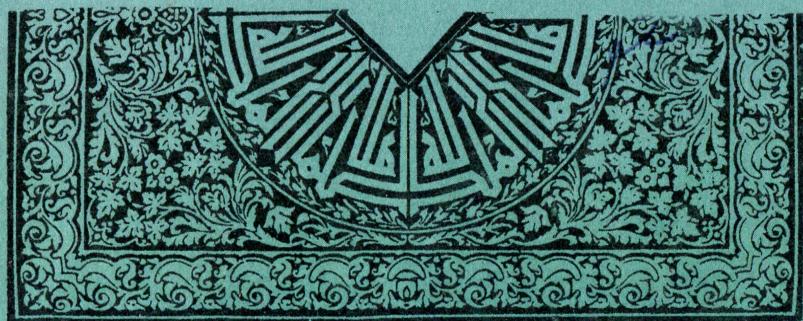




А.Р. Янгузин

Социальные аспекты
философии суфизма



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.Р. Янгузин

**СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА**

Уфа
РИО БашГУ
2004

УДК 1:316
ББК 60.0
Я60

Рецензенты:

д-р филос.наук, проф. Д.М. Азаматов (БГМУ, г.Уфа);
д-р филос.наук, проф. И.М. Орешников (УГНТУ, г.Уфа)

Научный редактор:

д-р филос.наук, проф. Б.С. Галимов (БашГУ, г.Уфа);

Янгузин А.Р.

Я60 Социальные аспекты философии суфизма: Монография. -
Уфа: РИО БашГУ, 2004.—140 с.
ISBN 5-7477-0964-X

В монографии рассматриваются социально-экономические и духовные предпосылки возникновения суфизма. Подробно анализируются философские основания проблемы личности в суфизме, измерения личности с точки зрения суфийской философии, а также социальная этика суфиев.

Настоящая работа рассчитана на студентов, аспирантов и всех тех, кто интересуется философией.

УДК 1:316
ББК 60.0

ISBN 5-7477-0964-X

© Янгузин А.Р., 2004 г.
© БашГУ, 2004 г.

Введение

Актуальность настоящего исследования может быть обоснована тем, что в условиях поисков современным российским обществом своей культурной и духовной идентичности особую роль приобретает исследование целого ряда иррациональных моментов во взаимодействии индивида и общества, сторонников традиционного общества и постсовременного. В условиях разрушения традиционного общества или какой-либо его подсистемы составляющие ее люди могут выглядеть крайне иррационально или иррационально в глазах тех, кто представляет современное общество. Например, представители различных религиозных конфессий, особенно мистико-аскетического толка, нуждаются в постоянных ценностных ориентациях не меньше, чем в коллективных представлениях. В глазах иностранцев западных стран они становятся чрезвычайно уязвимыми, если сталкиваются с другими ценностями, с непохожими на себя людьми, привносят личные мотивы в работу и коллективные в частную жизнь.

Исламская цивилизация, создавшая свой собственный интеллектуальный мир и собственную интеллектуальную жизнь, активно противостоит сегодня узко рационалистически и прагматически настроенному Западу. Но было бы ошибкой пытаться рассматривать явление этой интеллектуальной жизни только через призму внешнего мира, который, как, принято считать, находится с исламским миром, на почве которого возник суфизм, в совершенно разных плоскостях. Вместе с тем неправомерно игнорировать и воздействие внешних факторов, тесно связанных с исламским миром и оказавших на него влияние.

Суфийским учениям, начало формирования которых относятся к середине VIII – началу IX века, изначально был присущ

анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, повышенное внимание к личному переживанию и внутреннему сознанию религиозных доктрин. Современная же эпоха, которая с пониманием относится лишь к приятному, полезному и удобному (комфортному), в значительной мере ослабила именно внутренний мир человека; на место вдохновения и интуиции пришли трезвый расчет и желание почерпнуть истину, исходя лишь из одного эмпирического опыта. Однако, как говорил А. Шопенгауэр, самого большого проникновения в сущность мировых процессов добиваются как раз гениальные натуры, которые способны на такое проникновение не благодаря понятийному мышлению, как считал Гегель, а с помощью интеллектуальной интуиции, т.е. с помощью особой способности к художественному, поэтическому освоению мира. Экстаз, это высшее вдохновение, с помощью которого суфии пытались схватить предмет непосредственно, действительно играет очень большую роль в человеческой жизни. Аль-Газали в своей книге «Киеиен саодат» (Эликсир счастья) приводит рассказ одного человека, который пел следующее: «Не посетило меня во сне ничего, кроме мечты о Вас». Стоявший рядом суфий пришел в экстаз. Когда же его удивленно спросили о причине экстаза – «Ведь ты же не понимаешь, что он говорит?» - он ответил: «Как не понимаю? Он говорит, что «Мы измученны и правду говорит: все мы измученны и устали, находимся в опасности»[17,с.47].

Существуя в эпоху всеобщего отчуждения и самоотчуждения, человек становится бездушным, а тем самым и бездуховным, т.е. характеризуется неразвитостью души, чувственных переживаний, что приводит в свою очередь к неразвитости в выборе ценностных ориентаций. Сложившаяся ситуация делает еще более актуальными те учения, в которых первостепенное внимание уделяется не просто проблеме человека

ак малого мира, который на своем пути к духовному иравнственному совершенству обнаруживает целое множество стоянок (ед.ч. макам) и состояний (ед.ч. хал). Согласно Ибн Араби, между абсолютно трансцендентной и материальной областями южественного мира находится промежуточный мир подобий (алам ал-мисал), куда проникает лишь воображение суфия.

Суфизм, таким образом, напоминает нам о том, что даже самые светлые помыслы не следует проводить в общественную жизнь слишком непреклонно; требуются остановки, стоянки, чувство меры во всем.

Итак, актуальность настоящего монографического исследования заключается, прежде всего, в направленности суфизма на проблему человека, на его помыслы, намерения и восприятия. Философские идеи суфии привлекают нас своей ориентированностью на мир печалей и радостей человека, на его внутренний мир. Привлекательность суфизма для широких слоев населения состоит в том, что путь интуитивного познания Бога сливается здесь с нравственным самоочищением личности, с ее самосовершенствованием.

Проблема человека в философии суфизма специально в литературе не анализировалась. Хотя суфизм и составляет предмет систематических исследований в многочисленных трудах, темы внутреннего мира человека, соотношения человеческого и абсолютного, явного и трансцендентного в философии суфии еще не получили должного осмысливания.

Трудно согласиться с тем мнением, что философия суфизма сводится лишь к творчеству Ибн Араби (1165-1240) и Ас-Сухраварди (1155-1191). Еще раньше к суфизму сочувственно относился критик философов шафиит Аль-Газали (1058-1111), узаконивший в глазах многих факихов идеи суфии. Широко

распространял учение суфизма ханбалит из Багдада Аль-Дисилани (1077-1166).

Почти все великие персидские поэты представляют из себя пантеистических мистиков. Таковы Ф. Аттор и Джалолиддин Руми, которые в форме рифмованных историй описывают суфийскую любовь. Он воспевал экстаз как утрату ограниченного земного «я» и слияние с «беспределенным морем» божества. Главное сочинение – «Духовный маснави» (энциклопедия суфийского учения и фольклора, которую, иногда называют «персидский Коран»).

Следует отметить, что суфизм всегда был весьма популярен у тюрок. Так, целый ряд башкирских поэтов - мыслителей XVIII века были суфиями (А.Каргала, И.Салихов, Ш.Заки). Они не отрицали значения философии в процессе поиска человеком истины. Например, Шамсетдин Заки в «Письме о философии» подчеркивает, что даже преданный суфийскому братству или (в широком смысле слова) суфийскому образу жизни, «человек не может избежать философии, если он хочет поставить на верный путь окружающих его суфиев»[2,с.99].

ГЛАВА I

Социально - философские истоки суфизма

1.1. Социально – экономические предпосылки возникновения суфизма

Для правильного понимания истории возникновения суфизма необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать ту картину культуры и ту социально-экономическую ситуацию, в которой оказался ислам к середине VIII – начала IX века. Это были времена национального унижения и умы были склонны уйти от света, от оптимистического восприятия жизни и искать утешения в покаянных упражнениях и религиозных мечтаниях. Наиболее известным представителем этого мрачного воззрения на жизнь был Хасан из Басры (728г.), человек, открыто протестовавший вместе с другими единомышленниками против суетности, овладевшей умами в эпоху правления Омейядов.

В кругах подобного рода постепенно созревало учение о существовании различных степеней между людьми (этому и сам Коран оказывал определенное содействие), т.е. не одни лишь пророки и мученики занимают предпочтительное положение, а есть и другие, сыны и друзья Божии, стоящие близко к Богу и которым нечего страшиться или печалиться [82, с.10,а.63]. Многие полагали, что должен существовать путь (тарика), непосредственно ведущий к данной цели и уже вскоре была выработана целая система правил. Например, уже в конце первого столетия хиджры грубая шерстяная одежда (суфа) составила атрибут набожности и отречения от земного. Соответственно этому внешнему признаку набожные люди стали именоваться суфиями. Правда, определение слова «суфи» у

исследователей различно. Абу-Мансурabd-al-Багдади (умер в 1657 г.) даёт 1000 определений понятия суфизма. Многие европейские учёные производят слово «суфи» от греческого «софос», что означает мудрость. Самые суфии связывают его с арабским корнем «саф», т.е. «чисто». Некоторые понимают под «суфи» производное от слова «али-саффа» (люди скамьи – религиозно - странствующие нищие, собирающиеся вместе на скамье у мечети в надежде получить милостыню). Но самым вероятным определением, принятым большинством учёных, считается производное от слова «суф» (шерсть), т.к. суфии носили грубую шерстяную одежду, как символ пренебрежения к земным удовольствиям и отречения от богатства и роскоши.

Возникновение термина «суфи» относится к IX в. нашей эры. Зачинатели мистического течения в исламе назывались не «суфиями», а «захидами» (отшельник) или «абидами» (служитель божий). В основе их учения в то время имелись лишь различные толкования, относящиеся к заветам пророка, а также к выяснению вопросов: что является дозволенным, а что запретным.

Первые аскеты (захиды или абиды) исходили из хадиса, приписываемого пророку Мухаммеду: «Если бы вы знали то, что я знаю, то мало бы смеялись, а много плакали бы»[85,с.5]. Они проповедовали отход от мира, осуждали богатство и праздный образ жизни. Отрицание богатства (это означало протест против господствующего класса) привело ранних захидов к выяснению вопросов; что является дозволенным для аскета, а что запретным? Поскольку большинство аскетов того периода (в то время еще не ставился вопрос о безбрачии) были людьми семейными, то перед ними, естественно, вставал вопрос о прокормлении семьи; семья налагала на человека определенные обязанности. Каковы бы ни были их взгляды людей, они вынуждены были добывать средства для пропитания домочадцев. Вопрос о том, какой заработка считать

запретным, а какой дозволенным, не являлся праздным в среде аскетов.

Эта мысль является сегодня особо актуальной. Нужен целый нравственный переворот, чтобы человек увидел высшую цель своего существования в таком применении накопленного богатства, которое требует от него скорее сокращения своих потребительских устремлений, чем их расширения. И для того, чтобы возник такой человек – с мотивацией, ориентированной не столько потребительски, сколько духовно - продуктивно, - потребовалась целая нравственно-религиозная реформация, начало которой положили суфии и духовное наследие которых нельзя на наш взгляд, рассматривать в отрыве от социокультурного развития Запада.

Большинство суфьев сходилось в том, что запретным является принятие подарков от халифа или от его приближенных. Порой это приводило просто к курьёзным случаям. Как пишет Е.Э.Бертельс, один из аскетов считал запретной свою собственную курицу за то, что та залетела на крышу соседа-воина и склевала там несколько зерен.

Главным заработком, являющимся дозволенным для захидов, считался тот, который добывался за счет продажи колючки (топливо) или воды. Колючка и вода являются общим достоянием и никакой цены не имеют, и, следовательно, плату аскет получает не за товар, а за свой труд, вложенный в доставку товара покупателю. В этом, по их мнению, нет присвоения чужого труда. В суфийской литературе можно встретить множество примеров, когда знаменитым шейхам суфизма приписывается именно такой способ добывания пропитания. Захаби в своей работе «Табакат» пишет, что знаменитый шейх суфизма Фудайл ибн Ияд добывал свой хлеб, разнося воду. «Он постоянно занимался разноской воды, и этим добывал хлеб для себя и своей семьи»[17,с.197].

Суфийским учениям изначально оказался присущим глубокий анализ мельчайших движений человеческой души, скрытых мотивов поступков человека, внимание к личному переживанию. Суфизм с его центральной идеей о том, что в вещах скрыт некий духовный смысл, причем так, что его надо эмоционально ощутить, а не рационально понять, с учением о вдохновении и интуиции, как основных средствах познания истины [2,с.38] оказал сильное и плодотворное воздействие на многие сферы духовного бытия, но сам, в свою очередь, не мог оказаться не вызванным какими-то более глубинными культурными, социальными и экономическими потрясениями.

Жизнь народов в халифате была строго регламентирована религиозными законами, основанными на Коране. Власть светская и религиозная были сосредоточены в одних руках. Глава государства в то же время являлся и главой духовным. Поэтому всякое религиозное выступление против господствующей религии в то же время было и выступлением политическим. Всякий экономический и политический гнет вызывал при известных условиях отход непримиримых групп от официальной религии.

Основной предпосылкой политического объединения Аравии в период разложения первобытно – общинного строя был процесс образования классов и рост социальных противоречий внутри племен. Экономическая и политическая необходимость объединения нашла отражение в монотеизме, призванного идеологически обосновать и облегчить этот процесс. Начавшийся в начале VII в. переход арабов от многобожия к единобожию сопутствовал централизации родовых и племенных культов. Борьба между нарождавшимся монотеизмом и политеизмом отражала борьбу между нарождавшимся феодализмом и отжившими родовыми отношениями.

Ислам с его строгим монотеизмом и проповедью «братства» всех мусульман, независимо от племенного деления, оказался весьма пригодным идеологическим оружием для объединения Аравии. Мусульманская община стала ядром политического объединения. Но тут же выявились противоречия внутри самой мусульманской общины. Земледельцы и кочевники восприняли учение о братстве всех мусульман как программу установления социального равенства. Поэтому они требовали похода против Мекки, которая являлась центром торговли и ростовщичества. Знатная же часть мусульман тяготела к примирению с Меккой. Мекканская знать прекрасно поняла выгодность принятия ислама для политического объединения Аравии. Процесс объединения племен, в основе которого лежало учение ислама, послужил началом создания Арабского государства. Захват власти в государстве мекканской знатью вызвал протест со стороны народных масс. Особенно сильно это недовольство проявилось во время создания халифата, когда разбогатевшая знать захватывала крупные землевладения в покоренных странах. Наибольшая часть земель в Иране, Сирии и Египте была объявлена государственной собственностью, а сидевшие на этих землях крестьяне - наследственными арендаторами, облагаемыми поземельной податью. Остальные же земли были поделены и присвоены арабской знатью.

