствован из «Джавахира ал-Асрар», наиболее известного литературного труда Хусайна Хорезми, или работ, основанных на нем. То, что Джами (ум. 1492) действительно знал о существовании Хусайна Хорезми и испытывал к нему определенное уважение, подтверждается его личным письмом, адресованным, вероятно, Мир Али Шир Навои. Оригинал письма, включенный в альбом автографов эпохи Тимуридов, изданных А. Урунбаевым², хранится в Ташкенте. В этом письме, не имеющем даты, Джами просит помочь некоему дервишу (азизи) Мир Халилулле, который, по его словам, нахо-

¹ О позднем Хусайне Хорезми см.: Бартольд В. В. Отчет о командировке в Туркестан (1902)//ЗВРАО. 15 (1904). С. 205—212; Бартольд В. В. Соч. VIII. С. 145—151; Мухтаров А. Житие шейха Хусейна — источник по истории культурной жизни конца XV — начала XVI вв.//Материальная культура Таджикистана. 1978. № 3. С. 242—246; Демидов С. М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978. С. 57—58.

² Урунбаев А. Письма-автографы Абдулрахмана Джами из «Альбома Навои». Ташкент, 1982. С. 51—52 (перевод). С. 133 (примеч.). С. 22 (факсимиле); Рук. ИВ АН УзССР, № 2178, л. 9а; № 65—66 (СВР. I. С. 149—151, № 356).

неясной для его современников, как и для нас. Во-первых, мученическая смерть Хусайна Хорезми приписывается либо «узбекам», либо «Узбеку». Возможны оба варианта, причем различие, заключающееся в интерпретациях, довольно важно. Во-вторых, обстоятельства его мученической смерти, как это написано у Навои, не могут быть связаны с какой-либо личностью или происшествием, известными из исторических источников. В наиболее ранних списках рукописей «Маджалис ан-Нафа'ис» дается «Тан Суфи» (или «Тин Суфи?»), но в одном из двух персидских переводов XVI в. — «Чин Суфи» (имя противника Шейбани хана в Хорезме в начале XVI в.), в то время как другой перевод просто опускает данный отрывок. На основе этого исправления Чарльз Рьё (в своем каталоге персидских рукописей Британского Музея) и Махди Дерахшан (в своем издании трудов Хусейна Хорезми) еще более искажают текст и делают «Хусайна Суфи Узбека» виновником смерти Хусайна Хорезми, что безусловно является домыслом. Хондамир, чья биография Хусайна Хорезми основана на труде Навои, также опускает это имя загадочной личности, вызвавшей «беспорядки», которые повлекли за собой смерть Хусайна Хорезми, вероятно, вскоре после оказанных ему узбеками почестей Абу'л Хайр ханом.

Фактически нам остается принять «Тан Суфи» и предположить, что он, возможно, был членом могущественного в Хорезме еще до прихода к власти Тимура рода Конграт Суфи, или, что Хорезм был оставлен Абу'л Хайр ханом на его попечение, либо им была сделана попытка захватить власть после отъезда этого хана. Но проследить это по источникам невозможно. Таким образом, здесь тот случай, когда наиболее ранний источник, описывающий обстоятельства смерти Хусайна Хорезми, не позволяет определить ее время.

Дата содержится в другом раннем очерке жизни Хусайна Хорезми, где ничего, однако, не сообщается о том, что он умер. Это — «Маджалис ал-Ушшак», долгое время приписывавшийся Султану Хусайну Байкара, но впоследствии было признано, что сочинение принадлежит перу его везира — Камал ад-Дина Хусайна Казаргахи, и написано в 908—909/1502—04 гг. Как видно из заглавия, «Маджалис ал-Ушшак» не является собранием биографий, а скорее серия зарисовок из жизни знаменитых шейхов, о страстной любви (ишк) к Богу, выражающейся в пламенной, безумной страсти к определенному человеку. Моделью служит привязанность Руми к Шамс ад-Дину Табризи, и в каждой биографии (маджлис) особое значение придается мистической влюбленности, которая делает шейха невосприимчивым к этому миру и зачастую лишает его жизни. Многие из этих очерков⁵ детально

⁵ Маджалис ал-Ушшак: сверено с рук. Бодлеянской библиотеки, № 127 (Qusefey Add. 24), л. 113а—115а и Британского Музея, № 208 (Rieu 1. С. С. 351—353), л. 1256—127а.

описывают привязанность Хусайна Хорезми и заключают, что именно любовь позволила «святому учителю перенестись из этого суетного мира». Смерть его относится к 839/1435—36 г., однако других подробностей, которые можно было бы сравнить с очерком Навои, не приводится. Тем не менее в «Маджалис ал-Ушшак», так же как и в очерке Навои, упоминаются комментарий Хусайна Хорезми к «Маснави» и тот факт, что он был учеником Абу'л-Вафа. Говорится также, что Хорезми был среди преемников (фарзандан) Наджм ад-Дина Кубра (Навои не заостряет внимания на его принадлежности к ордену Кубравийа) и отмечается его связь с тимуридским правителем Хорезма — Амир Шах Маликом, с которым он поддерживал тесные дружеские отношения (что подтверждается несколькими литературными произведениями Хорезми).

Следующим источником биографии Хорезми является «Хабиб ас-Сийар». Этот очерк базируется на труде Навои, цитируемом как источник, однако в нем приводятся дополнительные подробности, а также изменена последовательность биографии. По Хондамиру, маулана Камаль ад-Дин Хусайн Хорезми — один из выдающихся ученых времен Шахруха. Хорезми был вызван в Герат по поводу своих газелей (аналогичные факты приводятся и у Навои). «И кучка подлых ханафитских факифов на основании внешних признаков объявила несколько стихов газели противоречащими принципам закона и обвинила шейха в неверии (куфр)»⁶. Они призвали его в Герат, но как не старались, не могли обосновать свои претензии. В очерке «Хабиб ас-Сийар» названы только два сочинения, которые приводит Навои: тюркский комментарий к «Бурда» не упоминается. В отличие от Навои Хондамир дает полное название первого труда (в «персианизированной» форме — «Максад-и Акса дар Тарджима-и Мустакса») и говорит, что книга красноречива, но «некоторые из ее повествований не свободны от ошибок». Он также упоминает комментарий (без названия) к «Маснави» Руми. Очерк заканчивается словами: «Мученическая смерть маулану Хусайна произошла в Хорезме от мечей узбекских всадников, завоевавших эту страну, в году... и 830. Его могила находится в изножии [могилы] его пира Ходжи Абу'л Фава».

Как отмечает Рье⁷, дата смерти Хусайна Хорезми (30-е годы IX в.) опущена намеренно, ибо Хондамир сам не был уверен в ее достоверности. Некоторые исследователи приняли 830 г. как точную дату на основании приведенного отрывка из «Хабиб ас-Сийар». Однако это слишком ранняя дата. Поздний источник «Табакат-и Шахджахани», составленный в 1046/1635—37 г. как соб-

⁶ Хабиб ас-Сийар. IV: С. 9; Абд ал-Хусайн Навои. Риджал-и Китаб-и'ас-Сийар (Тегеран, 1324/1945), С. 96—97.

⁷ Rieu. I. С., л. 1446.

вание биографических заметок о знаменитых лицах времен правления Тимура и его преемников до Шах-Джахана, следует «Хабиб ас-Сийар» в том, что касается Хусайна Хорезми, и вообще не называют даты смерти. На полях указан 833 г., но это, несомненно, только предположение и фактически также слишком ранняя дата⁸.

Другой очерк, основанный на «Маджалис ан-Нафа'ис», — «Хафт Иклим», написан Амином б. Ахмадом Рази около 1594 г. В коротком отрывке о Хусайне Хорезми он именуется муридом Абу'л Вафа, а среди его сочинений называется «Максад-и Акса». В печатном издании этого труда упоминается также комментарий к некоей касыде, из описаний же рукописи становится ясно, что имеется в виду «Бурда». Язык «Хафт Иклим», однако, не имеет специфических особенностей. Заканчивается он сообщением, что в поэзии шейх следовал примеру Ходжи Абу'л Вафа, а как образец приводится начальная строка из подозрительной газели, причем рассказ о вызове шейха в Герат опускается.

Наконец, можно отметить очерк из «Тарих-и Мир Саййид Шариф Рахим», среднеазиатской историко-биографической компиляции конца XVII в.⁹ Это сочинение приближается к «Маджалис ал-Ушшак» в том, что касается мауланы Хусайна Кубрави Хорезми, который именуется «фарзандом» Наджм ад-Дина Кубра и муридом Ходжи Абу'л Вафа Хорезми. Однако затем начинается описание поэтических прообразов Джалал ад-Дина Руми о деятельности Абу'л Вафа, известной только из «Джавахир ал-Асрар» Хусайна Хорезми и «Тарих-и Абу'л — Хайр Хани». Далее следует: «И Маулана Хусайн осветил покои тьмы от свечи руководства и сжег желания упрямой души подобно древесным щепкам в жарком пламени своего подвижничества».

Упоминается его комментарий к «Маснави» и, вновь следуя «Маджалис ал-Ушшак», 839/1435—36 определяется как год его смерти, когда Хусайн Хорезми «возвратился в уединенное пристанище в монастыре и удалился от земной кельи».

Таковы очерки биографии Хусайна Хорезми. Они сообщают нам только о его связи с орденом Кубравийа через шейха Абу'л Вафа, а также с правителем Хорезма Шахом Маликом. Единственные важные события, зафиксированные в этом источнике — это вызовы в Герат и обвинения против него, и смерть шейха (относительно чего значительная неопределенность существовала уже в XVI в.). Гератский инцидент особенно хорошо известен и приводился в различных контекстах многими современными писателями. Впрочем, мы практически ничего о нем не знаем. В собственных сочинениях Хусайна Хорезми не содержится даже намек на это событие. Не упоминается оно, по-видимому, и в

⁸ India Office, Eth. 705. (Cat. I. P. 363) л. 69—70а.

⁹ О работе см.: Персидская литература: библиографический обзор. М., 1972. П. С. 1139—1143. Сверено с рук. ИВ АН УзССР, № 2731 (СВР. I. С. 68—71. № 161), л. 416—42а и рук. ЛО ИВ АН СССР, № С 813. С. 55а—б.

исторических источниках. Ничего не известно также о времени этого путешествия в Хорасан, но можно предположить, что оно произошло после смерти могущественного покровителя Хусайна Хорезми Шаха Малика в 1426 г. Однако, с другой стороны, мы можем связать допрос суфия из ордена Кубравийа, прибывшего с границ тимуридских владений, с неудачным восстанием в 1423 г., стоившим жизни Ходже Исаку Хутталани, в котором приверженцы Кубравийа сыграли важную роль.

За исключением кратких замечаний в исторических источниках, основное внимание уделяющих захвату Хорезма узбеками, все остальные сведения о Хусайне Хорезми почерпнуты из его собственных сочинений. Эта информация в первую очередь касается его современников, с которыми он был знаком, и его путешествий. Наиболее выдающейся личностью в окружении Хусайна Хорезми был, разумеется, его пир Ходжа Абу'л-Вафа (ум. 835/1431—32), знаменитый хорезмийский поэт, «земной ангел» (фаришта-и ру-йи замин). Его биография известна из различных ранних источников¹⁰. Кроме того, он был муршидом Хусайна Хорезми и звеном в силсила ордена Кубравийа, Ходжа Абу'л Вафа также, видимо, занимался мистическим толкованием «Маснави» Руми. «Джавахир ал-Асрар», комментарий Хорезми к этому сочинению, говорил об Абу'л-Вафа как о равном Руми и сообщает предание о том, что появление Абу'л Вафа в качестве толкователя «Маснави» было предсказано в стихах самим Руми¹¹. Двое других видных современников упоминаются Хусайном Хорезми в «Кашф ал-Худа», тюркском комментарии в «Касидат ал-Бурда» как его учителя в интерпретации «Бурда». Однако Джалал ад-Дин Худжани не мог быть лично знаком Хусайну Хорезми и упомянут как учитель его учителя. Здесь явно имеется в виду Джалал ад-Дин Абу Тахир Ахмад Худжанди (ум. 802/1400), написавший арабский комментарий к «Бурда». О жизни его известно мало. Уроженец Ходжента, нынешнего Ленинабада, на западном краю Ферганской долины, он был учителем знаменитого хорасанского суфия Зайн ад-Дина Хафи (ум. 838/1435). Перед смертью Джалал ад-Дин, видимо, покинул Среднюю Азию и некоторое время провел в Сарае.

Большой интерес представляет другой ученик Хурджанди, которого Хусайн Хорезми называет Хафиз ад-Дин Баззази. Это широко известный факих Хафиз ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад б. Шихаб ал-Кардари ал-Баззази, прозванный в дальнейшем ал-Хорезми и ал-Ханафи, знаменитый юрист первой четверти XVI в., автор нескольких больших работ по фикху¹². Умер он в 827/1427 г.

¹⁰ Ср.: Джамин. Нафахат ал-Унс, изд. Махди Таухидипур (Тегеран, 1336/1947). С. 434—435; Навои. Маджолис. С. 8—9; Хабиб ас-Сийар. IV. С. 8—9; Хафт Иклим. III. С. 329—330.

¹¹ Джавахир ал-Асрар. Рук. Бодлеян Эллит, № 334, л. 56.

¹² О Баззази и его работах см.: GAL. II. С. 291; Шамс ад-Дин Мухаммад б. Абд ар-Рахман ас-Сахави, ад-Дау' ал-Лалис ли—Ахль ал-Кары ат-

в Руме (Анатолия), куда прибыл через Крым и Сарай. Он упоминается в «Аш-Шака'ик ан-Ну'манийа» (XVI в.) Ташкёпрюзаде среди самых выдающихся людей Рума, а также Ибн Арабшахом в его истории Тимура, где проявилась явная враждебность Тимуру. Хафиз ад-Дин Мухаммад Баззази — первый из двух юристов, кого Ибн Арабшах назвал среди «учителей закона», которые «заявили всем, что Тимур должен быть признан неверным, и тем, кто предпочитает законы Чингиз-хана вере ислама, а также по другим причинам»¹³. Ибн Арабшах, конечно, враждебен Тимуру и презирует улемов, простивших предпочтение Чингизидов йасе перед шариатом, но Баззази он уважает за его ортодоксальность. В конце концов Баззази все же покинул владения Тимуридов. Ибн Арабшах упоминает его вместе с маулана Ахмадом Худжанди (подразумевается определенно Джалал ад-Дин Худжанди) среди улемов и факихов, прибывших в Сарай¹⁴, откуда они затем перебрались в Крым и Рум.

Нисба Баззази «Кардари» указывает на то, что он был уроженцем г. Кардара, большого города в северном Хорезме, давшего миру автора «Нахдж ал-Фарадис». Если Баззази и Худжанди переехали в Сарай, то это должно было произойти прежде смерти последнего в 1400 г., а ввиду открытой оппозиции Баззази к Тимуру, можно предположить, что его переселение было обусловлено походами Тимура против Хорезма и, возможно, разрушением Ургенча в 1388 г. Во всяком случае, мы не знаем, где именно Баззази обучал Хусейна Хорезми, поскольку мог вполне встретиться с ним либо в Сарае (или где-нибудь в Дашт-и Кипчак), либо в Хорезме. Деятельность Хафиз ад-Дина Баззази — еще одно свидетельство тесных связей между Хорезмом и степью, а также важной роли хорезмийской общины в Сарае.

Мы почти ничего не знаем об учениках Хусайна Хорезми. Мир Халиулла, упоминаемый Джами как его последователь, был уже назван выше, но кроме него существует лишь одна ссылка

Таси. Каир, 1353—55. X. С. 37, н. 105; Хайр ад-Дин аз-Зирикли ал-Алам (Каир, 1373—78/1954—59). VII. С. 274 (здесь специально подчеркивается его хорезмийское происхождение и переселение в «Крым и Булгар»); Саркис И. И. Муджам ал-Матбу ат ал-Арабийя ва'л—Муарраба (Каир 1326—28/1928—30). С. 555—556. Его самая знаменитая работа — «Джами ал-Ваджиз» или «ал-Фатава ал-Баззазийя» (или «Ал-Кардарийя») из неупомянутых Броккельманом рукописей см.: Giorgio Levi della Vida//Secondo Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana. Studi e Tesi, 242 (1965). P. 11—12 (с последующими ссылками); Princeton. Match. P. 9, № 1095 (здесь и под номером 4654 Мэч приводит ошибочную дату смерти Баззази — 1414, вместо 1424).

¹³ Tamerlane or Timur the Great Amir/transl. J. H. Sanders. London: Luzak, 1936. P. 299.

¹⁴ Перевод Сандерса. С. 78. Ибн Арабшах приводит здесь любопытный стих, посвященный Хафиз ад-Дину Баззази, услышанный им в Хаджжи Тархане, где говорится, что он играл здесь активную роль в политических событиях: «Когда жители препоручили свои дела в руки Хафиза [покровителя] Их Хафиз стал их султаном, а султан не был более Хафизом».

на ученика Хусайна Хорезми. В «Музаккир-и Ахбаба», сочиненном Баха' ад-Дином Нисари Бухари в 974/1566, отмечается, что дед автора Абд ал-Ваххаб Ходжа «приобшлся к тайным наукам в услужении у образца улемов мауланы Хусайна Хорезми»¹⁵. Интересно, что другим учителем Абд ал-Ваххаба Ходжи был Саййид Абдулла Барзишабади, ученик Ходжи Исаака Хуттала-ни и зачинатель рода Захаби. Барзишабади тремя поколениями связан с поздним Хусайном Хорезми¹⁶. Абд ал Ваххаб Ходжа происходил из семьи ясавийских шейхов, чья родословная восходит к Садр Ата, одному из халифов Занги Ата. Любопытно, что его знакомство с Хусайном Хорезми (где и когда оно было состоялось) не предполагало обучения мистической доктрине и практике Кубравийа.

Путешествия, на которые намекает Хусайн Хорезми в своих трудах, отражают культурную ориентацию Хорезма того времени. Хотя Дерахшан и утверждает¹⁷, что он много путешествовал по Хорасану и провел некоторое время в Мешхеде, Хусайн Хорезми, если не считать его вынужденную поездку в Герат, был гораздо лучше знаком со степными регионами на севере и западе Хорезма.

В своей ранней работе «Кунуз ал-Хака'ик» он ссылается на поездку в Хаджжи Тархан, впоследствии Аштархан (Астрахань), в устье Волги на северо-западном берегу Каспийского моря. Он упоминает прибытие в это обжитое место (Ма'мура), «покинув степи и пустыни», и говорит, что провел там время в благословенном уединении, отрезанный от мира, в «Халват-хане» своего друга¹⁸.

Дважды он ссылается также на «Йанбу ал-Асрар» (написано в 832/1428—29) на свои путешествия в Дашт-и Кипчак. Первая ссылка касается тесных связей Хусайна Хорезми с Шахом Маликом, который вместе с женой (именуемой здесь «Маликат ал-Хайрат»), государственными чиновниками и знатью города проводил шейха до берега Джайхуна (Амударья), дабы попрощаться с ним перед началом путешествия. Они вышли также встретить его по возвращении¹⁹. Все же наиболее интересным моментом этого отрывка является указание на причины поездки Хусайна Хорезми: он покинул Хорезм, чтобы «примирить сердца эмиров и султанов Дашт-и Кипчака» («аз бара-и та'лиф-и кулуб-и умара ва салатин-и дашт»). Таким образом, Хусайн Хорезми,

¹⁵ Саид Мухаммад Фазлулла. «Музаккир-и Ахбаб» («Поминальник друзей») Ходжи Баха ад-Дина Хасана Нитари Бухари (Хайдарабад, 1969). С. 500; его сын, отец Нисари Бухари, был Падшах Ходжа, влиятельный чиновник при ранних Шейбанидах и автор тюркского сочинения «Гулзар», посвященного Джани Бег Султану.

¹⁶ Там же. С. 497.

¹⁷ Дерахшан. Введение. С. 26—27.

¹⁸ Рук. Британского Музея, № 12984 (Meredith-Owens. Handlist, f. 4a. P. 76).

¹⁹ Изд. Дерахшана. С. 158—159.

как и другие хорезмские суфии, был занят «миссионерской» деятельностью среди племен узбекского улуса, несомненно совмещая ее с выполнением дипломатических поручений Шах Малика. Вполне возможно, что он встречался с Абу'л-Хайр Ханом до того, как последний захватил Хорезм.

Второй отрывок²⁰ в «Йанбу ал-Асрар» подтверждает, что Хусайн Хорезми действительно был послан Шайх Маликом в Дашт-и Кипчак и что его «миссионерская» деятельность сочеталась с официальными дипломатическими задачами. По словам Хорезми, Шах Малик послал его в «Дашт-и Беркё» (он использует это обозначение для Дашт-и Кипчак, общеупотребительное в конце XIV — начале XV в.), якобы «для умиротворения сердец эмиров и султанов Дашта, успокоения бунтарства и охраны страны, чтобы возвеселить сердца верующих и открыть пути (тара'ик), а также вникнуть в мольбы народа». Он пишет о своем прибытии в Сарайчук, известный торговый город в нижнем течении реки Урал (Пайик) и вспоминает о суровой зиме, которая заставила его повернуть обратно после отъезда в Хаджиджи Тархан и Сарай. Итак, мы видим, что этот шейх и мыслитель ордена Кубравийа был одним из многих хорезмийцев, путешествовавших в то время по степи и поддерживавших связи с северным и западным регионами старой Золотой Орды. Тот факт, что он находился на службе у тимуридского правителя Хорезма во время своих поездок в Дашт-и Кипчак, освещает иные аспекты его отношений с Шах Маликом. Однако, вероятно, он встречался также с другими чингизидскими князьями, стремящимися к власти в узбекском улусе.

Немногое можно добавить к сказанному о жизни Хусейна Хорезми. Мы не знаем, когда он родился. Дерахшан²¹ произвольно помещает эту дату между 770 и 780 гг. (1368—79), что не лишено оснований, ибо расцвет его славы и влияния приходится на 1420—1430-е годы. О его семье мы знаем только то, что имя его отца было Хасан. В большинстве своих работ он называет себя просто Хусайн б. Хасан с нисбой Хорезми, изредка добавляя Кубрави²². Нам известно, что он служил в качестве советника Шаху Малику и его сыну Ибрахиму, и что он совершал путе-

²⁰ Там же. С. 224—225.

²¹ Там же. Введение. С. 26.

²² В «Муджмал-и Фасихи» имеется запись об убийстве в 807/1404—05 г. некоего Сайида Хасана Хорезми Гуш-буриди, известного как Сайид Каллакуш, которого источник называет «подлейшим из людей». Он якобы был кровавым тираном в осуществлении возложенных на него административных обязанностей; а автор данного сочинения сам подвергся аресту и угрозам с его стороны. Возможно это был отец Хусайна Хорезми. Хотя последнего не именovali Саййидом, в «Муджмал» говорится, что упомянутый Хасан, не будучи Саййидом, претендовал на эту честь, пользуясь фонетическим сходством своего имени Са'ид. А его собственный брат утверждал, что ни он, ни его семья не были Саййидами. (Муджмал-и Фасихи/Перевод Д. Ю. Юсуповой. Ташкент, 1980. С. 129—130). Впрочем в ту эпоху существовало, несомненно, много Хасанов Хорезми.

шествия в Дашт-и Кипчак. Известно, наконец, о его столкновении с факихами Герата, куда он был вызван, чтобы держать ответ за свои взгляды. Отрывок из «Кашф ал-Худа»²³, где говорится об определенных группах, которые помешали ему совершить хадж в Мекку, может быть отголоском затруднений, созданных его врагами при дворе Тимуридов. И, конечно, еще один факт — его участие в захвате Хорезма Абу'л Хайр ханом, о чем будет вкратце упомянуто ниже.

Так, Хусайн Хорезми был свидетелем знаменательных событий в истории своей страны в конце XIV — начале XV в. Он мог быть угнан вместе с остатками жителей Ургенча в 1388 г., наслаждаться положением и почетом, участвуя после смерти Тимура в переговорах и делегациях, когда власть в Хорезме перешла сначала к знаменитому Едыгею и, наконец, к военачальникам Шахруха. Он, несомненно, был хорошо знаком с лицами, вовлеченными в распри в улусе Джечид. Однако эти события не нашли отражения ни в очерках его жизни, ни в его собственных сочинениях. Возможно, подобно ранним суфиям ордена Кубравийа Наджм ад-Дину Рази и Ала' ад-Даула Симнани, Хусайн Хорезми склонен был удалиться от мира и предаться религиозным размышлениям вследствие беспорядков, царивших в ту эпоху. Именно созерцательный мистический аспект проявляется особенно явственно в сочинениях Хусайна Хорезми. Прежде чем обратиться к обстоятельствам создания его единственного сочинения на тюркском языке, необходимо сделать обзор всего литературного наследия Хорезми.

СОЧИНЕНИЯ ХУСАЙНА ХОРЕЗМИ

В общих обзорах персидской (или тюркской) литературы или каталогах отдельных рукописей Камал ад-Дина Хусайна Хорезми было предпринято несколько попыток описать его литературное наследие. Например, обзор К. А. Струве, где основное внимание уделено «Максад ал-Акса»²⁴, обзор рукописей (сгруппированных по тематике и названию) Ахмада Мунзави, в которых, к сожалению, многие труды ошибочно приписаны автору²⁵, краткая статья «Зари'а» Ага Бозорга Техрани²⁶, посвященная его «Дивану»; обширный раздел каталога коллекции Мишкат Тегеранского университета о «Джавахир ал-Асрар»²⁷, небольшие статьи

²³ Кашф ал-Худа. Рук. MS Staatsbibliothek Pruessischer Kulturbesitz, Orientalabteilung, Ms. Or. Oct. 1688. P. 345.

²⁴ Storey G. A. Persiana Literature. I. P. 177, 1253; II. P. 70, 73; cf. Pl. I. P. 545—546; III. P. 1336.

²⁵ Ахмад Мунзави. Фихрист-и Нусхаха-и Хатти-и Фарси (Тегеран, 1348—52). I. С. 59; II/I. С. 1013, 1023, 1116—1118, 1159, 1199, 1273; II/2, с. 1708, 1717—1718; III. С. 2299; IV. С. 3060; V. С. 3445.

²⁶ Мухаммад Мухсин Ага Бузург ат-Тихрани. Аз-Зари'а ила Тасаниф аш-Ши'а. Тегеран (1332/1953—5). С. 251.

²⁷ Мунзави. Фихрист-и Китабхана-и ихда-и Саййид Мухаммад Мишкат бе-Китабхана-и Данишгах-и Техран. II. Тегеран, 1332. С. 146—150.

о Хусайне Хорезми в обзорах Деххода²⁸, Забихуллы Сафа²⁹ и Са'ида Нафиси³⁰; более подробный, но во многом запутанный раздел в биобиблиографическом обзоре персидских и арабских авторов печатных изданий Ханбабы Мушара³¹. Статья Х. Ф. Хофмана о Хусайне Хорезми, упомянутая ранее, содержит прекрасный обзор его трудов на персидском языке, а Дерахшан описал во введении к «Йанбу' ал-Асрар»³² приписываемые ему сочинения.

Однако ни один из приведенных выше обзоров не является полным. Многие вообще не упоминают «Кашф ал-Худа» на тюркском языке, что можно было ожидать, однако Хофман не называет работ, приписываемых Хусайну Хорезми, и опускает «Диван», в то время как Дерахшан пренебрег его астрономическими трудами. Несомненно, что-то останется неучтенным и в данной статье, но представляется необходимым привести здесь обзор приписываемых ему сочинений, включающий: 1) сохранившиеся работы, авторская принадлежность которых Хусайну Хорезми установлена; 2) не дошедшие до нас работы, чье авторство подтверждено компетентными свидетельствами; 3) сохранившиеся и не сохранившиеся приписываемые ему произведения, но принадлежащие, по всей вероятности, другим авторам.

Сохранившиеся труды, авторская принадлежность которых Хусайну Хорезми доказана

1. «Джавахир ал-Асрар ва Завахир ал-Анвар». Наиболее известное сочинение Хусайна Хорезми — большой комментарий к «Маснави» Джалал ад-Дина Руми — «Джавахир ал-Асрар». Фактически сочинение охватывает лишь половину «Маснави», т. е. первые три книги (дафтар), а поскольку «Джавахир» — одна из позднейших его работ, то можно предположить, что именно смерть помешала ее завершению.

Мы уже отмечали ссылки на эту работу в ранних исторических и биографических сочинениях (источниках), однако необходимо быть очень осторожным, связывая все ссылки на «Шарх» Хусайн Хорезми и «Маснави» с трудом «Джавахир», ибо в ранний период своего творчества он написал другую работу — «Ку-нуз ал-Хака'ик», которая также была задумана как комментарий к поэме Руми, но исполнена скорее по тематическому принципу, нежели как комментарий к каждому стиху. Таким образом, ссыл-

²⁸ Али Акбар Дихудда. Лугат-нама. IX. Тегеран, 1346.

²⁹ З. Сафа. Тарих-и Адабият дар Иран. IV. С. 73—74, 469, 474, 491—493.

³⁰ Са'ид Нафиси. Тарих-и Назм ва Наср дар Иран. Тегеран, 1344/1963—64. С. 242.

³¹ Ханбаба Мушар. Му'аллифин-и Кутуб-и Чайи-и Фарси ва Араби. Тегеран, 1340. II. С. 723—725. Ср. также Абд ар-Расул Хайям-пур, Фарханг-и Сукханваран Табриз. 1340/1961. С. 489.

³² Дерахшан. Введение. С. 33—48.

ки Навои, Хондамира и Мас'уда Кухистани на «Шарх-и Маснави» могут относиться также к «Кунуз ал-Хака'ик». Тем не менее «Джавахир» чаще привлекал внимание, так как ранняя работа была менее популярна.

«Джавахир ал-Асрар» действительно был широко распространен и известен. В разделах «Бахр ал-Асрар», посвященных Абу'л-Хайр Хану и Хусайну Хорезми, Махмуд б. Амир Вали приводит в качестве примечания рассказ об индийском посланце, подарившем в 1049/1639—40 г. Надир Мухаммад Хану копию комментариев к «Маснави», принадлежащих индийскому шейху Абд ал-Латифу. Хан предписал Махмуд б. Амир Вали проверить эту работу, и когда последний сравнил ее с комментарием Хусайна Хорезми, то нашел труд индийского шейха ошибочным³³. Ряд других комментариев и догматических работ с похвалой цитируют «Джавахир ал-Асрар»³⁴.

«Джавахир ал-Асрар» был посвящен Ибрахиму б. Шах Малику. Известно, что комментарий ко второй книге был начат в месяце рамазан 833/мае 1430 и закончен в 834/1430—31 г., вероятно, еще до захвата узбеками Ургенча, если это событие действительно произошло в 834 г., ибо после завоевания Хусайн Хорезми был занят работой над «Кашф ал-Худа»³⁵. Во введении автор именует себя Хусайн б. Хасан и пишет о своем шейхе Ходже Абу'л Вафа (который был еще жив в это время). Он сообщает, что с юных лет изучал «Маснави» и вскоре стал признанным авторитетом в этой области, так что, несмотря на его молодость, люди со всей округи приходили посоветоваться с ним по поводу трудных мест в тексте³⁶. По настоянию своих друзей и последователей он написал «Кундуз ал-Хака'ик», но вновь обратился к «Маснави», чтобы прокомментировать поэму более досконально.

В том же введении автор упоминает различных ранних суфиев, например, Айн ал-Кузата Хамадани и Баязида Бистами, и заверяет, что Ибн ал-Араби был хорошо известен в Средней Азии: он цитирует «Футухат-и Маккийя» и «Фусус ал-Хикам», заявляя о своем несогласии с теми из последователей Ибн ал-Араби, кто утверждает, будто он был «Печатью мухаммедан-

³³ Рук. ИВ АН УзССР, № 1385, л. 129а—б; № 7418, л. 264б; отрывок был исследован (и частично опубликован) Бартольдод. Соч. VIII. С. 192.

³⁴ См.: Rieu. III. P. 970а—b; Bodleian. III (Beeston). 1954. P. II. N 2491; Ср. анонимный комментарий «Асрар-и Ма'нави ва Анвар-и Магнави», рук. MS India Office (Ross & Brown LVI), ff. 1a, 8b—9a.

³⁵ См.: Bodleian. I (Ethe), cod. 519, дата 833 г. в начале второго тома взята Абдюльбаки Гелпинарли из стамбульской рукописи (Mevlana dan sonra Mevlevilik. Istanbul, 1953. P. 141). Он называет эту рукопись «Кундуз», но оба его описания, а также описание в более позднем каталоге Ахмеда Атеша (Истамбул кутубханалеринда фарсча манзум эсерлар. Истамбул, 1968. С. 149) подтверждают, что это именно «Джавахир». Список в собрании Мишкат Тегеранского университета (Мунзави А. Фихрист. П. С. 146—150) датирован 840 и 841 гг. соответственно в первой и второй книгах, но это, несомненно, даты переписки.

³⁶ Джавахир ал-Асрар, л. ба.

ской святости» подобно тому, как Иса был «Печатью святости» вообще, ибо «истина состоит в том, что врата святости не затворены»³⁷.

Сам комментарий группируется вокруг стихов «Маснави», вводимых как «текст» (матн) и делится на три дафтера. Возможно, наиболее важная часть работы заключается в ряде предшествующих самому комментарию «рассуждений» (макала) по поводу догматических вопросов³⁸.

Первая макала посвящена жизни знаменитых суфиев и заканчивается житиями шейхов ордена Кубравийа, принадлежащих к роду автора и Джалал ад-Дина Руми, как уже отмечалось выше. Здесь имеются «рассуждения» о суфийской технической терминологии, различных классах суфиев, уровнях бытия и божественных атрибутах, таинствах творения и возврата к Богу, сущности суфийского пути и о реальности мистической любви. То, что рассуждение о любви он поместил в заключительной части введения, говорит об общей направленности мистицизма Хусайна Хорезми. Здесь, как и в соответствующих частях «Кашф ал-Худа», он проявляет глубокое понимание суфийской доктрины, но в качестве высшего выражения отношений человека и Бога использует язык мистической любви и духовных страданий, причиняемых разлукой с Истинным Возлюбленным. Автор не является ни трезвым, рассудительным гностиком, ни представителем противоположного духовного типа — «би-адиб, маджзуб». Скорее он — приверженец учености как в экзотерических, так и в эзотерических науках. Высшую цель суфия он видит в подражании Пророку. Однако в практическом отношении традиционные выражения мистической любви наилучшим образом отражают суть его духовных переживаний.

1) «Джавахир ал-Асрар» и, в особенности, его вводные разделы, — важный источник по суфизму в Средней Азии XV в. и сам по себе заслуживает дальнейшего изучения. В последнее время ему было уделено некоторое внимание исследователями Руми. Мехмет Ендер приводит список рукописей этого труда в своей библиографии сочинений о Руми. Список не является исчерпывающим, однако содержит сведения об имеющихся в турецких библиотеках неизвестных копиях³⁹. Сочинение это было литографировано в Индии в 1312/1894 (см. приложение). «Джавахир ал-Асрар» часто цитируется современными учеными как важный комментарий к поэме Руми или образчик персидской литературы Средней Азии раннего тимуридского периода⁴⁰.

³⁷ Там же, л. 5а.

³⁸ Лучшее описание этих десяти «макал» приводится в: Browne E. G. A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge. Cambridge University Press. N 230. 1896. P. 321—326.

³⁹ Mehmet Onder. Mevlana Bibliografyası, Ankara, II. 1973—74. P. 108, 120—123.

⁴⁰ Дополнительно к «Джавахир» см.: Lucien Bouvat. «Essai sur la civilisation Timouride» // Journal Asiatique, 208 (1926). P. 221, 246; Browne.

Необходимо отметить еще одну интересную деталь. В 1972 г. А. Бодроглигети опубликовал несколько хорезмийских тюркских стихотворных фрагментов из сочинения, озаглавленного «Джавахир ал-Асрар». Они сохранились как заметки на полях рукописи «Му'ин ал-Мурид», написанной в начале XIV в. на тюркском языке⁴¹. Бодроглигети не упоминает о возможной идентичности этого сочинения, и, действительно, мы не знаем ни одного тюркского труда под названием «Джавахир ал-Асрар». Ввиду его хорезмийского происхождения было бы естественным признать, что это — «Джавахир ал-Асрар» Хусайна Хорезми. Для доказательства потребовалась бы скрупулезная сверка сочинений, чтобы выявить персидские стихи, тюркский перевод которых приведен в фрагментах Бодроглигети. Однако стихи могли быть взяты из другого персидского сочинения под этим названием (оно было широко распространено, и современник Хусайна Хорезми — Са'ин ад-Дин Тарка Исфакхани также написал трактат по суфийской догматике под тем же заглавием) или из неизвестного тюркского «Джавахир'а». Во всяком случае, язык и стиль тюркских стихов, опубликованных Бодроглигети, совершенно отличны от «Кашф ал-Худа», и, кроме того, весьма сомнительно, чтобы Хусайн Хорезми сам перевел эти стихи, если они действительно взяты из его сочинения.

2) «Кунуз ал-Хака'ик фи Румуз ад-Дака'ик» — первый комментарий Хусайна Хорезми к «Маснави». Возможно, это самое раннее его произведение, хотя мы и не знаем точной даты его завершения. Сочинение известно только в двух рукописях и поэтому представляется гораздо менее популярным, чем «Джавахир ал-Асрар». Некоторую известность ему принесло упоминание в «Кашф аз-Зунун» Хаджжи Халифы⁴². Однако этот источник ошибочен в том, что касается Хусайна Хорезми, а начальные строки сочинения, приводимого в нем, извлечены именно из «Джавахир ал-Асрар» и ничего общего с «Кунуз» не имеют. Таким образом, турецкий автор перепутал два комментария. Вероятно, он прочел заглавие раннего сочинения, цитируемого в «Джавахир ал-Асрар» как название всего труда.

«Кунуз ал-Хака'ик» посвящен систематическому изложению суфийской доктрины на основе учения «Маснави». Предназначен он был адептам суфизма («арбаб-и завк»⁴³ и «арбаб-и кулуб»⁴⁴). Автор вновь называет себя Хусейн б. Хасан и разделяет свое сочинение на пять глав (баб), в соответствии, как он говорит, с

LHP. III. P. 445; Ethe H. Neupersische Litteratur in Grundriss der iranischen Philologie/Ed. W. Geiger und E. Kuhn. (Strassburg: Arubner, 1896—1904), II. P. 290; Gramlich. Schiitischen. I. N 3. P. 7, 10.

⁴¹ Bodrogligeti A. The Fragments of the Cavahiri'l-Asrar//Central Asiatic Journal, 1972. 16. P. 290—303.

⁴² Ed. Flügel. Lexicon. V. P. 375. Здесь приводится дата смерти Хусайна Хорезми — 840 (1436—37).

⁴³ Рук. Британского Музея. № 12984, л. 156.

⁴⁴ Там же, л. 9а.

пятью столпами ислама и его заповедями. Однако особое значение структуры сочинения заключается для автора в пятирусной иерархии «классов» (та'ифа) и их качестве, которые он описывает⁴⁵. Подобная система порождает символические аналогии во внутреннем и внешнем мирах, группируемые следующим образом: 1) дух (рух)/правитель (падишах); 2) сердце (кальб)/министр (везир); 3) разум (акл)/ученый (алим); 4) тайна (сирр)/гностик (ариф); 5) тайна (хафк)/влюбленный (ашик). Каждая из пяти глав посвящена одной из этих символических пар и делится на три «рассуждения» (маккала), описывающих отдельные качества определенного «класса» (та'ифа).

Система, разработанная в «Кунуз ал-Хака'ик», сходна, а возможно, и основана на метафизике Кубравийа и духовной морфологии, изложенной такими шейхами, как Наджм ад-Дин Рази. В особенности пятирусная структура напоминает систему Рази, противостоящую семирусному анализу Симнани, но фактически схема Хусайна Хорезми не является простым заимствованием у Рази⁴⁶. Автор делает ударение на мистической любви как кульминационном пункте духовных достижений, в чем и состоит основное отличие от более ранних трактатов. Три «рассуждения» в пятой главе переходят от описания желания к страданию и от потребности к «фана», «угасанию», «последней степени восхождения и конечной ступени возвышения, причине вечного бытия и способам непосредственного видения святого Единства». Хусайн Хорезми говорит о целях гностика, но пользуется при этом языком влюбленного.

«Кунуз ал-Хака'ик» — ценный труд по суфийской догматике, заслуживающий специального изучения. Сравнительный анализ доктрины, изложенной в «Кунуз ал-Хака'ик» и «Джавахир ал-Асрар», может проиллюстрировать историю творческого роста и созревания суфийского ученого Хорезма XV в. Тем не менее «Кунуз» упоминается учеными только в связи с более знаменитым «Джавахир ал-Асрар» и до сих пор остается малоизвестным.

3) «Йанбу ал-Асрар Наса'их ал-Абрар» и «Насихат-нама-и Шахи» — две редакции одного и того же сочинения, написанного в форме книги наставлений, отражающей опыт и мудрость правителя Хорезма Шах Малика. «Йанбу ал-Асрар», датированное 832/1428—29 г., — поздняя редакция, изданная в наше время Дерахшаном. Он упоминает «Насихат-нама-и Шахи» как отдельное сочинение, но затем отмечает его большое сходство с «Йанбу». Любопытно его утверждение, что при подготовке текста «Йанбу» он не пользовался им из-за многочисленных ошибок в доступной ему рукописи «Насихат-наме» (из собрания Тегеранского университета)⁴⁷. Следовательно, издание Дерахшана основывается

⁴⁵ Там же, л. 136—156.

⁴⁶ О пятиступенчатой схеме Рази см.: Hamid Algar. *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, Delmer, N. Y., 1982. P. 134—135.

⁴⁷ Дерахшан. Введение. С. 37—40.

на одной только рукописи «Йанбу ал-Асрар», хранящейся в библиотеке Маджлис в Тегеране и датированной 891/1486 г.

В действительности существуют две другие рукописи каждой редакции, по всей видимости, неизвестные Дерахшану. Сверка трех рукописей из четырех упомянутых подтверждает предположение, что оба названия представляют две редакции одного основного труда. Прекрасный, хотя и не полный в начале, список «Насихат-нама» в Британском Музее, датированный 947/1540 г., в большинстве случаев идентичен «Йанбу ал-Асрар».

Институт востоковедения АН УзССР в Ташкенте обладает двумя рукописями «Йанбу» XVII в., название которых содержится в самом тексте, почти полностью совпадающем с печатным изданием. Обе рукописи называются «Наса'их-и Шахи». Хусайн Хорезми в «Максад-и Акса» ссылается на свою работу именно под этим названием, причем Дерахшан рассматривает это как ссылку на «Насихат-нама»⁴⁸. В действительности наиболее приемлемое объяснение заключается в том, что «Насихат-нама-и Шахи» было первоначальным названием, впоследствии измененным на «Йанбу ал-Асрар». Сочинение, однако, стало известным под общим названием «Наса'их-и Шахи» («Советы властителя»), которое тем не менее могло относиться к обеим версиям.

Две редакции различаются лишь в немногих отношениях. Их структура и текст идентичны за следующими исключениями: во-первых, заглавия стихов, приводимых в тексте, часто различны; во-вторых, имена Шах Малика и его сына Ибрахима появляются в «Насихат-нама-и Шахи», но последовательно опускаются в поздней редакции; в-третьих, отрывок в ранней версии, объясняющий причины создания этой книги, полностью переделан и сокращен в «Йанбу ал-Асрар», причем опущены все специфические исторические ссылки⁴⁹. Фактически, поскольку «Насихат-нама» является ранней, более полной и более «исторической» ориентированной редакцией, то приходится только сожалеть, что вместо нее была опубликована поздняя версия. В более полном описании в «Насихат-нама-и Шахи» вслед за пространными похвалами Шах Малику следует сообщение о том, что автор был приглашен женой эмира Маликат ал-Хайрат, в пятницу 8 раби' 1 829/18 января 1426 г.⁵⁰, чтобы написать для умирающего эмира письмо к Шахруху и Улугбеку. Его попросили также записать последние желания эмира и наставления его сыну и преемнику Ибрахиму. Именно эти повеления умирающего и явились, по словам автора, основанием для написания данного труда. В «Насихат-нама» зафиксировано также желание Шах Малика быть захороненным в Мешхеде, что подтверждается свидетельством Ха-

⁴⁸ Дерахшан. Введение. С. 41.

⁴⁹ Изд. Дерахшан. С. 6—7; Рук. Британского Музея, № 4109.

⁵⁰ Рук. Британского Музея, № 4109, л. 4а.

физ-и Абру⁵¹. Ни один из этих фактов не сохранился в «Ианбу ал-Асрар».

Оба варианта делятся на два «макала», первый включает двенадцать глав, второй — девять. В главах разбираются более мирские добродетели, чем в комментариях к «Маснави», и основное внимание уделяется насаждению учености и благочестия, а также других «социальных» добродетелей. Тем не менее наиболее часто цитируемые авторитеты — такие известные суфии, как Баязид Бистами, Хасан Басри, Аттар-и Руми. Он называет также некоторых деятелей ордена Кубравийа, включая Наджм ад-Дина Кубра, Сад ад-Дина Хамуйа, Маджд ад-Дина Багдади и, конечно, своего шейха Абу'л-Вафа. Наиболее часто цитируемым сочинением после «Маснави» является «Мисрад ал-Ибад» Наджм ад-Дина Рази. Он упоминает также свой собственный «Кунуз ал-Хака'ик»⁵².

До сего времени лишь немногие ученые упоминали о существовании этих работ⁵³, а обе редакции так и остались малоисследованными. Такое положение могло бы быть изменено с появлением издания Дерахшана, но оно, к несчастью, не учитывает всех известных списков этих двух вариантов.

4) «Нузхат ал-Муллак фи Хай'ат ал-Афлак» («Шарх-и Мулаххас»). Существование этого астрономического труда свидетельствует о широте интересов Хусайна Хорезми и подтверждает намеки биографов на его занятия экзотерическими науками. Этот трактат известен только в двух рукописях — одна в Бодлеянской библиотеке в Оксфорде, другая, неполная, в Ташкенте. Вследствие различия в названиях, приводимых в каталогах, Стори, Хофман и составители нового советского обзора мусульманских астрономических и математических трактатов⁵⁴ предположили, что это два разных сочинения. Но в действительности они представляют собой один и тот же труд, название «Нузхат ал-Муллак фи Най'ат ал-Афлак» полностью приводится в Оксфордской рукописи (хотя оно и не упоминается в описании Эте)⁵⁵. Обозначение «Шарх-и Мулаххас» — общее название, ибо работа представляет собой комментарий на хорошо известный трактат «Ал-Мулаххас фи'л-Хай'а» хорезмийского астронома XIV в. Махмуда б. Мухаммада б. Умара Чагмини (ум. в 745/1345).

⁵¹ Рук. MS Bodleian. Elliot, № 422, л. 4286—4296; ср. Хабиб ас-Сийар. III. С. 613—614.

⁵² Рук. Британского Музея, № 4109, л. 1546; Ср. Ианбу, изд. Дерахшана. С. 325.

⁵³ Абд ар-Рафи Хаккат цитирует «Ианбу» в собрании текстов о Баязиде Бистами: «Султан ал-Арифин Байазид Бистами» (Тегеран, 1361/1982). С. 254—256; он не уточняет, использовалось печатное издание или рукопись.

⁵⁴ Storey. Persian Literature, II/I. С. Р. 73; Ср. Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII—XVII вв.), кн. 2. № 429; М., 1983. С. 486.

⁵⁵ Рук. MS Bodleian. Laud. Or. 313 (Cat. I, Ethe, cols. 930—931, № 1524, л. 186). Эте также ошибается, утверждая, что этот труд посвящен Улугбеку.

«Мулаххас фи'л-Хай'а» Чагмини был одним из наиболее почитаемых астрономических компендиумов в Средней Азии в XIV—XV вв. Чагмини был продолжателем известной хорезмийской астрономической традиции домонгольского периода, тогда как Хусайн Хорезми — последний ее представитель. «Мулаххас» часто служил объектом комментирования, начиная с середины XIV в., когда был сделан комментарий Камал ад-Дина Туркмани, посвятившего свой труд Джани Беку, хану Золотой Орды. Он также интенсивно изучался знаменитой астрономической школой, организованной Улугбеком в своей обсерватории в Самарканде, где собирались известные астрономы, включая Гийас ад-Дина Джамшида Каши, Али Кушчи и прославленного Казизада Руми, который обучал астрономию Джами и также оставил комментарий (на арабском языке) к «Мулаххасу» Чагмини⁵⁶.

Неизвестно, посещал ли Хусайн Хорезми обсерваторию Улугбека в Самарканде и поддерживал ли какие-либо связи с его знаменитой школой. В «Нузхат ал-Муллак» сказано лишь, что он посвятил этот труд «Мунизз ад-Дину Абу'л-Манакибу Абд ал-Азизу Гургану», которого «хаканы Дашт-и ва Кипчак почтили в детстве»⁵⁷. Абд ал-Азиз был младшим сыном Улугбека, его любимцем и родился, возможно, в начале 1420-х годов⁵⁸. Однако Бартольд отмечает, что его именовали «ханом» уже в 838/1434—35 г. Хусайн Хорезми называет его «принцем» (шахзада) и говорит не о «юности», но о «детстве», что дает основание отнести время создания «Нузхат ал-Муллак» к концу 1420-х годов.

Этот трактат интересен и тем, что автор именует себя в нем Хусайн б. Хасан ал-Хорезми ал-Кубрави⁵⁹. Значение его еще не определено, но он заслуживает внимания в плане сравнения с другими астрономическими трактатами того периода, составленными под покровительством Улугбека. Во всяком случае, суще-

⁵⁶ См.: Кары-Ниязов Т. Н. Астрономическая школа Улугбека. М., 1950; Розенфельд Б. А. Влияние самаркандской школы Улугбека на развитие математики и астрономии за пределами Средней Азии//Из истории науки эпохи Улугбека. Ташкент, 1979. С. 130—142; Юсупова Д. Ю. Письмо Гийас ад-Дина Каши к своему отцу из Самарканда в Кашан//Из истории науки... С. 37—64; Булгаков П. Г. Комментарий Казизада Руми на «Компендиум астрономии» Чагмини//Из истории науки... С. 163—175; Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А. Математики и астрономы... С. 480—506.

⁵⁷ В рукописи MS Bodleian. Laud, № 313, л. 186 приводится термин «Дашт-и Турк ва Кипчак», являющийся явным исправлением термина «Дашт-и Берке ва Кипчак» в ташкентской рукописи (ИБ АН УзССР, 1207 (СВР, I, с. 232, № 524, л. 1266). Термином «Дашт-и Берке» по всей видимости обозначали степной регион, если он рассматривался как «дар ал-ислам», тогда как «Дашт-и Кипчак» имел чисто географическое значение или применялся к территории, рассматриваемой «дар ал-харб». «Дашт-и Берке» объединяет два значения — имя первого монгольского хана, принявшего ислам, и арабское слово «барзак», что значит «благословение» ислама.

⁵⁸ Ср. Бартольд. Улугбек и его время. Соч. II/2. С. 145—146; англ. перевод. С. 142.

⁵⁹ Рук. MS Bodleian. Laud. Or. 313, л. 176 (чтение «Хусайн б. Хусайн»); рук. ИБ АН УзССР, № 1207, л. 1256.

ствование этого труда отмечалось исследователями мусульманской астрономии.

5) «Максад ал-Акса фи Тарджамат ал-Мустакса» — персидский перевод арабской истории Пророка, озаглавленной «ал-Мустакса фи Шарх ал-Муджтала». Арабский оригинал, видимо, не дошедший до нас, был написан Абд ас-Саламом б. Мухаммадом ал-Андарасфани, вероятнее всего, в Хорезме, во второй половине XVI/XVII в.⁶⁰

«Максад ал-Акса» — возможно, самое важное произведение Хусайна Хорезми из-за его связи с «Кашф ал-Худа», ибо это единственно сохранившаяся работа того же автора, на которую он ссылается в «Кашф ал-Худа», а сравнение сказаний о Пророке, содержащихся в тюркском труде с соответствующими сказаниями в «Максад ал-Акса», показывает, что многие из них были непосредственно переведены из персидского сочинения. Представляется, что столь быстрая подготовка «Кашф ал-Худа» стала возможной благодаря недавнему окончанию работы над «Максад ал-Акса», изобилующим преданиями о жизни Мухаммада, вполне подходящих для комментария к «Касидат ал-Бурда», чьим объектом является именно Пророк.

«Максад ал-Акса» — одна из наиболее известных работ Хусайна Хорезми. Как уже отмечалось, она упоминается в биографических очерках Навои и Хондамира, который цитирует ее как источник в начальных частях «Хабиб ас-Сийар», посвященных жизни Пророка. Она цитировалась ранее Мирхондом в соответствующих разделах «Равзат ас-Сафа»⁶¹, хотя и без упоминания Хусайна Хорезми. Цитаты из нее имеются также в «Футувват-нама-и Султани» Камал ад-Дина Хусайна б. Али Ва'иза Кашифи (ум. 910/1504—05)⁶².

Турецкий библиограф Хаджи Халифа описывает «Максад ал-Акса» Хусайна Хорезми, представляющий собой жизнеописание Мухаммада, как персидский перевод трактата по суфийской догматике под тем же названием Азиза Насафи (ученик Сад ад-Дина Хаму'и). Ошибка эта отмечалась несколькими исследователями независимо друг от друга⁶³.

«Максад ал-Акса» был написан после смерти Шах Малика и окончанием работы над сочинением, именуемым Хусайном Хорезми «Наса'их-и Шахи». Правда, неясно, какую редакцию книги наставлений он здесь имеет в виду (одна написана в 829 г., другая — в 832 г.), однако автор вновь описывает обстоятельства,

⁶⁰ Storey Cf. Persian Literature. I. P. 177—178; PL, I. P. 545—546.

⁶¹ Мирхонд. Тарих-и Раузат ас-Сафа. Тегеран, 1338—39/1959—60, II. С. 571, 649.

⁶² Хусайн Ваиз Кашифи Сабзавари. Футувват-нама-и Султани, изд. Мухаммада Джафара Махджуба. № 113. Тегеран, 1350. С. 20.

⁶³ Rieu. I. P. 144 (cf. II. P. 834); Blochet. Paris, Pers. MSS, I. P. 63; Fritz Meier. Die Schriften des Aziz-i Nasafi, WZKM, 62 (1953). P. 153; Bankipore Cat. II. P. 219—222.

побудившие его написать этот труд. «Максад» посвящен Ибрахим Султану и, таким образом, должен быть датирован 832 и 834/1428—30 гг.

В предисловии автор называет себя Хусайн б. ал-Хасан ал-Хорезми ал-Кубрави и рассказывает о том, что изучал «Мустак-са» ал-Андарасфани, которую считает достойной и изящной работой, но несколько трудной для чтения и понимания. Поэтому он задумал ее перевод (с «араби-и фасих бе-забан-и фарси-и малих») ⁶⁴ и осуществил его по настоянию некоторых своих сподвижников из числа «Людей Сердца» ⁶⁵. В заключении содержится элегия на смерть «Эмира Гийас ал-Миллат ва'д-Дин Абу'л-Фатх Шах Малик Бахадур» и две касыды во славу восьмого Имама, у чьей гробницы в Мешхеде захоронен Шах Малик. Имеются также упоминания о надгробии эмира, сооруженного стараниями его жены и сына, «Махдум-зада-и джаханийан Хорезмшах-и давран Ибрахим султан» ⁶⁶, и сочинения «Наса'их-и Шахи», основанного на указаниях умирающего Шах Малика.

«Максад ал-Акса» делится на 25 глав (баб), посвященных отдельным событиям или годам жизни Пророка. Последние пять глав охватывают жизнь первых пяти халифов, и, кроме того, Хусайн Хорезми добавляет шесть разделов об имамах вплоть до Али Риза. Оригинал был основан на «сахихах» ⁶⁷ Бухари и Муслима, но, возможно, переводчик дополнил его цитатами и сказаниями из других источников.

6) «Диван».

Хотя труды Хусайна Хорезми и содержат множество сочиненных им стихов, ранних свидетельств существования его поэтического дивана нет, и мы не знаем, когда и кем он был составлен. Необходимо быть чрезвычайно осторожным, рассматривая стихи, приписываемые Камал ад-Дину Хусайну Хорезми, ибо в то время это имя носили по крайней мере две выдающиеся личности. Во всяком случае, подобная компиляция существует и даже была издана.

Обзор персидских рукописей Мунзави насчитывает три списка (в Иране и Египте) «Дивана» Хусайна Хорезми ⁶⁸, из которых по меньшей мере один действительно представляет собой его сочинение. Это рукопись Тегеранского университета, датированная 828 г., но относящаяся к 835 г. В соответствии с описанием в тексте часто упоминается Хорезм наряду с именами Ибрахим Султана, Шах Малика, Мирзы Абдуллы, Ходжи Сулаймана Хакима, Ходжи Абу'л-Вафа и Шах-зад Байсунгура ⁶⁹. «Диван», таким об-

⁶⁴ MS Add. 7634, f. 3a.

⁶⁵ Так называли суфиев.

⁶⁶ MS Add. 7634, f. 388b.

⁶⁷ Название сборников хадисов.

⁶⁸ Мунзави. IV. С. 2299—2300; дополнительные стихи, приведенные в Маджму'а в Салар Джанге. Кат. VI, 1975. С. 154.

⁶⁹ Фихрист-и Китабхана-и Данишга-и. Тегеран, X (1340). С. 1700—1702, № 2858; Ср. Мунзави. III. С. 2299.

разом, изобилует историческими и биографическими сведениями, жаль, что рукопись его недоступна.

Тем не менее, Луи Массиньон много лет тому назад отмечал, что персидский «Диван», изданный в Индии как «Диван» знаменитого мистика-мученика ал-Халладжа, в действительности является «Диваном» Хусайна Хорезми⁷⁰. Массиньон приписывает эту идентификацию «М. К. Газниви», но не приводит ссылок на какую-либо опубликованную работу. Ошибка отмечалась и некоторыми другими учеными⁷¹, однако остается непонятным, каким образом была установлена принадлежность работы Хусайну Хорезми. Частое упоминание этого заблуждения все же не предотвратило публикацию того же «Дивана» в Иране в качестве «Дивана-и Мансур Халладж», снабженного предисловием о жизни ал-Халладжа⁷².

Исследование указанных печатных изданий показывает, что это на самом деле работа Хусайна Хорезми. Стиль и язык близки к «Кашф ал-Худа», одни и те же образы и фразы можно найти в тюркской поэме и «Диване». Изредка упоминаются Хорезм и Джайхун, а Шах Малик и Абу'л-Вафа названы трижды. Возможно, тщательное сравнение с «Диваном» других работ Хусайна Хорезми выявит многие общие стихи. Например, пять строк, заключающих «Максад ал-Акса», присутствуют также в «Диване», а несколько стихов из «Дивана» включены, как принадлежащие «Маулане Хусайну Хорезми», в рукопись, датированную 892/1487 г. и хранящуюся в Национальной Библиотеке в Париже. Это устраняет всякие сомнения в том, что мы имеем дело с поэмами автора, служащего объектом настоящего исследования, а не с поздним Хусайном Хорезми.

⁷⁰ Этот «Диван» упоминается также Э. Брауном, назвавшим его «бесстыдной подделкой», но считавшим Хусайна Хорезми действительным автором.

⁷¹ Мушар, «Му'аллифин», собр. 824; «Зарн'а», IX/1. С. 251, № 1518 (Ср. IX/3 С. 918). Мушар цитирует анонимную заметку в журнале «Йадгар» (2, № 2 (1334/1944). С. 45), где упоминается тот факт, что «Диван» Хусайна Хорезми ошибочно приписывали Хусайну б. Мансуру ал-Халладжу. Но действительный автор неверно идентифицируется здесь с поздним Хусайном Хорезми (основываясь на «Маджлис ал-Му'минин»).

⁷² «Диван-и Мансур Халладж», изд., введение Валийулла Йусуфийа, (Тегеран, 1343/1964). Дерахшан (Введение. С. 45) говорит, что этот «Диван» дважды публиковался в Иране. На титульном листе копии этого труда в библиотеке Чикагского университета имеется анонимная рукописная заметка, упоминающая статью в «Йадгар» и утверждающая, что действительно этот труд представляет собой поэзию Камал ад-Дина Хусайна Хорезми.

**МЕСТО ШИИТСКО-СУФИЙСКОГО ДУХОВЕНСТВА
В СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ СЕФЕВИДСКОГО
ГОСУДАРСТВА (Материалы из персоязычного источника
XVIII в. «Устав для государей»)**

Известно, что сила и влияние духовенства в обществе в странах ислама не везде и не всегда были одинаковы; это зависело от взаимоотношения духовенства с центральной властью.

Написанный на персидском языке в первой четверти XVIII в. Мухаммад-Рафи'ом Ансари «Устав для государей» («Дастур ал-мулук»), помогает выявить роль духовенства в государстве Сефевидов (1501—1722), существовавшем на территории современного Ирана и граничивших с ним ряда стран. «Устав» отражает социальную структуру, административный строй государства Сефевидов. Это своего рода «табель о рангах», в котором излагаются права и обязанности, а также источники и размеры доходов всех должностных лиц государства, в том числе и духовенства. В сефевидском государстве, как и в других странах ислама, существовала категория духовенства, которая входила в государственный аппарат и получала от государства жалованье. Изучение источников, подобных «Уставу», показывает, как в том или ином государстве осуществлялся теократический принцип.

До образования государства Сефевидов официальной религией на большей территории Ирана был суннизм, а шиизм представлял форму политической и социальной оппозиции народных масс, возглавляемой суфийско-дервишским орденом Сафавийа. С победой Сефевидов во главе с Исмаилом Сафави (1502—1524) в междоусобной борьбе с другими династиями, правившими на территории Ирана, и созданием государства Сефевидов шиизм стал государственной религией. Исмаил Сафави объявил себя шахом «всемирной» шиитской державы. Шах объединял в своем лице и светскую и духовную власть. Он считался главным шейхом ордена Сафавийа, а его приближенные — его муридами.

«Устав для государей» отражает порядки и законы, существовавшие в сефевидском государстве в годы его наибольшего могущества при сильной центральной власти, но написан этот труд в конце правления династии Сефевидов, когда государство клонилось к упадку, и это была попытка сохранить его былое могущество.

Первыми в «табеле о рангах» упоминаются духовные лица: муллабаши, садры, мутавалли, шейх ал-ислам, казии. Как отмечается в трактате, муллабаши «был знатнейшим и ученейшим среди всех улемов и всей знати века, поэтому государь вопросы религии и тонкости наук всецело относил к компетенции мулла-

башия. В обществе и на собраниях он восседал выше всех улемов и близко к трону государя, а в походах всюду был обязан присутствовать при Победоносном стремени [т. е. при государе.— А. В.]... Для него было установлено жалование в сумме двести тебризских туманов» (с. 33)¹.

Об обязанностях садров — придворного (садр-и хассе) и общественного (садр-и амме) — говорится: «Целью учреждения этих двух великих должностей является управление всеми вакфами в вопросах, касающихся назначения шариатских судей и заведующих вакуфным имуществом, опека и старшинство над всеми сейидами, улемами, мударрисами, казиями, шейх ал-исламами, наместниками садров, некоторыми мутаваллиями, смотрителями вакфов, настоятелями служб, хатибами, муэззинами, чтецами Корана и просвещенными людьми. Омыватели покойников и могильщики — тоже в их ведении... Должности шейх ал-ислама, казия Исфахана, везира и мустауфия благорасточающей казны [личной шахской казны.— А. В.] поручались тем, кого находил достойным государь; совет садров при назначении их не обязателен. Прочие заведующие благорасточающей казной, государевыми вакфами и имениями назначались одни по высочайшему указу, другие — по совету садров. Все дела благорасточающей казны находятся в ведении придворного садра; общественный садр их не касается. После того, как [садры] разрешали законные тяжбы, диванбеги их решения приводил к исполнению. Они получали ушр от половины десятой части с сюргалов и кое-какую долю за попечительство и надзор, назначенные им по условию вакфодателем» (с. 34—35).

В «Уставе» говорится об обязанностях мутаваллиев. Так в обязанности мутаваллия самой почитаемой шиитами гробницы имама Али Ризы (ум. в 818 г.) в Мешхеде входило распределение средств, отпускаемых шахской казной на содержание гробницы. «В лучшие времена», как говорится в тексте, эти средства составляли 14 тысяч харваров разного товара и 3 000 туманов наличными (харвар того времени составлял около 300 кг.— А. В.). Доход мутаваллиев ряда других усыпальниц составлял одну десятую или одну двадцатую долю вакуфных имуществ. Для мутаваллиев — попечителей мазаров сефевидских султанов назначалось жалование в сто туманов.