Так, семейство Али получило поместье Сасанидских царей в Ираке. Сыновья Абу-Бакра и Омара стали крупными землевладельцами в Иране. А семейство мекканских Омейядов получило огромные земельные владения в Сирии. Став землевладельцами, они беспощадно эксплуатировали захваченных во время войн пленников-рабов. Так, «сподвижнику пророка» Абд-ар-Рахману ибн Ауфу принадлежало 30 тысяч рабов. Муавия, впоследствии халиф, в одном только Хиджазе эксплуатировал около

4 тысяч рабов. Концентрация богатеев, с одной стороны, и обнищание трудящихся масс - с другой, с особой силой проявились во времена правления Омейядов. Хотя пророк и говорил «не будет в Сирии больше царя и в Иране хозяев, клянусь господом», тем не менее, отчуждение завоеванных сокровищ «на пути господнем» в пользу бедных и нуждающихся было не по вкусу разбогатевшим правителям. Они сами хотели насладиться этим богатством» [42, с. 129].

Земли, захваченные знатью, обрабатывались в основном подпавшими под феодальную зависимость крестьянами (феллахами) и рабами. Размер поземельной подати (харадж) при Омейядах резко возрос. Это вызвало спад сельского хозяйства, привело к обнищанию феллахов. Несколько харадж был тяжелым для феллахов видно на примере Ирака. Если при Сасанидах страна давала ежегодно 214 млн. дирхемов, то при Омейядах это число уменьшилось втрое, до 70 млн. дирхемов [56, с.114].

Суфизм, как важный элемент идеологии демократических движений определенных социальных групп феодального общества, принял особо рельефные очертания в Персии, где ислам приобрел иную форму, чем в других мусульманских землях. Начало возникновения суфийского учения совпадает с периодом завоевания (и правления) этого региона арабами, насильтвенного насаждения чуждой иранцам идеологии (религии) - ислама, распространения мусульманских традиций и обычая, вытеснения исторически сложившихся национально-религиозных (зороастрейских, манихейских и т.п.) традиций в Иране, Азербайджане, Афганистане, Средней Азии и других местах. Результатом арабо-мусульманского нашествия было то, что в VII-VIII вв. сотни городов и других культурных центров оказались разрушенными, были ликвидированы тысячи памятников культуры, литературы, религии, физически уничтожены многие деятели науки

и культуры.

Действительно, арабские завоеватели в тот период огнем и мечом насаждали в Средней Азии, Иране и других завоевываемых ими странах ислам, вытесняя при этом прежние формы религиозной идеологии: зороастризм, буддизм, манихейство, христианство. Они безжалостно уничтожали здесь памятники самобытной культуры, науки, философии, литературы, искусства. Поэтому перед покоренными и угнетенными народами в IX-XV вв. и далее стояла историческая, национально-возрожденческая задача по сохранению погибавших духовно-культурных, в частности, национально-религиозных традиций прошлого. Это была форма социальной и идеологической борьбы против иноземной экспансии. «Возрождение персидских учений пророческого или мессианского характера, питаемое то ли зороастриской ортодоксией, то ли маздайским движением, которое никогда не удавалось полностью искоренить... находило отклик в среде антиаббасидских мятежников, тяготевших к Трансоксании; их периодически разбивали, но они всегда были готовы сражаться вновь» [43, с.84], - справедливо пишет Г.Э.Грюнебаум. Все это, так или иначе, нашло своё отражение в суфийском учении, которое отражало демократические, свободолюбивые чаяния завоеванных народов.

Необходимо отметить, что возрождение суфизмом утраченных в результате арабо-мусульманской экспансии в VII – VIII вв. мифологических, религиозных, литературных, философских и других духовных традиций, неоплатонических, мистических течений, древнеиндийских традиций, имело по преимуществу осознанное социальное назначение: направленность против социально-политического и духовно-идеологического господства и гнета как иноземных завоевателей, так и местных притеснителей, реакционных священнослужителей. Впрочем, аналогичную роль в свое время сыграл и западноевропейский Ренессанс. Основное со-

циальное значение последнего заключалось в его направленности против духовной диктатуры католической церкви как «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [8,с.361].

Но восточный Ренессанс, не был столь широким социально-политическим и культурно-идеологическим движением, как западный, который завершился в конечном итоге победой буржуазных общественных отношений, буржуазной религиозной идеологии (протестантизма) и светских культурных институтов, научных традиций в большинстве стран Западной и Центральной Европы. Из главных идеологических компонентов Иранского Ренессанса: восточного перипатетизма, суфизма и исмаилизма ни одному (кроме последнего, кратковременно ставшего государственной идеологией в «фатimidском» Египте и «исмаилитском» Аламуте) не удалось стать официальной государственной идеологией, как удалось протестантизму - продукту западноевропейской Реформации. Тем не менее, несколько существенных особенностей, родивших западный и восточный Ренессанс, в последнем явственно прослеживаются. Восточный Ренессанс суфизма, еретического исмаилизма и их энергичных сторонников вел борьбу против насилия феодально-мусульманских властей и официальных священнослужителей во многих странах мусульманского Востока. Характерно, что в качестве философской основы идеологической платформы этой борьбы у западного, частично и восточного Ренессанса, выступал возрожденный неоплатонизм, развитый в свою очередь мыслителями эпохи до философского пантеизма, направленного против католической схоластической философии - томистской на Западе и мусульманской - на Востоке .

Конечно, из этого не следует делать вывод о том, что идейные истоки суфийской теории морали совершенного человека

только греческие; они прежде всего и больше всего – древнеиранские, традиционно - зороастрйские: вспомним три моральные заповеди о благом намерении, добром слове и правильном поступке, требуемых от праведных зороастрийцев, и считающихся главным признаком их морального совершенства. Интересно также отметить, что эти и подобные им моральные качества человека считались божественными, исходящими из чистой субстанции Бога-Добра, что бесспорно является зародышем суфийского принципа отождествления человеческого и божественного в срезе морали.

Следовательно, возрождение в суфизме религиозно-этических традиций благонравия, моральной чистоты, благородства выступало в качестве одного из важнейших аспектов восточного Ренессанса.

Однако следует учитывать то, что все «чистое» и «благородное» в реальной жизни часто выступает лишь как «нечистое», «заурядное», «обыкновенное». Суфий, имея дело с возвышенным, благородным и прекрасным, должен был учитывать и все низменное, заурядное, с которым он сталкивался в реальной действительности. «Чистое» в том виде, в каком оно предстает в действительности, необходимо принимает форму, которая является для него неестественной и которая лишь потому становится естественной, что учитываются именно те обстоятельства, которые необходимо придали ему эту форму.

Другими словами, если попытаться осуществить благородное без обыкновенного, то оно будет выглядеть как самое неестественное и противоестественное. В этом плане отметить мысль Аль-Газали, выразившую слова Мухаммеда: «Три предмета в вашем мире любимы мною: аромат, женщины и молитва, радующая меня»[145,с.52]. Выдающиеся представители суфизма обратили, таким образом, внимание на то, что и в мирском есть нечто высшее

и большее, чем необходимое бытие. Так, «вино» для суфизма составляло средство достижения экстаза, в котором растворялась личность, отчуждаясь от всего земного и сливаясь с божественным началом. Вино – это дар одухотворенного Бога. Лишь в эпоху фараона Псаммета люди стали пить вино. Когда виноградные гроздья тяжелеют, они как бы тоскуют о своей первоначальной жизни.

Размах Возрождения в Персидском регионе охватывает не только различные аспекты возрождения культурных местных традиций, но, как отмечалось выше, также и переднеазиатских и греко-римских, особенно философских, художественно-эстетических, этических, естественнонаучных, медицинских, гностических и т.д. «Народы Средней Азии, - справедливо пишет М.М.Хайруллаев, - в течение IX-XV вв., в период так называемого восточного Ренессанса, широко и творчески использовав естественнонаучные и философские ценности Греции, создали такое культурное богатство, которое благодаря творческим дерзаниям ученых-мыслителей - Фараби, Ибн Сины, Бируни, Джами, Навои, Рудаки, Махмуда Кашгари, Улугбека, создавших подлинные шедевры научных изысканий и художественного творчества, вошло в мировую культурную сокровищницу, составив необходимое и важное звено в развитии мировой цивилизации» [164,с.167].

Арабское нашествие привело в упадок не только национальную культуру, но и национальные формы государственной власти в Иране с вытекающими отсюда тяжелыми социальными последствиями. «Арабские завоевания, - отмечает А. И. Колесников, - ускорили крушение некогда могущественной Сасанидской державы. В Иране это вылилось не только в смену царствующей династии; падение Сасанидов знаменовало упадок иранской государственности, который подготовлялся столетиями внутренней жизни общества. Включение территории сасанидского

Ирана в состав обширного Арабского халифата заложило основы особых взаимоотношений между арабами и покоренными народами, между мусульманами и приверженцами древних религий, которые в раннем Халифате составляли еще большинство населения» [81, с.14].

Население здесь с самого начала весьма неохотно и далеко не сразу приняло религию завоевателей, несмотря на гонения и репрессии со стороны властей и мусульманского духовенства.

Г.Э.Грюнебаум не без основания считает, что и во времена Омейядов и в долгий период правления Аббасидов «персидское национальное чувство не было сковано религией. Его скорее можно считать надконфессиональным, и высшей точки оно достигло в пропаганде новоперсидского языка в качестве литературного... Зороастризм... пережил короткий период возрождения» [43, с.102]. Им хотели укреплять традицию предков и «доказать мусульманам свое право на владение Книгой» [43, с.102]. Здесь имеется в виду Авеста как противоположность Корану.

Арабские завоевания действительно принесли коренному населению Ирана и Средней Азии глубокое разорение и неслыханные страдания. Народные массы в завоеванных странах испытывали двойной гнет как со стороны своих феодалов, так и со стороны арабской знати. Народные массы этих стран были недовольны также ношением на шее свинцовых бирок (печатей). Это унижало их человеческое достоинство. На бирках было записано место проживания крестьянина, чтобы он не мог уйти и уклониться от уплаты податей. Гнет со стороны новоявленных нуворишей был настолько непомерным, что Махмуд ибн Али Ас Сама из Мерва вынужден был заявить: «Лучше умереть, чем жить в эту эпоху». [18, с.443]. Таким образом, постепенно чрезвычайное обострение социально-экономической ситуации пробуждало национальное самосознание и приводило к восстаниям.

В халифате Омейядов во главе недовольных встал народный вождь Абу-Муслим, который стремился не только уничтожить Халифат, но и облегчить тяжелое бремя народа.

Используя недовольство народа, выступили против Омейядов и потомки дяди Мухаммеда, Абасса, считавшие себя истинными вождями мусульман. Однако цели, которые преследовали Аббасиды и Абу Муслим, совпадали лишь на первом этапе борьбы. Как только Аббасиды достигли своего, они не только размежевались с Абу Муслимом, но и убили его. Обманув надежды народов, не принеся никаких облегчений, Аббасиды еще больше обострили отношения между знатью и народом. Убийство Абу Муслима послужило толчком для выступления народных масс против династии Аббасидов. Среди происходивших во времена Аббасидов восстаний следует особо отметить харасанское восстание 755 года под руководством Сумбада.

Наиболее социально значимым и распространенным было восстание «людей в белых одеждах» (766-783 гг.) под предводительством Муканны, который объявил себя «воплощением Бога» и призывал людей труда - крестьян и ремесленников к борьбе против исламской идеологии и аббасидской политики. Благодаря героической борьбе «людей в белых одеждах», хоть и не надолго, «Мавераннахр и Хорасан превращался в независимый от Арабского халифата край» [32,с.330].

При Аббасидах не только в Иране и Средней Азии, но и в других местах происходили восстания против политического насилия и духовного гнета арабо-мусульманского халифата. Наиболее значительные из них - восстание «суфиянитов» в Сирии, начавшееся при первых Аббасидах против арабо-мусульманского халифата. Поэтому «Средняя Азия считалась одной из самых ненадежных окраин Халифата» [32,с.322]. Эти народные движения проходили кроме Согда, еще в Самарканде, Фергане, Хорасане,

Чаганияне, Хатланте и в других местах.

Народное восстание под предводительством Бабека, начавшееся в Азербайджане в 815-816 гг., охватило затем Армению, Табаристан, Джуржан, Хамадан, Исфахан, Хорасан и имело свою идеологию, манихейско-маздакидскую. Сам Бабек, как национальный герой, снискал весьма большой авторитет среди своих последователей, «которые веровали в воплощение божества в лице их главы...» [14,с.257]. И это характерно в том аспекте настоящего монографического исследования, что не только суфии, но и политические руководители народных движений в силу их могущества и авторитета объявлялись божествами. В это время сильным было восстание Зинджей, участники которого в течение 14 лет сопротивлялись войскам халифа.

Аббасиды подавили все эти восстания. Потеряв всякие надежды на справедливость, люди обратили свои взоры ко всемышнему, уповая с его помощью добиться желаемого. Народные массы стали отказываться от активной политической борьбы, все более и более впадать в различные «ереси», стремясь таким образом уйти от проклятого мира и искать утешения у божества.

В IX-X вв. усиливается процесс отторжения Средней Азии от Аббасидского халифата и образования таких национально-автономных государств как Тахириды, Саффариды и Саманиды.

Период правления династий Тахиридов и Саффаридов историками справедливо считается «началом возрождения после арабского владычества и насильтвенной арабизации местной таджикской культуры», а эпоха Саманидов (X в.) - уже временем «расцвета таджикской культуры феодальной эпохи», временем «особого расцвета таджикской литературы и науки, роста градостроительства и городской жизни» [114, с.8 и 21].

Образование политически самостоятельного таджикского государства Саманидов в Мавераннахре в конце IX в. (873-999 гг.)

способствовало социальному-экономическому подъему и культурному росту страны. Ведь социальная программа Саманидов вообще «была направлена на сближение с населением, на возрождение местных традиций, объединение разрозненных народностей и защиту страны от внешних вторжений. Поэтому первые Саманиды пользовались большой симпатией и поддержкой трудовых слоев народа» [114,с.27].

По всей видимости, в основу их программы была положена мысль о том, что люди могут производить необходимые им материальные блага только сообща. Так возникает совместный труд и разделение труда. «Знай, что условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию», - писал Ибн Хальдун [63,с.71] . По мере роста богатства и углубления разделения труда формируются различные социальные слои, возникают различные политические группировки на базе общих интересов. Наиболее сильная из них захватывает власть, создает аппарат насилия. Стремление же власть придерживающих к дальнейшему увеличению своего богатства приводит к развалу экономики и государства в целом. Затем все начинается сначала; постепенно возникает переворот в сознании, который явно оказывается предшествующим экономическому перевороту. Однако идеи Ибн Хальдуна были оценены лишь в конце XIX – XX вв., т.е. когда были заложены основы современной социологической теории.