Шейх ал-исламу из казны устанавливалось ежегодное жалование в 200 туманов, казию столичного города Исфахана столько же. Обязанности шариатского казия в войске исполнял вой-

¹ Здесь и далее — ссылки на текст, изданный иранским ученым Мухаммад-Таги Даниш-Пажухом в 1970 г. в Тегеране по единственному имеющемуся списку сочинения:

دستور الملوك ميرزا رفيعا* بكوشش محمد تقی دانش پژوه مجله
دانشكده ادبيات و علوم انسانی

сковой казий, без печати которого не выдавали воинам пособия или танха. Официальное жалование для войскового казия не было установлено. Он получал 10 динаров с каждого тумана, отпущавшегося военным (один туман составлял 10 тыс. динаров).

Одной из самых почетных должностей в государстве была должность заместителя шейха по управлению орденом Сафавийа, это халифат ал-хулафа (халиф халифов). В «Уставе» об этом сказано следующее: «В свое время глава гнезда алидов — Шах-Исмаил сам был наставником учеников. Поскольку государственные дела мешали делу наставления муридов, то назначили наместника, который в священной молельне с полным совершенством муршида наставлял суфиев и учеников на путь истины. Его занятия заключались в том, что в священной келье для молений обучал суфиев явному и тайному зикру и обычаям тариката; предписывал им благодеяния и удерживал от дурных поступков. Если намечался наместник или наставник для общин и последователей в областях, чтобы поощрять людей к делам богоугодным и удерживать от дурных поступков, то до тех пор, пока вышеупомянутый [духовный наместник] не даст согласия и предписания и не сделает его служителем двора, ему не выдавалось генеалогическое свидетельство на сан наместника. Тадж², какой носил шейх Сафи ад-Дин, должен был надевать на голову удостоившего его человека или государя, если он из этого ордена, или духовный наместник, и никто не мог самовольно появиться в этом одеянии. Слуги в келье для молений назначались с согласия и одобрения этого наместника. Расходование еды, халвы, свечей, светильников в молельне и хранение даров в походе и дома также входило в его обязанности.

Было заведено, что суфии в послеполуденное время присутствовали в молельне и совершали зикр. По четвергам после полудня эмиры, бегларбеги, ханы, султаны и сановники всех областей, удостоившиеся чести носить тадж, надевали его на голову без султанчика и тюрдана и войдя в молельню, приступали к чтению начальной суры Корана. Было также заведено, что каждый хан, султан, бегларбег, сановник, удостоившиеся чести служить [двору], посылали в молельню в виде подношения деньги и сладости. Из них двести динаров ради доброго предзнаменования посылали государю; остальное распределялось между суфиями.

В походах смотрители строек предусматривали палатку для молельни, подстилки и другие необходимые вещи, а также еду, сладости и прочее из средств благородной государевой казны, и суфии по установившемуся обычаю ежедневно после полудня совершали зикр и читали начальную молитву.

² Тадж — шапка из красного бархата в форме котелка, поля которой имеют двенадцать зубцов в честь двенадцати шиитских имамов. Верхушка шапки напоминала шахматную пешку.

На собраниях по обычаю эмиров [суфии] надевали на голову тадж и турбан.

Долгие времена наместничество вручалось правителям Кара-Дага³, и только в конце царствования шаха Султан-Хусайна стали поручать и другим.

[Наместник] имел жалованье в сумме сто туманов и тиюл, сумма которого вместе с годовым пособием и канцелярским сбором составляла двести восемь [туманов]. На раеподобных собраниях он восседал по правую руку от государя после высокостепенного хакимбашия» (с. 73—74).

Таковы размеры доходов духовных лиц, упоминаемых в «Уставе для государей». Если не считать мутаваллия гробницы имама Али Ризы, занимавшего исключительное положение, жалование каждого из них, в основном, не превышало 200 туманов. Можно провести сравнение доходов духовенства с доходами должностных лиц, упомянутых в «Уставе для государей». Самые высшие чиновники при шахском дворе, называвшиеся «столпами государства» («аркан-и даулат») носили титул «высокостепенный» («али джах»): везир, ежегодно получавший жалование 803 тумана, кроме подарков из разных областей государства; курчибаши, имевший тиюл на сумму 2580 туманов; сипах-салар, доход которого составлял 7464 тумана; ишик-агасибаша с доходом в 2675 туманов; туфангчи — агаси, имевший тиюл с доходом в 711 туманов; назир-и буйутат, имевший вознаграждение 700 туманов; диванбеги с доходом в 500 туманов и др.

Другой категории сановников присваивался титул «приближенный хакана» («мукарраб ал-хакан»). Большая часть этих сановников имела годовой доход свыше 200 туманов. Ниже их по положению находились сановники с титулом «приближенный Его Величества» («мукарраб ал-хазрат»), получавшие жалование больше и меньше 200 туманов. Остальные чиновники, перечисляемые в «Уставе», не имели титулов и не присутствовали на дворцовых собраниях; доходы их были ниже 100 туманов. Сравнение доходов духовенства и чиновников всех перечисленных категорий показывает, что доходы основная часть духовных лиц получала такие же, как чиновники средней категории.

«Устав» показывает сословную иерархию, в которой каждому должностному лицу в государстве отводилось определенное место. Вершину ее представлял шах. По перечисленным в «Уставе» обязанностям духовенства видно, что шиитское духовенство, считавшее себя приверженцем суфийского ордена, на самом деле утратило черты суфизма и приобщилось к обычным нормам шариата. Оно ведало преимущественно частно-правовой жизнью мусульман. В более высоких сферах деятельности власть духовенства была ограничена. Центральная власть препятствовала самостоятельности, росту могущества духовенства, допуская толь-

³ Кара-Даг — горный район к северу от Тебриза.

ко действия, соответствовавшие политике шаха. На все духовные должности назначения делал шах.

Итак, до конца существования сефевидского государства сохранялась теократическая идея государства и идея «всемирной» шиитско-суфийской державы. Это способствовало соответствующему внешнему возвеличению духовных лиц: оказание всеобщего почтения, наделение высшими эпитетами, участие в шахских собраниях с высшими сановниками государства. Однако привилегии духовенства ограничивались лишь внешними знаками почта. Шинизм утратил свой прежний облик оппозиции народных масс. Его догмы были сведены к более упрощенным формам, разработанным вполне уравновешенными представителями шиитского толка ислама, и духовным лицам предоставлялась определенная сфера деятельности, ограниченная узкими рамками шариа.

Э. Э. Каримов

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ПРАКТИКИ ТАРИКАТА НАКШБАНДИИ В МАВЕРАННАХРЕ XV в.

На современном этапе развития нашего общества, начав освобождаться от груза «командно-административных» воззрений, мы можем с большей долей объективности осветить те или иные события исторического прошлого нашего народа. Подчас заново открыть те страницы истории, которые были искусственно сокрыты пугливыми идеологами времен застоя, тщетно пытавшимися предать их забвению.

Подобная история произошла с исследованиями по проблемам религии и духовенства в Мавераннахре XIV—XV вв. Полуторавековое господство монголов в Средней Азии сменила династия Тимуридов. Постепенно восстанавливается торговля, земледелие, ремесленное производство. Оживление хозяйственно-экономической деятельности способствовало активизации духовно-религиозной, мистической мысли, представители которой сами начинают влиять на жизнь в государстве. Это период взлета среднеазиатского суфизма — исламского мистицизма. К сожалению, в отечественной науке история суфизма в эпоху Тимуридов не получила глубокого исследования.

Сейчас становится ясным, что для понимания сложных, во многом противоречивых исторических процессов XV в. необходимо глубокое и всестороннее изучение деятельности духовенства в социально-экономической и культурной жизни Мавераннахра того времени и, в частности, исследование роли братства Накшбандийа, его места в феодальном обществе Мавераннахра, характера идеологии этого братства и причин его политических успехов. История Накшбандийа может служить яркой иллюстрацией

противоречивости и неоднородности исламского мистицизма на различных этапах его развития.

В настоящей статье впервые предпринята попытка рассмотреть практику тариката Накшбандийа в Мавераннахре XV в. в «качестве социально-организующей системы, определяющей правила поведения, личную и общественную мораль»¹.

В нашем распоряжении имеются некоторые факты из истории тариката Накшбандийа, извлеченные из письменных памятников. Эти данные, их анализ свидетельствуют о важности изучения данного суфийского братства и его представителей.

Одним из источников для изучения тариката Накшбандийа XIV—XV вв. в Средней Азии является «Рашахат 'айн аль-хайат» Фахриддина Али ал-Кашифи ас-Сафи². Автор труда приводит имена 94 шейхов Накшбандийа, их жизнеописания и характеристики, доводит силсила до Ходжа Ахрара, предоставляя исследователям обширный материал о жизни и деятельности этого суфия. Существуют и многочисленные «Силсиле-и накшбандийа»³, написанные в разное время различными авторами.

Из силсила братства, которое приводится в «Рашахат», видно, что основные положения Накшбандийа восходят к учению группы среднеазиатских шейхов, вошедших в историю как **ходжагон** — «учителя», «наставники». От школы Ходжагона в дальнейшем произошли и такие крупные тарика, как Йасавийа, Бекташийа, а также ряд менее значительных суфийских объединений⁴.

Автор истории тариката Накшбандийа ас-Сафи начинает ее с Абу Йа'куба Йусуфа Хамадани (ум. в 535/1140). Сведения о его жизни крайне скудны. В молодости он изучал фикх в Багдаде у законоведа Абу Исхака по мазхабу Абу Ханифы. Способный и усердный, Абу Йусуф проявил блистательные успехи в науках. Абу Исхак считал его одним из первых своих учеников. Из Багдада Абу Йусуф отправился в путешествие и побывал в Исфахане, Бухаре, Самарканде, Хорезме, Мерве. «Обладая многими прекрасными качествами и будучи человеком ученым, прочитавшим много разного рода сочинений, он, — как пишет В. Л. Вяткин, — везде являлся желанным гостем»⁵.

В Мавераннахре, где его так радушно принимают, Хамадани остается. Поначалу он преподает здесь, но потом с ним происхо-

¹ Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 45.

² Фахриддин Али ал-Кашифи ас-Сафи. Рашахат 'айн-хайат. Литография Лакноу, 1905 (далее — Рашахат).

³ См.: Рук. ИВ АН УССР, № 11. 260—IX; 6832; 10740; 12540—IV; 11235—II и др.

⁴ Mole M. Autour du Dare Mansour. L'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband (Naqshbandiyat II)//Revue des etudes islamiques. 1959. № XXVII. P. 65.

⁵ Вяткин В. Л. Шейх Абу Юсуф Хамадани//Туркестанские ведомости. 1893. С. 679.

дит серьезная перемена. Покончив с науками и прежним образом жизни, Абу Йусуф встает на путь подвижничества и служения Богу⁶. На суфийском пути Хамадани приобретает славу и популярность, имеет огромное количество последователей. Согласно источникам, 700 человек из его муридов достигли степеней вали (приближенный, святой), «8000 идолопоклонников обращенных были им в ислам, а тем, которые благодаря ему покалялись в своей греховной жизни и вступили на правый путь, счета нет»⁷. Шейх занимался сапожным мастерством и земледелием.

Основы теории и практики Накшбандийа заложил Абдулхалик Гиждувани (ум. в 575/1179)⁸. М. Моле пишет: «Характерно то, что во всей традиции накшбандийа настоящим основателем ордена является не Баха'ад-Дин Накшбанд; он только обновляет традицию зикра, исключительно мудро унаследованную от Абу ал-Халика Гиждувани, четвертого хальфа Йусуфа Хамадани, основателя тарика-и ходжагон»⁹. Гиждувани завещал последующим поколениям тарика серию положений, известных как калимат-э кудсийа (священные слова)¹⁰.

Более полная кристаллизация братства происходит позже, в результате деятельности Бахааддина Накшбанда (ум. в 791/1389), который добавляет к восьми основным положениям Гиждувани три по зикру и тем самым окончательно оформляет идеологию Накшбандийа. В дальнейшем тарика усиливается его последователями — крупнейшими шейхами конца XIV — первой половины XV в. Алааддином Аттаром (ум. в 802/1400), Мухаммадом Парса (ум. в 822/1429) и Йакубом Чархи (ум. в 851/1447). В этот период представители тариката Накшбандийа начинают активно вмешиваться в политическую жизнь страны. Светские правители в борьбе за верховный престол стараются заручиться поддержкой духовенства. Вот лишь один пример.

В борьбе с Шахрухом потерпел неудачу Халил-Султан, захвативший после смерти Тимура власть в Самарканде. В результате своего правления Халил-Султан, как отмечает Б. А. Ахмедов, «лишился поддержки духовенства и особенно пользовавшихся тогда большим влиянием среди населения ходжей из дервишского ордена накшбандиев»¹¹. В связи с этим показательно легендарная история, описанная в «Рашахат», свидетельствующая о том, что отношения между Халил-Султаном и представителями духовенства были натянутые. Речь идет о связях Шахруха с Мухаммадом Парса.

⁶ Рашахат. С. 6.

⁷ Вяткин В. Л. Шейх Абу Юсуф Хамадани. С. 679.

⁸ Рашахат. С. 18—19.

⁹ Моле М. *Autour du Daré Mansour*. P. 36.

¹⁰ Рашахат. С. 20.

¹¹ Ахмедов Б. А. Улугбек и политическая жизнь Мавераннахра первой половины XV в. // Из истории эпохи Улугбека: Сборник статей. Ташкент, 1965. С. 24.

: В то время, когда мирза Халил, сын Мир Мухаммада Джахангира, сына эмира Тимура был падишахом Самарканда, а мирза Шахрух находился в Хорасане, Его преосвященство [Мухаммад Парса] временами писал Шахруху по поводу важных дел мусульман. Мирза Халил был этим недоволен. В итоге он по злословию и доносу людей завистливых, крайне рассердившись, послал человека в Бухару к ишану с указанием: «Вам следует отправиться в сторону степей, чтобы тамошнее население по благословенному Вашему прибытию постигло ислам». Ишан согласился, но прежде, как рассказывал маулана Абд ал-Рахим, сел на лошадь и тотчас отправился в сопровождении своих последователей ко дворцу познавших — поклониться мазару хазрата Ходжи Бузурга. Потом поехали в сторону Сухари, к могиле сайида Эмир Кулала, где ишан поднялся наверх, повернулся лицом в сторону Хорасана и прочел бейт¹². После этого вернулись в Бухару, куда к тому времени прибыло письмо мирзы Шахруха для мирзы Халила с требованием определить место боя. Ишан приказал прочитать это письмо сначала с мимбара главной мечети, а потом отправить в Самарканд, к мирзе Халилу. Мирза Шахрух прибыл вслед за письмом и покончил с мирзой Халилом¹³.

Наибольшая политическая активность братства Накшбандийа отмечается во второй половине XV в., при шейхе Насириддине Убайдаллахе ал-Ахраре б. Махмуде аш-Шаши (ум. в 895/1490), известном как Ходжа Ахрар. Его личность, жизнь, привлекали внимание многих исследователей, но тем не менее до сих пор еще нет всесторонней, полной и объективной оценки его многогранной деятельности.

С XV в. тарикат Накшбандийа начинает занимать прочное место не только в религиозной, но и в политической, социально-экономической жизни Средней Азии. В этот период накшбандийа воспринимается не только как теологическое учение, но и как идеологическое, нравственное, общественное, правовое мировоззрение. Богословы — знатоки Корана, фикха, тафсира, хадисов — не могли выйти за рамки своеобразной «кастовости» и охватить сознание широких масс. В Средней Азии XV в. эту функцию выполнял суфизм в лице братства Накшбандийа.

О. Д. Чехович писала, что суфизм братства Накшбандийа представлял собой лишь «более действенное и тонкое оружие угнетения, чем официальное исламское духовенство»¹⁴. Можно предположить, что для данной эпохи, когда усиливается социально-экономическое расслоение общества, усугубляется потреб-

¹² Содержание этого пространного бейта сводится к следующему: шейх обращается к Создателю с вопросом: кто же окажется на вершине, а кто падет вниз.

¹³ Рашахат. С. 61—62.

¹⁴ Чехович О. Д. О социальной роли и политической деятельности Ходжи Ахрара//Бартольдские чтения—1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1982. С. 71.

ность в единой морально-идеологической системе. Одна из причин этого — возможность ослабления центробежных сил, неизбежно нараставших с развитием феодальных отношений. Как отмечалось выше, нам представляется, что тарикат Накшбандийа и деятельность суфийских шейхов того периода — это более тонкая и действенная форма сохранения социального равновесия в обществе¹⁵. Учитывая взаимосвязи феодальных правителей и духовных лиц, политики и религии, можно выявить важные дополнительные материалы, объясняющие неудачи Халил-Султана, Улугбека, успехи Шахруха, Абу Са'ида, «миротворчество» Ходжа Ахрара и многое другое.

К сожалению, история Мавераннахра XV в. не изучалась с таких позиций. В этом — одна из причин искаженной оценки общественно-политической ситуации той поры, преувеличения роли в жизни страны отдельных феодальных правителей и одностороннего подхода к исследованию некоторых других деятелей и целых социальных течений, таких как накшбандийа.

В этой связи необходимо обратиться к такому сложному и многоплановому религиозному мировоззрению, каким является исламский мистицизм. До настоящего времени нет единого мнения по его определению. Наиболее емкое и точное определение суфизма, на наш взгляд, принадлежит О. Ф. Акимушкину: «Суфизм — это особое мистическое, религиозное философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с Божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по «пути» к Богу с любовью к нему в сердце»¹⁶.

Мы предлагаем подойти к проблеме Ходжа Ахрара как идеолога братства Накшбандийа и политического деятеля XV в., отталкиваясь от основного положения суфизма — «путь» к Богу с любовью в сердце. Рассматриваемые с этих позиций суфийские источники не кажутся столь абстрактными и отвлеченными. Суфийская литература, в соответствии с основополагающей идеей суфизма, объясняет путь познания Божества через нравственное очищение, так называемый, духовный джихад — муджахада и совершенствование человека.

Взгляды Ходжа Ахрара, пропагандируемые им в братстве Накшбандийа и дошедшие до нас в рукописных источниках, олицетворяют собой суфийские морально-этические идеалы.

Такая практика сложилась в нашей науке несмотря на об-

¹⁵ Каримов Э. Э. К характеристике суфийского братства накшбандийа в Средней Азии XIV—XV веков // Общественные науки в Узбекистане. Ташкент, 1989. № 8. С. 47.

¹⁶ Акимушкин О. Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Перевод с англ. А. А. Ставиской, под редакцией и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 4.

ширный вспомогательный материал, который имеется в агиографических и других средневековых источниках. Основная масса материалов источников часто просто отметалась. При этом не учитывалось то рациональное зерно, которое несли в себе рассказы, нравоучения, беседы, притчи, легенды, сказания, составлявшие основу многочисленных рукописных источников. Ведь это, в сущности, дух эпохи, ее философия, быт, нравы, образ мышления, без чего невозможно понять нашего прошлого.

Возможно, это и есть тот стержень, без которого спор о том же Ходжа Ахраре, как и о многих других представителях прошлых эпох, может стать бесконечным и бессмысленным. Как справедливо считает А. Н. Болдырев, «деятельность накшбандизма, слова и дела Ходжа Ахрара должны быть оценены в... единой социально-экономической ситуации с порожденными ею явлениями в области идеологического развития»¹⁷. Для этого необходим всесторонний, обобщающий подход к указанной проблеме.

Ходжа Ахрару принадлежат несколько суфийских трактатов¹⁸, свидетельствующие о его эрудированности и знании теории предмета. Эти труды пользовались популярностью. Захираддин Мухаммад Бабур, бывший как и его отец Умар-Шайх, поклонником и последователем Ходжа Ахрара, неоднократно упоминает и восхваляет ишана в «Бабур-наме». Например, описывая события 935/1528—29 г., Бабур пишет: «За минувшие два года мое стремление и влечение к пирушкам было беспредельно и безгранично, иной раз тоска по вину доводила меня чуть не до слез. В нынешнем году это беспокойство духа, слава Аллаху, совершенно улеглось; по-видимому, помогло счастье и благословение, ниспосланные мне за перевод в стихах [послания Ходжа Ахрара]»¹⁹. И далее: «Во вторник, двадцать седьмого числа месяца сафара, мне пришло на ум переложить в стихах «Родительское послание» досточтимого Ходжи Убайд Аллаха. Упоная на помощь духа досточтимого Ходжи, я решил в своем сердце, что если это намерение будет угодно досточтимому, мое избавление от припадка болезни окажется доказательством благосклонного принятия стихотворения...»²⁰. Бабур твердо верил в святость труда ишана. Он перевел на узбекский язык суфийский трактат Ходжа Ахрара «Рисален Валидийе»²¹.

Почему же пользовались такой огромной популярностью суфийские идеалы и морально-этические воззрения? Они заполни-

¹⁷ Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре//Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1935. С. 53.

¹⁸ Имеются литографированные издания этих произведений. См. сборник: Факарот-э ахрорие. Литогр. Ташкент, 1910; Рисоле-и анфос-э нафисе. Литогр. Ташкент, 1911; и др.

¹⁹ Бабур-наме. Записки Бабура/Перевод М. Салье. Ташкент, 1958, л. 361а.

²⁰ Там же, л. 346а.

²¹ См.: Самойлович А. Собрание стихотворений императора Бабура. Ч. 1. Текст. Пг., 1917.

ли духовный вакуум, создавшийся в этот период истории в нормативном исламе. Все суфийские положения, такие как «чистота сердца и рук», социальная справедливость, равенство всех людей перед Богом, борьба со злом, утверждение доброты, совестливости и братства среди людей и т. п., были созвучны духовным запросам верующих²². С этих позиций и следует рассматривать деятельность Ходжа Ахрара и причины его популярности среди широких слоев населения.

При изучении тариката Накшбандийа и его представителей следует уделить особое внимание интеллектуальной или прагматической и теоретическо-практической функции суфизма. Вот как это выглядит на примере жизни Ходжа Ахрара.

В. Л. Вяткин делит жизнь шейха на два периода: первый — «отречение от всех земных благ, вступление на путь мистики, подвижничество и изучение тайн суфизма»; второй — «приобретение нравственного авторитета, богатства, почета и власти»²³. Подобное, весьма неточное, деление в какой-то мере вытекает из описаний жизни Ходжа Ахрара в средневековых источниках. Его можно объяснить самой природой суфизма и познанием шейхом суфийского пути. Периодика весьма условная, следует постоянно помнить, что в жизни все стороны суфийского учения наисложнейшим образом переплетались.

Если вторая половина биографии Ходжа Ахрара доступна востоковедам — историкам и философам, то начальный этап становления его личности, когда речь идет о прагматическом мистицизме, может с успехом стать, как считает О. Ф. Акимускин, «предметом всестороннего изучения психологов, этнопсихологов и медиков-психиатров»²⁴.

Это обусловлено методами и способами достижения основной цели суфия, включающими психотехнику, аутотренинг, физические упражнения, психотренинг и т. п. Все психотехнические, духовно-религиозные и физические упражнения сведены в определенную систему, цель которой — воздействовать на человеческую психику, включая самые сокровенные уголки человеческого сознания.

Встретить в отечественной литературе подобные исследования почти невозможно. Редким исключением является книга К. Казанского «Суфизм с точки зрения современной психопатологии», вышедшая в 1905 г. Труд представляет большой интерес и в настоящее время, хотя грешит ошибками и неточностями. Так, к бесспорно грубым ошибкам автора следует отнести попытку объявить мистическую любовь суфия к Творцу не духовным, а аномальным физиологическим влечением. К. Казанский описал су-

²² Акимускин О. Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем. С. 5.

²³ Вяткин В. Л. О Ходжа Ахраре//Туркестанские ведомости. Ташкент, 1898. № 3. С. 10.

²⁴ Акимускин О. Ф. Суфийские братства... Примечания. С. 209.

фийское единение с Богом как извращенный физический акт²⁵. Имеются и другие ошибочные суждения по суфизму, вызванные незнанием первоисточников.

Сегодняшняя востоковедческая историческая наука обогащается новыми методами исследований. Современного историка «интересует не только и не столько взаимосвязь событий, сколько эволюция определенных социально-экономических или психических структур, процессов и отношений. Новые разделы истории более теоретичны и гораздо теснее связаны со смежными науками»²⁶. Конечно, в первую очередь нужно учитывать экономические устои феодального общества, классовые отношения, структуру власти. В то же время следует изучать и структуры иного плана — жизненный стиль, ценностную систему, высшие нравственные чувства человека средневековья. Подход к религиозным деятелям средневековья базируется на положении Ф. Энгельса: «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим»²⁷. С этих позиций и рассмотрим первый этап жизни Ходжа Ахрара.

В отечественной науке сложилось мнение, что до 1454 г. о жизни Ходжа Ахрара достоверных сведений нет. И до выхода шейха на арену политических событий Мавераннахра XV в. о его жизни упоминают вскользь. Единственное исследование, посвященное начальному периоду жизни Ходжа Ахрара, принадлежит В. Л. Вяткину²⁸. Но оно содержит много неточностей и теоретических ошибок.

Современными исследователями данные первоисточников по раннему периоду жизни Ходжа Ахрара в расчет не брались. По словам О. Д. Чехович, «предшествующий «ташкентский» период его жизни освещен лишь в житиях, где возможные исторические факты перемешаны с явным вымыслом»²⁹.

Еще в раннем детстве Ходжа Ахрара потряс сон, в котором к нему является шейх Абу Бакр Каффаль Шаши и дает наставления. Потом во сне мальчика посещают другие святые шейхи и наставляют его на путь суфизма. Юный Ходжа видит во сне Бахааддина, который освящает душу его путем тассавуфа. Воздействие святого настолько сильное, что у Ходжа Ахрара сначала даже ослабели ноги, но потом он почувствовал свободу и подъем сил. В другом сне к нему является Ходжа Мухаммад

²⁵ Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. Самарканд, 1905. С. 11—12, 108—114.

²⁶ Кон И. С. История в системе общественных наук//Философия и методология истории. М., 1977. С. 15.

²⁷ Энгельс Ф. Юридический социализм//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 21. С. 495.

²⁸ Вяткин В. Л. Из биографии Ходжа Ахрара//Туркестанские ведомости. Ташкент, 1904. № 1804. С. 693.

²⁹ Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Хаджи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критич. текст, перевод, введение, примеч. и указатели О. Д. Чехович. М., 1974. С. 20.

Порсо и т. д.³⁰ Следует отметить, что при всей нереальности подобных сведений мистическому сну в суфизме придают особое значение и важность. Мировоззрение человека, избравшего путь суфия, имеет иной характер. Как отмечает К. Казанский, «то, что в лучшем случае строгим философским умом признается как чистая идея, реальность которой, находясь вне нашего ума, составляет предмет научного сомнения или веры, мистику считают непреложной действительностью, которую можно ощущать, осязать, а следовательно, и изучать»³¹.

Многочисленные сходные упоминания о мистических снах можно найти и в других источниках. Так, М. Моле в своих исследованиях братства Накшбандийа приводит почерпнутые из рукописных источников многочисленные истории, связанные с одним из виднейших представителей тариката Бахааддином Накшбандом. В их числе и мистические сны, например: Ходжа Бахааддин Накшбанд рассказывал, что в эпоху, когда он начал испытывать мистические чувства, восторженное и смутное экстатическое состояние, у него была привычка гулять в окрестностях Бухары и посещать могилы святых: однажды, посещая три могилы святых, он заметил лампы, полные масла, с зажженными фитилями. Далее идет пространный рассказ Бахааддина Накшбанда о том, как на могилах святых шейхов он встречал и слушал наставления знаменитых суфиев — Ходжи Махмуда Анджира Фагнави, ходжи Авлия Калона, ходжи Азизона Али Рамитани, ходжи Мухаммада Бобо Саммоси, ходжи Абдалхалика Гиждувани³². Здесь представлена почти вся цепь преемственности тарика — от Абдалхалика Гиждувани и кончая Бахааддином Накшбандом.

Что же это — сплошная мистика, бред воспаленного и истощенного ума суфия и ничего более?

Подобных непонятных и бесполезных, на взгляд современного человека, историй множество в жизнеописаниях суфиев. Между тем, как справедливо считает Дж. С. Тримингэм, все описания «состояний», «моментов прозрения», «проявления чудес» у суфиев «покажутся нам лишенными разумного смысла, если не перенестись в воображении в атмосферу их времени»³³. Блестящий и, к сожалению, весьма редкий пример такого подхода к познанию истории продемонстрировал В. В. Бартольд. Вероятно, это одна из причин того, что труды его актуальны и сейчас, и никто из последователей медиевистов не может обойтись без них.

Думается, что существование в истории вышеописанных явлений — один из факторов, определяющих дух эпохи, ее нравственный уровень. Примеры, аналогичные приведенным ранее, можно найти не только в суфийской литературе, но и в истори-

³⁰ Рашахат. С. 221—222.

³¹ Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. С. 2.

³² Mole M. Autour du Daré Mansour. P. 38—40.

³³ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 186.

ческих хрониках, летописях, других средневековых источниках. Так, в «Бабур-наме» автор описывает свой мистический сон: «Я совершил омовение, прочитал молитву в два раката, потом опустил голову для немой молитвы и стал молиться. Тут сон смежил мне глаза, и увидел я, что Ходжа Якуб, сын Ходжи Яхьи и внук досточтимого Ходжи Убайд Аллаха [Ходжа Ахра-ра], приехал и стоит напротив меня на пегом коне, с большой толпой всадников на пегих конях. Он сказал: «Не горюй! Ходжа Ахра-р послал меня к вам. Он сказал: «Мы просили у Аллаха для него помощи и возвели его на престол царствования. Если ему где-нибудь выпадет трудное дело, пусть [мысленно] приведет нас пред свой взор и помянет нас, и мы явимся туда». Теперь, в этот час, победа и одоление на вашей стороне. Поднимите же голову, пробудитесь!» Я тотчас же проснулся радостный...»³⁴.

Речь идет о том, как Бабур выполнял тайный зикр, принятый в тарикате Накшбандийа. Просить совета у святых, общаться с ними посредством зикра было делом естественным для людей того времени. Суфизм заполнял духовный мир человека, мистический «путь» к познанию помогал, как им казалось, в жизни. Он вел вперед, часто поддерживал, спасал в трудную минуту. Приводя в своих записях примеры со снами, Бабур, очевидно, искренне верил в достоверность и реальность мистических снов.

Показателен диалог Бабура со своим нукером, когда тот является, чтобы поддержать своего патрона: «Кутлук Мухаммед Барлас сказал: «Когда мы бежали из Ахси и расстались с вами, я пришел в Андижан. Ханы тоже еще раньше прибыли в Андижан. Я увидел во сне, будто Ходжа Убайд Аллах говорит мне: «Бабур падишах находится в деревне Карнан. Пойдите туда, возьмите его и приведите, так как ему принадлежит престол царства»»³⁵.

Мистические описания, часто встречающиеся в рукописных источниках, не получили глубокого исследования, между тем это явление — характерная особенность жизни людей средневекового Востока. Они не просто верили в реальность сверхъестественного мира, но и считали, что она существует извечно³⁶.

Описания мистических снов-состояний можно найти в каждой биографии суфиев. Мистические сны являются неотъемлемой частью любого жития святых.

В «Рашахат» мы находим страницы, повествующие о ночных путешествиях молодого Ходжи по кладбищам, мазарам и макбаре. По собственному его признанию, Ходжа побывал на всех могильниках, существовавших тогда в Ташкенте. Ночами он выходил из дома и сидел у мазаров шейха Абу Бакра Каффала Шаши, шейха Хованд-и Тахура, ходжи Ибрахима Кимийа, шейха Зайнаддина Ду'а Арифона и других святых³⁷.

³⁴ Бабур-наме. Записки Бабура, л. 1186.

³⁵ Там же, л. 1196.

³⁶ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 185—186.

³⁷ Рашахат. С. 223.