Одна из сторон Возрождения состояла в становлении национального самосознания, что нашло своё отражение в возникновении новоперсидского языка. «В VII-IX вв. среднеперсидский язык постепенно сменился новоперсидским... К IX в. полностью сложился новоперсидский язык (фарси)... Он прочно укрепился на северо-востоке Ирана и юге Средней Азии... Многие принявшие ислам персы свято хранили старые иранские

традиции, обрабатывали предания и переводы их на арабский язык» [54,с.38]. Это обстоятельство приобретает особое значение, если учесть, что политика Арабского Халифата была направлена на то, чтобы арабизировать все иноязычные народы, и в 741 г. был издан «указ о повсеместном введении арабского, включая Хорасанскую провинцию», а обязательным языком делопроизводства стал арабский [54,с.39].

Саманидское национальное государство, как результат возрожденческого движения в истории Ирана и Средней Азии вопреки Арабскому халифату, сравнительно было самым веротерпимым, демократичным государственным устройством средневековья.

Но если Саманиды отличались определенной веротерпимостью, демократичностью и покровительством науке, искусству и литературе, то Газневиды и Сельджукиды в IX-XII вв. наоборот способствовали усилинию суннитского фанатизма, разжиганию религиозной вражды, нетерпимости к свободомыслию, подавлению свободы научного мышления и ухудшению духовно-культурных обменов между народами стран Востока и Запада.

В период арабской экспансии и после него феодальная верхушка мусульманского Халифата была социально заинтересована в мощной монархической власти в лице халифа как «повелителя правоверных» и «божественного» организатора «священных войн», а фактически грабительских походов для их обогащения и расширения земельных владений. И эту войну Коран оправдывал: «Действительно, воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» [82,с.5,а.37]. Исходя из таких «священных» основ, Халифат считался высшим управленческим аппаратом,

установленным самим Аллахом для защиты веры и справедливого божественного правления над поденным миром и человеческим обществом.

Фактически багдадский Халифат по своей структуре и официальной идеологии в VIII-XI вв. был феодально-теократической деспотией. «Согласно нормам суннитского государственного права, - пишет Е.А.Беляев , - аббасидский халиф... обладал всей полнотой духовной и светской верховной власти. Как ... преемник и заместитель посланника Аллаха и даже представитель Аллаха на земле... он обладал самодержавной властью...» [14,с.239]. Аббасиды для защиты своей самодержавной власти искали юридических обоснований не в реальной социальной действительности, а в Коране и хадисах.

Продолжая политику своих предшественников-халифов для защиты своего господства на местах, Аббасиды использовали любые средства вплоть до уничтожения национальных религий, культурных традиций, возвышающих национальные чувства, достоинство. «Для того, чтобы свести на нет влияние других религий, - верно пишет Б.Г.Гафуров, - наместники халифа всюду уничтожали религиозную литературу народов Средней Азии, особенно зороастрийскую. В результате не только религиозная, но и светская литература народов Мавераннахра, в том числе произведения согдийской письменности, почти совершенно исчезла» [32,с.318].

Одной из распространенных форм борьбы арабов против местных религий было объявление их просто ложными. «Ложными были объявлены, - отмечает Т.С.Сайдбаев, - все религии, исповедуемые среднеазиатскими народами. Особенно нетерпимо отнеслись арабы к зороастризму» [139,с.21].

Религиозно-национальный шовинизм аббасидских халифов наиболее жестко проявился именно по отношению к зороастрийцам.

«С самого начала своего правления аббасидские халифы, - пишет Е.А.Дорошенко, - проявили враждебное отношение к зороастриской религии и ее последователям... В IX-X вв. были уничтожены храмы и алтари огня, а также зороастриские святыни... Преследования и травля зороастрийцев.. не только не прекратились, но даже увеличивались» [54,с.40].

Не арабы по социальному положению во многих отношениях, не были равны с арабами в общественной жизни еще многие века. «Пророк, - отмечает Грюнебаум, - вселил в арабов уверенность в собственное духовное превосходство; военные победы присовокупили к этому веру в свое расовое превосходство... Арабы не ощутили потребности распространять на своих поданных ни веру, ни закон, в соответствии, с которыми они жили. Скорее они проявили некоторое нежелание предоставить не арабу равные права на небесах и на земле» [43,с.33]. Новообращенные из не арабов практически «были лишены внутри общины равенства, которое гарантировалось им Откровением» [43,с.39]. Например, новообращенный мусульманин из персов (да и других народностей) для получения каких-либо прав должен был разорвать со своей народностью и «примкнуть к какой-либо арабской племенной общине, причем не в качестве равноправного члена, а в качестве клиента - маула ... В «войнах за веру» маула сражался в ополчении того арабского племени, клиентом которого он был. Хотя положение клиентов - маволи считалось ниже положения арабов...» [120,с.36].

Маволи в основном были персами. И в брачном отношении проявлялось это неравенство. Например, араб свободно мог жениться на клиентке, но «женитьба маулы... на арабке считалась преступлением, иногда каравшимся смертной казнью» [14,с.193]. Положение иранских и других клиентов - маволи особенно ухудшилось при правлении аббасидского халифа Хаджаджа.

Вот почему в покоренных арабами странах, особенно в Средней Азии, так часто вспыхивали вооруженные восстания, духовно-идеологические сопротивления против завоевателей и их «священной» религии. Вначале большинство местного населения относились к исламу, как к религии врагов, враждебно. «Принудительно исламизированные неарабские народы, - справедливо пишет К.Беков, - формально приняв ислам, расшатывали его изнутри и вели с ним тайную борьбу... Эти народы, обладавшие в прошлом высокой цивилизацией, скептически относились к пропаганде и заповедям нового Пророка и требованиям его религии. Такое отношение к исламу, возникшее еще в начале его появления, сохранилось в последующем» [13,с.45].

Однако следует заметить, что такое отрицательное к исламу и арабам-завоевателям отношение покоренных (в том числе и суфьев) имело массовый характер лишь в период распространения, насильтственного насаждения ислама; потом же оно становится уделом достаточно узких кругов и отдельных личностей: ученых, философов, поэтов-пантеистов, еретиков, вольнодумцев.

Итак, если рассматривать предмет настоящего исследования в широком историческом, культурном и социально-экономическом ракурсе, то вырисовывается следующая картина. Во-первых, в общественной жизни мусульманского средневековья господствовали самые по-азиатски суровые феодально-бюрократические порядки и консервативные отношения, освящаемые идеологией ислама, поддерживаемые к тому же и психологией масс. Такая социальная структура задерживала развитие общества, создавала ситуацию застоя и торможения. Во-вторых, для данного периода истории мусульманского Востока (да и христианского Запада), характерно главным образом геоцентрическое мировосприятие, религиозно-философское мышление и

мистико - интуитивное познание.

Теологическое воззрение на явления мира, общества и жизни было принципом истинности мыслительного суждения, критерием оценки культурных ценностей; оно выполняло также регулятивную функцию в жизненной позиции, мыслительной деятельности философов, художников, литераторов средневековья. «Какова бы ни была позиция средневекового философа, - пишет Г.Г.Майоров, - она всегда отмечена глубокой озабоченностью религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии, свойственная раннему средневековью, или же озабоченность тем, как, сохраняя лояльность религии, освободить философию из-под влияния теологической опеки, присущая позднему средневековью» [99,с.47]. Средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Он вынужден был частенько обращаться за подтверждением своих взглядов к «священному» писанию. Даже философ-вольнодумец для выражения своих антидогматических и антиклерикальных чувств и мыслей часто пользовался религиозной формой выражения, скрывая под теологической оболочкой еретические идеи.

Средневековая духовная атмосфера (сознание и чувства людей) могла терпеть либо философию, искренне преданную теизму в виде, скажем, сколастической теологии, либо еретическую, но тщательно замаскированную под теологическую, развивающую в рамках суфизма. При этом надо учитывать, что мистическая теория (философия), а еще больше мистическая «практика», как справедливо отмечает В.В.Соколов, есть «закономерное явление общественной жизни этой многовековой эпохи» [141,с.183]. Конечно, по словам того же В.В.Соколова, «это - мистицизм, но его конкретная историческая функция была прогрессивной и явно оппозиционной по отношению к господствующей религиозности» [141,с.256]. У мистического пантеиста была глубокая убежденность

в существовании мира материальных вещей как зеркала видения или обнаружения сущностных тайн Божества. Он на мистико-эзотерическом языке говорил обычно о «реальных» вещах и рассуждал о них, прибегая к логико-понятийным средствам. Другим свойством интуитивно-рефлексивного метода мистического богопознания, как мыслительного процесса, была его своеобразная диалектичность, проявляющаяся в этической подвижности, теоретико-мыслительной активности и поэтической продуктивности поэтов-мыслителей средневековья.

Для средневекового мусульманского общества был, бесспорно, признанным следующий принцип: власть от Бога и реализация ее - по воле последнего: «Власть вообще принадлежала Аллаху, а земная власть была его даром и его поручением людям. Цель и задача земной власти была достаточно ограничена - следить за тем, чтобы «ласомые» паstryрем-правителем люди (райа - подданные) жили согласно божеским законам, уже данным в Коране и Сунне» [68, С. 18].

Господствующая власть халифов, овеянная религией ислама, вызывала глухое недовольство со стороны большинства народных масс, выливаясь в открытый протест против господствующей религии ислама и, не видя в этом просвета, стремилась создать себе бога, отличного от того, который проповедовался Кораном, который мог бы избавить их от тяжкого бремени эксплуатации и бесправия.

Мистический Бог, в противоположность кораническому, который строго проповедует монотеизм, находится не за пределами природы, а тождествен с нею, растворен в ней; у такого Бога отсутствует сверхприродное начало. Такой Бог не нуждается в посредничестве духовных лиц, подверженных подкупам и лицеприятному суду, берущих взятки, или, как образно сказал позже великий персидский поэт Омар Хайям «Кровь сосут из людей». «Злоупотребления клерикалов невольно влекли страдающих

бедняков к мистицизму, к той мысли, что в сношениях между Богом и человеком не требуется никаких посредников»[85, с.33].

Антифеодальная борьба в виде сектантской ереси проявилась в хариджитском, карматском, исмаилитском и им подобных религиозно-социальных движениях. Об идеиной борьбе в виде мистики (суфизм) на мусульманском средневековом Востоке следует сказать, что пресимущественно левое, пантеистическое ее течение было оппозиционным теократическому государству и официальному исламу. Швейцарский востоковед Адам Мец пишет о раннем суфизме следующее: «В других формах движение суфизма тотчас же вышло далеко за пределы ортодоксального ислама... Создатели этих форм не остановились на обожествлении чувств, а пошли дальше... стали посягать на божественное всемогущество. Вследствие этого они сразу стали представлять серьезную опасность незыблемости государства...» [104,с.243].

Согласно утверждению Б.Г.Гафурова, «в суфизме на протяжении всех средних веков прослеживается, по крайней мере, два течения - феодальное и народное, связанное с городом, ремесленными кругами, выражавшее протест, служащее целям самозащиты масс от гнета феодалов... Суфии проповедуют любовь к человеку и не останавливаются перед вооруженной борьбой за достижение своей цели. Неверно было бы считать всех суфиев, боровшихся с оружием в руках против феодалов и иноземных поработителей, тем самым утратившими связь с «подлинным» аскетическим суфизмом... Во многие исторические периоды некоторые течения суфизма, не утратившие живой связи с ремесленниками и городскими низами, оказывались наиболее прогрессивными для данной исторической эпохи, хотя и исторически ограниченными общественными течениями» [32,с.142-143].

Заключая настоящий раздел необходимо подчеркнуть, что

социально-прогрессивная роль суфизма состояла именно в его идеологической оппозиционности исламскому монотеизму как официальной идеологии феодального государства, твердыни общественного сознания и мировоззрения средневекового общества. В конечном счете, он оказывался всякий раз преломленным через призму общественных отношений различных социальных групп.

В то же время необходимо подчеркнуть, что рост мистических настроений в обществе связан с упадком экономики и государства. Предельное самоуглубление, заставляющее человека осознать, что не существует никакой иной реальности, кроме самого Аллаха, есть яркое свидетельство того, что общество приблизилось к пограничной черте своего существования.

Но в восхождении к Богу и Божественному есть и положительно-конструктивное начало. Опыт мистического созерцания Абсолюта учит, что на пути к справедливому общественному устройству имеются многочисленные ступени, или «стоянки» (макамы). Это говорит о том, что принципы истины и справедливости не следует проводить слишком непреклонно.

Социальная оппозиционность и идейная еретичность суфийской философии, будучи реакцией на деспотизм теократических властей, ригоризм официального ислама и фанатизм духовенства, встретила суровую критику со стороны их идеологических защитников. Даже великий «примиритель» суфизма и суннизма Аль-Газали не удержался от «ругательской» критики крайних суфииев. Но в целом суфизм был прогрессивным общественным и духовным течением, поскольку изначально был ориентирован на человека, на его помыслы, намерения и восприятия.

Таким образом, анализ культурных, социальных и экономических предпосылок суфизма показывает, что он формировался именно на мусульманской социокультурной почве и

являлся формой идеологической, духовной оппозиции по отношению к феодально-теократическому режиму восточного средневековья и его официальной идеологии – ортодоксальному исламу, его культу, духовенству.

1.2 Духовные предпосылки становления суфизма

Духовные истоки суфизма, впитавшего в себя шиитский эзотеризм, аллегоризм, элементы оккультных знаний (алхимии, физиогномики, науки о символике букв и цифр) – предмет специального философского исследования. Нас же в основном здесь будет интересовать социально-философское измерение суфизма, ориентированного на человека, его стремления, намерения и ожидания.

Одни исследователи суфизма считают, что он возник под влиянием восточно-христианского монашества. Например, венгерский исследователь ислама И.Гольдциер считает, что аскетизм в исламе возник под влиянием восточно-христианского монашества, а мистицизм, как философская система, под влиянием философии неоплатонизма и буддизма. Р.Николсон первоначально также придерживался этих взглядов, но кроме признания влияния восточно-христианского монашества и буддизма на возникновение мистицизма в исламе он считал, что огромную роль сыграли также проникшие в ислам через христианские монастыри в Сирии школы Гундешапура в Хузистане (Иран), через язычников в Хорране и сабейцев в Джезире греко - эллинистическое учение. Позже он даже создал новую, так называемую исламистскую теорию.

А.Крымский в работе «Очерк развития суфизма до конца III в. Гиджры» пишет, что «Первая струя – арабо – магометанская, усиленная влиянием христианства, вторая – индо-персидская. Первая – довольно легко согласуется с исламским правоверием, вторая – проповедует ересь. 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. Западная ветвь, как мы видели, пошла рука об руку с ортодоксальной партией. Что касается восточной ветви, то она сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для «суфийства», первой его ветвью, но сама все решительно уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма»[85,с.47-48].

Другая группа исследователей мистицизма (Р.Дози, Карра де Во) считает, что он возник исключительно под влиянием Ирана, как «арийская реакция» против арабо-семитов. Немецкий исследователь Толук полагал, что мистицизм (суфизм как одна из его форм) возникает как чисто исламское учение, без внешнего влияния.

Массиньон, подобно Толуку, считает, что мистицизм в исламе возникает не путем привнесения его в готовом виде извне, а на чисто исламской почве. Поэтому эта теория и получила название исламистской. Л.Массиньон главным источником аскетизма и мистицизма в исламе считает Коран. «Не отрицая некоторого влияния восточно-христианского мистицизма, а затем и неоплатонизма на уже возникший на исламской почве суфизм, Массиньон, однако считает это влияние довольно ограниченным»[22,с.315].

Мусульманские богословы предполагают, что аскетизм и мистицизм возникли в исламе самостоятельно. (Экстремистский же мистицизм, который проповедовал пантеизм, они считают как «ересь», возникшую под влиянием чуждых исламу источников).

Последователи суфизма считают, что их учение возникло задолго до ислама. Они утверждают, что суфиями были Авраам, Моисей и Христос. «Семена учения дервишизма были посеяны во время Адама, они дали зародыш во время Ноя, пустили корни при Аврааме, плод их появился при Моисее, созрел при Христе и оформился в виде суфизма при Мухаммеде»[47,с.54].

Современный исследователь суфизма Гани Касем придерживается того взгляда, что суфизм возник из самого учения ислама и в частности из Корана. В Коране Всевышний предстает как могущественное и мстительное Божество, вызывающее трепет у верующих. Гани Касем подчеркивает те места Корана, которые вызывают у людей страх перед смертью, перед днем страшного суда, боязнь согрешить против божественных заповедей, страх перед адом, в горниле которого «топливом будут люди и камни». По мнению Гани Касема, всего этого вполне достаточно для возникновения у верующего человека мистического чувства. Однако, на наш взгляд, ни аскетизм, ни мистицизм в готовом виде не привносятся в ислам. С другой стороны, мистицизм в исламе не мог возникнуть только из Корана и хадисов без влияния посторонних теорий.

Надо сказать, что до возникновения ислама в период разложения первобытнообщинного строя и в процессе образования классов, подорвавших старые религиозные мировоззрения, в Аравию проникли религиозные учения христианства (через Сирию и Эфиопию) и иудаизм. В.В.Бартольд в работе «Мусульманский мир» говорит, что «В Йемене, в городе Сане, христиане имели великолепный собор»[10,с.14]. Г.Сейлем и Придо в работе «Алкоран Магомедов» также указывали, что в Ясрибе и в горах Аджа в г. Сульне христиане имели монастыри, которые посещали многие арабы, в том числе и Мухаммед. С распространением христианства и иудаизма среди арабских племен распространяется и аскетизм, который является непременным спутником всякой религии.

В тяжелую эпоху междуусобиц, все более привлекательными становятся идеи и образ жизни христианских монахов, особенно после распространения ислама в Сирии, Вавилонии и Египте. У иудеев аскетизм выразился в обете назореев и в secte эссеонов.

Эссены, ведя полумонашеский образ жизни, проповедовали аскетизм, уход от мира, отрицали частную собственность.

Особую роль в распространении аскетизма христианскими монахами среди арабов сыграла Сирия. Здесь было множество монастырей, среди которых отличался монастырь св. Саввы, в котором ярыми проповедниками мистики были монахи Иоанн Ластовичка и знаменитый аскет, несторианец Авва Исаак, который прославился тем, что доводил свое тело до полного изнеможения, питаясь исключительно одним хлебом.

После завоевания арабами этих стран и принятия большинством населения мусульманства, идеи подвижничества, характерные для христианских монахов, продолжали оказывать определенное влияние на тех людей, жизнь которых ухудшалась в связи с резким расслоением общества.

Идеи монашества, проповедующие полную индифферентность и отрицание всякой инициативы в своих личных интересах, предоставляющие людям целиком попечению Бога и его воле, и получающие пищу из его рук, должны были импонировать тем, которые следовали служению цели, содержащейся в первоначальном исламе. Подтверждением распространения идей монашества среди мусульманских аскетов является следующее высказывание: «Ни один человек не приобрел доверия Божия, если ему не совершенно безразлична хвала и порицание людей».

Существуют предания, указывающие на то, что под влиянием идей христианских монахов, даже арабские цари выбирали путь аскетизма. В их числе Кайс-ибн-зогойер и известный аскет, живший в VIII в. в Сирии, Ибрагим ибн-Адхам (выходец из княжеского болхского рода). Ибрагим ибн - Адхам прямо говорит, что он отрекся от престола и предался аскетизму и мистицизму под влиянием христианского монаха Симеона. По свидетельству Аль-

Газали, ибн-Адхам, с восторгом говорил о своем учителе-монахе Симеоне, который якобы научил его познанию Бога.

Особо следует отметить влияние монофизитов на учение аскетов в вопросе о «лицах» Бога. Монофизиты, в частности (которые после отлучения от церкви на Халкидонском соборе упрочили свое положение в Сирии), утверждают, что человеческая природа совершенно не совместима с Божественной. Они признавали исключительно лишь Божественное естество Христа.

Э.Е.Бертельс, разбирая учение мутазилита Васила, указывает, что Васил был близко знаком с различными христианскими учениями, в том числе и с учением монофизитов о «лицах» божества. Бертельс пишет: «Установливая чистый монизм, Васил не может принять атрибуты Божества, существующего параллельно его субстанции. Но так как он не может отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты – только форма проявления или своего рода модальность к субстанции. Это учение непосредственно соприкасается с христианским учением о «лицах» Божества»[17,с.22].

Наряду с учением христианских монахов о подвижничестве, проникшем в ислам с Запада, огромное значение имеет также и влияние Востока, в частности Ирана, на формирование аскетизма в исламе. Надо заметить, что после завоевания арабами Ирана, особенно во времена Аббасидов, начинается проникновение персидской образованности в среду арабов-завоевателей, ибо персидская культура была намного выше арабской. Вместе с персидской образованностью немалое влияние на ислам оказала также и прежняя персидская религия.

Персы, побежденные арабами, несмотря на принятие ислама, старались приспособить его учение к религии своих предков. Находясь, по сравнению с арабами, на более высокой ступени

культурного и духовного развития, персы занялись богословскими вопросами, чтобы ввести в ислам отдельные элементы своей религии. Это, по всей видимости, и явилось предпосылкой образования множества различных сект в Иране.

«Гейяри – одна из сект магов, пришла к такому заключению: прогнать мусульман, вследствие их силы и побед, мы не можем, но мы найдем средство, толкуя их религию аллегорически, возвратиться к нашим основным принципам, и этот прием принесет смущение среди них»[1,с.25].

Персидское влияние на суфизм было сильнее, чем христианское. Недаром многие руководители, шейхи аскетических сект являются выходцами из Хорасана или северной Персии. Персия была также поставщиком теоретиков как аскетизма, так и ислама в целом. Выходцами из Персии были Табари (838-923), Аль-Бухари (9 в.), Абу-Ханиха (ум. 767 г.), Бистами и Джунайд (оба зачинатели мистического движения в исламе) и, наконец, крупнейший идеолог ислама Аль-Газали, которому принадлежит огромная заслуга в примирении мистицизма с ортодоксальным исламом.

Основателем и первым пропагандистом идей аскетизма в исламе является Хасан ал-Басри (642-728). Правда, Адам Мец в работе «Мусульманский ренессанс» высказывает противоположную точку зрения, считая Хасана главой верующих старого толка (зуххад) и отрицательно относящихся к ношению власяницы (суф). «Передают даже одно из его наиболее свирепых высказываний против ему же приписываемых облачению суфиев. Увидев на Малике ибн Динаре власяницу, он спросил его: «Нравится тебе это платье? – Да. - А ведь до тебя ее носила овца». Тем не менее, продолжает А.Мец, «во главе сонма суфийских святых был поставлен Хасан ал-Басри, у которого суфизм, несомненно, вызвал бы отвращение»[104, с.239-240].

Но даже тот факт, что Хасан ал-Басри отрицательно относился к ношению власяницы, вовсе не означает, что он не был аскетом, так как в произведениях большинства суфииев Хасан считается их главой. По мнению многих авторов, Хасан ал-Басри в своих изречениях проповедовал отречение от всего земного. Он считал возможным путем голода, бдения, молчания и уединения достичь состояния святости. Так, он утверждает: «Смерть есть дверь, через которую должен пройти каждый. Кто мне скажет, куда она меня приведет»[104, с.138].

Отход от жизни, полное отрицание всякого желания и возврат к идеалистическим (изображенными в предании) нравам пророка и первых халифов были весьма опасны для становления молодого арабского государства, ибо аскеты не понимали всей сложности процесса общественного развития.

Хотя аскетизм и представляет собой пассивную форму протеста против господствующего класса, он тем не менее был официально признан исламом, так что аскеты сыграли миссионерскую роль в деле распространения ислама в ряде азиатских и африканских стран.

Распространившись на огромной территории, ислам, естественно, стал непосредственно соприкасаться с другими религиями, существовавшими в покоренных странах, такими как христианство, зороастризм, манихейство и иудаизм.

Несмотря на то, что элементы всех этих религий уже имелись в Коране, ислам, став религией многомиллионного арабского халифата и, объявив себя чуть ли не единственной правильной религией (как и другие религии), вынужден был обосновывать это не только мечом, но и убедительной полемикой с противниками. Если учесть, что все вышеперечисленные религии в течение веков вырабатывали утонченную схоластику в борьбе с

иноверцами, то и ислам в обосновании своих догматов должен был следовать им.

Отметим, что философская мысль особенно интенсивно работала в конце VII в., т.е. когда затрагивались все более сложные философские вопросы в процессе соприкосновения ислама с другими религиями и философскими системами. Все это показывает, что халифы, занимавшиеся обоснованием исламского вероучения и последующие мусульманские богословы все больше использовали наследие греческой философии, которая также оказала значительное влияние на формирование суфизма.

Действительно, во всей исторической эволюции пантеизма в интуитивно-мистической форме продолжает оставаться и разнообразно выражаться идея единства множественности: Бога, как единого духа и мира многочисленных вещей, целого и его частей; но все соединяется понятием Бога, идеей мира, а не материи «... Идея единства бытия («вахдат ал-вуджуд») - кульминация в развитии суфийской мысли, - справедливо подчеркивает М.Т.Степанянц. - Эта идея возникла в самых ранних философских учениях... Ксенофана Колофонского, Parmenida, Гераклита и др. и дальнейшее развитие получила в учениях Платона и неоплатоников» [144, с. 14].

То, что идея бытия в мире - центральная для пантеистического учения получает первоначальное и специальное философское оформление в античной философии. Платон специально «разделял материальный мир и господствующие над ним идеи, чтобы подчеркнуть необходимость вечного порядка, стоящего над изменчивостью мира, субстанциональную неизменность идей, извечность общественного дуализма» [97, с. 180]. У Плотина же Единое, равное Богу, абсолютно трансцендентно, диаметрально противоположно миру материальному; последний как отмечает Г.Лей, характеризуется им «как продукт идеи, как производное от сверхъестественного

фактора... его взгляд не допускает единства материи и идеи... Это означает, что пантеизм, проявляющийся в мистике, не мог представлять собой неоплатонизм в собственном смысле слова, хотя неоплатонические понятия и находили здесь применение. Но эти понятия получают другое значение, когда связываются с элементами материализма»[123, с.97-98].

При всем этом связь указанных античных учений о единстве бытия, связи и соединенности мира идей и мира вещей с суфийским учением отрицать нельзя, они так или иначе, в той или иной мере дают почву для формирования последнего. В этом плане особая роль принадлежит неоплатонизму и его теории эманации. «Принцип эманации, - подчеркивает М.Т.Степанянц, - не случайное неоплатоническое наследие в арабо-язычных системах, он - органическая составная часть их»; это - принцип, «создавший предпосылки обоснования идеи единства Бога и мира»[144, с.27].

О существенном значении перипатетической и неоплатонической античных философий в деле формирования средневековых форм свободомыслия говорят многие исследователи. В частности, Додихудоев Х. пишет: «Неоплатонизм, например, наряду с аристотелизмом играл интегрирующую роль для идейного объединения главных течений общественной мысли региона - перипатизма, суфизма и исмаилизма в единый антиортодоксальный поток. ...Пантеистические и деистические тенденции в арабо-мусульманской философии, в частности у суфийских теоретиков, своим происхождением обязаны философии эманации Плотина»[53, с.146]. Но не только ей.

Платонизм, аристотелизм, неоплатонизм, гностицизм каждый по-своему, в разной степени оказали влияние на формирование суфийской концепции и других философских систем.

Сократ - духовный родоначальник и моральный учитель данных философских школ, идея которого о самопознании путем

нравственного самосовершенствования перешла, скорее, через философию Платона, к средневековым мудрецам, суфийским гностикам. Высказывание древнегреческого философа Сократа (469-399 до н.э.) о сомневающемся «Я» - «Я знаю, что ничего не знаю», приведшего его к «самопознанию», к девизу «познай самого себя!», было широко распространено на Востоке.

Суфии – представители мистического учения в мусульманстве и они придавали особое значение прямому личному контакту верующего с Богом. К этому контакту они стремились как чисто практические (например посредством аскетизма), так и через богословско-философские размышления, опиравшиеся на идеи Корана, на концепции древних философов (особенно Сократа и Платона). Этическая по своей сути философия Сократа могла вполне импонировать суфиям, так сильно увлекшимися вопросами морального самосовершенствования и неземной добродетели. Нравственно-этический смысл человеческих поисков и овладения знанием предопределен тем, что истоки знания и нравственности восходят, согласно Сократу, к богам или «демону». Это некий внутренний голос, посредством которого Бог склонял Сократа к философствованию, отклонял его от некоторых поступков. «Демон» имел, таким образом, отношение к практической деятельности Сократа [169, с.225]. Действительно, данное положение о божественной природе добродетели, о внутреннем голосе, позволяющем сливаться с Божественным, очень созвучно суфийской теории благонравия.

У Платона философия и философская медитация связаны с мистическими прозрениями. Высшая идея, идея блага сливаются с самим Божеством; назначение человека – уподобиться ему, а путь к этому – философское созерцание. Эта идея также близка суфийскому учению о мистическом созерцании.

В системе мироздания Платона «земля – наименее совершенное и божественное тело», и земная жизнь – это та реальная жизнь с ее удовольствиями и страданиями», отвлечение и очищение от которой было целью и содержанием платоновской мудрости. «Созерцание истинного бытия для Платона... не единственная цель философии. Не менее важной задачей представляется ему распознавание в земных тенях образов вечных идей, что облегчит путь восхождения к Солнцу истинного блага»[29, с.122-123]. Платоновский образ «Солнце» впоследствии встречается у суфийских поэтов и символизирует также Бога - Истину.