Кладбище с могильными плитами и склепами, полная тишина, глухая ночь, лишь звезды да луна мерцают в небе... Что может более расположить к мистическому созерцанию? И как не восхититься психологически тонко и точно продуманными суфийскими методами воздействия на сознание человека. В такой ситуации соответственно внутренне настроенный молодой мистик непосредственно мог почувствовать близость Божества. И молодой Ходжа уже слышит обращенные к нему голоса, его осаждают видения. Непрестанные, многочасовые суфийские упражнения делают свое дело. Природа воздействия зикра и прочих философско-религиозных и физических упражнений на человека, его сознание и мозг еще до конца не изучены. Но с уверенностью можно отметить, что влияние это было чрезвычайным. Как отмечал П. Цветков, «непрестанно упражняясь в этих благочестивых занятиях, дервиши приобретают силу, которая подчиняет им других. Вместе с тем постоянное сосредоточение мысли на одних и тех же словах должно вызывать какое-то полусонное состояние ума и ослабить личную волю...»³⁸.

Утомленный Ходжа засыпает на могиле, но действие продолжается уже во сне, обретая еще большую реальность и достоверность. Следует учитывать, что в мистическом контексте под сном имеется в виду состояние транса.

Экстатический транс, мистические сны и прочие чудесные факторы весьма важны в общей характеристике Ходжа Ахрара, постижении его роли и деятельности. Однако не они определяют главное в личности шейха. Дело в том, что «суфийский путь» — это вовсе не уход от реального мира и его проблем, как описывает В. Л. Вяткин в упомянутой биографии Ходжа Ахрара.

На «пути» к Богу преследуется цель: не столько уйти от себя, сколько переделаться или перевоплотиться и, таким образом, приобрести вневременной опыт. Все многочисленные суфийские источники по тарикату Накшбандийа, в том числе и исследуемый нами, свидетельствуют об этом. В юности Ходжу посвящают в первую ступень суфийского «пути», что «означает его добровольное решение переначить свою жизнь и, отрешившись от себялюбия и следуя проторенной тропой, направить ее к богу»³⁹. Сам ишан, по словам ас-Сафи, рассказывал, что в начале пути его существо охватила сильная духовная потребность служить каждому человеку — и свободному, и рабу, и черному, и белому, и великому, и малому⁴⁰. Учителя Ходжа Ахрара наставляют своего мурида на путь служения людям, защиты обиженных и угнетенных. Идя по пути служения людям, Ходжа идет к Богу. Эта идея пропагандируется на страницах «Рашахат» и является основополагающей для братства Накшбандийа.

³⁸ Цветков П. Исламизм. Т. IV: Ислам и его секты. Ашхабад, 1913. С. 126.

³⁹ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 163.

⁴⁰ Рашахат. С. 223.

Для Ходжа Ахрара «период изучения им суфизма — пора всевозможных лишений и приготовления себя к «пути» познания истины»⁴¹. Ишан рассказывал, что в эпоху Шахруха он был в Герате. В то время дошел он до крайней бедности, не имея при себе ни одной монеты и даже дастор (чалма, тюрбан) на нём был изорванный. Однажды, на базаре Малнк, нищий попросил у него помощи, подаяния. Ходжа отдал дастор ошпазу, чтобы тот вытирал им котел после мытья, а за это дал что-нибудь нищему. Ошпаз накормил нищего, а дастор принес назад Ходже и хотел вернуть, но он не взял. Ходжа оказывал услуги многим людям, хотя у него самого не было ни коня, ни ослы; кабо⁴² был ветхим от старости, по три года он носил одну шубу, по три года одну пару летней обуви. В путешествии, оказавшись зимой в Шахрухии, шейх жил в комнатке с земляным полом, которую во время непогоды заливало грязью и водой. Посещая в стужу мечеть, Ходжа чувствовал, что одежда, ставшая уже ему тесной, совсем не согревала тела⁴³.

Тем не менее Ходжа никогда ни от кого не брал денег и подарков. В качестве одного из примеров ас-Сафи приводит следующую историю. В ней рассказывается как мурид Са'аддина (Кашгари) маулана Ахмад Коризи после смерти учителя собственноручно соткал из белых шерстяных ниток одежду и прислал ее в Самарканд Ходжа Ахрару. Ишан поблагодарил за дар, но сказал, что не может принять его и, завернув его в бумагу, отослал подарок обратно⁴⁴.

Сложно говорить о достоверности подобных рассказов. Хотя читателю «Рашахат» сразу видно, что для ишана, а рассказы идут от его имени, воспоминания об этом времени крайне дороги. Причем некоторые подробности убеждают в искренности этих рассказов. К примеру, как не запомнить человеку, евшему лишь два-три раза в неделю, отведенного в доме шейха Бахауддина Умара блюда из баранины — это, якобы, произошло с Ходжой в период пятилетнего пребывания в Герате⁴⁵.

Интересно отметить, что в начале прохождения пути к Истине внешний облик и вид Ходжа Ахрара, как это следует из источников, весьма жалок. Долгие пешие переходы из города в город, постоянное недоедание, всевозможные простуды плюс усиленные «духовные» занятия — все это ослабило, истощило здоровье ишана. К этому следует прибавить нервное напряжение, которое, с одной стороны, дает силы духовные, но уменьшает физические, и, ко всему прочему, воспаленные, слезящиеся гла-

⁴¹ Вяткин В. Л. Из биографии Ходжа Ахрара. С. 693.

⁴² Верхняя одежда, надеваемая на рубашку, могла быть парчевой и хлопчатобумажной. См.: Мукминова Р. Г. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI веке. Ташкент, 1976. С. 126—127.

⁴³ Рашахат. С. 225.

⁴⁴ Там же. С. 227.

⁴⁵ Там же. С. 226.

за — итог ночных бдений и перенапряжения — болезнь, часто встречающаяся у суфиев.

Как уже отмечалось, суфизм — это не только теоретические познания, но и ежедневная практика «служения» людям на пути к Богу. Для примера приведем историю из «Рашахат».

В Самарканде Ходжа Ахрар, будучи больным и истощенным, ухаживал, не жалея себя, за тяжелобольными. По ночам, принеся три-четыре кувшина воды, он стирал их белье и постель. В Герате Ходжа Ахрар каждое утро приходил в баню «Пири-Хери» (Гератский старец). Там он помогал моющимся, массажировал их. В парилке обслуживал пять-шесть человек, не делая разницы между хорошим и плохим, белым и черным, свободным и рабом. В итоге, чтобы не получать за это платы с клиентов, каждый раз скрывался. Впоследствии ишан вспоминал: «В бане я работал до такого состояния, что ее жар становился отвратительным для моего естества. До сих пор, посещая баню, я с содроганием вспоминаю это»⁴⁶.

Так ас-Сафи повествует о том смирении и терпении, с каким сносил все лишения и житейские невзгоды Ходжа Ахрар; о том, как он вел неустанную борьбу со своей плотью, прихотями и желаниями. Далее идут интересные рассуждения, со ссылкой на практику братства Ходжагон-Накшбандийа, объясняющие важность и необходимость такого трудового пути: служба, работа тогда полезны, когда приносят мусульманину успокоение, когда приняты сердцем, — это первейший дар, приносимый трудом, это, а не его плоды — богатство; последнее придет само, но нельзя стремиться нажить богатство, а нужно стараться обогатить свой мир духовно⁴⁷.

Искания Ходжа Ахрара привели его к решению окончательно посвятить себя суфийскому братству «людей базара и торговцев». До него доходит весть о выдающемся хальфа ходжи Бахауддина Накшбанда маулана Иакубе Чархи. Ходжа отправляется в сторону Халгату. Когда он достиг вилайета Чагонийан, то от слабости, вызванной общим истощением организма и упомянутых болезней, слег на двадцать дней⁴⁸.

Добравшись до Иакуба Чархи, Ходжа Ахрар слушает его наставления и поучения по суфийским вопросам. Ходжа настолько укрепляется в познаниях, проявляет старание и усердие, ведет столь достойный образ жизни, что Иакуб Чархи дает ему «иршад» — право на самостоятельное поучение муридов, идущих по «пути» к Богу⁴⁹. После учения у Чархи ишан возвращается в Герат, где остается на год. Затем в возрасте 29 лет Ходжа Ахрар возвращается в Мавераннахр, в Ташкент. Закончился период исканий и лишений, долгих лет ученичества, — полный курс суфий-

⁴⁶ Там же. С. 229.

⁴⁷ Там же. С. 229—230.

⁴⁸ Там же. С. 241.

⁴⁹ Там же. С. 242.

ского обучения был пройден. Характерные черты ишана описывает В. Л. Вяткин: «Жалкий на вид дервиш, немощный плотью, но богатый духом и сильный словом... Его нравственный авторитет привлекает людей, ищущих слово утешения и совета»⁵⁰.

Братство Накшбандийа, как мы видим, отбросило «традиционную паразитическую ипостась» суфизма, призывая вместо этого к «активной жизненной деятельности и производительному труду»⁵¹, провозглашая «крайнюю терпимость и снисходительность к людям», служение своему ближнему⁵², отрицая существование за счет чужого труда⁵³. Молитвы и оккультная техника руководителей тарика «действовали как транквилизаторы на разум и эмоции, успокаивая и врачуя психические и физические недуги, обеспечивая индивидуальную интеграцию и социальную стабильность»⁵⁴. Это мы попытались показать на примере отдельных этапов не исследованного до сих пор начального периода жизни Ходжа Ахрара.

Указанные позиции братства Накшбандийа были причиной феноменальной популярности тарика среди всех слоев общества — от народных масс до элиты. Теоретико-идеологические воззрения суфиев братства Накшбандийа заняли прочное место в социально-экономической, политической и культурной жизни Мавераннахра XV в.

Со второй половины XV в. Ходжа Ахрар выступает как крупнейший политический деятель эпохи. Автор «Рашахат» приписывает ему слова, которые объясняют его политические действия, исходя из основополагающих принципов братства Накшбандийа: «Если бы в эту эпоху мы действовали только как шейхи, то никакой шейх мира не нашел бы себе ученика. Но у нас другая цель — это защита мусульман от злой воли угнетателей. Для этой цели мы должны общаться с царями... и завоевать их души, тем самым выполняя предназначение ислама. На этой позиции **маком** требуется дисциплина, которая состоит в подчинении своей воли воле Бога, а не Божьей воли себе»⁵⁵. Следовательно, свою деятельность по «защите мусульман от злой воли угнетателей», для успеха которой он «должен общаться с царями и завоевывать их души, тем самым выполняя предназначение ислама», Ходжа Ахрар считал **макомом**. Что это значит? **Маком** или **макомат** (стоянка мистического пути) — это устойчивое, в отличие от временного **ахвол**, этико-моральное состояние души, в котором пребывает суфий на пути к мистическому постижению Бога. Постепенное приобретение и накопление

⁵⁰ Вяткин В. Л. Из биографии Ходжа Ахрара. С. 693.

⁵¹ Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре. С. 51.

⁵² Бертельс Е. Э. Избр. труды//Навон и Джамн. М., 1965. С. 113, 215.

⁵³ Рустамов Э. Р. Узбекская поэзия в первой половине XV века. М., 1963. С. 44.

⁵⁴ Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam. Oxf. 1971. P. 231. Цит. по кн.: Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. С. 10.

⁵⁵ Рашахат. С. 295.

подобных положительных качеств приводит к конечной цели мистика — к религиозно-нравственному самоусовершенствованию и духовному постижению Бога. Таким образом, приверженность суфийскому учению накшбандийа — одна из главных причин огромного влияния и популярности шейха, чей образ предыдущие исследователи рассматривали и оценивали однозначно: лишь в качестве феодала-эксплуататора, стяжателя и угнетателя народных масс.

Мощнейшим идеологическим обоснованием активной жизненной позиции братства Накшбандийа являлись принципы **калимат-э кудсийа** (священные слова). Идеологические положения их учения предполагают отход от аскетической жизни, которую обычно ставят во главу при характеристике суфизма. Примером тому может служить один из основополагающих принципов накшбандийа — **халват дар анджуман** (уединение внутри общества). Суфийский принцип **халва** (уединение, одиночество) здесь приобретает продолжение, которое коренным образом меняет практику братства. **Халват дар анджуман** — означает уединение в целях боготворения, усиленного поклонения Богу в контексте общества. Автор «Рашахат» от имени Абдулхалика Гиждувани дает следующее объяснение этого принципа:

Отделение от общества может парадоксальным образом привести к культивированию собственного эго — «Я»; более эффективно преданность Богу вдохновляет активность внутри общества⁵⁶. Следовательно, по мнению Гиждувани, внешне, физически (**зохер**) человек находится с народом, а внутренне, духовно (**ботан**) — с богом. Общество духовно чисто, ибо чист внутренне каждый отдельный человек, но в целом оно может породить отрицательный результат. Всю свою жизнедеятельность, по мысли Гиждувани, следует посвятить служению Богу, тем самым очищая общество от негативных, отрицательных моментов⁵⁷.

Принципы **калимат-э кудсийа** играли огромную роль в практике братства Накшбандийа. Это видно по описаниям в средневековых рукописных источниках деятельности Ходжа Ахрара. Эти аспекты практики тариката определяли жизненные позиции многих других представителей эпохи. Изучение теоретических положений накшбандийа помогает понять политическую и религиозную практику этого суфийского братства. Нельзя забывать, что суфизм «в первую голову является поведенческим учением и все его доктрины и тексты ориентированы на практическое применение их в религиозной практике и повседневной жизни суфия»⁵⁸.

Таким образом, суфийская идеология XV в. представляет собой прежде всего образ жизни, характерный ход мыслей и идей,

⁵⁶ См.: Algar H. The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance//Studia Islamica. 1976. N 44. P. 133.

⁵⁷ Рашахат. С. 23.

⁵⁸ Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 4.

дух и стиль эпохи. Изучение общественно-политических, религиозно-философских и экономических процессов с этих позиций поможет разрешить многие проблемы истории Мавераннахра XV в.

Б. Бабаджанов

**ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ
МУСУЛЬМАНСКИХ МАЗАРОВ КАК ИСТОЧНИК
ПО ИСТОРИИ СУФИЗМА
(НА ПРИМЕРЕ МАЗАРОВ АСТАНА-АТА И ҚАТТА ЛАНГАР)**

Пути образования мусульманских некрополей различны. Одни из них возникли на местах доисламских погребений, как, например, некрополь городища Миздахкан (в 4 км юго-восточней г. Ходжейли, Каракалпакия), где, судя по археологическим данным, погребения производятся на протяжении около двух тысяч лет. Но, пожалуй, наиболее крупными и богатыми (по архитектурной атрибутике) некрополями в мусульманском мире, особенно в Средней Азии, по праву считаются те, которые образовались вокруг могил именитых суфиев. Если даже тот или иной авторитетный суфий и был погребен на уже существующем мазаре, то именно благодаря культу его «святых мощей», кладбище быстро разрасталось и многие мусульмане считали благостным (табаррук) быть погребенными при усыпальнице святого.

Такие усыпальницы возводились обычно на месте, где суфий читал проповеди, т. е. при ханака или завия, если таковые имелись. После смерти шейха — основателя братства место его погребения продолжает некоторое время оставаться центром распространения идей этого шейха. Наследниками барака (святости, добродетели) и преемниками шейха, как правило, становятся (с конца XIII в.) его потомки. Со временем место погребения шейха превращается в центр поклонения могилам шейха и его потомков. Архитектурная атрибутика мусульманских мазаров (мечеть, ханака, макбараты, карихана и т. п.) с XIV—XV вв. композиционно и по облику практически полностью подчиняется обслуживанию обрядов зиарата. Яркие примеры тому — мазары знаменитого Баха ад-Дина Накшбанды (ум. в 1389), находящийся под Бухарой, Сайф ад-Дина Бахарзи (1190—1261) в Бухаре, комплекс с усыпальницей Пахлавана Махмуда (1247—1326) в Хиве и др. Мазар со всей сложной обрядово-поминальной архитектурой, возникшей вокруг усыпальницы суфия и его потомков, — несомненно, результат слияния культа святых с суфийскими объединениями¹. Возможно, культ святых и положил начало всеобщим переменам в суфизме вообще.

¹Триммингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе/Перевод с англ. А. А. Ставиской, под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимовской. М., 1989. С. 34; Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1948. С. 46.

Таков путь сложения многих мусульманских мазаров, связанных с культом святого суфия. Подобные некрополи представляют огромный интерес для исследователей (архитекторов, эпиграфистов, историков ислама, этнографов и др.). Но, пожалуй, наиболее информативным источником является эпиграфический материал мазаров, позволяющий точно установить даты смерти именитых шейхов, иногда подробности их биографий, восстановить их родословные, получить дополнительные данные о том или ином суфийском толке. Изучение же надписей надгробий, выставленных на погребениях вокруг усыпальницы суфия, позволяет точно определить этническую и социальную принадлежность муридов братства, погребенных подле своего пира.

В настоящей статье представлены результаты нашего изучения эпиграфического материала мазаров Астана-ата (Самаркандская область, Советабадский район, пос. Ингичка) и Катта Лангар (Кашкадарьинская область, Камашинский район, совхоз им. Фрунзе), которые некогда были суфийскими центрами братства Ишкийя и местами погребения шейхов этого ордена². Оба некрополя прошли в своем развитии путь от суфийского центра к развитому погребально-поминальному комплексу, связанному с культом мест погребения суфиев Ишкийя.

Мазар Астана-ата (Астана-баба) расположен в живописнейшем уголке Зирабулакских гор. Весенний зеленый ковер с алыми пятнами расцветших тюльпанов и маков, нежный и дурманящий аромат цветущей джиды, безграничная синь неба и гармонично вписывающиеся в эту красоту сооружения мечети и усыпальницы шейхов Ишкийя, изумительные по красоте отделки надгробия мазара — вот такой гармонией творений рук человеческих и природы встретил мазар Астана-ата весной 1988 г. участников археолого-архитектурной и эпиграфической экспедиции Узбекского института реставрации. На мазаре расположены мечеть, возведенная, судя по археологическим данным, в конце XVII — начале XVIII в., и усыпальница шейхов Ишкийя, сооруженная в конце XV в.³ Внутри усыпальницы установлены три роскошных надгробия. Первым появилось здесь надгробие шейха Худай-Кули. Силсила последнего возводится до известного хорасанского суфия Абу Язида ал-Ишки ал-Бистами. Справа от надгробия Худай-Кули — намогильный камень в виде усеченной призмы, установленный над прахом его сына — шейха Мухаммада. Последняя строка его эпитафии такова: «И поистине, по удивительному

² Изучение эпиграфического материала мазаров Астана-ата и Катта Лангар — часть комплексных изысканий, проводимых на архитектурных памятниках Узбекистана для изучения исходных данных для составления проектов реставрации. Эти работы проводятся Узбекским институтом реставрации памятников архитектуры.

³ Описание памятников см. подробнее: Пугаченкова Г. А. Неизвестные архитектурные памятники горных районов Узбекистана // Искусство зодчих Узбекистана. Вып. III. Ташкент, 1965. С. 66—68, 70—75.

совпадению дата его [т. е. шейха Махаммада] переселения [в мир ной] в [словах] «Мухаммад и Худай-Кули». И действительно, «по удивительному совпадению», числовое значение имени отца и сына [по абджаду] стало хронограммой смерти шейха Мухаммада — 885 г. х. [1451—52 г.].

Еще одно надгробие внутри мавзолея установлено над прахом шейха Илийаса ал-Ишки, сына шейха Мухаммада. Надпись на этом надгробии — интереснейший образец эпитафии суфия со сложной хронограммой смерти. Приведем часть перевода эпитафии: «...А он шейх, деятельный, мудрый, знаток явных и скрытых качеств Аллаха. [Он] паломник двух высокоприсутственных мест, совершивший хадж в два священных храма. О, те, кто обращается к тайнам ханифитства от сомнений и подозрений и желает знать дату переселения его в мир ангелов и теней и в место пребывания Аллаха! Размышляйте над его именем и его благородной родословной, имея в виду, что в потусторонний мир он отправился двадцатого ша'абана. [И он] муршид⁴ мира Илийас, сын Мухаммада, да будет доволен Аллах им и его предками, и да благословит жизнь его потомков и последователей!»

Под стать сложному тексту оказалась и хронограмма смерти шейха Илийаса. На первый взгляд хронограмма должна исчисляться из суммы числовых значений букв имен самого шейха Илийаса (102) и его ближайших предков — отца Мухаммада (92) и деда Худай-Кули (755), погребенных тут же рядом. Эта сумма — 947, что соответствует 1542 г. современного летоисчисления. Но такая дата нереальна по многим причинам. Во-первых, вычисленная таким образом дата смерти, а значит и примерное время изготовления надгробия, никак не сходятся с палеографической картиной почерка эпитафии. Во-вторых, если даже и принять вычисленную дату за верную, то получается, что шейх Илийас умер на 51 год позже своего сына Абу-л-Хасана старшего (ум. в 1491 г., в возрасте 72 лет) и всего на три года раньше своего внука Мухаммада Садыка Лангари (ум. в 1545 г.). Тогда следует допустить, что смерть шейха Илийаса наступила в весьма и весьма почтенном возрасте — примерно в 140—150 лет. И, наконец, в-третьих, из частично восстановленной родословной шейхов Ишкийа видно, что на каждое поколение приходится в среднем 20—30 лет, что согласуется с реальной демографической ситуацией во все исторические эпохи и примерно соответствует средним цифрам смены поколений, установленным В. Н. Настичем⁴. Вычисленная же выше дата смерти шейха Илийаса никак не вписывается в приведенные средние цифры. Словом, исходя из сказанного, расшифровка хронограммы смерти должна, очевидно, выглядеть сложнее, чем кажется на первый взгляд. Обра-

⁴ Настич В. Н. Погребальная эпиграфика арабского письма как источник средневековой истории Киргизии и Южного Казахстана // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1988. С. 161—184.

тимся вновь к тексту. Составитель хронограммы для расшифровки та'ариха предложил «поразмыслить над именем и благородной и превосходнейшей родословной» шейха Илийаса. Числовое значение букв имени погребенного равно 102. Из его родословной же логичней было бы выбрать его деда — основателя местной династии шейхов Ишкийа—Худай-Кули, числовое значение букв имени которого равно 755. Далее автор эпитафии предлагает учесть, что в «потусторонний мир» шейх Илийас отправился 20 ша'абана, т. е., видимо, намекая на то, чтобы прибавить к исходной цифре еще 20.

Итак, если наши расчеты верны, то хронограмма смерти шейха Илийаса представляется нам в таком виде:

$$102 \text{ (Илийас)} + 755 \text{ (Худай-Кули)} + 20 = 877.$$

20 ша'абана приходится на 16 ноября 1472 г. Эта дата, с точки зрения демографии, вполне вписывается в общую цепочку родословной шейхов Ишкийа.

На мазаре Астана-ата зафиксировано еще 17 надгробий на большей части из которых тексты частично, или полностью утрачены. Из сохранившихся текстов прочитаны имена и даты смерти следующих лиц:

Надгробие № 1. Могила шейха Мир-Амина, сына Тахир-бия, умершего в мухарраме 992/май-июнь 1516 г.

Надгробие № 2. Могила 'Абд-ал-Хади, сына 'Абд-ал-Вали. Умер в мухарраме 933/январь-февраль 1527 г.

Надгробие № 3. Могила 'Абд ал-Вали, сына Не'мат шейха, умершего в шаввале 937/май-июнь 1531 г.

Надгробие № 4. Малик Ахмад, сын Мирза Мухаммада, умер в 960/1552—53 г.

Надгробие № 5. Могила муллы Хайбата, сына Не'мата Нура, умершего в 961/1553—54 г.

Позднейшие надгробия (XVIII—XIX вв.) имеют вытянутую приземистую форму и трапецевидное сечение. Почерк едва разборчив. Эпитафии упоминают лишь имя погребенного, иногда даже без даты смерти. Вот имена некоторых погребенных: Аваз-бай, Мухаммад-бай, мулла Маджид, Адина-бай. Как видно, мазар Астана-ата был местом погребения и светских, и духовных лиц. Надгробий прямых потомков шейхов Ишкийа здесь не обнаружено.

Как показало изучение эпиграфического материала Астана-ата, первым суфием, погребенным здесь, был шейх Худай-Кули. О его происхождении нам ничего не известно. Судя по тексту эпитафии его надгробия, он был муридом Абу-л-Хасана ал-Ишки и получил от него иршад. Сохранились полулегендарные рассказы, в которых Худай-Кули называется выходцем из Ирана. В этих «преданиях старины седой» сохранились отголоски важных и, вероятно, имеющих достоверную основу эпизодов. В частности, заслуживают внимания сведения о том, что до переселения в эти края шейха Худай-Кули, здешний народ поклонялся водным ис-

то́чника́м и плохо знал мусульманские обряды⁵. Напомним, что Астана-ата находится вдали от средневековых городских центров и больших караванных дорог, в труднодоступном горном районе. Эти особенности географического положения стали, видимо, основным тормозом слабой исламизации местного населения. Не случайно один из adeптов братства Ишкийя шейх Худай-Кули выбирает себе место в глухой провинции; именно такие места привлекали суфиев, ведущих самостоятельные проповеди. Худай-Кули, видимо, удастся основать здесь небольшой центр братства Ишкийя. Преемниками в руководстве братством (после смерти Худай-Кули) стали его сын — шейх Мухаммад, а затем внук — шейх Илийас. Эпитафия надгробия последнего особенно насыщена высокими эпитетами.

Сын и преемник шейха Илийаса—Абу-л-Хасан Калон ал-Ишки переселился из Астана-ата в Кашкадарью, где он основал Лангар (суфийский приют) в селении Кок-Су (земли современного совхоза им. Фрунзе, Камашинского района). Это место известно среди местного населения как Катта Лангар (Большой Лангар). Комплекс Катта Лангар, как и Астана-ата, расположен в горной зоне, в одном из ущелий отрогов Зарафшанского хребта — Кок-Су, у одноименного сая. Мечеть и усыпальница Катта Лангар — шедевр средневекового мусульманского зодчества — неоднократно привлекали к себе внимание специалистов⁶. Эпиграфический материал Катта Лангара уже частично использовался М. Е. Массоном в статье о его шейхах⁷. В мае—июне 1989 г. эпиграфический материал Катта Лангара был полностью зафиксирован и частично изучен автором настоящих строк.

Особо уникальные памятники эпиграфики — надгробные клиновидные стелы, установленные над прахом шейхов Ишкийя внутри усыпальницы. Надписи на них выполнены почерком сульс а тексты похожи на сотни подобных арабоязычных эпитафий, высеченных на могильных камнях суфиев. Приведем эпитафию одной из стел:

«Эта усыпальница шейха шейхов, мудрого, руководителя народа [и] общины, направляющего на пути к Истине^а, великолепного знатока арабского и аджами (т. е. персидского), пользовавшегося на истинном пути [веры] благосклонностью и милостью [Бога, уберегшего его] от тщеславия, разъясняющего и объясняющего, избавленного от характеристики и объяснений [перед ангелами]^б, ведущего народ к Аллаху, немощного^в шейха Абу-л-

⁵ Родники (чашма) на мазаре сохранились до сих пор. Основным информатором, рассказавшим нам местные предания, стал Мамон-бобо, восьмидесятилетний сторож мазара Астана-ата.

⁶ Абдурасулев Р. Р., Ремпель Л. И. Неизвестные памятники архитектуры бассейна Кашкадарья//Искусство зодчих Узбекистана. Вып. 1. Ташкент, 1962. С. 32—37.

⁷ Массон М. Е. Катта Лангар в области средневекового Кеша//Труды ТашГУ. Вып. VII. Ташкент, 1966. С. 66—105.

Хасана, сына шейха Илийаса, сына шейха Мухаммада, сына шейха Худай-Кули. Да освятит всевышний Аллах их тайну! И да воздаст Аллах его доказательство!.. Место их нынешнего обитания — райский сад и с ними соединит нас смерть наша. Согласно рассказам святых, они переселяются из мира в мир [но не умирают]^а. Однако переселился он из мира [тленного] в мир упокоения в дату восьмьсот девяносто седьмого от хиджры Превосходнейшего^б, благословения ему от Бога, его непорочным женам и мудрым асхабам! И да будет мир и приветствие от милости твоей, о, Милостивый из Милостивых, написавшему это слуге из слуге [братства] ал-Ишкий-Баба Ишки».

Комментарии

^а Ал-Хакки — «Истинный». Один из эпитетов Аллаха.

^б Имеется в виду известное представление мусульман о том, что на том свете в судный день все должны будут дать объяснение своим поступкам.

^в «Ал-'айй» — «занка, парализованный, немощный»; здесь явное указание на какой-то физический недуг.

^г Согласно ряду хадисов, святые не умирают, а лишь переселяются в мир иной.

^д Один из эпитетов пророка Мухаммада.

^е «Худдам ал-хадим» — «Слуга из слуг». Здесь обычная самоуничижительная форма автографа, не отражающая социальный статус.

В этой же усыпальнице, справа от представленной стелы, установлена другая стела, которая, судя по эпитафии, отмечает могилу шейха Мухаммад Садыка, сына Абу-л-Хасана старшего. Умер Мухаммад Садык в ночь на 20 джумада ас-сани 952 г. х. 28/VIII, 1545 г. и еще одна стела, установленная слева от стелы Абу-л-Хасана старшего, отмечает могилу его внука Абу-л-Хасана младшего [хурд], умершего 27 шаввала 967 г. х./21/VII, 1560 г.

Основная масса надгробий мазара Лангар-ата изготовлена во второй половине XV—XVI в. Не останавливаясь подробно на содержании их текстов, отметим лишь одну важную особенность: большая часть погребенных на мазаре Лангар — представители зажиточной тюркской родовой знати (скорее всего военного сословия), или их потомки. В эпитафиях отмечены титулы погребенных (амир, бик, султан) и родо-племенная принадлежность (Найман, Билькут и др.).

Итак, оба мазара — места бывших центров суфийского братства Ишкийа. Сведения об этом тарика в письменных источниках весьма скудны⁸.

Единственным исследованием, посвященным данному братству,

⁸ Тринингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе. С. 86.

является упомянутая выше статья М. Е. Массона. Не претендуя на полное освещение истории братства Ишкийя, мы предлагаем результаты нашего изучения эпиграфических памятников мазаров Астана-ата и Катта Лангара.

Итак, коротко о братстве Ишкийя. Свою духовную преемственность этот тарикат возводит к хорасанскому суфию Абу Язиду Бистами, что подтверждает эпитафия надгробия шейха Худай-Кули, где к нисбе Бистами приписано слово «ал-Ишки». В одной из рукописей (VIII в.) с родословными именитых суфиев и их школ и силсила (генеология) их духовной преемственности упомянута и силсила Ишкийя. К сожалению, из-за утраты нескольких листов, восстановить полностью родословную невозможно. В сохранившейся части «основателем силсила Ишкийя» назван Абу Язид ал-Бистами ат-Тайфури ал-Ишки⁹. В позднейшей агнографической литературе цепочка духовной преемственности Ишкийя передается уже в сильно искаженном виде (если сравнить ее с той родословной, которую нам удалось восстановить по эпиграфическому материалу) с пропуском имен¹⁰.

Сказать что-либо конкретно о проникновении адептов Ишкийя в Среднюю Азию (в частности, в Мавераннахр) пока трудно. Но, как показали результаты изучения эпиграфического материала, Астана-ата является наиболее ранним центром Ишкийя в Мавераннахре. Мы пока ничего не знаем о практических и теоретических принципах этого ордена, но можем судить о некоторых путях его развития на фоне общего упадка суфизма как мистико-философского учения. Известно, что сложившаяся к XV в. в некоторых местах традиция передачи главенства в суфийском братстве по наследству, пришедшая взамен старым традициям выбора муршида, стала одной из главных причин общих перемен в суфизме¹¹. Как показало изучение эпиграфики Астана-ата и Катта Лангара, процесс формирования наследственного муршидства охватил и братство Ишкийя. С момента переселения на Астана-ата шейха Худай-Кули и особенно после ухода шейхов Ишкийя на Лангар, руководство в братстве переходило от отца к сыну, по крайней мере при жизни шести поколений, т. е. примерно на протяжении 170—180 лет. За этот срок братство превратилось в обыкновенный иерархический институт. И если астанатинские шейхи Ишкийя еще, видимо, придерживались некоторых установок былой суфийской демократии (не построив себе, к примеру, даже ханака), то их катталангарские потомки были, очевидно, больше обыкновенными духовными наставниками, нежели суфиями. Возведенная ими огромная мечеть уже не

⁹ Ахмад Кашмири. Шаджара-и табакат-и анбия ва машаих ва силсила-и тарикат анха Рук. ИВ АН УзССР, № 1426, л. 280 и дальше.