У Платона «истинное бытие - это только бытие вечной неизменной идеи, некая «занебесная область», которая существует сама по себе. Однако, судя по платоновскому «Федону», на чем основывается и сообщение Диогена Лаэрция, «Платон в своем учении об идеях говорит так: идеи присутствуют во всем, что есть»[123, с.154]. Платон зачастую отождествляет идею с Богом и, помещая ее во всем, приближается к пантегизму. По теологии Платона, всевышний Бог - это совершенство благ, даже он есть само благо, он - сущность всего совершенного, добра, счастья и т.п. Стремление к счастью заложено в человеке самим Богом, поэтому люди объективно притягиваются к Богу. «Они, - пишет Платон, - стремятся выследить и найти в самих себе природу своего Бога...»[123, с.189]. Утверждение единства «природы» Божественного и человеческого в сфере морали делает античного философа предшественником суфийских пантегистов - моралистов.

Согласно Платону, предметный мир не изолирован полностью от идеального мира. Миру истинно - сущего бытия противостоит не мир чувственных вещей, а «мир небытия» (материя). Идеи - бытие, «материя» - небытие. Правда, небытие существует также необходимо. Если «мир идей» есть мужское начало, а «мир материи» - начало женское, то мир чувственно

воспринимаемых вещей детище обоих. В «Теэтете» Платон пишет: «Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое»[124, с.356]. Поэтому каждая вещь (существо) чувственного мира причастна и к «идее» - бытию, и к «материи» - небытию. Близкое к идеи «причудливого сплетения» Божественного бытия с материальным небытием встречается и в суфийском учении.

У Платона кроме идеи и материи активно функционирует еще и «душа космоса», по сути дела, подобная «душе мира». Она - источник одушевленности, движения и познания. Она объемлет мир идей и мир вещей, связывает их в одном единстве; принуждает вещи подражать своему идеальному прообразу. Согласно теологии Платона, мир (космос) есть своеобразное овеществление Бога в материи. Суфии также часто говорят именно о воплощении Бога как духа в материи – веществе.

Красота, по Платону, заключена в самих телах, а они – отражение идеи «блага» в материальных вещах, они – образ космической красоты и блага. Красота пробуждает в душе человека воспоминание об идеях. «Проникнув в самую суть прекрасного материального тела, человек поймет и его прекрасную идею, то есть как бы прекрасную душу». «Припомнение» Платона очень похоже на «любовь» у суфииев. «Любовь – пишет Платон, - это стремление к бессмертию, ко всякому переходу от небытия к бытию»[123, с.263]. У Платона встречается и идея мистического отшельничества и морали. «Бегство, - пишет он, - это посильное уподобление Богу, а уподобиться Богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»[123, с.270].

Оправдывая платоновское истолкование природы общих идей в их независимой от отдельных вещей сущности, Аристотель доказывает неправильность обособления сущности бытия от вещи. Бытие и сущность бытия (существования) тождественны, отделять их друг от

друга нельзя. Поэтому в философии Аристотеля возникновение представляет собой соединение материи и формы, т.е. «эйдоса», образа, идеи предмета.

В философии Аристотеля, снискавшего себе имя «Первого учителя» в мусульманском мире, суфиями тоже были восприняты и переосмыслены в духе своих концепций некоторые существенные идеи и положения, например, учение о форме (идее) как внутренней сущности вещи. Он говорит так: «Формой я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность»[3, с.198]. В результате критического разбора платоновских идей Аристотель, как верно пишут А.Ф.Лосев и А.А.Тахо-Годи, «Пришел к мысли, что идея присутствует в каждой материальной вещи, что идея слита с материей, находится внутри нее, а не в занебесных высях... Аристотель вернул идею во всей ее полноте материальному миру ... Аристотель увидел единство этого общего (идеи) с каждой отдельной частицей материального мира, без которого она сама - общая идея - теряет смысл своего существования»[97, с.98-99].

В человеке как в «оформленной», «второй материи» заложено нечто Божественное в форме души, которая движет человеком. Аристотель об этом пишет так: «А именно: благодаря тесной связи с телом душа собственным движением движет и тело»[3, с.391]. «Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела»[3,с.394]. В каждом теле есть материя как возможность, а душа как действительность, двигательное начало, энтелехия. Человек как обладатель души и ума (Божественного) должен стремиться к познанию Божественного в себе, делать это целью своей жизни[3,с.373]. Аналогичные идеи встречаются у суфииев, что говорит о влиянии на них Аристотеля.

Относительно, осязаемого мира между концепциями неоплатонизма и суфизма, помимо сходства, есть и существенное различие. В неоплатонизме почти так же, как и в суфизме, мир

полностью оказывается одухотворенным, однако в первом случае этот одушевленный мир является подчиненным более высоким сферам: Душе, Уму и Единому. Стало быть и человек, как часть одушевленного мира, подчинен этим трем ступеням Бытия. В суфизме же связь, отношение между миром, человеком и Богом осуществляется непосредственно.

Кроме того, согласно неоплатонизму, человек не в состоянии непосредственно обладать всей полнотой совершенства и красоты Единого, даже Ума. В нем содержится только красота и совершенство Души и то не полностью, так как последняя в акте соединения с материей («телом») значительно угасает, «теряется» в ней. На обратном пути человек должен возродить ее, освободить из темницы материальности, т.е. стать прекрасным и совершенным сначала как Душа, затем как Ум, а потом уже и как Единое. «Задача человека, - как пишет об этом А.Ф.Лосев, - заключается в осознании своего духовного заключения в темницу земной материи и подготовке себя к выходу из нее путем внутреннего восхождения от телесной жизни к жизни души, от души к уму и от ума к тому высшему сосредоточию всего человеческого существа, которое ведет к общению с Единым»[95, с.179].

Но в суфийской концепции, поскольку Душа (как и свет, огонь) отождествляется с Богом, человек может самосовершенствоваться до степени Души (Бог), т.е. достичь степени Единого. Поэтому когда суфийский поэт говорит: «Я стал душой», «Я стал огнем», «Я стал светом», то это означает достижение им степени тождества с Богом, Истиной.

В учении о материи разница между неоплатонизмом и суфизмом достаточно большая: последний рассматривает материю главным образом как телесность, вещество, телесную массу (аморфную). Однако «телесному» пониманию материи решительно

противостоит неоплатоническое, которое понимает материю как бестелесный, всепроникающий бытийный принцип.

Согласно Плотину, не только все люди являются обладателями Божественных душ и умов, «но и наша земля одушевлена, так как одушевленный в целом мир не может состоять из существ неодушевленных...»[5,с.121]. Но именно душа человека находится в теснейшей связи (единстве) с Божественной Душой, поэтому больше всех душ человеческая душа стремится к постижению и к воссоединению с Единым. Высшая цель жизни человека – в отречении, освобождении от телесных оков и обращении, возвращении к Божественному единству. Условие восхождения к Единому – созерцание Божественной красоты мира и «совершенство нравственной жизни. Души людей, сумевших отрешиться от всего чувственного, после смерти сливаются с Божеством»[5,с.129]. У суфииев же это происходит, как правило, в «душе» живого человека, что говорит о развитии этой мистической идеи в сторону реальной жизни, человеческой морали.

Этико-социальная философия неоплатонизма по существу сводилась к мистико-созерцательному постижению Единого, что считалось высшей добродетелью. Так, по убеждению сирийского неоплатоника Ямвлиха, земные социально-этические добродетели нужны для достижения блаженной жизни, но они являются еще низшими ступенями, а высшая добродетель означает выход за пределы всего чувственного и рационального и абсолютное слияние с Божеством.

Прокл, с именем которого связано завершение неоплатонизма и всей античной философии, более рассудочно - философски, чем Плотин, и более последовательно, чем Ямвлих, развивает и систематизирует теорию триадической эманации (Единого, Ума и Души). Первое состояние Единого – это трансцендентное пребывание в самом себе; второе – выступление из

себя, истечение, эманация; третье – обратное возвращение из «инобытия» мира множественности в себя. Здесь речь идет о Божественном эросе, который есть та сила, которая побуждает все существа к некому объединяющему слиянию, начиная от Блага и до последнего из них, и затем снова: от последнего через все ступени бытия к Благу. Эта та сила, которая из себя, через себя и в себе вращаясь, возвращается в самою себя.

На формирование суфизма ощутимое влияние оказала и древнеиндийская философия. Традиция пантеизма, натурализма, гуманизма обнаруживается с самого периода зарождения философии в Индии (в Ведах, Упанишадах) и прослеживается на всех этапах ее развития.

Так, согласно арийско-ведийскому представлению, единому бытию как единству пантеона Богов давались разные имена и эпитеты (Браhma, Варуна, Митра, Индра и т.д.), очевидно, выраждающие различные атрибуты единого духовного Универсума, универсального Бога, который лежит в основе единого огня, единой зари, единого солнца. Тут кроется в неотчетливой форме мысль о том, что Божественное бытие наличествует в сущности природных световых явлений. Идея эта находится в родстве с зороастрийской традицией. В философской традиции древней и средневековой Индии Всепроникающее духовное Начало (Божество) представляется как «Чистое Сознание», «Чистейший Дух», «Духовная субстанция», «Бытие», «Атман» и т.д. Оно лежит «в основе всех связей и взаимоотношений, существующих в обществе», естественно, и в природе, между людьми разных национальностей, вероисповеданий, сект и каст. Оно - Единая субстанция, создающая общую внутреннюю связь между ними. Природа - это «тело личного и живого Бога», а общество и люди в нем - воплощение Брахмана (субстанции), поэтому и цель человеческого существования - «познание Бога» и служение

обществу. Древнеиндийское учение о Боге как живой душе мира и о мире как «физическем» теле Бога переходит и к суфиям, широко развивается ими в этике и нравственной практике.

В гимнах «Ригведы» содержится идея эманации мира из единого Божественного начала: «... все то, что мы видим в природе...является лишь эманацией Одного и Единственного, что множественность является только воображаемой...»[156, с.48]. Согласно «Ригведе», известные четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля) в своей природе прежде всего имеют Божественную сущность, а потом уже материальные свойства. Связка сущего и несущего на основе единой Божественной сущности – одна из главных идей этого памятника ведийской литературы. Эта идея в несколько иной форме – «связь Творца и творения» – прослеживается в суфизме.

Согласно представлению «Упанишад», Брахман (Бог) фигурирует среди тысячи Богов как главный Бог - творец всего, первый из Богов, как «создатель и хранитель мира». Тленный мир, в свою очередь, является как бы его покрывалом подобно нитям паука: «Пусть Единый Бог, который в силу своей собственной природы покрывает себя, как паук, нитями...» [168, с.73].

Одно из центральных взглядов в текстах «Упанишад» выражается следующим образом: «Брахман - впереди, Брахман - позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз; поистине Брахман все это ...»[157, с.65]. Брахман, который есть «все это», в свою очередь, отождествляется с «атманом», который выступает субстанциальное, духовно-телесное начало и универсальное космическое бытие человека, а также любого разумно-живого и неживого существа. Атман обычно мыслится как тонкая сущность, свет, связующая нить, которая лежит в основе всего сущего, связывает и этот мир, и тот мир, и все существа. Тут, скорее всего, он - духовное начало. Но духовный Атман как сущность не

изолирован, не отделен от телесного Атмана. Он выступает первостихией всего сущего и не сущего, связью духовного и телесного.

Следует также отметить, что идея всепроникающей сущности (света) из ведантизма и брахманизма эволюционировала и нашла себе место также в буддизме и в индуизме. Например, при чудесном явлении Будды происходит следующее: «бесконечно могучий свет пронизал мир». И человек, ставший «просветленным» этим светом, при жизни может достигнуть состояния сверхбытия по примеру Будды, который «достиг нирваны при жизни, в момент своего «просветления» под деревом бодхи»[83, с.52].

В индийском пантезизме есть и такое представление о всепроникающем огне, которое весьма близко к зороастрийско - манихейскому учению об огненно-световом сиянии, гераклитовской идее всеобъемлющего огня и суфийскому взгляду на Божественный всеохватывающий свет («нур»).

Как во всех мистических концепциях Первосущность (Бог) соединяется с «душой мира» и душой человека, так и в ведийско-брахманической традиции всепроникающий Брахман (Бог) соединяется с душой человека – брахмана. При этом брахман – мудрец свободно может сказать: «Всемогущий Брахман, который проникает во Вселенную и является одновременно частью моей души, это – я сам»[159, с.57]. Их соединяет прежде всего любовь, охватывающая собой все существа. Поэтому любящий Бога человек «практически» достигает слияния с ним, и отсюда – освобождение, спасение. Таково, например, учение индуизма о Божественной любви в изложении чешского ученого Б.Мергаута: «Тот, кто любит Бога страстно, самозабвенно, добьется его милости и обретет спасение»[102, с.77]. Аналогичное учение весьма развито и распространено в поэзии суфиев, что, вероятнее всего,

свидетельствует об общем истоке и сходстве традиций у индийских и иранских мыслителей.

Однако следует заметить, что при всей близости и общности индийской и суфийской философии, по форме и по содержанию они существенно отличаются друг от друга. В индийской религиозно-философской традиции вообще отсутствовал традиционный монотеизм с его центральным догматом об абсолютно трансцендентном Боге. В ней имелся целый пантеон Богов, которых объединяла только единая и всеобщая Сущность. И эта Божественная Сущность (или начало) обычно отождествлялась с индивидуальной (естественной) сущностью предметов, явлений и людей. Отсюда и лейтмотивом индийской традиции становится идея «всего во всем». Следовательно, индийский пантеизм по преимуществу имеет политеистический и «натуралистический» характер, а суфизм – абстрактно-монотеистический: в нем единый Бог обезличен, имманентен миру, и всегда остается единственным во многом. Поэтому можно заключить, что обе тенденции по своему содержанию и форме являются самостоятельными, но связанными, имеющими в своем содержании, как моменты сходства, так и моменты различия.

Но лучше всего все же говорить не об одностороннем влиянии, а о взаимовлиянии этих культурных традиций, поскольку культурный обмен между ними (даже и с греческой античностью) был действительно разносторонним. «Чрезвычайно плодотворен был контакт бактрийской цивилизации, - справедливо пишет Б.Г.Гафуров, - с богатейшей культурой Индии, а также с культурой элинов и эллинистического Востока... что сказалось и на религиозных верованиях»[32, с.118].

Согласно зороастрийскому антропологическому представлению, «мир человеческого организма имеет два начала: светло-духовное и телесно-темное. Живой, добрый человек должен

«доброй мыслью», «добрым словом», «добрым делом» бороться со злом и помнить, что он - «истечение» из «источника» Ахура-Мазды, а не Аримана; человек связан с Ормуздом, принадлежит Язданам, а не дивам; его друг – Ормузд, его враг – Ариман[24, с.93].

Если главный атрибут Аримана есть временно-сущее Зло (тьма), то основным атрибутом Ахура-Мазды является вечно-сущий «беспределный» Свет (огонь, добро). «Весь мир, природа и жизнь возникла из этого света и полны этим же светом»[24, с.120].

При этом Верховный Бог Ахурамазда ассоциировался со «всепроникающим и всеочищающим огнем» как воплощением отвлеченного универсального понятия в зороастрийской традиции Арты – Правды, т.е. Арты – Истины, трансформировавшейся у суфииев в Бога – Истину.

В манихействе, возникшем в III в. н.э. в Сасанидском Иране и распространившемся до Индии и Китая на Востоке, а также до Италии и Египта на Западе, переплетаются элементы разных религиозно-философских и социально-философских учений: зороастризма, гностицизма, неоплатонизма, образуя один самобытный синкретический организм. Основателем манихейства считается Мани (216-277 г.г.); ему знакомы апокрифы гностика Фомы и мистические черты древнеиндийской философии (особенно учение о метемпсихозе) и многие другие учения предшествовавших ему мыслителей.

Из кардинальных учений манихейства, представляющих интерес для обнаружения его идейной близости с суфизмом, следует отметить наивный натурализм, проявившийся в отождествлении Бога-добра со светом и в том, что в манихействе, в конечном счете, отрицалось добро присущее всему чувственному миру. С этим же учением связан строгий этический аскетизм, предписываемый манихейскими проповедниками, о чем сообщает и Аль Бируни: «Предпочтение бедности, подавление страстей и похотей, отказ от

мирских благ, пренебрежение к ним, непрерывный пост, запрет приобретать что-либо сверх пищи на один день и одежды на один год»[19, с.211]. Это был, конечно, своеобразный социальный протест против зажиточности, богатства и социальной несправедливости. Реализовать эти идеи стремилось маздакидское религиозно-политическое движение, поставившее перед собой цель отнять имущество у богатых и распределить его среди бедных, проводя при этом уравнительную политику. Согласно манихейской традиции, грех и зло связаны с телом человека, а не с его свободным духом, началом светлым и добрым. «Полагая, что грех не восходит к свободной воли человека, а примешан к его плоти, - пишет А.А.Гусейнов, - манихеи считали, что в человеке достаточно сил для возрождения. Аскетизм (материальный) в данном случае выступает как доступный человеку способ освобождения от зла»[46, с.100]. Следует также отметить, что манихейские идеи в эпоху средневековья имели широкое распространение, причем как на Востоке, так и на христианском Западе.

Манихейство в сасанидском Иране и Средней Азии, даже в таком ее горном крае, как Согд, до распространения здесь ислама было одной из самых влиятельных религиозных и социальных доктрин, которое широко сосуществовало с буддизмом и христианством. В результате такого близкого соседства происходило и их взаимовлияние, синтез. «Это многообразие существующих в Согде религий, - отмечает Б.Г.Гафуров, - приводило к созданию религиозных синкретических систем»[32, с.289].

В период царствования Ахеменидов, греко-македонского государства Селевкидов, Парфянского царства Аршакидов (до начала III в. н.э.) в духовной жизни Ирана «значительную роль играли эллинистические, а так же иудаизм, раннее христианство и другие религии» [54, с.19]. В состав империи Ахеменидов (V – III

вв. до н.э.) от Самарканда до Египта, от Индии до Греции «вошли многочисленные народы, обладавшие самыми различными культурными достижениями. Став господствующим народом, персы широко использовали эти культурные ценности. Причем происходила творческая переработка заимствований»[131, с.247]. Особенно большие перемены произошли в результате греко-македонского завоевания и образования империи. «Эта перемена, - пишет Р. Фрай, - должна была не только способствовать установлению сотрудничества персов и эллинов, но и облегчить процесс синкреализации культур» [161, с.204].

Поэтому вполне правомерно утверждение В.К.Чалояна, который пишет: «Эллада...усвоила восточную культуру – халдейско-аввилонское астральное мировоззрение, искусство и мифологию Египта, этическую философию Ирана... Сами греки не отрицали, что учились у восточных народов, что благодаря им проникли в Божественные и человеческие тайны, не отрицали влияния философской мысли Древнего Востока на развитие своей философии [168, с.47]. Это касается, прежде всего, зороастризма как главной формы «восточной мудрости».

По утверждению византийского философа-неоплатоника XV в. Георгия Плефона, Зороастр – это мудрец и законодатель всего человечества и прежде всего «мидян, персов и большинства других древних народов Азии», был «толкователем Божественных и большей части прекрасных вещей» [54, с.179].

«Европейская античность, - пишет И.М.Нахов, - многое творчески усвоила из цивилизации Востока. Опыт Передней Азии, Персии, Сирии, Финикии, Египта весомо обогатил культуру Греции и Рима» [113, с.5].

Поэтому неудивительно, что в таких наиболее влиятельных философско-этических системах, как неоплатонизм и гностицизм, синкретически сочетались с исконно западными идеями религиозно-

этические учения восточного происхождения. Именно благодаря этому восточному духу и синкретическому характеру указанных философско-мистических систем, они (и некоторые другие течения греко-эллинистической философии) были распространены и глубже восприняты в странах Востока. В частности, о широком распространении на Востоке неоплатонизма справедливо отмечает В.В.Соколов: «Идеи неоплатонизма они восприняли как исконное достояние ближневосточной мысли, ставшей органической частью их собственного мировоззрения. Еще первый «философ арабов» (Ал-Кинди) «был инициатором перевода на арабский язык «Теологии Аристотеля», содержащей главным образом тексты Плотина» [141, с.214].

Философская и социально-философская мысль мусульманского Востока, имевшая в качестве своего составного элемента платоново-аристотелевскую традицию и философию неоплатонизма, в лице своих знаменитых представителей, оказала ощутимое влияние на формирование социальных концепций западноевропейских философов вплоть до Спинозы и Гегеля. Общеизвестно, что последний восхищался философским образом мышления суфийского мыслителя Джалалиддина Руми, особенно той его мыслью, что после смерти человека, его надо искать не на земле, а в сердцах просвещенных людей.

Культурные связи, духовные отношения и идеиные контакты между западноевропейскими и ближневосточными странами были самыми тесными и самыми плодотворными; корни этих связей уходят в глубокую древность.

Это можно показать на примере древнего и средневекового Ирана как исторического центра, перекрестка культурных и духовных магистралей между западными и восточными странами. «Иранский мир был в историческом смысле мостом между культурами Запада и Востока. Он постоянно испытывал и западные

и восточные влияния в искусстве, а точнее оно представляло своеобразный синтез их ... Геродот первым написал о способности иранцев воспринимать чужое. С тех пор мысль о синкретичности их культуры стала общим местом искусствоведческих работ. К сожалению, в них редко подчеркивается глубинная роль древней иранской первоосновы, стойкой, самобытной, которая в конечном счете куда больше повлияла на соседние культуры нежели на нее» [28, с.33].

Таким образом, в результате синтеза и синкретизации греческой, переднеазиатской, иранской и индийских культур (путем переводов, устной информации и их теоретического осмысливания) уже в VIII-IX вв. формируется своего рода интернациональная культура в арабо-мусульманском мире. Поэтому не без основания В.К.Чалоян отмечает следующее: «Культура арабов питалась преимущественно сирийско-греческими и иранскими источниками... Арабы усваивали через персов, сирийцев и греков интеллектуальное наследие Востока и обогащали его» [168, с.165]. Он верно также подмечает, что «мусульманская религия, основанная на Коране, представляет собою, подобно христианству, синкретическое смешение различных положений, почерпнутых из зороастризма, христианства, иудаизма и буддизма, а также некоторых идей, пришедших к арабам из греческого мира. В Коране нашли прямое или косвенное отражение... элементы гностицизма, характерные для эллинистического мира» [168, с.164].

И действительно, в Коране встречается множество аятов, с одной стороны, свидетельствующих о прямых или косвенных заимствованиях из предшествующих ему идейных источников, а с другой – дающих повод для мистических интерпретаций некоторых мест коранического текста в суфийской традиции.

В Коране также содержится догмат о неизбежном возвращении к Богу – «илайхи масир» [82,с.64,а.3]. Его трактовка

развивается в суфийском учении о духовном «восхождении» и соединении с Божеством при жизни в форме совершенного человека.

По кораническому догмату о «таухиде» - единобожии, «он (есть) начало и конец, наружность и внутренность» всего сущего, в том числе и человека, поэтому «Он всегда с вами, где бы вы не были»[82,с.57,а.4].

Коран особо подчеркивает близость Аллаха к человеку, он «ближе к нему, чем шейная артерия» [82,с.5,а.16].

Вышеприведенные догматы Корана о едином Боге и о его близости со всеми существами и с человеком своими истоками уходят вглубь веков, к древним и античным космологическим представлениям о единой Первосущности всех явлений и предметов мироздания. Еще Аль-Фараби подозревал о заимствованиях Мухаммеда и намекал на то, что Коран и Хадисы выражают древнейшие представления о творении мироздания. Поэтому не без основания пишет В.П.Демидчик: «Коран интегрировал древние космологические представления, и совершенно очевидно, что в основе коранической космологии лежат элементы иудейской, христианской и зороастрийской космологии» [48,с.14].

Учение Корана о создании Богом человека в результате соединения «мертвого» грунта и божественного живого духа (тела и души) также заключает в себе возможность трактовки его в духе мистицизма. Например, Коран неоднократно [79,с.15,а.29; 79,с.32,а.9] повторяет, что Бог, подготовив человеческое тело из грунта (глины) вдунул в него из собственного духа, и так ожил человек. Из этого положения суфии выводили, по крайней мере, два заключения: о сущностном единстве «неба» (Бога) и земли (души и тела) и о достижении человеком слияния с Богом в земной реальной жизни.

Итак, суфийская философия опиралась на образное осмысление Корана, на интуитивное прозрение и на глубоко диалектическую философскую мысль. В основе всего, за плотной «завесой» материальных вещей, общественных и духовных явлений пребывает Божественный дух, проявляющийся с разной степенью совершенства. Бога не следует искать где-то за пределами мира; он находится в глубине собственной души человека. Все революции и общественные перевороты только отдаляют человека от Бога, ибо заставляют его идти к добру и социальной справедливости через зло и насилие.

Рассмотренные нами духовные предпосылки суфизма позволяют сделать вывод о том, что его социальная философия подпитывалась, прежде всего, иррационалистической традицией Западной и Восточной мысли, той явно наметившейся новацией, что нечто ускользающее от рационального познания более существенно и более существенно, нежели то, что доступно человеческому разуму, опирающемуся на чисто логические критерии знания. Поэтому на первое место в суфизме выходят вдохновение и экстаз, которые, если говорить обобщенно, выступают не только в качестве средств познания Бога, но и вообще способствуют исправлению и возрождению рода человеческого. Экстаз – это духовный подъем, интуитивное чувство, стоящее в преддверии великих свершений. В душе человека есть соответствие с высшим духовным миром и удовольствиями, которые обещаны ему Кораном у ослепительного предела и в райских садах. Слушание об этих садах вызывает в человеке тоску, а полное невежество и увлечение материальным миром заставляют его позабыть себя. Человек изумляется, теряется, волнуется, будучи уподобляясь задыхающемуся, не знающему, как спастись. Этому подобны другие состояния, истину которых осознать невозможно и которые нельзя выразить. Так в суфизме,

очевидно деление экстаза на то, что можно выявить и чего выявить невозможно.

Отсюда, чтобы совершенствовать свой дух, достигая все более и более высоких ступеней (макамов), человек должен утратить свое эгоистическое «Я», слившись с Богом. Общество никогда не достигнет совершенства, пока люди взаимодействуют, добывая себе средства к существованию, по принципу «разделяй и властвуй». Общество состоит из людей, из духовных «я», главнейшей сущностной силой которых является любовь. Суфии исходят из признания, что любовь человеческая – лишь слабое подобие любви к Богу. Это действительно так, поскольку любовь, превращенная в Бога, любовь абсолютированная, иногда превращается в сущего дьявола. Поэтому, суфии стремились опереться, прежде всего, на те традиции неоплатонизма и восточной мудрости, которые исходили не из рациональных рассуждений о Боге, а из интуитивного чувства, т.е. из непосредственного чувства истины. Самого большого проникновения в сущность социальных процессов добиваются, по их мнению, те натуры, которые оказываются способными на такое проникновение не благодаря понятийному мышлению, а благодаря интуиции, духовному подъему, экстазу, как высшему, но в то же время и одностороннему блаженству. В условиях, когда мышление многих людей сегодня приобрело в основном pragматический характер, эта мысль приобретает наибольшую актуальность и остроту.

ГЛАВА II

Проблема человека в философии суфизма

2.1 Философские основания проблемы личности в суфизме

Философские идеи суфизма разрабатывали Ибн Араби, Ас-Сухраварди, Хамза Фансури и другие мыслители. Важную роль в истории суфизма сыграл Аль-Газали, сблизивший суфийское учение с традиционным исламом. «Крайние» суфии, отстаивая возможность духовного соединения человеческой души с Аллахом, зачастую доходили до заявлений, воспринимавшихся традиционными верующими как недопустимые. Так суфий Халидадж (858-922гг.) публично заявлял, что «Я есть Истина», т.е. «Я есть Бог», за что и был отправлен на казнь, хотя и не обожествляя себя, имея в виду только то, что в каждом человеке проявляется Бог [2 ,с.38]. Другими словами, многие суфии исходят из того тезиса, что Божественное содержится в самих недрах человеческого духа и таким образом, обращаются к глубоко диалектической по своей сути философской мысли.

Важнейшим философским основанием идеи личности в суфизме выступает, на наш взгляд, идея трех миров, сформулированная впоследствии Аль-Газали (1058-1111гг.). Это идея отличается от центральной идеи двух миров – посюстороннего и трансцендентного, пронизывающей всю западную культуру. Аль-Газали утверждал, что существует три мира. Первый мир – это мир явного и осозаемого; второй – мир сверхчувственного и скрытого; третий мир – это тот мир, который находится между первыми двумя [145, с.51]. Отсюда может быть развита достаточно интересная структуруология личности. Духовный мир личности, ее свобода – это свободное парение между эмпирическим и абсолютным началами

бытия. Духовное «Я» - это не исключительно трансцендентное и сверхчувственное, а определенный компромисс между двумя противоположными мирами, миром природы и миром скрытых абсолютных сущностей. Социально-философская значимость данного положения очевидна. Общество не должно слишком увлекаться ни материальными, ни чисто духовными, неземными интересами. Таково первое философское основание проблемы личности в суфизме, ориентирующее человеческий дух на поиск «стоянок» (макамов) при его неуклонном восхождении к высшему совершенству.

Далее. Величайший Учитель суфизма Ибн Араби (1165-1240гг.), которого называли «сыном Платона», тщательно разработал суфийскую космологию, учение о человеке как малом мире, или малом микрокосме. Он дополнил теорию стоянок (ед.ч. макам) и состояний (ед.ч. хал), через которые должен пройти мистик на пути (тарик) к слиянию с Богом (таухид). Согласно Ибн Араби, между трансцендентной и материальной областями Бога находится промежуточный мир подобий (alam-al-misal), куда может проникнуть лишь воображение суфия.