¹⁰ Насир ад-дин Ханафи ал-Бухари. Тухфат аз-Заирин. Ново-Бухара (Каган), 1910.

¹¹ Семенов А. А. Предисловие к его переводу «Тарих-и Муқим хани». Ташкент, 1956. С. 6; Тримингем Дж. С. Суфийские ордена. С. 68.

выполняла функций ханака, а стала обычной «Джума масджид», куда до недавнего времени стекались люди на пятничную молитву.

Деятельность астанаатинских шейхов пришлось на время наивысшего расцвета в Средней Азии знаменитого суфийского братства Накшбандийа. Его глава — Ходжа Ахрар — имел сильное духовное и политическое влияние во всем Мавераннахре. Соперничать с таким могущественным орденом, как Накшбандийа, для братства Ишкийа было, вероятно, сложно. С завоеванием Средней Азии Шейбани-ханом (ум. в 1510 г.), положение ордена Ишкийа резко меняется, ибо их муридами становятся влиятельные представители тюркской родовой знати. К этому времени главенство в братстве уже традиционно передается по наследству. Возросшие духовный авторитет и экономическое могущество позволяют катталангарским шейхам влиять на политическую борьбу среди удельных Шейбанидов. В этом отношении характерен такой исторический эпизод, приведенный в «Абдаллах-наме», о захвате в 961/1553 г. Самарканда мятежным Науруз Ахмадом (1553—1562).

Правивший тогда в Самарканде Са'ид Султан обратился за помощью к молодому Абдаллах-хану (ум. в 1598 г.), рвавшемуся к ханскому трону. Но Абдаллах-хана ждала неудача, и он отступил от Самарканда, вернулся в Несеф. Тогда Са'ид Султан «направился к Лангару его святейшества... Мухаммад Садык Шейха». Посетив Лангар, Са'ид Султан возвратился в Самарканд «имея заступничество одного из близких (муридов) его святейшества — шейха Мухаммад Садыка... Науруз Ахмад неожиданно потеплел к Султану Са'иду, но, не желая все же вернуть вероломно захваченный Самарканд, сразу же пообещал отвоевать для него Бухару»¹².

Из приведенного отрывка видно, что к моменту описываемых событий шейхи Ишкийа оказывали существенное влияние на могущественных политических деятелей и правителей и принимали закулисное участие в их политической борьбе.

Строительство, установка роскошных надгробий усыпальницы Катта Лангара требовали больших средств. Усыпальница возводилась в середине XVI в., когда духовное и политическое влияние шейхов Ишкийа достигло апогея. Это, в конечном счете, создавало солидную материальную базу катталангаровских шейхов. Строительство таких роскошных зданий, как катталангаровская мечеть и усыпальница, облегчалось, видимо, добровольными

¹² Хафиз Таныш Бухари. Шараф-нама-йи шахи/Перевод, примечания, комментарии М. А. Салахетдиновой М., 1983. С. 162—163. Переводчик и составитель примечаний к этому сочинению неверно отождествил шейха Мухаммада Садыка ал-Ишки (ум. согласно эпитафии в 1545 г.) с его тезкой — самаркандским казем, умершим много позже — в 1597 г. (Там же. С. 162).

пожертвованиями и подношениями зажиточных муридов, могилы которых, кстати, находятся вокруг усыпальницы шейхов Ишкийя.

Мазары Астана-ата и особенно Лангара — яркий пример превращения суфийского центра в место культа «святых мощей» шейхов, которым стали поклоняться, испрашивать благословения, удачи в делах и т. п. Эти места становятся довольно большими кладбищами, где старались «застолбить» себе место будущего погребения знатные люди, дабы иметь на том свете заступничество святого.

Сравнивая археолого-архитектурный и эпиграфический материалы мазаров Астана-ата и Катта Лангара, можно заметить, что первый из них, после того как эти места покинули шейхи Ишкийя, уже утратил значение суфийского центра, превратившись в культурно-мемориальный комплекс. Но что заставило шейхов Ишкийя со всеми муридами и сподвижниками переселиться в Кашкадарьинский Лангар? Ведь ни топографически, ни климатически оба района почти ничем не отличаются друг от друга. Конкретно назвать причины этого «исхода» пока мы не можем, хотя можно предположить, что переселение состоялось во второй половине XV в., т. е. после смерти последнего астана-атинского шейха — Илийаса (1472 г.). В это время, как уже отмечалось, наибольшего влияния достигло суфийское братство Накшбандийя. Трудно сказать как складывались отношения шейхов Ишкийя с адептами Накшбандийя, но едва ли они были дружескими, поскольку взаимоотношения между различными суфийскими школами строились, очевидно, на основе борьбы за «умы и сердца» потенциальных муридов. В этом отношении очень любопытен часто пересказываемый в агнографической литературе эпизод. Утверждается, что члены братства Ишкийя были твердыми приверженцами установок своей школы. В подтверждение приводится рассказ о том, как известный суфий Сирадж ад-Дин шейх — один из сподвижников Баха ад-Дина Накшбандя, пытался обратить последователей Абул-Хасана Ишки в лоно братства Накшбандийя. Однако те категорически отказались, произнеся довольно громкую, но, похоже, искреннюю тираду: «Шейх Абул-Хасан [Ишки] был для нас единственным во все времена и ничто, [и никто], даже Вы [т. е. Сирадж ад-Дин], не заполните наших сердец!»¹³.

Несмотря на верность и преданность последователей Ишкийя, исторически сложилось так, что в Мавераннахре более могущественным оказался орден Накшбандийя. Возможно, поэтому конкуренция со столь могущественным братством для суфиев Ишкийя оказалась невозможной. Ведь так или иначе существование суфийского братства было связано с влиянием среди местного населения, которое к этому времени (вторая половина XV в.)

¹³ Мухаммад ал-кази бин Бурхай ад-Дин. Силсила-и 'арифин ва тазкира-и ас-садикин. Рук. ИВ АН УзССР, № 4452, л. 1176.

могло предпочесть лоно более могущественных суфиев Накшбандийа. А ущелье Кок Су, очевидно, оказалось тем небольшим «оазисом», куда не проникло влияние Накшбандийа, где можно было основать новый Лангар (суфийский приют). Однако эта версия требует дальнейшей отработки.

Итак, можно заключить, что изучение эпиграфического материала средневековых мусульманских погребений несомненно плодотворно и дает в руки исследователей надежный и высокоинформативный источник.

Н. С. Кариева

УЧАСТИЕ СУФИЙСКОГО ОРДЕНА ЧИШТИЙА В ДВИЖЕНИИ МАХДИСТОВ В ИНДИИ (40—60-е годы XVI в.)

Одним из крупнейших антифеодальных движений в средневековой Индии было движение махдистов 40—60-х годов. Проповедниками идей социального равенства выступали тогда шейхи и суфьи, представители суфийских орденов, которых в то время в Индии существовало множество. Наибольшее распространение среди индийских мусульман получил орден Чишти́йа. Учитывая, что до сих пор в советской востоковедческой науке¹ политическая роль суфийских орденов, в частности ордена Чишти́йа, не получила всестороннего исследования, в данной статье предпринята попытка восполнить в какой-то мере этот пробел, и на основе средневековых хроник проследить историю этого братства, выявить его характерные особенности, политическую направленность, участие в движении махдистов 40—60-х годов. Нами использованы главным образом персоязычные источники XVI—XVII вв., авторы которых в силу своей принадлежности к господствующим классам крайне мало сообщают о каких-либо народных выступлениях, их участниках², принадлежавших к различным слоям населения Индии. Учитывая тенденциозность этих сведений, мы подошли к ним критически, стремясь по возможности выявить достоверные факты из жизни народов Индии во второй четверти XVI в., а также деятельности суфиев в стране.

¹ Ср.: Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952. С. 197; Рейснер И. М. Народное движение в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1961; Дьяков А. М. Историческое значение сектантских движений XV—XVII веков в Индии. М., 1954; Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963.

² Абд аль бен Мулук-шах аль Бадауни. Мунтахаб ат-таварих. Рук. ИВ АН УзССР, № 25; См. также: Badaoni. Muntakhabat-tawarikh, transl. from the original Persian G. A. Ranking. Calcutta, V. I. 1898; V. II, 1900; V. 3. 1925; Низам ад-Дин Ахмад. Табакат-и Акбар-шах. Рук. ИВ АН УзССР, № 1535.

По свидетельству хроник³, многие индийские суфии, поселившись в Мекке и Медине, открыли там свои школы, в которых, помимо мистиков и суфиев из исламского мира, обучались и представители неарабских стран.

Одним из видных индийских суфиев является шейх Али Муттаки (ум. в 1567 г.). Его предки были выходцами из Джанпура, а сам Али родился в Бурханпуре (1480 или 1482). Первым его учителем был некий Баджан Чишти, а позже его сын — шейх Абдул Хаким. С юных лет Али Муттаки усердно изучал «Тафсир Байсави» («Толкование Байсави») и «Китаб Айн илм» («Книга о науке»), осмысливая различные сложные, интеллектуальные и мистические проблемы. Сведения, приведенные в первоисточниках, показывают, что шейх Али, странствуя, жил в Мультаке, Гуджарате, Ахмадабаде, Сурате, Мекке, Медине, где, вероятно, знакомился с суфиями. Будучи в Мекке, Али Муттаки общался с такими известными суфиями, как шейх Абдул Хасан из Дияр Бакра и Мухаммад бин ал-Сахави. Последний взял шейха Али в суфийские ордена Кадрийя, Шазидийя и Маданийя⁴.

Как установил С. А. А. Ризви⁵ на основе изучения «Заддуль Муттакин», при правлении Махмуда Султана Гуджаратского (ум. в 1554 г.) шейх Али возвратился на время из Мекки в Гуджарат, что было связано с движением махдистов. В Мекке шейх Али Муттаки посвятил себя духовной жизни индийских мусульман.

Шейх написал более 100 книг, большинство из которых — краткие трактаты⁶. Самым ценным его трудом является энциклопедия «Хадис аль-Хос уль Уммал» («Избранные люди»). Шейх Али был признанным знатоком хадисов. Его последователи находились от Йемена до Сирии и от Гуджарата до Декана. Преемником Али Муттаки в Индии был шейх Абдул Ваххаб ал-Муттаки ал-Кадыри, который присоединился к нему в 1556 г. в возрасте 20 лет. Сначала он был странствующим дервишем, и с небольшой группой прошел до Малабара, затем в Цейлон, оттуда, видимо на купеческом судне, прибыл в Мекку. Шейх Али видел в нем не только собрата, земляка (поскольку он также был выходцем из Бурханпура), но и одаренного суфия, избравшего собственную мистическую миссию. Шейх Абдул Ваххаб — знаток персидского насталика. По совету своего учителя, он занимался совершенствованием арабского насха, на котором переписал Коран. Вскоре он стал знаменитым по насху. Много времени он посвящал переписыванию рукописей и всюду прославлял своего учителя⁷.

³ Там же.

⁴ Заддуль Муттакин, л. 30в/Цит. по кн.: Rizvi S. A. A History of Sufism... P. 321.

⁵ Ibid. P. 322.

⁶ Ibid. P. 324.

⁷ Ibid. P. 325.

Тщательное изучение жизни и деятельности суфиев, чьи учения были широко распространены в Индии, показало, что разветвления суфизма возникали и развивались на основе различных, порой противоречивых теорий. В аскетических упражнениях и обычаях приверженцев разных ветвей суфизма обнаруживаются также много формальных различий.

По своему отношению к законам ислама суфии делятся на признающих закон и отвергающих его⁸. Одни суфии учат жизни свободной, другие практикуют чрезмерное воздержание и проповедуют жизнь, полную отречений. Однако конечная цель каждого суфия — растворение индивидуума в единственной реальности божественного бытия. Размышлениями и молитвенными упражнениями (зикр) они стремятся достигнуть состояния экстаза, в котором проявляются их божественное опьянение и божественная любовь. Это можно видеть в учениях шиитов и суннитов; многие принципы суннитской теологии, в частности понятия истинного и правильного, с точки зрения шиитов, теряют свое значение как источник познания. Даже иджма (согласие) у них сводится к пустой формальности. Влияние этого принципа на решение религиозных вопросов теоретически, правда, признается, но значение согласия шиитская теология видит только в том, что без содействия имама не могло бы осуществиться всеобщее согласие.

Сунниты питают глубокое уважение к благочестивым ученым из потомства пророка, откуда и имамы шиитов. Но сунниты не приписывают им особых личных свойств, не присущих другим благочестивым и ученым ислама. Основное различие заключено в их отношении к законам ислама. Это четко прослеживается при анализе жизни и деятельности двух шейхов: шейха Али Муттаки и сайнда Мухаммада Джанпури, с именем которого непосредственно связано движение махдистов в Индии.

Как свидетельствуют хроники, Али Муттаки выделял две категории методов обучения суфиев. К первой категории относились пиры, чьи последователи должны были полностью отказаться от своих прежних привычек; ко второй принадлежали пиры, которые давали возможность ученикам постепенно исправиться. Этому традиционному методу обучения чиштиа следовал сам Али Муттаки⁹.

Будучи учителем экзотерического знания улема и приверженцем высокого аскетизма, шейх Али Муттаки выработал в себе привычку никогда не обсуждать тавхид, вахдат ал-вуджуд (единство бога и бытия). Он также никогда не привлекал мистические утверждения Ибн Араби, даже объясняя комментарии по Корану «Бахр аль Хакаи» («Моря справедливости») Наджда ад-Дая умер в 1258 г.), в основе которых — точка зрения Араби по вахдат ал-

⁸ Подробнее см.: Гольдцнер Н. Лекции об исламе/Перевод с немецкого А. Н. Черновой. 1912. С. 153—154.

⁹ Rizvi S. A. A History of Sufism... P. 323.

вуджуд. Отношение шейха к сама¹⁰ было умеренным, но, подобно чиштиа, он глубоко им возбуждался.

Методы распространения суфизма, использованные шейхом Али, были необычными: он, как учитель по хадисам и фикху, а также пир и суфи, переписывал рукописи, попутно перерабатывая их, затем передавал их своим ученикам, те переписывали их и передавали другим ученикам. Обычно привлекались редкие книги, экземпляры многих из них, очевидно, переправлялись и в Индию. Так, шейх Али Муттаки однажды в Мекке, за большие деньги приобрел книгу «Мавахиб-и Ладуния» («Мистические дарования») у одного купца, размножил ее переписав, и один экземпляр послал в Гуджарат. Дальнейшее переписывание этого труда осуществлялось уже в Индии¹¹, поскольку в XVI—XVII вв. здесь появилось много его копий.

Следует заметить, что, помимо переписывания и сличения рукописей, ученики шейха Али через год обучались размышлениям и молитвенным зикр и аскетическим упражнениям. Шейх Али своим ученикам советовал на шею повесить сумку, которая должна была находиться на левом боку, и идти в народ. Такие последователи шейха популярности и ореола «святости» достигали длительным отшельничеством и аскетизмом.

В отличие от Али Муттаки, Сайид Мухаммад Джанпури (род. в 1448) ограничил свою активность, обогащаясь духовной пищей нуждающихся в этом масс. Ортодоксальные суннитские улемы не смогли подвергнуть сомнению его благочестие и ученость¹². Бог, Его Пророк и его книга были единственными путеводителями для него. Он считал, что необходимо следовать только исламу, как это возведено Богом в его книге. Его противники объявляли: «Как мы можем спорить с тобой, если ты не принадлежишь ни к одной из существующих школ закона, в то время как мы являемся последователями школы Абу Ханифы из Куфы?»¹³

Сайид Мухаммад стремился примирить многочисленные секты, которые возникли вследствие аллегорических и метафизических толкований учения пророка. Он был противником слепого послушания¹⁴.

Историк Бадауни охарактеризовал Сайида Мухаммада как одного из лидеров вали, который проповедовал следующие 8 принципов:

Тарк-и-Дунья — отшельничество (аскетизм).

Сухбат-и-Садикин — беседа с праведными.

Узлат аз Халк — уединение от людей.

¹⁰ Сама — букв. слушание, сборище суфиев, сопровождаемое музыкой и чтением стихов.

¹¹ Rizvi S. A. A History of Sufism... P. 322.

¹² Badaoni. Muntakhab ut-Tawarikh. V. III. P. 67.

¹³ Rizvi S. A. A. Mahdavi Movement in India//Medieval India quarterly. Aligarh, 1950. N 1. P. 14.

¹⁴ Badaoni. Muntakhab ut-Tawarikh. V. I. P. 319.

Таваккуль — упование на бога.

Ушр — десятая часть дохода (десятинная подать).

Зикр-касир — постоянный зикр.

Хиджрат — миграция.

Таким образом, суфизм в своих переработанных народом формах охватил и широкие круги последователей ислама. Он проявился как могучее движение, оказавшее сильное влияние на развитие религиозности в исламе, формирование религиозных идей.

Суфизм способствовал в определенной мере духовному освобождению от консервативных канонов ислама, расширению религиозного кругозора. Вместо слепого повиновения предлагалось самовоспитание посредством аскетизма, хитросплетению схоластических силлогизмов противопоставлялось мистическое погружение в сущность души и ее освобождение от накали материальности. На первый план выступает любовь к Богу как побуждение к аскетизму, самоотречению и познанию¹⁵.

В Индии XVI в. существовало множество суфийских братств, из которых наиболее крупные и влиятельные — Кадрийя, Накшбандийя, Сухравардийя и Чиштийя. Каждое из них имеет свою историю, характерные особенности и политическую направленность. Остановимся лишь на ордена Чиштийя, возглавившем движение махдистов. Основателем ордена был Муин-д-Дин Чишти (1142—1236 гг.). Самым известным шейхом, возглавлявшим орден, являлся Салим Бин Бахау-д-Дин Чишти (род. в 1479—1480 г.). Во время правления Бахлула Лоди (1451—1489 гг.) родители Салима, жившие в Дели, переехали в Сикри. После смерти родителей воспитанием и образованием Салима занялся его брат шейх Муса, впоследствии ставший членом ордена Чиштийя¹⁶.

Шейх Салим Чишти 13 лет прожил в «священных» городах Аравии, неоднократно возвращаясь в Сикри (1537—1538, 1563—1564). Здесь он жил на горном хребте Сикри в ханаки, куда съезжалось множество его последователей и друзей, а также вельмож и прославленных мулл, таких как Абдул-Кадир Бадауни, автор знаменитого труда «Мунтахаб ат-таварих», шейхи Панипати и Якуб Сарфи из Кашмира и другие.

Как явствует из хроник¹⁷, Акбар-шах, а позже Джахангир, потомки Бабуря, с большим уважением относились к братству Чиштийя. Даже Акбар своим наставником выбрал Салима Чишти вместо шейха ордена Кадрийя Мухаммада Гауса, бывшего учителем Мухаммада Хумаюна (1530—1556), отца Акбара. Это, как верно полагает К. А. Антонова¹⁸, было связано с политикой Акбара, предусматривавшего привлечение индусских феодалов.

¹⁵ Подробнее см.: Гольдциер И. Лекции об исламе. С. 155.

¹⁶ Badaoni. Muntakhab ut-Tawarikh. V. I. P. 521.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара. С. 197.

Не меньшим уважением шейх пользовался также у Ислам шаха Сур (1545—1552), ярого врага династии Бабуридов. Ислам шах назначил двух имамов ведущими при молитве, одним из них был шейх Салим Чишти. Он, вероятно, исполнял свою функцию во время визита в Дели¹⁹.

Приверженцы ордена Чиштииз переняли в своих воззрениях и образе жизни больше от индуизма, чем другие суфийские братства Индии.

Важнейшими психологическими упражнениями считались зикр и фикр. Некоторые формы зикра были предпочтительнее других. Суфии заметно отличались друг от друга в зависимости от отношения к зикру и фикру. Так, согласно Абдуррахману Сулами, имеются следующие формы зикра:²⁰

Зикр-и лисан — поминание языком (внешнее) не требует объяснения.

Зикр-и калб — поминание сердцем (внутреннее), очищение сердца от плотских страстей и отторжение его от дьявольских соблазнов.

Зикр-и сирр — тайное душевное поминание, все душевные помыслы направляются на поминание Истины.

Зикр-и рух — духовное поминание, когда человек все свои человеческие качества растворяет в атрибутах Бога.

Итак, в суфизме всегда проявлялось законопослушное направление, предполагающее поиски смысла жизни, одухотворение формальных действий в рамках законов ислама.

Мировосприятие суфиев ордена Чиштииз, как и другие теологические и мистические воззрения, в целом в истории ислама использовались религиозными и политическими деятелями для оправдания их корыстных устремлений. Эти личности претендовали на роль Махди — спасителя народа от власти тиранов²¹. Участники народных движений, руководствуясь идеями махдизма, стремились добиться правды и справедливости.

В условиях средневековья махдизм являлся идеологией народных движений и крестьянских восстаний, направленных против феодального и чужеземного ига²².

Истоки классовой, социальной борьбы в различных ее формах, развернувшейся во второй половине XVI в. в северной Индии, в частности, против феодальной верхушки, следует искать в особенностях экономического и социального развития, а также в политической обстановке и идейной, духовной жизни страны.

Изучение ряда персоязычных хроник XVI—XVII вв. показало

¹⁹ Badaoni. Muntakhab ut-Tawarikh. V. I. P. 521.

²⁰ Rizvi S. A. A History of Sufism in India. P. 264.

²¹ Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV веков. М.; Л., 1960. С. 416.

²² Идеи махдизма в средневековой Индии использовались не в борьбе против инородцев, а против мусульман, не признававших вероучения и политических принципов сектантов.

ло, что возрождение идеи махдистов в народных движениях 40—60-х годов XVI в. связано с бедственным положением народа, эксплуатацией трудящихся, произволом и грабежом со стороны чиновников. В это время продолжавшиеся беспрерывно в течение многих лет междоусобные войны значительно сократили число рабочих рук в городах и деревнях Северной Индии. Города и деревни мусульман подвергались грабежу и опустошению²³. «Люди умирали и мертвые тела их лежали группами в девять, двадцать, а иногда и больше человек. Трупы оставались незахороненными»²⁴.

Как известно, народные движения среди мусульман носили весьма ограниченный локальный характер и возглавлялись суфийскими шейхами. Во главе движения махдистов в Индии стоял ученик Салима Чишти — Абдулла Ниязи²⁵.

Народные движения под знаком махдизма, возникавшие в разные времена в различных странах Ближнего и Среднего Востока, оказали непосредственное воздействие и на Сайида Мухаммада, с чьим именем связано начало махдийского движения в истории средневековой Индии²⁶. Известный своей ученостью Сайид Мухаммад в 1495 г. прибыл из Джанпура в Мекку со своими приверженцами (более 300 человек) и перед большим народным собранием объявил себя Махди²⁷.

Конечная цель движения махдистов — установление царства справедливости и равенства. Махдисты вселяли в мусульманские массы надежду на то, что народные чаяния воплотятся в жизнь, если страну возглавит праведный правитель. Поэтому махдизм находил поддержку и одобрение народных масс и получил распространение в центральных городах Индии. Средневековые историки, касаясь этого, пишут, что люди толпами стекались к Махди, число приверженцев его множилось благодаря его благочестию и учености и т. д.

Даже историк Абд ал-Кадир Бадауни, придерживающийся антифеодальной ориентации, касаясь личности Мир Сайида Мухаммада, называет его «одним из лидеров Вали»²⁸. Гонимый придворным духовенством, Мир Сайид приобрел много сторонников в Гуджарате, Ахмадабаде, Патане, а позже и в Джалаире, Джайсалмире, Тхатте, Кандагаре. Он получил известность не только среди простых людей, но и джагирдаров, шейхов. За девять лет скитаний он смог убедить многих представителей высшего духовенства в справедливости своих воззрений. Эти люди, пользовавшиеся большими привилегиями, допускали возможность установ-

²³ Бадауни. Muntakhab ut-Tawarikh. V. 1. P. 430.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара. С. 184—188.

²⁷ Бадауни. Muntakhab ut-Tawarikh. V. I. P. 319.

²⁸ Ibid.

ления светского правления лишь временно, до возвращения «подлинного властителя» — «искреннего» имама. Махди Мир Сайид при необходимости мог повлиять на усиление религиозного фанатизма махдистов и позволить духовенству активно вмешиваться в политику.

В основе учения махдистов — сочетание строгой законности с высокими нравственными требованиями. Они отказывались от славы; мирских благ и физического комфорта для служения людям. Мир Сайид учил своих приверженцев служению и жертвенности ради страдающего человечества.

Махдистам не разрешалось служить кому-либо, ибо в этом случае они попадали в зависимость от своих господ. Все заработанное объединенными усилиями распределялось в равной мере среди членов общин. «Верующие не накапливают»²⁹, — говорил Сайид Мухаммад своим ученикам. Он сам наблюдал за распределением ежедневного дохода. Распределяющий не должен был смотреть в лицо получателю, чтобы не быть поколебленным каким-нибудь внутренним побуждением. Никто не мог получить или присвоить больше причитающейся ему доли. Сайид Махмуд, сын Сайида Мухаммада, говорят, однажды вырвал изо рта своего ребенка виноград, который ему дал один из сподвижников еще до распределения между членами общины. Несмотря на их уговоры, Сайид Махмуд не разрешил дополнительную долю дохода выделить своей жене, которая принимала всех его гостей. Один из принципов гласил: никто не должен был хранить что-либо на следующий день. Строгие принципы жизни махдистов — своеобразный протест против растущей роскоши отдельных теологов и суфиев. Однако, порой протест переходил в вооруженную борьбу с феодалами. Они всегда имели при себе меч, щит и другое оружие «для защиты от врагов»³⁰.

Широкое распространение получили социально-утопические идеи махдистов о справедливом распределении богатств, всеобщем равенстве и общности имущества. Махдисты не почитали никого из-за богатства или общественного положения. Правители и управляемые были равны в глазах махдистов. Они одинаково приветствовали простолюдина и правителя и воздерживались от соблюдения придворного этикета. Еженедельно махдисты собирались в общине и каялись в своих грехах, совершенных в течение недели. Совершивший серьезный проступок представлял лично перед Сайидом Мухаммадом, чтобы быть наказанным в соответствии с шариадом.

Согласно одному из обязательных предписаний «хиджрат» (миграция), махдисты должны были проповедовать свои идеи среди народных масс, не оставаясь долгое время на одном месте. Это в дальнейшем способствовало увеличению числа общин и ум-

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

ножению их приверженцев. Так, после смерти Мир Сайнда Мухаммада при его последователях и сыне — Сайнде Махмуде возникло несколько общин, которые распространяли учение Махди не только в Индии, но и за ее пределами. Ни бедность, ни преследования, ни страдания не могли отвратить их веры в Мир Сайнда Мухаммада или погасить их пыл.

Первоначально община махдистов была сосредоточена в Гуджарате, Хандеше и Ахмаднагоре, где было двенадцать учеников Сайнда Мухаммада, не считая тех, кто основал собственные общины в Агре, Дели и Нагоре³¹. Число общин множилось благодаря тому, что махдисты подвергались гонениям и долго не оставались на одном месте. Следуя хиджрату, они широко проповедовали идеи Мир Сайнда Мухаммада. Его ученики вели проповеди на местных диалектах, даже афоризмы Сайнда Мухаммада были насыщены словами и фразами из хинди. Шейх Бурхан, махдийский аскет, любил цитировать поэмы на хинди, сочиненные им самим. Большое число поэм на хинди оставил Миян Мустафа Гуджарати, известный ученый-махдист. Эти проповеди укрепляли в народе стремление к единству и братству, сеяли сомнение в верности концепций теологии, обремененной фанатизмом. Улемы преследовали махдистов, понимая, что новые веяния, устремления народных масс к новой жизни возникли под воздействием их учения.

В годы правления Ислам-шаха махдийское движение приобрело такую популярность, что «отцы оставляли своих сыновей, братья расставались с братьями и жены уходили от своих мужей для того, чтобы вступить в общины и добровольно подчиниться бедности и безызвестности»³². Большой популярностью пользовались шейх Абдулла Ниязи в Бнае и шейх Алап. Когда шейх Салим Чишти вернулся из Мекки, Абдулле также было разрешено совершить паломничество. Абдулла попал в общество одного из последователей Сайнда Мухаммада Джанпури и возглавил движение махдистов. Поселившись за городом, он создал отдельную общину, проповедуя учение о принципах махди ремесленникам, дровосекам и водоносам³³.

По свидетельству Бадауни³⁴, шейх Абдулла, подобно своим предшественникам, был беден, жил в нужде. Его воззрения несомненно формировались под воздействием невыносимо тяжелых условий жизни трудового народа. Влияние шейха Абдуллы, его популярность были столь велики, что число его последователей, живших за городом, достигло 3000. Среди них выделялся шейх Алап, присоединившийся к махдистам около 1548 г. Он был сыном шейха Хасана Бенальского, который, следуя из Мекки, осел

³¹ Абд аль бен Мулук-шах аль Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 133а; Низам ад-Дин Ахмад. Табакат-и Акбар-шах, л. 253.

³² Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 134.

³³ Там же, л. 133а.

³⁴ Там же.

в провинции Бианы. «После смерти своего уважаемого отца,— пишет Бадауни,—отказавшись от общения с людьми и порвав все связи с бренными призраками этого мира, он стал твердым последователем пути послушания и аскетизма, он имел обыкновение поучать ищущих праведного пути»³⁵.

Глубокая перемена произошла с Алан, когда он познакомился с образом жизни шейха Абдуллы Ниязи. Алан сказал своим последователям: «Религия и вера — это то, что шейх Абдулла Ниязи имеет, а то, что мы совершаем — не что иное как идолопоклонство и иудаизм»³⁶. Алан отказался от традиций своих предков, закрыл лавку шейхства и скромно склонил голову перед теми, кого недавно обижал. Он отказался от мадад-и мааш, ханак и богоделни и уединился, раздав все имущество, включая книги, беднякам. Он предложил своей жене, если она хочет сопровождать его, отказаться от всего мирского, если не хочет, то пусть возьмет необходимое из вещей и будет свободной. Его жена решила разделить с ним уединение³⁷.

Изложенные факты свидетельствуют о том, что махдийской общине свойствен был не только фанатизм, как верно замечает К. А. Антонова, но и аскетизм. Однако махдисты не ограничивались мирной проповедью своего учения, они всегда носили с собой оружие, смело поднимались на борьбу за справедливость. Махдисты, по словам Бадауни, «если видели где-либо в городе или на базаре какое-либо беззаконие, то сначала уговаривали... затем устранили это беззаконие силой»³⁸.

Круг махдийской общины все больше расширялся. Вокруг шейха Алан собрались многие знатные люди и представители черни³⁹. Размах махдистского движения встревожил Ислам-шаха. Махдум-уль Мульк мулла Абдулла Султанпур, слуга государства, объяснил правителю, что «этот еретик (шейх Алан.— Н. К.) претендует на махдийство, а сам «махди» должен стать государем всей земли»⁴⁰.

Придворное духовенство настолько убедило феодалов в политических претензиях махдизма, что Иса хан и часть эмиров, когда видели шейха в его убогом одеянии, говорили Ислам-шаху: «Этот человек в состоянии униженности желает отобрать у нас наши владения, неужели он воображает, что все афганцы трупы?»⁴¹

Ислам-шах видел в Алан выразителя народного протеста против эксплуататорской верхушки и неоднократно уговаривал его: «Скажи мне тихо, что ты, поступившись своими убеждениями

³⁵ Там же, л. 133а, в.

³⁶ Там же, 133а.

³⁷ См.: Антонова К. А. Очерки общественных отношений. С. 134б.

³⁸ Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 134а.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, л. 135б.

⁴¹ Там же, л. 135а.

«махди», отрекаешься от своих слов, и я назначу тебя блюстителем веры над всеми владениями. Если ты подчинишься моему приказу, то в тот же час иди и приступай к своим обязанностям. В противном случае уже имеется фетва духовенства о твоей казни»⁴².

Однако Алаи не принял предложения шаха. Учитывая большую популярность шейха Алаи среди влиятельных кругов⁴³, Ислам-шах не решился его казнить, а сослал в Декан. И здесь открытое выступление шейха Алаи с проповедью своего учения дало плоды. На полпути в Декан на сторону шейха Алаи перешел наместник Хиндин Бихар-хан с большей частью своей армии⁴⁴. Весть об этом заставила Ислам-шаха принять срочные меры, чтобы окончательно разделаться с махдистами. Свою расправу шах начал с шейха Абдуллы Ниязи, предводителя «ниязийцев» и беднейших слоев населения. Такое решение Ислам-шаха, видимо, было вызвано усилением движения ниязийцев в окрестностях Пенджаба⁴⁵. Как сообщает Бадауни, обеспокоенный мятежом вооруженных доспехами ниязийцев⁴⁶, Ислам-шах отправился из Агры в Пенджаб для подавления мятежа. Однако, когда шах доехал до местности Бахр суре (в 10 косах от Бианы) Махмуд-ул-Мульк посоветовал ему избавиться от основного предводителя ниязийцев и наставника Алаи, шейха Абдуллы Ниязи⁴⁷.

С этой целью был вызван правитель Бианы некий Миян Нухани, которому Ислам-шах приказал немедленно привести шейха Абдуллу Ниязи. Этот правитель, как явствует из хроник, будучи одним из сторонников шейха Абдуллы, попытался уговорить его покинуть данную местность. Однако шейх Абдулла, заранее предвидя бесполезность такого шага, прибыл на следующий день из Бианы в Бахрсуре (?) к Ислам-шаху. Шейх Абдулла поздоровался с шахом, а Миян Бахуха, стоявший за ним, заставил шейха поклониться, твердя, что именно так следует здороваться с шахами. Шейх Абдулла гневно сказал, что «приветствие — это есть суннат».

Возмущенный таким ответом, Ислам-шах спросил Мухдум-ул-Мулька: «Он ли наставник Алаи?» — Тот ответил: «Он». По приказу Ислам-шаха шейха Абдуллу стали избивать пинками. Шейх, пока был в сознании, читал аят, избличающий неверных⁴⁸. Когда Ислам-шах попросил Махдум-ул-Мулька разъяснить значение

⁴² Там же, л. 135б.

⁴³ Там же. Ежедневные проповеди шейха Али завораживали слушателей и число его сторонников росло.

⁴⁴ Ходжа Низам ад-Дин Ахмад Херави. Табакат-и Акбари, л. 254б.

⁴⁵ Там же, л. 136а.

⁴⁶ Бадауни сообщает, что в это время вооруженный отряд махдистов из 300—400 человек бродил в горах Бианы, создавая «беспорядки» (Мунтахаб ат-таварих, л. 136а).

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же, л. 136а, б.

слов, произнесенных Абдуллой, тот ответил, что «он называет нас кафирами». Ислам-шах приказал бить шейха еще сильнее⁴⁹. От побоев старик едва дышал. Люди Ислам-шаха сочли его мертвым и оставили его там, а сами тронулись в путь. Однако махдисты подобрали его и вылечили. Это произошло в 1549 г.⁵⁰

После этого шейх Абдулла Ниязи покинул Биану. Некоторое время он жил в Рохе, а затем среди племени баджауры⁵¹. Потом шейх прибыл в Сирхинд, отошел от махдизма, стал жить в местечке Сикри, где и скончался⁵².

Подобная участь постигла и шейха Алаи, которого не удалось уговорить отречься от убеждений. На него не подействовали ни ссылки в Декан, а затем в Бихар, ни многократные угрозы шаха⁵³. Он остался верен своим убеждениям до конца жизни. В это время вспыхнула эпидемия чумы. Шейх Алаи заразился смертельной болезнью. Более того, усталость, длительное путешествие полностью истощили его силы, так что после третьего удара шейх испустил дух⁵⁴. Было приказано не хоронить его. Тело Алаи было брошено под ноги слонам и растоптано. После этого поднялся такой знойный ветер (самум), что все решили: наступил день страшного суда. Было сметено все вокруг и там, где находилось тело, образовалась горка, покрытая цветами и листьями. Такое совпадение, естественно, вселило страх в людей Ислам-шаха. Причину этого все видели в мулле Махдум ул-Мульке, который всегда наносил обиды дервишам⁵⁵.

Несмотря на упорную борьбу движение махдистов было подавлено объединенными силами центральной власти и местной эксплуататорской верхушки. Однако идеи махдизма не утратили своей притягательности для масс в течение XVI в.⁵⁶ Под влиянием махдизма в разных местах страны продолжали вспыхивать волнения. Это движение, несомненно, сыграло значительную роль в политической жизни страны.

Деятельность махдистов, видимо, еще продолжалась и после расправы с их предводителями. Историки⁵⁷ сообщают о мятежах ниязийцев при Ислам-шахе и о том, как они беспощадно подавлялись. Антифеодальные движения при Ислам-шахе ослабили его власть, чем воспользовался Хумаюн, сын Бабура.

Хорошо осведомленный о внутреннем положении в своих быв-

⁴⁹ Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 136б.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Племя баджауры обитало в горной области на северо-западе от Пешавара. См.: Рейснер И. М. Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М., 1954. С. 402.

⁵² Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 136.

⁵³ Там же, л. 135б, 137а.

⁵⁴ Там же, л. 134б; Ходжа Низам ад-Дин Херави. Табакат-и Акбари, л. 255а, б.

⁵⁵ Бадауни. Мунтахаб ат-таварих, л. 133а.

⁵⁶ Антонова К. А. Очерки общественных отношений. С. 188.

⁵⁷ Ходжа Низам ад-Дин Херави. Табакат-и Акбари, л. 252б.

ших владениях, Хумаюн, видимо, выжидал удобного случая, чтобы вторгнуться на территорию Северной Индии.

После подавления мятежа «ниязийцев» Ислам-шах вернулся в Дели и получил сообщение о том, что Хумаюн, бабурид, прибыл к берегам реки Нилаб, дабы вернуть свои утраченные владения. Ислам-шах двинулся против него, однако, когда он достиг берега реки, Хумаюн покинул эти места, вернулся в свои владения.

Эти и другие факты свидетельствуют о том, что часто вспыхивающие в стране антифеодальные восстания наносили ущерб государству, ослабляли его, поэтому правители стремились как можно скорее избавиться от предводителей народных выступлений⁵⁸, среди них были суфии и шейхи из ордена Чистийа, игравшие немаловажную роль в движении махдистов, придерживавшиеся антифеодальных воззрений.

Стихийность, неорганизованность, отсутствие четкой программы и другие характерные черты, присущие крестьянским восстаниям средневековья, привели к поражению выступления махдистов. Тем не менее число предводителей данного движения, широко пропагандировавших идеи махдизма, множились. Эти идеи не утратили притягательности для масс и в последующие годы XVI в.

Х. Аликулов

ОТНОШЕНИЕ МАЖИДА ХАВАФИ К СУФИЗМУ

О жизни и деятельности Мажид Хавафи сохранились весьма скудные сведения; в основном они содержатся в его собственном труде «Равзати хулд» («Вечный сад»), написанном в 1333 г. Дата рождения Хавафи в источниках не указана. Сам автор пишет, что он уже 50 лет занимается изучением различных наук. Если к этой цифре прибавить еще детские годы, то получится, что он родился приблизительно в 1270—1275 гг.

Мажид Хавафи родился в селении Хаваф вблизи Кермана. В 20 лет он отправился путешествовать. Побывал в Нишапуре, Герате, Иезде, Сейстане, Исфагане, Ираке, Луристане, Хамадане, Ширазе, Мазандаране и спустя двадцать лет вернулся в родной край. Точная дата его смерти также неизвестна, предположительно, в середине XIV в.

До наших дней дошло его единственное произведение «Равзати хулд» («Вечный сад»), которое известно и как «Хористон»¹.

⁵⁸ Там же, л. 253а.

¹ Мы не разделяем предположения С. Нилобекова о том, что «Равзати хулд» и «Хористон» два разных трактата (См.: Нилобеков С. Маъжидиддини Хофи ва «Хористони» вай//Санд мулохизан адаби. Душанбе, 1971. С. 156. На тадж. яз.). Знакомство с этими трудами показывает, что они мало чем отличаются друг от друга по форме и содержанию. Более того, в фундаментальном исследовании Забихоллы Сафа говорится, что данное сочинение при жизни мыслителя стало известно под названием «Хористон», а потом — с дополнениями автора «Равзати хулд».

Имеются сведения о том, что Хавафи написал еще трактаты «Кунзул хикма» («Сокровищница мыслей»), «Дивони» аш'юр» («Стихотворный сборник»). Но эти произведения пока не обнаружены.

«Равзати хулд»² — объемистый труд, состоящий из 18 глав. В нем содержится много ценных мыслей об обществе, о принципах управления государством, справедливых и несправедливых монархах, о положении различных социальных групп в феодальном обществе. Сочинение Хавафи представляет большую научную и художественную ценность, в нем остро критикуются беззаконие, насилие, жестокость и несправедливость феодального строя, раскрываются поступки феодальной верхушки и монгольской аристократии, поднимаются важные социальные и гуманистические проблемы. Хавафи также выражает свое отношение к религии, суфизму и их представителям. «Равзати хулд» — ценный источник для изучения общественной мысли Средней Азии и Ирана XIV в.

Мажид Хавафи жил в период господства монгольских завоевателей, нанесших серьезный урон экономике и культуре Ирана. В результате нашествия монголов в стране усилилась феодальная раздробленность, обострились противоречия в государственном аппарате; пострадали многие города и селения. Монголы уничтожили множество культурных ценностей, памятников старины, преследовали лучших представителей народа: художников, философов, историков, поэтов, писателей и т. д. В стране царил атмосфера безысходности и страха. По словам известного иранского ученого Иса Садики, «повсюду наблюдалось падение нравов; все были охвачены отчаянием и сознанием своего бессилия перед судьбой. Обман, коварство, пресмыкание перед сильными мира сего стали нормой поведения людей. Вера, мужество, честность, скромность, другие человеческие добродетели были преданы забвению»³. В условиях духовного упадка, морального разложения и пессимизма прогрессивные мыслители обратились к религии и мистицизму, пытались в них найти пути решения социальных задач и нравственного совершенствования.

В XIV в. были составлены комментарии к Корану — тафсиры, сборники хадисов, написано множество религиозных трактатов, авторы которых старались внушить народу идеи вечности феодального строя; достоинства каждого человека определяли верностью и строгим соблюдением законов шариата, проповедовали слепую покорность власти имущим, распространяли среди народа мистику, аскетические идеи, религиозную мораль и божественные заповеди.

Хавафи жил в постоянной нужде, чтобы добыть кусок хлеба, занимался проповедничеством. Хотя он более пятидесяти лет за-

² Мажид Хавафи. Равзати хулд. Тегеран, 1967.

³ Иса Садик. Тарихи и фарханги Иран. Тегеран, 1336 хижри. С. 164.

нимался наукой, ему никто не помогал, не поддерживал. Поэтому, он, как и Беруни, говорил, что никто не поощряет интерес людей к знанию. Иногда он впадал в глубокий пессимизм. «Мой проигрыш,— писал он,— сегодня все от учености и знания. Мои пороки все от знания и мудрости. Хотя Абу Али Ибн Сина был бедным и Платон умер богатым, несмотря на то, что я от сокровища знания богатый, все равно остался в нужде, как Карун»⁴.

В отличие от других восточных мыслителей этого периода, Хавафи была присуща более острая и открытая критика жестоких правителей, отдельных пороков феодального общества, порочных нравов служителей шахского двора, чиновников, собирателей налога, обмана, двурушничества, взяточничества представителей духовенства: шейхов, ваизов, муфтиев и т. д. Его критическое отношение к феодальным порядкам сложилось под влиянием общественно-политических воззрений Саади, открыто выражавшего «свой протест против разлагающегося феодального общественного строя»⁵.

Живя при монгольском владычестве, Мажид Хавафи в противовес некоторым мыслителям не посвящал свои труды правителю или эмиру, не восхвалял их, не писал хвалебных од. Поскольку он не жил подолгу в одном месте, не находился на службе у правителей, то и не был в прямой зависимости от них. Немаловажной причиной открытой критики Хавафи феодального строя, тирании, духовенства, явилось то, что он был непосредственным свидетелем жестокости и произвола чиновников, чинимых в отношении людей труда. Все это сыграло важную роль в формировании его общественных взглядов.

В своей книге Хавафи неоднократно упоминает Али, имама, которого признавали мусульмане-шииты. Из этого можно заключить, что Хавафи был мусульманином шиитского толка. Характерно, что, хотя он в своем трактате приводит имена крупных шейхов, суфиев, высказывает отдельные мистико-аскетические идеи, сам занимался проповедничеством, нигде он не говорит о своей принадлежности к какому-нибудь суфийскому ордену.

Хавафи, как и другие мыслители этого периода, первопричиной всего существующего считал бога. Мир создан богом и его волей. «Все сущее в мире находится под его «велением»,— заявляет он. Существует преходящий, посюсторонний и вечный, потусторонний мир. Следовательно, основной вопрос философии — об отношении духа к бытию мыслитель решал в рамках религиозно-идеалистической философии. Суждения Хавафи относительно реального и потустороннего мира непоследовательны и противоречивы. Хотя он больше обращается к реальной жизни, иногда он впадает в глубокий пессимизм, призывает отречься от удовольст-

⁴ Мажид Хавафи. Равзати хулд. С. 8.

⁵ Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961. С. 195.

вий и блаженства этого мира и обращается к загробному миру. «Если даже здание мира состоит из золота и серебра, а здание загробного мира — из кирпича и глины. ...Умный вместо вечного мира не пожелает преходящий мир»⁶.

В мистико-пантеистическом миропонимании суфизма центральное место занимает достижение личного общения с богом. Для слияния с богом суфии должны пройти четыре ступени мистического познания: шариат, тарикат, маърифат и хакикат. Для этого они должны были отказаться от радостей жизни, мирских дел и всецело посвятить себя служению богу. Человек, избравший путь суфия, должен вести уединенный образ жизни, подвергать себя испытаниям. По их утверждению, можно достичь истины или слиться с богом только путем интуиции, внутреннего откровения, озарения (ишрок). Только выполняя все суфийские правила, можно достичь хакикат, т. е. слиться с богом. Человек, сливаясь с божеством, растворяется в нем, остается только бог.

Остановившись на четвертой ступени суфизма — хакикате, Хавафи считает его мистическим познанием, которого не может постичь никто, кроме бога. «У дервиша, — говорит он, — нет ничего, кроме высшей ступени дервишества. Она называется фана — высшая ступень духовного совершенства в суфизме»⁷. Только в небытии суфий может познать свое «Я» и обрести вечность. По убеждению Хавафи, тасаввуф означает проявление благородства и благочестия, он не терпит высокомерия, хвастовства, освобождает от плохого настроения, помогает в любой ситуации находиться в веселом расположении духа, быть терпеливым и послушным и т. д.

Как и другие прогрессивные мыслители средневековья, Хавафи не отвергал божественную, мистическую любовь, которую в большинстве случаев выражал в образной, аллегорической форме. Например, он приводит следующую притчу: ночной бабочке сказали: ты знаешь, что от сближения со свечой нет никакой пользы, ты просто крутишься вокруг нее? Она ответила: «Из-за любви к ней я готова один раз в жизни вздохнуть и сгореть»⁸.

Мажид Хавафи выделяет два вида любви: духовную, под которой он подразумевает прежде всего божественную любовь, и чувственную. Уподобляя красивые лица людей зеркалу, он отмечает, что на самом деле в нем отражены следы бога. Чувственной любви он предпочитает духовную. Однако изучение его трактата показывает, что Хавафи, не отвергая божественную любовь, много внимания уделяет и реальной, земной любви. Его понимание любви существенно отличалось от воззрений мистиков, суфиев, сводивших любовь только к стремлению слиться с божественным началом. По убеждению Хавафи, каждое существ-

⁶ Мажид Хавафи. Равзати хулд. С. 108.

⁷ Там же. С. 174.

⁸ Там же. С. 80.

во, все живое в мире способно влюбляться, без любви не может быть жизни. Каждое существо имеет возможность развиваться и совершенствоваться, именно это совершенство и есть любовь. Ибо, где совершенство, там и существует желание. «Кто пришел из небытия в бытие, у него нет цели кроме совершенства в любви. Каждому существу нужна любовь, кто не влюблен, тот не существует», — утверждает мыслитель. Любовь — основа возникновения небесных и земных тел, все, что развивается в мире, вещи и предметы бытия существуют благодаря любви.

В своей книге «Равзати хулд» Хавафи посвящает вопросу о любви специальную главу. В ней он восхваляет истинную любовь между людьми, критикует неверность. Рассказывая о любви Зулейхи к Юсуфу, Мажид Хавафи проводит мысль о том, что любовь человека, если она истинная, сохраняется на всю жизнь. Героиня рассказа Зулейха, старая и больная женщина, сумела сохранить свою любовь к Юсуфу. Она не согласна с Юсуфом в том, что старость и любовь несовместимы. Хавафи жалуется, что в мире мало истинных возлюбленных, многие нарушают свои обещания; люди много говорят о любви, но большинство из них не сохраняет верность в любви. Образцом подлинной любви Хавафи называет чувства Лейли и Меджнуна.

Воспевая земную, реальную, человеческую любовь, Мажид Хавафи не отрицал и мистическую любовь, любовь к богу.

В отличие от некоторых своих предшественников, Хавафи, бегло описывая основополагающие моменты суфизма, останавливается на практике суфиев, в основе которой — искренность перед богом, беззлобие, презрение к богатству, согласие с окружающими, доброта, честность, щедрость, вежливость и т. д. Хавафи большое внимание уделяет критике суфиев, нарушающих суфийские правила и обязанности. Особенно резко он бичует алчность, жажду к наживе некоторых суфиев.

Известно, что представители суфизма проповедовали уход от мирских занятий, выступали против участия в общественных делах, призывали суфиев к уединению, довольствоваться малым, отшельничеству, бедности. Но, начиная с XII в., духовенству удалось в определенной мере привлечь суфиев на свою сторону, к участию в государственных делах для укрепления власти феодалов. С этого времени некоторые представители суфизма стали доказывать допустимость накопления богатства и использования его для благотворительных дел. По словам И. П. Петрушевского, «само учение о бедности стали толковать так, что суфий может быть и богатым, лишь бы он не привязывался душой к богатству, и при этом, приобретая его, не творил насилия и греха: богач должен смотреть на себя не как на собственника, а только как на распорядителя богатства, доверенного богом; предполагалось, что такой богатый суфий тратит на себя лично только гроши,

а все остальные средства свои расходует на религиозные и благотворительные цели»⁹.

Многие правоверные суфии, дервиши порицали накопление шейхами богатства как отход от основных норм суфизма. Мажид Хавафи, осуждая стремление к богатству, отмечал: «Мудрые суфии состояние считают пороком, а дервишество — совершенством. Если хочешь слияния с богом (совершенствовать мистический путь познания), не проявляй алчности к богатству. Разве ты желаешь растоптать свою душу? Обладание богатством равно растоптанию души»¹⁰. Бедность суфия, ведущего уединенный образ жизни, он оценивал положительно, а богатство считал пороком. По его мысли, бедность для суфия — блаженство, а состояние — безразлично.

Критика Хавафи суфиев и шейхов, стремящихся к богатству, направлена вместе с тем против деспотизма, угнетения, насилия господствующих классов феодального общества. Он открыто бичует тех, кто путем обмана, взяточничества, грабежа старается накопить несметные богатства. Рассматривая действия и поступки высшей знати, Мажид Хавафи отмечает, что даже в шутиловом разговоре с богачом проявляются его надменность, лицемерие, злоба и жестокость, в беседе же с бедным видны его доброта, правдивость, спокойствие и другие достоинства.

По убеждению Мажид Хавафи, у некоторых суфиев накопление богатства стало основным призванием. Осуждая алчных суфиев, он старается показать достоинства мистического пути совершенства и дервишества. «Дервишу, — утверждает он, — довольствуемся малым, к чему гнаться за большим, благородство и благоденствие — вот что дает дервишество»¹¹. В своем трактате Мажид Хавафи критикует некоего отшельника, уличенного в воровстве и грабеже имущества безвинных людей. Обращаясь к отшельнику, он говорит: «Эй, бедный язычник, избравший путь истины, вероотступник, нарушающий правила тариката, твоя молитва служит ради (накопления) богатства, а не ради высшего творца. До каких пор ты в отшельничестве будешь лицемерить и менять религию на богатство?»¹² Поэтому Хавафи резко порицает таких суфиев, не считает их правоверными, называет ничтожными и несчастными людьми. «Дервиш не тот, у которого есть богатство. Дервиш, не умеющий довольствоваться малым, — никто. Несчастный тот, который днем и ночью бегал за недозволенным, накопил богатство, не зная ни одного часа покоя»¹³, — говорил Хавафи.

По утверждению мыслителя, иноверец справедливый, совер-

⁹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966. С. 347.

¹⁰ Мажид Хавафи. Равзати хулд. С. 234.

¹¹ Там же. С. 178.

¹² Там же. С. 226.

¹³ Там же. С. 64.

шающий благородные поступки, выше мусульманина-угнетателя. «Угнетатель хуже, чем богохульство», — заявляет он.

Хавафи осуждает алчность, стремление к накопительству, жажду наживы, присущие аристократии. Он призывает сторониться скупых, не общаться с ними, не пользоваться их добротой и не делать им добра, «от богатства скупого достается огорчение и лишение, куда пойдет, там поднимается вопль и рыдание. Не зарься на имущество скупых, ибо от имущества скупого ноют зубы»¹⁴, — говорил Мажид Хавафи.

Он открыто бичевал несправедливость, социальный гнет, царивший в стране, жестокость поработителей.

По его убеждению, отдельные представители религии открыто, не стесняясь, обманывают простой народ. Злоупотребляя своей властью, положением в обществе, они наносят вред государству и людям. Мыслитель открывает истинный сблнк реакционного духовенства, его лицемерие и ханжество.

Разделяя суфийские пантеистические идеи о единении человека с божеством, а также отшельничестве, Мажид Хавафи тем не менее неоднократно критиковал мистические и аскетические идеи суфиев об отрешении от реального мира, уединении и одиночестве, призывал людей не следовать их образу жизни: «Отшельничество, подобно узкой могиле, а уединение — удел слепых и леопардов: разница между живым и мертвым (человеком) — в движении, а результат движения — победа и благоденствие»¹⁵. Говоря о вреде одиночества, Мажид Хавафи пишет: «Сидеть на углу дома нет никакой выгоды. (Это) дело старух и слабовольных людей. Какая польза от неподвижной тучи? Какая выгода от невращающейся мельницы?»¹⁶. Хавафи — сторонник активного вмешательства человека в жизнь, стремления к познанию тайн бытия, использования его благ для совершенствования личности, достижения счастья. Ссылаясь на Аристотеля и рассуждая с позиции гедонизма, Мажид Хавафи говорил, что наслаждение, полученное от мира, — беспредельно и бесконечно.

Мажид Хавафи хотя и разделял в целом суфийские идеи, тем не менее остро критиковал отдельных суфиев, совершавших аморальные поступки. Он указывал, что среди суфиев есть и такие, которые участвуют в порабощении народа, обмане и хитростью накапливают несметные богатства. «Одежда представителей суфизма служит им лишь прикрытием своих неблагоприятных поступков, ибо кто одевает ее, находится в безопасности. Под суфийской оболочкой, которая считается одеждой простолюдина, осуществляются тысячи хитростей, обманов и скрытых дел»¹⁷. Казии, муфтии, имамы и шейхи вели распутный образ жизни, присваивали доходы от вакуфа, брали взятки у вдов и сирот.

¹⁴ Там же. С. 238.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 4.

¹⁷ Там же. С. 263.

По его мнению, подобные действия суфиев недостойны правоверного мусульманина. Поэтому Хавафи муфтия считает лицемером, факиха и имама—сборщиками податей. Вместо того, чтобы навести порядок в обществе, они незаконно присваивают пожертвования (доходы) от вакуфа, стремясь обогатиться. Критикуя алчных суфиев, их обжорство, Хавафи отмечает, что они думают только о личной выгоде, главное их желание — достичь богатства.

Особенно резко выступает Хавафи против дармосинства, тунеядства дервишей и каландаров, критикует их за то, что многие из них занимаются попрошайничеством, не владея никаким ремеслом, живут за счет народа: «Эти здоровые и сильные люди занимаются попрошайничеством, имея силу в мускулах, крутятся возле (чужого) дома ради чашки супа. Руки поднимают, как черпак, рот открывают, как половник»¹⁸.

Анализируя отрицательные поступки представителей духовенства, мыслитель приходит к выводу, что не все избранные наместники бога облегчают людям тяготы жизни, защищают их от беззаконий, они не только не выполняют свою миссию и назначение, а наоборот, погрязли в пороке. Хавафи задает вопрос: если представители религии, наместники таковы, то каким быть простолюдину?

Привлекает внимание его отношение к казиям (судьям), которые занимали видное место в обществе того времени. (В странах средневекового Ближнего и Среднего Востока высоко котиновалась роль казиев, им оказывали почет и уважение, с ними были вынуждены считаться высокопоставленные государственные чиновники).

Описывая действия казиев, противоречащие подлинным интересам общества, Хавафи говорит, что с внешней стороны они мало чем отличаются от других, но их сердца полны злобы, не имеют добродетельных качеств, даже у них нет веры в религию, ради богатства не останавливаются ни перед чем. Они «за один дирхем проливают кровь сотен тысяч безвинных людей, и совершают тысячи других недозволенных поступков»¹⁹. Поэтому мыслитель призывает людей беспощадно бороться с подобными казиями, строго наказывать их, невзирая на их высокое положение.

Свои передовые идеи Хавафи выражал в суфийской оболочке, используя авторитет религии и суфизма в обществе. Он стремился повлиять на правителей, направить их на верный путь разума, добра, пытался предотвратить пороки общества, улучшить нравы людей. Можно с уверенностью утверждать, что критика отдельных суфиев, шейхов, мусульманских правоведов, казиев, которые открыто нарушали нормы религии, догмы шариата

¹⁸ Там же. С. 172.

¹⁹ Там же. С. 258.

и суфизма, совершали аморальные и антигуманные поступки, по своей сущности была направлена против политических устоев феодального общества. Но некоторые зарубежные ученые, в частности Махмуд Фарах, считают Мажида Хавафи правоверным мусульманином, мистиком и суфием, умалчивая при этом о прогрессивных общественных воззрениях мыслителя, гуманистических и вольнодумных идеях его творчества.

Известно, что в средние века отдельные идеи суфизма носили еретический характер, не отвергали любовь к природе, к реальной жизни. Отдельные суфийские течения выражали протест против идеологии ортодоксального ислама и феодальной власти, их приверженцы нередко критиковали духовенство и мусульманскую догматику, религиозную обрядность. Поэтому многие среднеазиатские и иранские поэты использовали суфизм, чтобы выразить свои мысли, идеи «делать логические выводы, не рискуя вместе с тем пасть жертвой мусульманской инквизиции»²⁰. Хавафи относится к той плеяде мыслителей-суфиев, которые были сторонниками активного вмешательства в мирские дела. Хавафи, как и другие поэты-суфии, признавая религиозно-мистические идеи, мистический путь соединения человека с богом, вместе с тем восхвалял радости земной жизни, использовал суфизм для критики аморальных поступков представителей духовенства, выражал протест против существующего феодального строя, выступал против социального гнета и деспотизма.

В. М. Нирша

ТРАДИЦИЯ И НОВАЦИИ В СУФИЗМЕ

Рассмотрение вопроса о взаимоотношениях между суфизмом и традиционализмом и о том, в каком смысле можно говорить о новациях в суфизме, уместно было бы начать с упоминания о существовании двух точек зрения относительно характера этих взаимоотношений. Наибольшее распространение получило мнение о том, что до появления труда Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.) «Воскрешение наук о вере», т. е. примерно до начала XII в., суфизм находился на каком-то полуполюгальном положении в мусульманском мире, а его последователи придерживались противоречащих так называемому ортодоксальному исламу взглядов, но затем «официальное суннитское богословие... примирилось с умеренным суфизмом»¹. Согласно другому мнению, «суфизм в течение определенного времени был воткан в саму ткань традиционализма. И если в суфизме когда-то и было нечто такое, что

²⁰ Бертельс Е. Э. Очерки истории персидской литературы. Л., 1928. С. 52.

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. С. 330.

должно было быть приспособлено, это приспособление произошло задолго до ал-Газали»².

Итак, налицо разные точки зрения, которые, однако, имеют и нечто общее, а именно — более или менее определенно выраженную идею примирения или же приспособления суфизма к «ортодоксальному» исламу. Дж. Макдисс подчеркивает, что «до ал-Газали суфизм уже ассоциировался с изучением хадисов, наукой традиционной, и был связан с фикхом... Улама' и факихи в большинстве своем были суфиями, а идеи, исповедуемые в этих кругах, — суфийскими»³. Представляется, что истина, как это часто бывает, лежит где-то посередине. С одной стороны, не вызывает никаких сомнений, что суфизм как течение ни в какой оппозиции исламу никогда не состоял. Кроме того, ставить вопрос таким образом, строго говоря, некорректно, поскольку в исламе не существовало «абсолютных и общепризнанных критериев в определении «правоверия» и «ереси»⁴. А это означает, что любое утверждение о противоречиях между суфизмом и исламом следует конкретизировать, указывая, с одной стороны, на время и место действия, а с другой — на то, с представителями какого именно из суннитских мазхабов, например, суфии расходились во мнениях.

В необходимости хронологических и иных вышеуказанных уточнений убеждает следующий исторический факт: в IX в. эпоним ханбалитского мазхаба Ибн Ханбал (ум. в 855 г.), считавший всякие рассуждения и тем более споры на религиозные темы недопустимыми, занял столь непримиримую позицию по отношению к одному из ранних суфийских теоретиков ал-Харису ал-Мухасибу (ум. в 857 г.), что последнему пришлось временно покинуть Багдад; а когда он умер, проводить его в последний путь осмелились лишь четверо человек. В XII же веке ханбалит 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (ум. в 1167 г.) становится эпонимом суфийского братства или же ордена Кадирийя. Приведенный пример указывает на опасность слишком вольного обращения с общими фразами. Иначе говоря, употребляя эти фразы, необходимо постоянно учитывать три фактора — хронологический, географический и человеческий, в зависимости от которых одни и те же идеи или понятия можно трактовать совершенно по-разному.

Рассматривая вопрос о традиции и новациях в суфизме, важно учитывать и противоречивость «источников исламского вероучения — Корана и сунны, допускавших значительное разнообразие точек зрения»⁵. Подобная противоречивость, а также неяс-

² Макдисс Дж. Суннитское возрождение//Мусульманский мир. 950—1150. М., 1981. С. 180.

³ Там же.

⁴ Прозоров С. М. Введение в кн.: Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастан. Книга о религиях и сектах/Перевод с арабского, введение и комментарий С. М. Прозорова. М., 1984. С. 11.

⁵ Там же. С. 11.

ность многих аятов Корана неизбежно должны были привести к попыткам истолкования всего, что вызывало сомнения или же было просто непонятно. Так возникли труды по экзегезу и вполне закономерно на роль «одной из самых древних арабских книг мог бы претендовать комментарий к Корану, принадлежавший Ибн ал-'Аббасу (ум. в 688 г.), если бы можно было уверенно полагать, что он был составлен в письменной форме»⁶.

Традиция истолкования Священного Писания, начало которой, как видно из вышеизложенного, было положено уже в VII в., т. е. по прошествии относительно короткого времени после смерти пророка Мухаммада, получила впоследствии мощное развитие: тафсиры Корана составлялись представителями различных вероучений, а количество томов этих тафсиров иногда исчислялось сотнями; они содержали «филологические, исторические и богословские комментарии ко всему тексту Корана: слово за словом, аят за аятом, сура за сурой»⁷. Трудно говорить о том, в какой мере тафсиры соответствовали истинной традиции пророка, поскольку критерием истинности в данном случае могли выступать, пожалуй, только хадисы, среди которых, как известно, было немало подложных. Таким образом, на определенном этапе развития мусульманской идеологии возникла настоятельная необходимость в своеобразном фильтре, для отделения пшеницы от плевел, функции которого могли выполнять только муджтахиды (люди, пользовавшиеся общепринятым авторитетом в области религии и обладавшие правом самостоятельного истолкования вопросов, касавшихся теологии и права). Все это свидетельствует об огромной роли субъективного фактора, т. е. уровня подготовки данного конкретного человека в сфере религиозного знания, его симпатий и антипатий, интеллектуальных способностей и т. д. После обсуждения одной и той же проблемы и соответствующего обдумывания возникшей реальной ситуации два муджтахиды, живших, скажем, в разных концах мусульманского мира, могли прийти к разным выводам, на основании чего, в свою очередь, могли быть одобрены противоречащие друг другу нововведения («бид'а»), каждое из которых, однако, имело законную силу и не могло быть объявлено «еретическим», если явно не противоречило Корану и сунне или если кто-нибудь, пользуясь силой, не узурпировал бы право представлять истину в последней инстанции. Естественно, не каждое решение муджтахида приводило к нововведениям, но любая попытка истолкования Корана или же использования хадисов для обоснования определенного решения заключала в себе такую потенциальную возможность.