Таким образом, суфизм базировался на той мысли, что учение о развитии ни в коем случае не исключает деятельности индивида. Нельзя утверждать, что данная деятельность ощутима только на высших ступенях. В присутствии сознания или в отсутствие оного воля личности является великой движущей силой всякого духовного прогресса.

Человек является как субъектом, так и объектом суфизма. Он носит в себе как многочисленные достоинства, так и многочисленные недостатки, каждый из которых создает свой полюс и притягивает к себе. Повышение количества недостатков или их уменьшение сближают или, напротив, отдаляют человека от гармоничного состояния. Если в человеке большее количество

недостатков, он утрачивает признаки полноценного человека. Недостатки в человеке играют большую роль в уничтожении его внутреннего мира, отдаляют его от гармонии, совершенства.

В каждом действии человек демонстрирует самого себя; совершая поступки, человек делает одно из двух: либо зло, либо добро. И поскольку суфизм стремится к добру, он уделяет особое внимание поведению человека, стремится к реконструированию внутреннего мира человека. Реконструирование внутреннего мира - это то, что является формированием человека и его поведения, поскольку человек находится в состоянии постоянного искушения. И суфизм признает это, поскольку человек для суфизма является объектом, на который направляется вся деятельность суфия и его действия для самосовершенствования, как в индивидуальном плане, так и в коллективном. Как субъект, человек рассматривается, в первую очередь, в процессе достижения самосовершенствования. Этот процесс должен проходить по ступеням. Совокупность всех ступеней дает в конечном итоге совершенствование поведения суфия, поскольку поведение любого человека является отражением его внутреннего мира, его мировоззрения. По поведению можно судить об истинности или фальшивости человеческих действий. Оно, как зеркало, отражает ценность человека.

Человек как объект является единицей, находящейся внутри общения. Эта единица является элементом, необходимым для создания любой общественной структуры. Отсюда человек является, с одной стороны, субъектом, а с другой - объектом.

Защищаемое многими утверждение, что герои и гении, вожди человечества являются продуктами своего времени, воспитания и окружения, не только является недоказанным, но и опровергается целым рядом фактов. Суфизм помогает как раз в осознании того факта, что даже если бы выдающиеся представители человеческого рода были не более чем продуктами среды, то они все же

отличаются от других тем, что пришли к осознанию того, что у других лишь дремлет в душе. «Однако, как подчеркивает К.Тиле, - сколь бы большое влияние на формирование личности ни оказывало происхождение, воспитание, окружение, господствующие идеи и внешние обстоятельства – сама личность, индивидуум как таковой, именно то, чем один человек отличается от другого, этим еще не объясняется, да по сути дела и не поддается исследованию» [77, с.161-162].

Другим философским основанием идеи личности в суфизме является принцип единства духа. Центром человеческого духа выступает духовно - практическое мировоззрение человека и в соответствии с практической ориентацией он надлежащим образом модифицирует свое отношение к миру. Если же этого не происходит, то возникает мучительный внутренний конфликт, и человек оказывается вынужден приносить одно в жертву другому.

Суфизм опирается также на ту идею, что непременным условием всякого развития является его непрерывность. Если линия однажды прервалась, то новое начало, конечно, возможно и мыслимо, но новое образование не будет вышедшим из старого. Это переход между двумя периодами развития. Именно в переходный период религиозные потребности открываются энергичнее, пробуждая серьезные натуры к размышлению. Однако – это и время умирания, всеобщего упадка. Поэтому суфии, осознавая тот факт, что конечные вещи имеют свое время роста и расцвета, настаивали на непрерывности (но при этом, конечно, не абсолютизовали данный принцип) духовного самосовершенствования.

Суфийская концепция единства, развиваемая прогрессивными суфийскими мыслителями средневековья – периода господства религиозной идеологии - так или иначе приводила к устраниению представления об абсолютной оторванности и отдалении Бога от мира – центрального доктринального догмата всех

монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама), согласно которому, Бог – это абсолютно трансцендентная сила, возвышающаяся над природным, материальным миром, существующим лишь в той мере, в какой хочет всевышний Бог, созидающий и разрушающий все, что желает его «душа»; поэтому в мире господствует единственная божественная воля и божье веление («амр»).

Кроме того, суфии охотно распространяли идею единства на мир индивидуальных вещей, которое заключается в их бытийной основе, единой сущности и непосредственной причастности к единому божественному Бытию, составляющему монолитное (единое) основание этих вещей.

Единое Бытие всегда является первейшим и сверхъединым, раньше и первичнее которого нет ничего иного, кроме его самого. Однако из этого первичного, сверхъединого неизбежно рождаются «единицы» (единства) множества вещей и существ в целом мире. Хотя это единство и свидетельствует о божественном или бытийном единстве мира, но тем не менее последний существенно отличается от единства единого Бытия, которое не состоит из составных «единиц» или единств.

Выдвинув концепцию сущностного единства Бога, мира и человека, суфизм, по сути дела, заменял «вечно равного себе, застывшего...Бога»[74,с.190]. Догматическая установка ислама, как известно, предполагала наличие неравного бого-природного дуализма. Этот дуализм утверждал внеприродное трансцендентное бытие Бога, которое и в онтологическом, и в гносеологическом аспектах, и в других отношениях полностью независимо от природы и человека, а последние во всех отношениях абсолютно зависят от первого. «Бог ислама – могущий и всевышний ... между Богом и человеком опасная пучина и бесконечная пропасть»[64, с.108].

Следует отметить, что и суфизму присущ своеобразный дуализм, т.е. в нем также фигурируют два начала: духовный Бог и «аморфная» материя. Однако если согласно исламу между Богом и миром существует непроходимая пропасть, то, по суфийской традиции между ними существует самая тесная и неразрывная связь. Правда, когда они гносеологически отдельно рассматриваются, то Бог называется «бытием», а материя «небытием», но в сущности разрыва между ними нет, и благодаря этой изначально неразрывной связи материя (мир) имеет также вечное субстанциональное бытие.

Джами по этому поводу пишет: «Бытие как тождество необходимого Бытия ... полностью свободен от всяких оков (материальных)... он выше всех определений и названий... Но эта истина проникала во все вещи, называющиеся сущими, в том смысле, что ни одна вещь не лишена этого истинного Бытия, иначе они не определялись бы как сущее... Ни одна вещь без бытия его не имеет истинного бытия своего, все бытия – это сияние света Бытия его»[17,с.251].

Кроме того, в онтологическом плане, по учению суфииев, Бог независим от мира, но зато в гносеологическом плане всерьез нуждается в нем: ведь именно через мир он обнаруживается и только посредством человека познается. И самое главное, они находятся в неизбежном гносеологическо - сущностном единстве: Бог составляет сущностную природу мира, а мир – форму явления этой сущности, Бог – объект и предмет познания, а человек – его субъект.

С суфийской традицией связано своеобразное учение о том, что «формально» образованный мир индивидуальных существ есть свидетельство («шаходат») бытия Бога, явление («зухур») его сокровенной сущности. Согласно этому учению, все видимое или зримое, оформленное или определенное выступает как явность и определенность божественной «тайны», обнаружение «сокрытия»,

проявление божественной сущности. Поэтому можно утверждать, что определенность в человеческом мире есть обнаружение или проявление Бытия через «небытие». Поэтому «небытие» («мир материи») есть не отдельно изолированное, а неразрывно связанное с бытием как «отрицательное» его определение, благодаря которому бытие определяется как бытийная сущность, а мир как сущностная форма. И благодаря этому сущностному единству мир и Бог («море» и «мираж» - по выражению суфиеv) тождественны друг другу.

Следовательно, материальный мир есть аспект, момент бытия в процессе, в движении, в его самопроявлении. Небытие и кажимость выступает как бытие в определенности и конкретности, актуальности. Но и бытие с его непосредственной определенностью есть явление вне той самоявляющейся божественной сущности. Другими словами, сущность эта в своей абстрактности еще не развита, не реализована или не развернута, а в тенденции, в эманации, в соотношении с миром она раскрывается, развертывается, обнаруживается.

В вышеуказанном теоретическом построении божественная сущность выступает как чистая «Идея», а видимое (мир) – как воплощение этой «Идеи». Таким образом, абстрактная сущность (Бог) как бесформенное самотождество воплощается в материи, приобретает «плоть и кровь», т.е. «материализуется». Объективный процесс самоявления Бога (Бытия, Истины) ведет к тому, что сама чистая «Идея» смешивается с материей, глубоко иочно оказывается укорененной в социальном мире, получает определенную, телесную человеческую форму, которая заключает в себе эту сущность.

В философии суфизма в связи с аспектом богоявления в мире различают две степени «единства бытия»: «ахадият» (единственность) и «вахидият» (единство). На степени «ахадият» Бог как абсолютная единственность замкнута или свернута в себе,

скрыта и рефлексирует в своей трансцендентной сфере. Иначе говоря, он есть «бытие в себе и для себя», скрывающееся в «гареме таинственности» («харами гайб»). В данном случае о явлении, различии и многообразии речи идти не может. Конечно, это есть отдельно взятый Бог, Бог как таковой, Бог сам по себе. На самом же деле он находится в вечном самопроявлении, «самодвижении», а потому за степенью «ахадият» неизбежно следует неразрывно с нею связанная степень «вахидият», где имеется сфера излияния Божьего света, обнаружение Бога через материю, проявление его посредством «формально» образованных вещей. Поэтому и любая конкретная вещь в ее индивидуальной определенности, конечно, определяемой ее формой, отражающей в себе или воплощающей собой божественный свет, может стать зерцалом видения Бога. Все в природном мире реально, существующие предметы настолько реальны, насколько едины и причастны к Божественному Бытию и свидетельствуют о бытии имманентного Бога. Поэтому мир материальных предметов и явлений у суфиев часто называется и миром «свидетельств» («олами шаходат») или «форм» («сурат»); последние, образно выражаясь, проявляют «Его» в мире, ибо являются конкретными формами последнего. Этую мысль Джами выразил так: «Мир, если ты не лишен проницательности, - поток явного, текущего во множестве обличков. И во всех разновидностях текущего явного скрыта тайная сущность реального» [147, с.285].

Тезис о самопроявлении единого Бытия (Бога) через форму мира вещей, подчеркивающий единство Бога и природы, взаимосвязь Божественной сущности и материальных явлений, субстанциальное тождество бытия и «небытия», Бога и человека, по своей сути, является глубоко диалектическим. Ибо проявление трансцендентного самодовлеющего Бога в мире явлений (в том числе и социальных) и определений или выход имманентного,

внутримирового Бога из-за завесы тайн на сцену манифестации, бесспорно, есть диалектический «акт».

Согласно суфизму, Бог, имманентно существуя в природе и обществе, не свободен «как мысль», а заключен в материальных оконах «плоти и крови», т.е. он волей-неволей получает материальную воплощенность, а это и составляет воплощение Божьей сущности в предметах природы и социального космоса, конкретизацию идеи в материи. И хотя в понятии «Бог в природе», единый Бог никогда не исчезает бесследно, находясь перед взором (через форму и красоту существ) созерцающего суфия, однако он частенько остается в тени материальных предметов, за завесой их многообразных форм и фигур.

Например, Божественная душа сочетается с телами живых существ, Божественная любовь – с реальной человеческой дружбой и любовью, Божественная красота – с телесной человеческой красотой, Божественная форма («сурат») – с лицом реальной возлюбленной, Божественная гармония – с порядком мира, Божественная Истина – с истиной жизни, Божественная чистота с чистотой светской морали и добродетелью, экстатическое состояние, достигаемое от созерцания, - с опьянением от реального вина и т.п. Например, суфийский поэт Хафиз, берет в руки пиалу (кубок) с вином и в нем видит отражение лика Друга. Поэтому неудивительно, когда поэт в своих лирических стихах, воспевая непосредственно и прежде всего реальные образы, а через них размыслия о Боге подразумевал под ним своего скрытого друга, Друга с большой буквы. Воспевая реальную возлюбленную, он в то же время имел в виду и единую Любимую. Таким образом, суфий исходил из идеи многоступенчатости, многоуровневости личности. В человеке есть множество самых различных «я», причем одно из них приоткрывается посредством другого. Духовно-божественное «свойство» имманентно материальному, социальному космосу в

целом, всем его частям и частицам; оно есть бытийно-созидающее начало в мире и человеческом в том числе, то, с чем связано все живое, активное, «закономерное», прекрасное в предметах, живых существах и людях. Где бы ни присутствовала субстанция Бога: в небесах, на земле или в иных сферах безграничного пространства – она все равно находится в пределах мирового космического целого, заключена в рамках материальных, социальных образований, проявляется в них и посредством их, особенно человеческих индивидов.

Суфийская философия опирается на двуединую мировоззренческую задачу: а) познание и признание субстанциального единства Бога и мира; б) познание и достижение путем долгого и мучительного размышления и переживания сущностного единства Бога и человека, т.е. убеждение в том, что очищенный от телесных дурных страстей и моральной испорченности человек становится сам по себе тождественным Истине.

Мистический путь познания Бога в мире и в себе критиковали со всех сторон: справа – теологи-ортодоксы с позиции слепой веры и поклонения, слева – философы-рационалисты. А суфии, напротив подчеркивали возможность видения и постижения сущности Бога в «реальности». Халладж по этому поводу пишет:

Если ты чуточку, сведущ в тайнах Его сущности,
Увидишь Друга во всем мире очевидным

[147,с.57]

По мнению суфииев, познанию Бога способствуют и «очевидные» световые образы в мире. Божественный свет («нур») – атрибут Истины; этот свет представляет собой собирательный «образ» вечного универсального Света Божьего, формально образованного света природного (солнца). И этот двуединый свет пребывает в теле человека в образе души, возвышает его до

первоначальной своей Божественной и светлой сущности. Тем самым человек, утратив свою темную тленность, внешне уподобляется, а по сути дела соединяется с абсолютно просветленным началом. Свет, проистекающий из единого источника, во-первых, есть имманентный свет природы, во-вторых, изливающийся из трансцендентного начала. И этот Божий Свет, затемненный вещественной тьмой, через посредство человека (его души) после прохождения им мистического пути возвращается к первоисточнику.

Итак, согласно суфийской теории богопознания, если в едином человеческом организме (единство души и тела) физическое тело – темное начало, то душа в нем – частица Бога, интелигигибельный луч. Она, независимо от воли арифа, стремится к Божественному свету, в сферу «сверхразумного» Божественного Бытия. По мере приближения к нему, божественный свет становится чрезвычайно ярким, что ослепляет арифа, становится «световым» мраком и душа его вдруг оказывается во мраке, в потемках разочарования («хавф»); и вот тут-то на помощь приходит интуиция и любовь, продвигая арифа дальше по пути богопознания. Следовательно, красота телесных вещей есть предметное воплощение красоты Истины. Поэтому «формальные» предметы, формы материального мира, будучи образами Первообраза, служат зерцалом, по которым арифы могут узнать первоединый образ (Бога). Красота эта не отгораживает человека от Бога, а постоянно напоминает ему о нем.