Все вышесказанное, как нам представляется, в полной мере

⁶ Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985. С. 40.

⁷ Халидов А. Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982. С. 234.

относилось и к тем случаям, когда в роли муджтахиды, собирателя и передатчика хадисов или толкователя Корана выступал суфий. Что же касается долго бытовавшего мнения о противоречиях между суфизмом и исламом, то они действительно могли иметь место, если речь шла о суфийской практике и поведении отдельных суфиев, высказывания которых подчас шокировали представителей мусульманского истеблишмента. К тому же, в истории аббасидского Халифата, например, бывали периоды, когда представители правящих кругов, принадлежавших к одному из суннитских мазхабов, относились к последователям других мазхабов как к еретикам, что в большинстве случаев было связано с перипетиями политической борьбы. Поэтому, если правомерны мнения об оппозиционности суфизма по отношению к «ортодоксальному» исламу, то не менее правомерными могли быть и заявления об оппозиционности последователей шафиитского мазхаба, к примеру, по отношению к т. н. мусульманским ортодоксам, которых, очевидно, никогда в природе не существовало.

Позволим себе вновь напомнить о мнении Дж. Макдиси относительно того, что приспособление суфизма к традиционализму «произошло задолго до ал-Газали». Само по себе оно представляется нам бесспорным, но более интересным и сложным является вопрос о том, в чем именно заключалось такое приспособление, какие формы принимало и что нового принесло с собой в религиозную жизнь мусульманских стран. Достаточно полный ответ на этот вопрос — дело будущего, ибо он потребовал бы изучения большого количества материалов, до сих пор не введенных в научный оборот, нам же хотелось бы заострить внимание на отдельных аспектах данной проблемы.

Прежде всего следует отметить, что сам факт необходимости приспособления суфизма к традиционализму, пожалуй, не требует особых доказательств. Достаточно взять в руки какой-нибудь известный суфийский трактат, например, «Дары познаний» Абу Хафсы 'Умара Шихабалдина Сухраварди (1145—1234), написанный в первой трети XIII в., т. е. в то время, когда быть «или по крайней мере именоваться суфием... считалось признаком хорошего тона»⁸, чтобы увидеть как настойчиво читателю внушается мысль о том, что суфизм берет свое начало в традиции пророка Мухаммада. Нет буквально ни одного теоретического или практического положения, которое не обосновывалось бы ссылками на Коран и хадисы. Подобная методика изложения идей суфиями была многофункциональна и одной из ее функций являлась защита суфизма от возможных обвинений в отходе от установок ислама, которые, будучи доказанными, сразу же поставили бы деятельность суфиев вне закона, что, естественно, было для них неприемлемым. Но если необходимость такой перестраховки существовала в XIII в., более чем через столетие после смерти

⁸ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. С. 330.

ал-Газали, с именем которого связывают «примирение» ислама с суфизмом, то на ранних этапах развития этого мистического течения подобная необходимость ощущалась намного острее.

Чем же конкретно была вызвана потребность в обращении к таким формам социальной защиты? Очевидно, практикой суфизма, заключавшейся в постоянных молитвах, длительных постах, долгих периодах уединения с целью сосредоточения и медитации, выполнении различных специальных упражнений и т. д. Практика эта отличалась такой интенсивностью, которая неизбежно должна была оказывать сильное воздействие на психику человека. Прозелит, желавший вступить на путь суфиев и следовавший указаниям наставника, рано или поздно сталкивался с совершенно новыми для себя переживаниями, постепенно приобретая мистический опыт, который он должен был прежде всего осмыслить с помощью своего учителя, а затем, если ему удавалось преуспеть на избранном поприще, постараться передать этот опыт собственным последователям и как-то объяснить его посторонним, которым действия суфиев и сам образ их жизни могли быть непонятны и в значительной мере подозрительны. Единственным способом добиться этого и являлось обращение к Корану и хадисам и соответствующее их истолкование.

Е. Э. Бертельс отмечал, что «суфизм неразрывно связан с Кораном, ибо аллегорическое толкование отдельных стихов мы встречаем уже у самых первых учителей суфизма»⁹. Добавим, что целый ряд аятов Корана недвусмысленно указывал на многозначность священной книги мусульман и ясно выражал идею о том, что истинный смысл ее содержания известен лишь Аллаху. Для примера укажем на следующие аяты: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха»¹⁰, а также: «Скажи, Если бы море было чернилами для слов Господа моего, то иссякло бы море раньше, чем иссякли слова Господа моего, даже если бы Мы добавили еще подобное этому»¹¹. Эти и подобные им по смыслу стихи Корана способствовали формированию убеждений о существовании тайного смысла каждого аята и побуждали таких людей, как суфии, например, искать этот смысл не только в каждом аяте, но в каждом слове и каждой букве Писания. Наряду с пониманием толкования («тафсир») Корана с течением времени начинает использоваться и понятие аллегорического толкования («тавил»), к которому прибегали суфии и исмаилиты.

Интересно привести суфийское определение, данное этим двум понятиям в трактате «Дары познаний» Шихабаддина Сухраварди: «Разница между толкованием и аллегорическим толкованием [заключается в следующем]: толкование это знание о ниспосла-

⁹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Избр. труды. В 5 т. М., 1965. Т. 3. С. 219.

¹⁰ Коран. «Семейство 'Имрана», 5.

¹¹ Коран. «Пещера», 109.

нии аята, его значении, содержании и причинах, в силу которых он был ниспослан, [при этом] никому из людей не дозволено говорить о том, чего он не слышал, и что не было передано относительно этого. Что касается аллегорического толкования, то оно заключается в выражении его значения, если усматриваемое значение соответствует Писанию и сунне. Такие толкования могут изменяться в зависимости от изменения состояния толкователя, связанного, как мы уже упоминали, с чистотой понимания, уровнем познания и степенью достигнутой близости к Аллаху Всевышнему»¹².

В определении Сухраварди нетрудно заметить принципиальное различие между двумя видами толкования. Первое, т. е. обычное толкование, должно, по мысли автора «Даров», отвечать фиксированному набору требований, при этом толкователю следует обосновывать свои выводы ссылками на авторитетные мнения предшественников. Иначе говоря, именно такими следовало быть действиям традиционалиста, занятого экзотерическим толкованием Корана и ограниченного определенными рамками. Аллегорическое же толкование предназначено для раскрытия тайного смысла аята и единственным требованием, которому оно должно было отвечать, являлось отсутствие явных противоречий между выводами толкователя и положениями Корана и сунны. Если же подобные противоречия все же возникали, то всегда можно было найти способ их сглаживания, обращаясь к противоречивым аятам Корана и хадисам, аутентичность которых установить было практически невозможно. Найти подтверждение сказанному нами нетрудно. Так, например, хорошо известен хадис «Нет монашества в исламе», освящавший необходимость брака для каждого члена мусульманской общины. В то же время многие известные суфии, в том числе и Абу-л-Касим ал-Джунайд (ум. в 910 г.) — один из высших суфийских авторитетов, были неженатыми.

Такое явное противоречие между практикой суфизма и сунной пророка Мухаммада Шихабдин Сухраварди разрешает следующим образом. В двадцать первой главе «Даров познаний», называющейся «Объяснение положения холостых и женатых из числа суфиев и правильности их намерений» и посвященной разбору различных практических вопросов, касающихся семьи и брака, автор приводит такой хадис: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: „Лучшим из вас через 200 [лет] будет человек, живущий налегке“. Спросили: „О посланник Аллаха, что значит «живущий налегке»?» Ответил: „Это сказано о том, кто не имеет ни семьи, ни детей»»¹³.

Данный хадис, за достоверность которого едва ли кто-нибудь смог бы поручиться, используется Сухраварди для теоретическо-

¹² Сухраварди Шихабдин. Авариф ал-ма'ариф. Бейрут, 1966. С. 25—26.

¹³ Там же. С. 165.

то обоснования суфийской практики безбрачия, что может служить примером применения эзотерической методологии подхода к наследию пророка. При этом, как уже отмечалось, очень большую, если не решающую роль играл субъективный фактор — личность человека, привлекавшего тот или иной хадис для обоснования правомерности определенных практических действий, степень его эрудированности в соответствующей области религиозного знания, принадлежность к тому или иному вероучению и т. д., а если речь шла о суфиях, то на первый план выдвигалось интуитивное принятие или неприятие содержания конкретного хадиса. Подтверждение сказанному можно найти в тех же «Дарах познаний». В двадцать пятой главе трактата («О высказываниях (людей,) соблюдавших правила слушания и проявлявших внимание к нему») Сухраварди разбирает различные аспекты практики суфийских собраний с пением стихов под музыку («сама»), которая одобрялась далеко не всеми шейхами, и приводит снабженный соответствующим иснадом хадис. В нем один из сподвижников пророка Мухаммада Анас б. Малик сообщает о том, что как-то раз Мухаммада, получившего откровение от Аллаха через посредство ангела Джибраила, охватила радость, и он попросил кого-нибудь из присутствовавших прочитать стихи. Откликнувшись на просьбу пророка, некий бедуин продекламировал следующее:

«Змея страсти ужалила меня в печень.

Не поможет здесь ни врач, ни заклинатель,

*[Никто не поможет,] кроме любимого, которого полюбил я страстно,
Ведь [лишь] ему известно заклинание и противоядие для меня»¹⁴.*

Услышав эти стихи, пророк и его сподвижники впали в экстаз, так что с плеча пророка даже упал плащ, который впоследствии был разорван на четыреста кусков и разделен между присутствовавшими. Разрывание рубища шейха, впадавшего в состояние экстаза во время суфийского сама, и раздача обрывков его одежды присутствовавшим практиковались весьма широко, и при желании Сухраварди не составило бы никакого труда сослаться на этот хадис, подкрепленный необходимыми ссылками на авторитетных передатчиков и взятый, очевидно, из какого-нибудь общепризнанного сборника хадисов вроде «Ас-Сахиха» ал-Бухари, для оправдания подобных действий суфиев.

Однако Сухраварди поступает иначе. Он пишет: «Мы привели этот хадис вместе с его иснадом в том виде, в каком мы слышали его и нашли его, а передатчики хадисов утверждают, что он подлинный. Из того, что передают о посланнике Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, мы не обнаружили ничего, напоминающего собой [описание] экстаза [наших] современников, их слушания и их встречи, если не считать

¹⁴ Там же. С. 204.

этого [хадиса], но если он является подлинным, то для суфиев и [наших] современников невозможно найти лучшего довода в пользу их слушаний, разрывания хирки¹⁵ и разделения ее [среди собравшихся]. Аллах лучше знает [об этом]! Меня же охватывает внутреннее сомнение в его достоверности, ибо я не ощутил в нем вкуса встречи пророка, да благословит его Аллах и да приветствует, с его сподвижниками и [вкуса] того, чем они обычно занимались, несмотря на то, о чем мы узнали из этого хадиса, и сердце мое отказывается принимать его, но лучше об этом знает Аллах!»¹⁶.

Из приведенного отрывка ясно видно, что суфийские теоретики отнюдь не были неразборчивыми в выборе средств для обоснования своих выводов или практических действий, ориентируясь прежде всего, как уже было отмечено, на собственную интуицию или же мистический опыт. Подчас они отвергали даже то, что признавалось подлинным традиционалистами. Именно обращение к собственному опыту при истолковании Корана или использовании хадисов в качестве аргументов, свидетельствующих в пользу высказываний или поступков суфиев, и являлось главным отличием между ними и последователями других религиозных течений, пытавшимися интерпретировать те или иные аяты Корана или изречения пророка. Поскольку мистический опыт суфиев, приобретаемый годами интенсивной религиозной практики, был неординарным и не вписывался в рамки обычной жизни, то и выводы, которые делались ими после долгих и глубоких размышлений над различными вопросами, поднимавшимися в источниках вероучения ислама, также не вписывались в рамки экзотерической традиции.

Естественно, что на этой почве определенные трения между суфиями и традиционалистами просто не могли не возникать. Людям, не знакомым с суфийской практикой, не могли быть в полной мере понятными и переживания суфиев, логика их мышления, система образов, использовавшаяся ими в поэтических произведениях, и т. д. Суфии же считали подход традиционалистов к Корану и сунне односторонним, чисто внешним, подчеркивая вместе с тем недопустимость игнорирования скрытого смысла всего, что было связано с деятельностью пророка. Эта идея — общепринята в суфийской среде, но при этом суфийские деятели постоянно подчеркивали, что их знание не противоречит знанию мухаддисов и факихов, а представляет собой нечто более универсальное и несовместимое с нововведениями («бида'»). Так, например, Абу Наср ас-Саррадж (ум. в 988 г.) пишет в своем трактате «Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф» следующее: «Поистине... суфии также придерживались тех же убеждений, что и факихи и мухаддисы, они признавали их науки и не выступали против их

¹⁵ Заплатанное рубище суфия.

¹⁶ Сухраварди Шихабaddin. Авариф ал-ма'ариф. С. 205.

идей и обычаев, если все это было далеким от нововведений и творчества страсти и связано с [достойными] примерами и подражанием [пророку]. Суфнии также, как и они сами, принимали все их науки и соглашались с ними, не противореча [факихам и мухаддисам], а если кто-нибудь из суфиев не достигал степени осведомленности и понимания факихов и мухаддисов и не знал того, что было известно им, то они обращались к ним, когда понимание тех или иных установлений шарии или заповедей религии становилось для них трудными»¹⁷.

Далее автор отмечает, что суфнии, которых объединяла с традиционалистами общая идейная база, пошли намного дальше всех остальных, испытав необычные переживания благодаря практике и узнав то, что остается скрытым от других. Таким образом, суфнии были готовы признать приоритет традиционалистов в области тех религиозных наук, в которых специализировались последние. В данном случае речь могла идти, очевидно, о методах определения подлинности хадисов или подобных вещах, помимо упоминаемых ас-Сарраджем в цитированном выше отрывке и требовавших лишь солидной традиционной подготовки.

Интересно отметить, что ас-Саррадж признает идейное единство суфиев лишь с теми традиционалистами, которые отвергают то, что он называет «нововведениями», выступая, таким образом, с позиций защитника чистоты ислама, т. е. с позиций традиционалистов, нередко обвинявших суфиев именно в использовании противоречащих духу и букве ислама нововведений. Как уже отмечалось, такие контробвинения просто не могли не возникать, поскольку знание традиционалистов было чисто теоретическим, а знание суфиев представляло собой некий сплав теоретического и эмпирического с явным преобладанием последнего. То, что являлось для традиционалиста не более чем отвлеченным понятием, абстракцией, едва ли связанной с жизненными реалиями; для суфия всегда было наполнено конкретным содержанием, непосредственно связанным с его личным опытом. С учетом этого, а также упоминавшейся уже противоречивости источников мусульманского вероучения и фактической невозможности определения аутентичности хадисов можно сделать вывод, что обвинения в отклонениях от нормативного ислама, предъявлявшихся суфиям на начальных этапах эволюции этого мистического течения, носили в основном узко конфессиональную или политическую окраску и зачастую возникали вследствие незнания суфийской теории и связанного с этим непонимания смысла практической деятельности суфиев. Иначе говоря, едва ли можно признать подобные обвинения правомерными.

Столь же неправомерными представляются и попытки обвинять суфиев в использовании различных нововведений, поскольку

¹⁷ The Kitab al-'Uma' fi 'l-tasawwuf of Abu Nasr as-Sarraj. Ed. by R. A. Nikkoloson//GNS. V. XXII. London, 1963. P. 44.

ку нет надежных критериев для дефиниции понятия «бид'а». Не вызывает сомнений лишь то, что суфийский подход к тем или иным религиозным догматам отличался многомерностью и требовал большого внутреннего напряжения, что, естественно, делало это течение в значительной степени элитарным. В то же самое время, как ни парадоксально это может звучать, суфизм со временем приобретает все черты массового религиозного движения, чрезвычайно привлекательного практически для всех социальных слоев населения стран ислама.

Затронутая нами тема слишком обширна и поэтому не может быть раскрыта в рамках одной статьи, основное назначение которой мы видим в постановке проблемы. Вместе с тем и использованные нами материалы позволяют сделать следующие выводы: суфийская идеология сложилась в результате творческого осмысления и истолкования идей, выражаемых в Коране и многочисленных хадисах, в сочетании с весьма интенсивной религиозной практикой; суфийские методы подхода к религиозным догматам столь же правомерны, сколь и методы любого другого религиозного движения, существовавшего или существующего в рамках ислама, и отличаются лишь большей глубиной и силой воздействия на людей; поскольку до сих пор не существует надежных критериев для определения нормативного ислама, разговоры о новациях, связанных с деятельностью суфийских братств, представляются лишены смысла, так как всегда существует возможность показать, что любые действия суфиев — не что иное как осуществление религиозной традиции пророка Мухаммада.

Э. Дж. Бабаева

МАХМУД АМИН АЛ-АЛИМ И ХУСЕЙН МРУВВЕ ОБ «ИСЛАМСКОМ НАСЛЕДИИ» И СУФИЗМЕ

Проблема духовного наследия, в том числе и исламских традиций, занимает существенное место в современной общественной мысли арабского мира. Обращение к духовному наследию обусловлено не только интересами национального культурного возрождения, но и необходимостью обосновать политические платформы различных социальных сил.

Духовное наследие арабов в свое время служило основой развития идеологии национально-освободительного движения. Ныне же оно является опорой различных концепций и теорий, порой даже противостоящих друг другу и выражающих интересы разных, социально-политических сил.

К духовному наследию в наши дни обращаются арабские марксисты, в частности Махмуд Амин ал-Алим и Хусейн Мрувве.

Не претендуя на всестороннее освещение взглядов этих фило-

софов, ограничимся рассмотрением их оценок арабо-мусульманского наследия и такой важной части его, как суфизм.

Махмуд Амин ал-Алим — египетский марксист, философ, публицист, литературный критик, поэт, редактор журнала «Арабские левые» («Йасар аль-араби»), член редколлегии «Ан-Нахдж» (печатный орган арабских коммунистических партий), автор ряда работ по культуре, арабо-мусульманскому наследию и др. В нашей стране вышел сборник его статей «Идейные бои» (М., 1974).

Махмуд Амин ал-Алим призывает изучать научно-философское наследие народов Арабского Востока, использовать опыт прошлого в решении современных проблем. Так, в статье «Научное мышление у арабов» он пишет: «...нам не мешало бы обратиться к нашему древнему наследию, но не для того, чтобы уйти от нынешней борьбы, а для того, чтобы придать твердость поступи сегодняшнего дня, выныкнуть в его глубокие истоки, дать новую оценку этому прошлому наследию в свете нашего нового общественного и научного опыта, вдохновиться им и извлечь из него уроки на будущее»¹.

Говоря о сущности арабо-мусульманской цивилизации в пору ее распространения и развития, Махмуд Амин ал-Алим отмечает: «Научно-эмпирическая мысль сочетала умозрительное теоретизирование с практической деятельностью и стремилась к количественному определению явлений. Это было нечто совершенно новое по сравнению с тем, что дала философия Аристотеля и Платона»². Далее он подчеркивает, что именно «научная мысль арабов составляла сущность арабо-мусульманской философии...»³. Научной мысли того времени Махмуд Амин ал-Алим противопоставляет «ненаучное направление, представленное мистическим учением суфиев. В этих двух направлениях (научном и ненаучном, суфийском. — Э. Б.) фиксировалось противоборство воздействовавших на жизнь арабо-мусульманского государства факторов прогресса и регресса. Когда арабо-мусульманская философия — и на востоке и на западе — вступила в полосу упадка, рационалистическо-эмпирическая философия также приостановилась в своем развитии, подтвердив тем самым, что она выражала сущность арабской цивилизации и была активным эволюционирующим компонентом. Что же касается суфиев, то их процессы можно наблюдать и сегодня»⁴.

Махмуд Амин ал-Алим вскрывает несостоятельность европоцентристских утверждений, что якобы арабы по своей природе не способны творчески мыслить и поэтому не создали каких-ли-

¹ См.: Махмуд Амин аль-Алим. Идейные бои. М., 1974. С. 15.

² Там же. С. 119.

³ Там же.

⁴ Там же. В настоящее время в странах Арабского Востока действует множество тарикатов (дервишские братства или духовные ордена). Наибольшее распространение здесь получили ордена Кадирийя, Ахмадийя, Шазилийя, Рафайя, Накшбандийя и т. д.

бо оригинальных учений и самое большое, что они смогли — это комментировать сочинения античных мыслителей. Он подчеркивает, что арабо-мусульманская философия являлась ареной борьбы сторонников научного мировоззрения с теологами и проповедниками мистицизма.

Большое внимание в своих статьях Махмуд Амин ал-Алим уделяет критике современных идеалистических учений, истоки которых — в философском наследии арабского средневековья. Среди них и арабский экзистенциализм, представители которого считают, что человеческое существо ставит перед собой неразрешимые задачи, что по природе своего сознания оно обречено жить в атмосфере тревоги, напряженности и абсурда. Один из последователей экзистенциализма — современный египетский философ Абд ар-Рахман Бадави⁵, пропагандирующий идеи абстрактного гуманизма и экзистенциализма, пытается найти их истоки в философском наследии прошлого арабских народов и преимущественно в учениях мусульманских мистиков — суфиев. Правда, Махмуд Амин ал-Алим раскрывает несостоятельность экзистенциализма Абд ар-Рахмана Бадави, но в то же время объективно оценивает и положительное в его концепции. «Хотя доктор Абд ар-Рахман Бадави и не преуспел в своих попытках вывести «философию существования» из нашего древнего наследия и приобщить нас к ней как к универсальной доктрине, — пишет Махмуд Амин ал-Алим в статье «Арабские левые и научная теория», — однако его учение в известной мере выражает имеющиеся в нашей действительности определенные, пусть ограниченные и оторванные от жизни, но все же гуманистические тенденции»⁶.

Махмуд Амин ал-Алим подвергает критике и другое буржуазно-идеалистическое учение, получившее распространение в Египте, претендующее на самобытность, — логический позитивизм Заки Нагиб Махмуда. В полемике с Заки Нагибом Махмудом он разоблачает это учение «как наиболее утонченную, замаскированную под «чистую научность» форму навязывания арабской интеллигенции мысли о том, будто окружающий человека мир не управляется никакими законами, и следовательно, всякие попытки изучить эти законы с целью их дальнейшего использования для переустройства действительности есть никчемное «метафизическое» и бесперспективное занятие»⁷. Это учение, — утверждает Махмуд Амин ал-Алим, — подобно экзистенциализму, подрывает веру в могущество человеческого разума, сеет сомнения относительно истинности принципов материалистической философии.

В полемике с философами-идеалистами, критикуя их теории и концепции, Махмуд Амин ал-Алим противопоставляет им соот-

⁵ О нем см.: Современная философия и социалистическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 87—109.

⁶ Махмуд Амин ал-Алим. Идеиные бон. С. 124.

⁷ Там же. С. 14.

ветствующие положения диалектического и исторического материализма.

Касаясь же религии, в частности ислама и исламских движений, Махмуд Амин ал-Алим четко выражает свое отношение к ним в следующем тезисе: «Суть вопроса, с точки зрения марксизма, состоит не в критике неба, а в критике земли. «По мысли ученого, «марксизм — это не институт по распространению атеизма. Это теория борьбы за изменение и обновление жизни. Именно с такой объективной точки зрения подходит марксизм к религиозным движениям и устремлениям»⁸.

По мнению Махмуда Амина ал-Алима, религиозные движения имеют три исторические формы: поддерживающую существующий режим, узаконивающую и санкционирующую его существование; представляющую собой своеобразное отстранение, бегство от тягот земной жизни в надежде на потустороннее счастье и направленную на изменение и обновление существующего положения вещей. Эти формы часто переплетались друг с другом. Рассматривая место и роль ислама в историческом процессе, Махмуд Амин ал-Алим пишет: «Поначалу и ислам был революционным движением, но в правление халифа Османа, а затем в период господства Омеядов он стал приобретать иной характер. Вместе с тем внутри ислама и с помощью ислама возникали многочисленные революционные движения на протяжении всей арабо-мусульманской истории. К наиболее известным из них можно отнести карматское движение. Суфийское движение, видимо, также в некоторых своих аспектах было движением протеста и возмущения»⁹.

Махмуд Амин ал-Алим выделяет течения, оппозиционные официальной идеологии ислама. Как известно, в средние века оппозиция облекалась в различные формы, которые находят выражение в русле суфизма и исмаилизма, широко распространенные в X—XI в.¹⁰

Суфизм как философское и религиозное учение явился одной из форм протеста народных масс против феодализма, опиравшегося на ортодоксальный ислам. На ранних этапах развития суфизма проявились его свободолюбие, протест против тирании, общая антиклерикальность.

Антифеодалная направленность присуща была движению карматов — приверженцев наиболее радикального крыла мусульманской шиитской секты исмаилитов. Карматы возглавили в X—XI в. антифеодалное движение, охватившее многие районы багдадского Халифата. Основными участниками этого движения были крестьяне, к которым присоединились кочевники-бе-

⁸ Там же.

⁹ Махмуд Амин аль-Алим. Аль-ислам ва ас-саура//Иасар аль-араби. Париж. 1979. № 7. С. 26.

¹⁰ См.: Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII—XII вв.). М., 1971. Гл. VI.

дунны и ремесленники. С карматами были тесно связаны некоторые крупные государственные деятели. Неоднородность социального состава карматов обусловила в определенной мере эклектичность их учения, в котором переплетались демократические тенденции и социальные интересы высших слоев общества (например, учение об исключительных, мистических свойствах, которыми должны обладать руководители карматской общины).

Карматы говорили, что пророки и правители низвели народные массы до положения рабов. Восставшие выступали за всеобщее равенство, восстановление общинной собственности на землю. В начале X в. в Бахрейне образовалось карматское государство, в котором власти не требовали строгого соблюдения мусульманских обрядов и проявляли в определенной степени гуманное отношение к людям. Они поддерживали лозунги равенства, справедливости и свободы.

С конца XVIII и на протяжении XIX и XX в. возникали религиозные движения, носившие вначале освободительный и прогрессивный характер (такие, как ваххабизм, сенусизм, махдизм), но впоследствии утратившие свой радикализм и служившие реакционным силам. В период же колониализма, отмечает Махмуд Амин ал-Алим, «религия в арабском мире была связана с национальным движением и борьбой за национальное единство. Поэтому она выступала здесь не только как чисто духовная ценность, но и как ценность национальная»¹¹.

Религиозные движения, в том числе и суфийское, Махмуд Амин ал-Алим рассматривает в свете их отношения «к проблемам демократизации общественной жизни»¹². Эта мысль перекликается с мнением большинства арабских марксистов, которые считают, что при определении характера той или иной идеологии, облаченной в религиозные одежды, необходимо учитывать социальные силы, выступавшие носителями этой идеологии. Следует знать, ради каких политических, классовых и социальных целей используются религиозные по форме лозунги. С этим мнением нельзя не согласиться, ибо ислам, играющий значительную роль в идеологической и общественно-политической жизни Арабского Востока, используется всеми силами арабского общества — как консервативными силами, так и борцами за прогрессивный путь общественного развития.

Революционные демократы, идеология которых популярна среди масс, связывают с исламом национальные народные традиции, составляющие неотъемлемую часть национальной народной культуры и поэтому социально-экономические преобразования в обществе, научно-технический прогресс не только не противоречат, исламу, а, напротив, соответствуют истинной его сути.

Арабские марксисты, учитывая высокую религиозность народ-

¹¹ Махмуд Амин аль-Алим. *Идейные бон.* С. 208.

¹² Махмуд Амин аль-Алим. *Аль-ислам ва ас-саура*//Иасар аль-араб. Париж. 1979. № 7. С. 26.

ных масс, стараются найти общий язык с верующими, привлечь их к совместным действиям, что играет определенную позитивную роль. Они понимают, что нельзя огульно отрицать ислам, поскольку это на руку силам реакции, пытающимся использовать его в своих интересах. Поэтому арабские марксисты всегда поддерживают прогрессивные преобразования, осуществляемые под флагом ислама.

Существенное внимание проблемам духовного наследия арабов уделял другой арабский марксист из Ливана, философ Хусейн Мрувве¹³ — автор фундаментального труда «Материалистические течения в арабо-мусульманской философии» и ряда работ по проблемам культурного наследия, исламских традиций¹⁴.

В понятие «исламское наследие» Хусейн Мрувве включает не только религию, но и язык, философию, культуру, науку и т. д., подчеркивая тем самым многоплановость и неоднородность этого понятия. Он предлагает определить это наследие как арабо-мусульманское, как «социальный продукт» развития арабо-мусульманского общества. Оценивая место арабо-мусульманского наследия в современной общественной мысли, Хусейн Мрувве исходит прежде всего из понимания наследия как «объективной и составной части общечеловеческой мысли». Он рассматривает это наследие в соответствии с историческим процессом, в связи с определенными социально-экономическими, политическими и духовными факторами развития арабо-мусульманского общества, отмечая и относительную самостоятельность этого наследия.

Хусейн Мрувве критикует ненаучные и реакционные трактовки арабского духовного наследия, которые мешают подлинно научному его пониманию, оценке его места в современной общественной мысли.

В объекте внимания философа находились также религиозные учения, среди которых и суфизм. Так, в статье «Суфизм и его последователи в системе общественных отношений»¹⁵ он прослеживает процесс формирования суфизма как идеологической системы с его раннего этапа до рождения теософии, условно выделяет на этом пути несколько веков. Хусейн Мрувве отмечает, что вследствие разложения родо-племенного уклада, возникновения новых общественных противоречий, политической борьбы на почве этнической, культурной, религиозной неоднородности происходит раскол исламской идеологии. В 657 г. от шиитского крыла еще при жизни Али выделились хариджиты¹⁶, которые в основ-

¹³ Он был членом ЦК Ливанской компартии, главным редактором журнала «Ат-Тарик», членом редколлегии «Ан-Нахдж». В 1987 г. был убит в своем доме в Бейруте шиитами из организации «Амаль».

¹⁴ Мрувве Х. Мукаддат ас-сия ли дирасати ль-ислам. Бейрут, 1981.

¹⁵ Хусейн Мрувве. Ан-наза ас-суфия в аль-мутасаввиф фи ль-мудж-тама//Ат-Тарик. Бейрут, 1980. № 2. С. 4—26.

¹⁶ Одна из наиболее ранних сект, обосновавшихся в Басре. Ее идеологи

ном выражали демократические интересы сторонников Али. С появлением хариджизма, утверждает Хусейн Мрувве, отмечается появление ранних суфиев, которые представляли противостоящее шиитскому направлению крыло исламской идеологии и проповедовали отшельничество, отречение от земной жизни в пользу потусторонней, служение богу. Назывались они захидами. Это было время появления раннего суфизма, когда еще отсутствовала система упражнений, методика, с помощью которых можно уединиться, изолироваться от мира. Но уже на этом этапе захиды заложили основу будущего богомолния ал-ибада. Познавали и совершали ал-ибада только те, кто полностью отрешился от мирской жизни и посвятил себя богу.

Второй этап начинается с возникновения основы ал-ибада, которая складывалась уже во второй половине VIII в. С ее появлением начинается формирование суфизма как определенной системы жизненной практики, поведения, образа жизни, взаимоотношения захидов с другими людьми и с богом. Постепенно захиды своей отшельнической жизнью отделялись от других членов общества и возводились в ранг святых, к которым относились с большим почтением, они снискали к себе уважение большинства верующих. В конечном итоге, отвергнув «грешный мир», суфии вернулись в него носителями религиозного и морального авторитета.

Третий этап, по мысли Хусейна Мрувве, начинается с IX в., с осознания недостаточности одного лишь внешнего аскетизма и формирования теоретических концепций суфизма на основе учения ал-ирфан. Суть его заключается в интуитивном познании бога через мистическую любовь к нему и растворение суфия в нем — ал-фана, ведущее к «сверхбытию» — ал-бака — вечности в абсолюте¹⁷.

Основателями этой концепции, считает он, были — женщина-суфий Рабиа ал-Адавия¹⁸ (ум. в 753), Мааруф ал-Кархи (ум. в 815), Абу Абдаллах ал-Мухасибн (ум. в 857).

Статью «Суфизм и его последователи в системе общественных отношений» Хусейн Мрувве заключает выводом, что, будучи выражением пассивного, крайне индивидуалистического протеста,

защищали старые родовые традиции равенства, были противниками родовой аристократии, которая впоследствии слилась с религиозной аристократией. Исходя из слова пророка «все равны перед Аллахом», они выдвигали принцип выборности халифа. Выступали за суверенитет общины верующих. Критерием для избрания халифа, в первую очередь, считали они, должно служить его благочестие, независимо от того, принадлежит он к племени курайшитов, к которому принадлежал Мухаммад, или нет.

¹⁷ Хусейн Мрувве. Ан-наза ас-суфийа ва ль-мутасаввиф фи ль-муджтама//Ат-Тарик. Бейрут, 1980. № 2. С. 25.

¹⁸ Рабиа ал-Адавия — женщина-суфий, автор многих стихов любовного содержания, обращенных к божеству. Она утверждала, что в грешном мире высокого чувства любви достоин лишь бог, что надо всем жертвовать на земле, чтобы соединиться с божеством навеки, и эта любовь должна быть бескорыстной.

с одной стороны, теорией индивидуального спасения человека — с другой, суфизм был обречен на постоянное углубление, приведшее к рождению утонченной теософии, представлений о загробной жизни, противоречащих официальному исламу.

«Утверждая индивидуальный характер познания бога, занимаясь толкованием Корана и хадисов (ат-тауиль), разрабатывая антитезу «аз-захир ва ль-батин» — «явное и скрытое», суфии создавали идеологию, оппозиционную официальному исламу»¹⁹, — пишет Хусейн Мрувве. Суфизм, по его мысли, стремившийся самоустраниться от общественной жизни, играл в ней достаточно активную роль как одна из форм социального протеста.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что под «исламским наследием» Махмуд Амин ал-Алим и Хусейн Мрувве подразумевают в целом арабо-мусульманскую культуру, сформировавшуюся в результате сложного и длительного процесса взаимовлияния, синтеза культур, втянутых в сферу ислама народов, определившую на многие века их мировоззрение, традиции, жизненный уклад, нравственные нормы и идеалы, психологию, общественные институты, нормы поведения.

Арабские марксисты бережно относятся к духовным ценностям этого наследия, особенно к арабо-мусульманской философии. В суфизме же — одном из компонентов этой философии — они выделяют такую его сторону, проявившуюся на определенных этапах развития, как социальный протест против ортодоксального ислама. Но в целом они считают его ненаучным направлением в философии.

С. И. Тансыкбаева

ПОЛИТИЗАЦИЯ СУФИЗМА В ПАКИСТАНЕ

Суфизм играл и продолжает играть немаловажную роль в жизни мусульманских стран, в том числе и Пакистане. Среди широкого круга проблем суфизма, научный и практический интерес представляет вопрос о роли руководителей суфийских братств в общественной жизни, политизация их деятельности. В данной статье предпринята попытка рассмотреть этот аспект суфизма на примере Пакистана.

Суфизм получил распространение на территории нынешнего Пакистана начиная с XI в. Этот период характеризуется примирением официального суннитского богословия с умеренным суфизмом; дальнейшим распространением суфизма; началом объединения суфийских обитателей в крупные и могущественные брат-

¹⁹ Хусейн Мрувве. Ан-наза ас-суфийа ва ль-мутасаввиф фи ль-мудж-тама//Ат-Тарик. Бейрут, 1980. № 2. С. 26.

ства; и, наконец, кристаллизацией различий между умеренным (монотеистическим) и крайним (пантеистическим) суфизмом¹.

Распространению и росту популярности суфизма в широких массах индийцев, проживавших на территории современного Пакистана, способствовали проповеди таких идеологов мусульманского мистицизма, как Дата Гандж Бахш, Фарид ад-Дин Гандж Шакар, о любви и братстве между людьми, о равенстве всех людей независимо от религиозной и кастовой принадлежности. Идея нестеснения и бедности «была по существу формой протеста (хотя и пассивного) против имущественного неравенства и социального беспорядка, царивших в феодальном обществе»².

Следует вместе с тем отметить, что эволюция суфизма в Индии проходила под воздействием взаимного влияния индуизма и ислама. Так, «индийские мусульмане переняли кастовый строй, поклонение местным божествам, ...частично приняли практику йогов, стали участвовать в индусских праздниках и сам ислам принял пантеистическую окраску»³.

На индусов, в свою очередь, «оказали влияние идеи мусульманского братства, практика суфийских орденов и их учение о наличии разных дорог к единению с богом»⁴.

Синтез индуистской и мусульманской культур проявился с наибольшей силой в Панджабе. Взаимовлияние индусского и мусульманского мистицизма способствовало возникновению одного из течений позднего бхакти — сикхизма. «Суфизм и сикхизм объединяло утверждение личного контакта между богом и верующим, который стремился его познать. Оба учения осуждали стяжательство и алчность, лицемерие и другие подобные качества, которые они ассоциировали с несправедливым мирским бытием»⁵. Эти идеи были характерны для раннего суфизма и сикхизма.

Мусульманская и индуистская литература, объединившись, породили, по мнению одного из советских индологов, священную книгу сикхов — «Ади грантх» — шедевр индийского Возрождения. В этой книге «наряду с гимнами сикхов содержатся многочисленные произведения Кабира и других учителей бхакти, а также стихи и поучения суфийских шейхов, в том числе стихи шейха Фариды»⁶, одного из главных шейхов братства Чишти́я, жизнь и деятельность которого прошли на территории нынешнего Пакистана.

¹ Подробнее см.: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.

² Ашрафян К. З. Гурӯ Нанак и его время//Гурӯ Нанак. К 500-летию со дня рождения поэта и гуманиста Индии. М., 1972. С. 48.

³ Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. Краткий очерк. М., 1973. С. 197.

⁴ Там же.

⁵ Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1961. С. 182.

⁶ Гурӯ Нанак. К 500-летию со дня рождения поэта и гуманиста Индии. М., 1972. С. 90.

Влияние суфизма сказалось и на внутренней организации секты сикхов. «Выдвинутое основателем сикхизма Гуру Нанакм требование о полном подчинении и повиновении воли и жизни ученика — сикха духовному наставнику — Гуру, почти не отличалось от отношений, которые существовали между мусульманским шейхом, или муршидом, и его учеником или мюридом»⁷.

Многие ученые считают, что ислам в Индии распространился главным образом в форме суфизма. По данным американского ориенталиста Доналда Уилбера, 2/3 мусульман Индии и Пакистана в 1943 г. были под влиянием одного из суфийских братств⁸.

Формой организации последователей суфизма являются братства, или тарикаты, с четко формализованной внутренней иерархией, сходной для большинства из них. Во главе братства «стоит» святой (вали) и «бога познавший» главный шейх, именуемый обычно «кутб» — полюс (мира), на местах его замещают представители — накибы, местные шейхи и их заместители — халифы⁹.

Наибольшим влиянием среди суфийских братств в Пакистане пользуются Кадирийя, Накшбандийя, Чиштийя, Сухравардийя и Каландарийя, имеющие многочисленные ответвления.

Наряду с этими, получившими широкое распространение и в других мусульманских странах братствами, имеется и другое братство, возникшее на территории современного Пакистана еще в колониальный период. Это — братство хуров. Определить точную численность суфийских братств и их ответвлений, функционирующих в настоящее время в Пакистане, не представляется возможным ввиду отсутствия данных. Однако, принимая во внимание, что в конференции машайхов (август 1980 г.) участвовали более 100 из 120 приглашенных, можно предположить, что число братств и ответвлений в Пакистане превышает 100¹⁰.

Основу деятельности суфийских братств Пакистана составляют вульгарное чудотворчество и культ святых, получившие развитие после XIV в. и обусловленные идейным кризисом суфизма. В тот период, стремясь упрочить свое положение и сохранить влияние на верующих, главы суфийских братств сосредоточили свою деятельность на распространении культа святых и «бога познавших» шейхов, живых и умерших, на их захоронениях и реликвиях. Успеху такой деятельности глав суфийских братств способствовало то, что основную массу верующих меньше всего интересовала суфийская философия. Они ждали от шейхов чудес и помощи в жизненных делах.

Шейхи и пиры основных суфийских братств Пакистана —

⁷ Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв. С. 183.

⁸ Wilber D. N. Pakistan, its people, its society, its culture. New Haven, 1964. P. 86—87.

⁹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. С. 343.

¹⁰ Viewpoint. 1980. N 2. P. 12.

Чиштиа, Накшбандийа, Сухравардийа, Кадирийа — почитались носителями божественного благословения — барака, которое передавалось от одного главы к другому, его преемнику. Основатели братств, носители барака, после смерти возводились в ранг святых. Имена и деяния их обрастали легендами, а места захоронения превращались в центры паломничества и считались обладающими чудодейственной силой. С культом святых в Пакистане связано почитание как самого святого (пира), здравствующего или умершего, так и святых захоронений и реликвий, связанных с ними. Поэтому в деятельности суфийских братств важное значение придавалось и придается святым местам — священным захоронениям и сооружаемым возле них дервишским обителям — ханака или джамаат-хана. Здесь жили преемники основателей братств — наследственные пиры, их ученики и последователи. Священные захоронения и связанные с ними дервишские обители разбросаны по всему Пакистану. Как подчеркивает английский ученый Спенсер Тримингем, «каждая деревня, район города или округа, каждая городская организация ремесленников, каждое племя имеют свой центр — могилу, который оказывает влияние не только на жизнь последователей и вновь принятых членов, но и на всех тех, кто принадлежит к этой определенной общине или местности»¹¹. Священные захоронения и дервишские обители при них являются не только центром паломничества верующих, но и деятельности суфийских братств.

У священных захоронений ежегодно, в течение нескольких дней проводятся празднования, посвященные дате смерти святого и называемые «урс». Они организуются наследниками святого или его учениками. На праздники стекаются десятки тысяч паломников — последователей святого, а также просто членов мусульманской и даже индуистской общин. Паломники делают подношения деньгами и продуктами, приводят домашний скот для совершения жертвоприношения.

Культ священных захоронений прививает последователям суфизма представления о всесилии святых и, совершая паломничество к святым местам, мусульмане надеются на исполнение своих желаний. Широкое распространение и популярность культа священных захоронений и паломничество к ним объясняются также и тем, что он освобождает от обязанности совершать дорогостоящее паломничество к святым местам в Мекку.

По суфийской традиции, попечителем дервишской обители после смерти основателя братства становится его сын или другие наследники, называемые в Пакистане пир или садждада-нишин. Наследник святого обычно является смотрителем священных захоронений. Каждый садждада-нишин отвечает за содержание обители, состоящее из различных пожалований и подношений последователей святого, а также податей, собираемых с его

¹¹ Trimingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. L.; N. Y., 1971. P. 234.

учеников. Садждада-нишин или его помощник ежегодно объезжают последователей святого для сбора подати (назар).

Еще в период средневековья благодаря крупным пожалованиям (деньгами, различным имуществом, земельными наделами) дервишские обитатели обладали значительными богатствами, а их попечители (пиры или садждада-нишины) превратились в духовных феодалов. Например, пиры Синда взымали со своих мюридов от восьмой части до половины их доходов. Наиболее влиятельные пиры Синда имели ежегодно до 400 тыс. рупий дохода. Земли, принадлежавшие пирам, часто обрабатывались их мюридами бесплатно¹². После образования Пакистана положение по сути не изменилось. Так, по данным на 1984 г., пиры Синда владеют тысячами акров земель и функционируют как часть полufeодальной системы землевладения¹³.

Однако, согласно суфийской традиции, главная функция садждада-нишина — быть связующим звеном между богом и последователями святого. Считается, что доступ к богу для простого смертного осуществляется через длинную цепочку власти: от садждада-нишина до исконного святого, основателя братства, имевшего прямой доступ к богу. Эта связь символизируется духовной благодатью, нисходящей от бога к святому, а через него к последователям святого. Такая связь осуществляется через присягу последователей святого на верность и преданность ему, известную как байат. Преданность духовному наставнику (пиру, муршиду) проявляется в том, что последователи святого должны полностью отказаться от своих желаний и подчиниться желанию того, кому принесли присягу на верность. Как показали социологические исследования Адриана Майера, проведенные в Пакистане в 60-х годах, байат совершается один раз по отношению к конкретному духовному лицу, который после этого ритуала считается учителем-муршидом принесшего присягу и ставшего отныне его учеником-мюридом. Муршид может распоряжаться своим мюридом, связь между ними сохраняется всю жизнь и передается из поколения в поколение. Такие отношения более постоянны у сельских жителей, большинство которых имеют одного и того же пира (муршида) и признают друг друга как братьев по пиру, называя друг друга «пир-бхан»¹⁴.

Огромное влияние на своих последователей пиры могли использовать и в политических целях. Это обстоятельство, в свою очередь, повышало значимость пиров как потенциальных политических союзников. Не случайно поддержки влиятельных пиров добывались как главы правительств (Айюб-хан, З. А. Бхутто и Зия-уль-Хак), так и различные политические партии, организа-

¹² Ганковский Ю. В. Народы Пакистана. (Основные этапы этнической истории). М., 1964. С. 125.

¹³ Mond Diplomatic, August, 1984.

¹⁴ Mayer A. Pir and Murshid: An Aspect of Religious Leadership in West Pakistan//Middle Eastern Studies. 1967. V. 3. N 2. P. 164.

ции, а также отдельные политические деятели. Поэтому, проводя политику государственно-национального и социально-экономического развития страны, правительство Айюб-хана, а вслед за ним и З. А. Бхутто, стремились приспособить суфийские традиции к процессу модернизации посредством всестороннего контроля государства над деятельностью дервишских обителей. С этой целью в 1961 и 1976 гг. были изданы указы о вакуфной собственности, направленные на ограничение политической власти как семей наследственных пиров (саджжда-нишинов), так и улемов (верхушки ортодоксальных богословов). Посредством аграрных реформ властям удалось несколько ограничить экономические и политические позиции помещиков, но ликвидировать политическое влияние наследственных пиров практически было невозможно, ибо они сохраняли роль религиозного посредника.

Осознавая огромное значение суфийской традиции, в частности обителей с их попечителями, в общественной жизни страны правительство Айюб-хана и Бхутто понимали, что необходимо прежде всего изменить религиозное значение пира и мировоззрение его последователей, но не запрещая деятельность обителей и наследственных пиров. В этих целях Айюб-хан и З. А. Бхутто начали постепенно проводить политику модернизации дервишских обителей путем их реставрации и расширения, а также строительства вокруг них школ, библиотек, больниц, исследовательских центров и т. д.

Важное значение в воспитании верующих в духе религиозной идеологии придавалось использованию суфийской литературы, биографий прославленных суфиев прошлого. В таких публикациях не приводились данные о чудесах, совершаемых святыми. Напротив, внимание акцентировалось на благочестивых действиях святого, которые были в пределах способностей рядового человека. Даты рождения видных суфийских святых отмечались в масштабах всей страны и государство играло активную роль в ритуалах, отправляемых по этому случаю в обителях. Такая деятельность государства должна была продемонстрировать его заботу об обителях и способствовать упрочению его позиций среди верующих.

Политика правительства Зия-уль Хака была направлена на исламизацию всех сторон общественной жизни страны. И в этом ему была необходима поддержка глав суфийских братств. Поэтому он стремился к компромиссу с суфизмом.

Реформизм режима Зия-уль Хака по отношению к суфизму нашел выражение в попытке осуществить синтез улема и суфия путем возведения суфийских святых до уровня улемов, стремясь свести к минимуму различия между суннизмом и суфизмом. В определении суфизма и значения святых режим Зия-уль Хака акцентировал внимание на том, что исконные святые сами были образованными религиозными учеными, следовавшими шарнату.

Тем не менее, несмотря на предпринимаемые правительства-

ми Айюб-хана, З. А. Бхутто усилия подорвать или уменьшить влияние пиров на их последователей и в жизни общества им не удалось. Об этом свидетельствуют полевые исследования ряда авторов, побывавших в Пакистане в 70-х годах. В этих работах подчеркивается широкое распространение влияния пиров на всех уровнях пакистанского общества. Так, у влиятельного пира Девал Шарифа и других пиров было много последователей в командном составе армии, среди высших эшелонов гражданской администрации, Верховного суда, полиции, бизнесменов, интеллигенции. Эти данные показывают, что активное привлечение властями государственных служащих к участию в отправлении ритуалов в суфийских обителях для усиления роли государства дало обратный эффект: «Государственные служащие, которые публично участвовали в ритуалах, отправляемых в обителях, фактически сами практиковали суфизм»¹⁵.

По мнению пакистанского исламоведа Фазлур Рахмана (бывший директор Института исламских исследований), «возрождение интереса к суфизму объясняется тем фактом, что многие люди разочаровались в идее исламского государства. Даже некоторые члены «Джамаат-и ислами», фундаменталистски ориентированной политической партии, которая упорно противостояла обителям и пирам, заявили, что решение духовных проблем Пакистана находится в суфизме»¹⁶.

Популярность и живучесть суфизма в современном Пакистане объясняется передававшейся из поколения в поколение приверженностью широких масс населения идеям раннего суфизма, ссуждавшим богатство и роскошь, проповедовавшим нестяжание и бедность, братство и любовь между людьми независимо от их социального положения и происхождения. Именно этим объясняются почитание и уважение к первым проповедникам идеи суфизма в современном Пакистане — Дата Гандж Бахшу, Фарид ад-Дин Гандж Шакару, называемому в народе Баба Фарид.

По выполняемым в обществе социальным функциям, позициям в идейной и политической жизни страны, взаимоотношениям с государством, методам воздействия на формирование общественного сознания широких масс трудящихся главы суфийских братств — пиры образуют особую сословную группу. Роль и место ее в социальной структуре и жизни мусульманского общества на территории нынешнего Пакистана на разных исторических этапах различаются.

Многие главы суфийских братств, упрочившие свое материальное положение в XIII—XVII вв. (они владели огромными богатствами, земельными угодьями) и пользовавшиеся большим влиянием среди многочисленных своих учеников и последовате-

¹⁵ Ewing K. The Politics of Sufism: Redefining of saints in Pakistan// Asian Survey. 1985. V. XLII. N 2. P. 265.

¹⁶ Ibid.

лей, обладали значительной политической силой задолго до завоевания Индии английскими колонизаторами.

Колониальные власти не только сохранили существующее положение, но, стремясь создать себе социальную опору в лице мусульманских духовных лиц, способствовали дальнейшему упрочению их материального положения, даруя им земельные пожалования, субсидируя строительство дервишских обителей. Так, в колониальный период главы суфийских братств стали частью иерархически организованной системы феодального землевладения и политического контроля, созданной английскими колонизаторами, что давало им власть и авторитет. Этим важным обстоятельством воспользовались руководители Мусульманской лиги, обратившиеся к главам суфийских братств за поддержкой в период движения за создание Пакистана. Такой шаг был обусловлен тем, что большинство мусульманских богословов (преимущественно ортодоксов) не поддерживало идею создания отдельного мусульманского государства.

Потребность Мусульманской лиги в услугах пиров в период проведения референдума по вопросу о вхождении некоторых районов Британской Индии в состав Индийского Союза или Пакистана была настолько велика, что даже некоторых, чрезмерно европеизированных помещиков представляли массам как пиров. Шейхи и пиры оказали Мусульманской лиге огромную помощь в деле мобилизации народных масс в период проведения референдума. Успешный для Мусульманской лиги исход референдума в значительной степени был обусловлен поддержкой таких влиятельных пиров, как Пир Манки Шариф и др.

Процесс политизации деятельности глав суфийских братств, начавшийся еще в колониальный период, не прерывался после образования Пакистана. Немаловажную роль в этом играли власти страны, в частности режимы Айюб-хана и З. А. Бхутто, обращавшиеся к главам суфийских братств за поддержкой в период различных политических кампаний.

Так, одним из факторов, обеспечивших Айюб-хану победу на президентских выборах 1964/65 г., явилась поддержка его кандидатуры такими влиятельными пирами, как Пир Пагаро, Пир Джандо, Пир Девал Шариф, десятки тысяч последователей которых голосовали за Айюб-хана¹⁷.

Одним из проявлений процесса политизации суфизма в Пакистане являются особенности функционирования отдельных суфийских братств и их глав. Наиболее показательна деятельность братства хуров и его главы Пира Пагаро VII, одной из наиболее активных и влиятельных фигур среди суфийских братств современного Пакистана.

Братство хуров было создано в начале XIX в., а его внутрен-

¹⁷ Mayer A. Pir and Murshid: An Aspect of Religious Leadership in West Pakistan. P. 166.

няя структура оформилась в середине того же века. Члены братства считают своего главу Пира Пагаро VII воплощением бога на земле, а себя его детьми.

Дееспособность этого братства, упрочение его позиций и рост влияния среди населения были обусловлены четкостью и слаженностью внутренних взаимоотношений в рамках братства, стабильностью организационной его структуры.

Члены братства подразделяются на две категории: салими и фирка. Большинство членов входит в первую категорию. Они выплачивали дань пиру в форме подношений и могли рассчитывать на его поддержку¹⁸.

Вторая категория — фирка — была немногочисленной, включала верхушку братства и представляла собой наиболее организованную военно-политическую силу хуров. Члены фирка давали клятву посвятить главе братства свой разум, тело, дух и имущество. Из членов фирки избирался высший совет общины, который контролировал сбор податей, а в случае необходимости осуществлял руководство воинскими формированиями. Внутри фирка соблюдалась железная дисциплина, любой приказ пира был обязательным¹⁹.

Братство хуров основывалось на соблюдении четырех принципов — секретности, самоотречения, участия в борьбе во имя идеалов братства и покорности пиру.

Главными в деятельности братства конца XIX — середины 40-х годов XX в. были призыв к непримиримой борьбе против английских захватчиков и проповеди социального равенства, необходимости уменьшения налогов и ликвидации феодальных поборов.

Эти идеи привлекали в ряды хуров тысячи крестьян, ремесленников и мелких торговцев, составивших основную движущую силу в борьбе против английских колонизаторов. Борьба хуров, начавшаяся в конце XIX в. с крупного антианглийского вооруженного восстания, не прекращалась вплоть до 40-х годов. В 1941—1943 гг. хуры вновь восстали против английских колонизаторов. Хотя восстание было подавлено в 1943 г., а глава братства Пир Пагаро VI был казнен колониальными властями, хуры не сложили оружия.

После образования Пакистана борьба хуров была направлена против феодальной, а также правительственной налоговой эксплуатации и перешла в партизанскую войну. Освобождая деревни, хуры отменяли правительственные налоги и феодальные поборы. Пакистанским властям не удавалось подавить движение. Тогда руководство Мусульманской лиги обратилось за помощью к старшему сыну казненного Пира Пагаро VI Шах Мардан Ша-

¹⁸ Агеев В. Ф. Второе восстание хуров (октябрь 1941 — август 1943 г.) // Близкий и Средний Восток. Экономика и история. М., 1983. С. 167.

¹⁹ Там же. С. 167.

ху, увезенному колонизаторами в Англию. Шах Мардан Шах приехал в Пакистан, с помощью властей был провозглашен Пиром Пагаро VII с традиционными правами главы братства. Новый пир отдал распоряжение хурам прекратить борьбу, что привело к дезорганизации движения²⁰.

Эта акция нового пира хуров свидетельствовала о его отходе от позиций отца и была обусловлена тем, что формирование его политических взглядов и идейных убеждений проходило под воздействием английских колонизаторов. Последующая деятельность Пира Пагаро была направлена на поддержку политики властей Пакистана. Так, десятки тысяч его последователей голосовали за Айюб-хана во время президентских выборов в 1964/65 г. В период индо-пакистанской войны 1965 г. Пир Пагаро по просьбе правительства страны издал фирман, призывавший хуров принять участие в военных действиях против Индии.

Поворотным моментом в политической деятельности Пира Пагаро стало его избрание в 1973 г. председателем крупнейшей фракции Мусульманской лиги. Пир Пагаро, выступавший против Партии Пакистанского народа со дня ее образования, потребовал отставки З. А. Бхутто с поста президента и проведения всеобщих выборов. Активное участие в антиправительственной борьбе Пира Пагаро, за которым стояли сотни тысяч членов братства хуров, укрепило положение оппозиции. О возросшем политическом влиянии Пира Пагаро свидетельствует его избрание председателем коалиции оппозиционных партий — Объединенного демократического фронта в марте 1973 г. Как заявил Пир Пагаро, основной целью коалиции является спасение страны от диктатуры, введение истинно исламской демократии и парламентской конституции.

Мусульманская лига Пира Пагаро входила в состав Пакистанского национального альянса, созданного из оппозиционных партий и возглавившего движение гражданского неповиновения против правительства З. А. Бхутто.

Пир Пагаро возглавил парламентский совет, созданный альянсом. Одно из основных положений предвыборного манифеста Пакистанского национального альянса предусматривало утверждение в стране исламской идеологии, исламского социального порядка, отмену антиисламской системы «планирования семьи».

Важной особенностью политического кризиса 1977 г. было широкое использование Пакистанским национальным альянсом в борьбе против режима З. А. Бхутто исламских лозунгов. Исламская основа антиправительственной пропаганды правых партий, манипулирование исламскими ценностями послужили эффективным средством мобилизации масс в условиях усиливающегося брожения и недовольства непрерывно растущими в стране труд-

²⁰ Там же. С. 176.

ностями. Существенную роль в предвыборной кампании ПНА сыграли последователи Пира Пагаро — хуры.

Политический кризис 1977 г. явился следствием конфронтации двух противоборствующих сил в рамках политической системы пакистанского общества. Это была борьба за власть сторонников ускоренного развития капитализма и поборников традиционной социально-экономической структуры пакистанского общества. Борьба завершилась в июле 1977 г. военным переворотом. Начался новый период истории страны²¹. На данном этапе Пир Пагаро активизировал свою политическую деятельность, направленную на поддержку военного режима и разделение государственной власти с военными. Эта позиция Пира Пагаро нашла выражение в поддержке внутренней и внешней политики режима Зия-уль-Хака.

Ситуация для такой деятельности была благоприятной, ибо не встречала препятствий со стороны военного режима, в свою очередь заинтересованного в поддержке такого влиятельного Пира, у которого были сотни тысяч преданных последователей. Это позволило Пире Пагаро сформировать вооруженные отряды хуров, возглавляемые халифа (верхушкой братства), которые принимали активное участие в нападении на демонстрантов и разгоне собраний, проводившихся оппозиционными режиму партиями. В 1983 г. Пир Пагаро предоставил Зия-уль Хаку 8 тысяч вооруженных хуров для подавления народных волнений в Синде²². Сотни тысяч хуров были в 1985 г. внедрены в Индию в районе Раджастанского канала для того, чтобы усилить здесь напряженность²³.

Вооруженные отряды хуров, возглавляемые халифа, во время всеобщих выборов в сенат, национальное и законодательные собрания, состоявшихся в стране в феврале—марте 1985 г., захватывали избирательные участки, избивали политических соперников Пира Пагаро, мешали голосованию.

Мусульманская лига Пира Пагаро добилась впечатляющих успехов, завоевав 15 мест в Национальное собрание, 20 — в Законодательное и 7 — в Сенат.

По предложению Пира Пагаро, на пост премьер-министра Пакистана был назначен Мухаммад-хан Джунеджо, последователь Пира и видный функционер возглавляемой им Мусульманской лиги. Соглашаясь назначить премьер-министром Джунеджо, Зия-уль Хак обещал себе поддержку Пира Пагаро, партия которого имела 30% мест в Национальном собрании²⁴. Будучи духовным и политическим наставником Джунеджо, Пир Пагаро в свою

²¹ Подробнее см.: Шерковина Р. И. Политические партии и политическая борьба в Пакистане. М., 1983.

²² Free Press Journal. 5. IV. 1985.

²³ За рубежом. 1985. № 2. С. 9.

²⁴ Free Press Journal. 5. IV. 1985.

очередь пытался извлечь максимум выгоды для своей партии и своих последователей. Так, говоря о назначении Джунеджо на пост премьер-министра, Пир Пагаро цинично заявил: «Джунеджо не отдан в аренду правительству, его дали взаймы в силу необходимости..., выгоды этого долга должны достаться на долю Мусульманской лиги, ибо премьер-министр является нашей собственностью»²⁵.

По указанию Пира Пагаро, на пост министра ирригации в правительстве Синда был назначен его прямой наследник по братству хуров — Пир Сибгатулла Рашиди, известный как Раджа Саин. Значение поста министра ирригации обусловлено чрезвычайно важной ролью оросительных сетей в жизни страны в целом и деревни в особенности. Отмечая это, пакистанская печать подчеркивала, что «в Синде (как впрочем и в остальных районах страны.— С. Т.) тот, кто контролирует распределение воды, контролирует вадера (земельную аристократию), а тот, кто контролирует вадера, имеет провинцию у своих ног»²⁶.

Приведенные данные свидетельствуют об активном участии верхушки суфийских братств в политической борьбе за власть. Участие же низших групп иерархии суфийских братств в политической жизни страны нашло выражение в их поддержке народных движений протеста против военного режима Зия-уль Хака. Пир Синда (Пир Мухаммад Сахиб Маулави, Пир Сахиб Ранипур) и других районов страны участвовали в народных волнениях, охвативших страну в августе 1983 г., продолжавшихся несколько месяцев и направленных против режима Зия-уль Хака. Они организовывали демонстрации, в рядах которых шли десятки тысяч их последователей. Демонстранты требовали отмены военного положения, немедленной отставки военного правительства и проведения всеобщих выборов. Некоторые пиры и сотни их последователей были арестованы. Такая интенсивная политическая деятельность низших групп суфийской иерархии привела к обострению противоречий с суфийской элитой.

Главы суфийских братств в Пакистане пользуются большим влиянием и обладают значительной политической силой. Процесс политизации охватил не только элиту и все группы суфийской иерархии, но и широкие слои их последователей, которые все активнее вовлекаются в политическую и межпартийную борьбу. Политизация суфизма в Пакистане нашла выражение в участии низших групп иерархии суфийских братств в народных движениях протеста против режима Зия-уль Хака.

²⁵ Viewpoint. 1985. V. X. N 47. P. 15.

²⁶ Ibid. P. 16.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия	
<i>З. Н. Касимова.</i> Истоки, социальная сущность и причины распространения суфизма	
<i>Р. А. Тиллабиев.</i> К вопросу об ордене Накшбандийа	
<i>Х. С. Караматов.</i> Аскетические и суфийские течения в Хорасане. (По «Кашф ал-махджуб» Худжвири)	
<i>Де Вин Де Вис.</i> Хусайн Хорезми: Среднеазиатский суфий начала XV в.	
<i>А. Б. Вильданова.</i> Место шиитско-суфийского духовенства в социальной структуре сефевидского государства. (Материалы из персоязычного источника XVIII в. «Устав для государей»)	
<i>Э. Э. Каримов.</i> Некоторые аспекты политической и религиозно-философской практики тариката Накшбандийа в Мавераннахре XV в.	
<i>Б. Бабаджанов.</i> Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма	
<i>Н. С. Кариева.</i> Участие суфийского ордена Чишти'я в движении махдистов в Индии (40—60-е годы XVI в.)	
<i>Х. А. Аликулов.</i> Отношение Мажиды Хавафи к суфизму	
<i>В. М. Нириша.</i> Традиция и новации в суфизме	
<i>Э. Дж. Бабаева.</i> Махмуд Амин ал-Алим и Хусейн Мрузве об «исламском наследии» и суфизме	
<i>С. И. Тансыкбаева.</i> Политизация суфизма в Пакистане	

Коллектив

**ИЗ ИСТОРИИ СУФИЗМА:
источники и социальная практика**

*Утверждено к печати Ученым советом Института востоковедения
им. Абу Райхана Беруни АН РУз, Бюро Отделения
общественно-гуманитарных наук АН РУз*

Редактор *М. И. Карась*
Художник *А. Б. Бахрамов*
Технический редактор *Л. П. Тюрина*
Корректор *А. А. Ковилева*

ИБ № 5528

Сдано в набор 16.09.91. Подписано к печати 27.11.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типограф-
ская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 9,25. Уч.-изд. л. 9,9.
Тираж 1237. Заказ 262. Цена 5 р.

Издательство «Фан» АН РУз: 700047, Ташкент, ул. Гоголя, 70.
Типография Издательства «Фан» АН РУз: 700170, Ташкент, проспект М. Горького, 79.