Согласно суфизму, структурно «оформившийся» мир в целом перед взором суфия проявляет себя таким, что он полон Божьей души, света, красоты, пронизан Божественной любовью, которая связывает все части и частицы («заррот») природного и социального мира в одно единое целое, субстанциально Божественное. Любовь эта, пребывая в «душе» или «сердце» мира и

его материальных образований (человек), не может оставаться спокойной; она беспокойна в разлуке и поэтому постоянно стремится к соединению с Возлюбленной. Путь любви к слиянию с Богом проходит через человеческую любовь и они едины по своей сущности. По словам Джами, любовь и красота находятся в изначальном и неразрывном единстве (красота – истинный приют любви), существуют как корень и ветви, рудник и руда:

Повсюду в мире не вижу ничего кроме любви,

В явном и тайном не вижу ничего кроме любви...

Красота и любовь слитны, как тело и душа,

Красота и любовь едины, как жемчуг и руда [7, с.112]

Конечно, судя по явлению (сущности), выражению (содержания) или многообразию форм проявления Первосущности (Бога), единой Любимой и субстанциональной любви и еще по средствам, образам и мотивам поэтического выражения суфииев (лицо, глаза, родинка, локон, красота, любовь, разлука и т.п.), можно усмотреть различие и преобладание одного над другим. Но это касается скорее области духовных явлений и форм, нежели сущности, сокровенного смысла, содержания. В суфизме любовь – это понятие о том, что есть одна Божественная и универсальная космическая любовь внутри мира и человека, проявляющаяся у человека в любви к Богу, а так же к другому лицу. В этом смысле, по словам Джами, Бог, человек и любовь тождественны [7, с.16].

В связи с этим следует отметить резонность утверждения А.Афсан-зода, который пишет: «Любовь и мистика действительно в газелях Джами иногда до такой степени смешиваются друг с другом, что отличить ту или другую очень трудно и даже невозможно»[7, с.16].

Раз основанием всего бытия – физического и духовного – является Бог, следовательно, содержанием, смыслом красоты, любви и совершенства всех существ также является Он. Поэтому суфий

испытывает в себе объективную склонность ко всему прекрасному, будь то физическая или духовная красота, и ко всему мистически ценному, необходимому для возбуждения любви к Богу. Это есть «оживление» Божественной любви в сердце суфия, вследствие чего он сознает сначала смутно и неуверенно, но постепенно отчетливо и сильно, что между Богом и его душой существует живая сущностная связь и субстанциальное единство, которое пробуждает в душе тягу к восхождению и слиянию с Первоисточником. С другой стороны, единое Бытие в «формализованном» материальном мире и человеческом организме есть присутствие абсолютного Бытия (Бога), только обремененного определенностью чувственных вещей или телесностью.

Поэтому задача субъекта-суфия, в первую очередь, состоит в том, чтобы посредством субъективного отрицания данных определений (видимых, непосредственных) препятствий материального мира обрести себе истинность, реальность, Божественность. Суфий своей любовью и мистическо-практической деятельностью уничтожает внешнюю определенность истинного Бытия, т.е. отнимает у него кажимость, ничтожность и делает его (точнее, себя самого) обнаженным самом-в-себе и самом-для-себя Бытием; и этим придает ему (себе) объективность, истинность, вечность («бако»). В данном аспекте богопознание совпадает с самопознанием; другими словами, самопознание, самоочищение в смысле морального самовоспитания и самосовершенствования есть та «теоретическая» база, исходя из которой суфий достигает истинной сущности Бытия и единения с ним. Таким образом, весь процесс богопознания осуществляется через познание и совершенствование самого субъекта богопознания (человека). Поэтому в этом процессе особенно необходимо личностное начало: любовь и мистические стремления человека, любящего Бога и стремящегося к слиянию с ним.

Ввиду такого исключительно важного значения любви в мистической практике вместо схоластического и рассудочного мышления (познания), суфизм выдвинул интуицию и любовь как достоверные методологические средства богопознания.

Согласно представлениям суфийских мистиков, путь к постижению и достижению истины пролегает через глубокие психофизические переживания (экстаз). Поэтому они полагали, что единого Бытия или Истины невозможно постичь ни логически, ни теологически.

Суфии считали, что человек должен руководствоваться Универсальным Разумом, воплощенным в пророках и святых. В конце концов, он должен обрести его в самом себе и стать управляемым собственной Божественной природой. Разум – необходимая подготовка к Любви и проводник суфия до врат Истины. Тем не менее, последний этап путешествия можно миновать только благодаря Любви и посредством самоотрицания. Эти ограничения разума и даже Универсального Разума символически выражены в преданиях о восхождении Пророка к Богу во время мираджа: Гавриил, являющийся проводником Пророка и воплощением Универсального Разума, был в состоянии довести его не далее, чем до Лотова Древа Дальнего Предела на крайнем рубеже семи сфер. Когда они достигли этого пункта, Гавриил сказал Пророку, что он не может идти с ним дальше, дабы не спалить крылья. Таким образом, Пророк один совершил восхождение на последнюю стоянку.

Поскольку любовь приводит к гибели его «я», она превосходит разум, который рассматривается как препятствие на пути Любви.

Божья Любовь обеспечивает Универсуму существование, и ее отражение в тварях придает мотивирующую силу всякому действию, обнаруживаемому в мире. Она находит свое полное

отражение в человеке, в котором производная любовь может стать истинной Любовью.

Пока человек продолжает жить, испытывая иллюзию в отношении реального существования своей собственной самости, он далек от Бога. Чтобы обнаружить в себе истинную самость, человек должен выйти за пределы своей иллюзорной самости. Человек воспринимает мир как существование, а себя как одного из существующих в этом мире. Однако суфии считают, что на самом деле существует только Бог. Если сопоставить существование человека с Ним, то окажется, что оно настолько полно вытекает из его существования, что у человека не оказывается собственного существования.

Высочайшей целью человеческой жизни является, согласно суфийской доктрине, постижение Божественной сущности, достижение Божественного бытия и познание Абсолютной Истины, в то же время это и есть величайшее счастье. Путь такого счастья оказывается весьма длительным и многотрудным, на него может не хватить и всей жизни человека, а достижение его удается не через разумные познавательные силы и логико-мыслительные операции, а посредством беззаветной любви и напряжения эмоционально-волевых мотивов души. Человек, думая и любя Бога, освобождается от страстей, связанных с материальным миром, с миром зла и несправедливостей, максимально уподобляется Богу; при этом его душа «вырывается» из телесных оков и логических связей и непосредственно созерцает Истину. Она приходит в экстаз от видения и в состоянии полного самозабвения отождествляется с субстанцией Бога. Это высшее счастье (блаженство), достигаемое в момент экстаза, самозабвения, которое является мгновенным актом; Это счастье - результат не столько усилий человека, сколько Божьей благодати, которая вознаграждает своих любящих друзей за их беззаветную любовь и мучительно долгое страдание и

самоотвержение. В момент экстаза, как пишет Е.Э.Бертельс, «ощутив уничтожение своего временно преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует также вечно, как вечна и Божественна сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника» [17, с.38].

Если мистический путь («тарикат») длительный и стоянок («макамат») на нем множество, то его «конец» и результат – счастье непосредственно видеть «лицо» Бога и слиться с ним – акт кратковременного озарения, интуитивного видения. Однако если прохождение «стоянок» достигается путем самозабвенной любви и самоотверженных психологических «подвигов» самого путника, то «хал» (экстатическое состояние, озарение) «собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это – божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая также мгновенно, как и возникла» [17, с.38]. Этот конечный результат осмысленной любви и интуитивного умозрения всеми суфиями единодушно считается алогичным, иррациональным, сугубо интуитивным, внезапным и не поддающимся объяснению. Однако, это субъективное утверждение самих суфииев; в действительности же дела обстоят по другому.

Как известно, интуиция в сущности – это прежде всего то, что человек без четкого осознания процесса своей мыслительной деятельности или хода своих мыслей эвристически делает вывод, принимает решение, высказывает мысль о сущности (закономерности) отдельных (или группы) предметов и явлений (включая самого человека). Нет как бы ясного отчета о мысли, но есть само «объективное» течение мысли. Поэтому любое, по словам А.А.Налчаджяна, интуитивное «озарение» практически невозможно без предварительной мыслительной работы и любое принятное решение «всегда проходит через критическое решето самосознавшего субъекта» [112, с.28]. Следовательно, когда суфии

Говорили, что восклицание типа «Я – есть Истина» высказывается в момент независимого от них состояния экстаза, бессознательно или от Божьей благодати, то они не правы, и поэтому их оппоненты, ортодоксальные теологи, резонно им не верят. Все-таки суфии сознательно, во-первых, встали на такой путь богопознания; во-вторых, они, хотя и разными способами и средствами, но все же осознанно размышляли о последствиях принятого ими решения (вывода) по поводу сущностного единства Бога и мира (человека и Бога) и соединения человека с ним в ритуально очищенном виде. Когда же они окончательно убеждались во всем этом и приходили в согласие со своей сущностью, то тогда выходило из их уст решение (вывод): «Я – есть Истина».

Следовательно, суфии высказывали в конечном итоге (даже в момент экстаза) совсем не бессознательное решение типа вышеупомянутого. Более того, и в довольно-таки спокойное время у поэтов-суфиев (например, при написании стихов) также встречаются аналогичные мысли, изречения, восклицания.

Итак, необходимо признать, что восклицание типа «Я – есть Истина», встречающееся у суфийских мистиков, по существу было логическим следствием суфийской теории единства Божественной и человеческой сущности. Хотя подобные изречения приходят на язык суфия внезапно, даже неосознанно, это все равно является идейным продуктом сознательного (и подсознательного) анализа своего рефлексивного, духовного «пути».

В основе суфийского восприятия личности лежит интуитивно-образное, а не логико-понятийное мышление. Суфийский мистик ставит себе цель «увидеть», «узреть» в человеческом мире чистую Божественную сущность непосредственно, в «чистом» виде, т.е. без связи с другими «отношениями». С помощью психофизической подготовки суфий старается исключить всякие мысли об «ином», о «других»: внешних

раздражителях, плотских чувствах, телесных ощущениях и т.п.; он концентрирует свое внимание, полное сознание на предмете своего интуитивного умозрения. В результате долгого и интенсивного мышления, умозрения рождается качественно новое и необычное состояние сознания: восприятие «предмета» концентрации, т.е. «истины» (в данном случае) как бы сливаются с нею самой. «Сознание растворяется в предмете, границы, очертания собственной личности утрачиваются. Возникает ощущение целостности и нерасторжимости сознания и объекта... Законы логики в этом состоянии сознания нарушаются. Противоречия не рождают изумления. Хотя подобное восприятие оказывается парадоксальным с точки зрения аналитического ума, все же в момент медитации оно оценивается как нечто вполне естественное, достоверное» [45, с.142]. Именно в таком особом состоянии медитации суфийские мистики приходили в восторг (экстаз) и восклицали: «Я - Истина».

Слияние сознания и реального объекта, мысли и предмета мысли – явление вполне возможное и реальное. Но как быть с таким мистическим, иллюзорным объектом, как Бог, с самой абстракцией «божества» как отчужденной сущностью человека? В этом-то и заключается вся сложность и в то же время легкость проблемы. Суфии-мистики имели дело именно с имманентным Богом, с обратным возвращением в мир, к человеку, после очищения и возведения его (т.е. сущности человека) в ранг причастности к Абсолюту.

Следовательно, сам по себе психологический процесс мистического мышления, размышления над целью единения человека с Абсолютом ничего сверхъестественного не имеет; в нем происходит то, что должно происходить в обычных условиях.

Но добиться экстатического состояния для суфия также не легко как и для любого другого человека. Не легко, скажем, живому

нормальному человеку не думать о реальных потребностях своего организма: о еде, воде, одежде, сне, женщине (жене), детях и т.д. Они все время, постоянно мешают ему, поэтому «опыт» слияния имеет кратковременный характер.

Суфии никогда не отрицали такой связи; наоборот, они все время говорили о присутствии и вмешательстве человеческого тела. Кроме того, они допускали, что настоящий путник-созерцатель в любой среде способен постоянно держать свою мысль и внутренний взор на объекте познания (Бога). Суфийские мистики в основном придерживались такого мнения, что «человек, не уходя из общества, должен суметь жить так, словно он все время находится наедине с Богом, на родине должен чувствовать себя так, как странник», или вести образ жизни и мысли по принципу: «уединение в обществе, странствие на родине: внешне с людьми, внутренне с Богом»[17, с.121]. Но все равно, где бы ни был суфий в момент ритуального созерцания и медитации, он хоть на миг должен освободить свой ум от внешних раздражителей и предоставить мысли свободу путешествия в царство единства и подлинного Бытия.

«Когда человек в напряженном размыщлении о Божестве забудет обо всем, наступит момент, - пишет Н.Одилов, - экстатического созерцания Бога. Такое экстатическое состояние ... называется «фано». Согласно этому учению, в момент наступления «фано» человеческая душа сливается с мировой душой. Подобно тому, как железо, долго оставаясь в огне, приобретает огненную природу, душа человеческая в момент «фано»... приобретает божественную природу, то есть становится Богом»[116, с.70]. Следствием или мистико-практическим результатом «фано» (небытия) является «бако» (вечность, бытие). Они находятся в диалектическом причинно-следственном отношении (единстве) и, по словам Руми, как «день и ночь» делают одно дело, так и небытие обуславливает достижение Бытия» [116, с.73].

Это вечное бытие («бако»), достигнутое в результате мистического «небытия», согласно исламу является гнусным богохульством, а с точки зрения философии разума и логики – небрежным паралогизмом. Состояние «бако», как учили суфийские мистики, испытывается и открывается при сильном любовном переживании. Поэтому оно весьма похоже на состояние «любовного опьянения», в котором безумно пьяный мистик забывает обо всем окружающем в мире и даже о потустороннем мире.

Следует подчеркнуть, что если «бако» является суфию внезапно и не вполне осознанно, то «фано» - долгий процесс намеренной мистической деятельности, в сущности совпадающий с понятием «тарикат». Понятие «бако», в свою очередь, соответствует понятию «хакикат». С другой стороны, понятие «бако» - «хакикат» есть своеобразное диалектическое отрицание этапа – ступени «фандо» - «тарикат», который, в свою очередь, является отрицанием «шариата». «Шариат» для суфийского мистика на двух последних этапах есть давно пройденный «путь», теперь уже ненужный и наоборот, мешающий. По словам Шабустари, «шариат – это шелуха, а «хакикат» - зерно, а между ними «тарикат», и, когда созревает зерно, ему хорошо и без шелухи» [70, с.206]. Вот почему тех, кто довольствовался только шариатом (духовенство), суфии считали самодовольными глупицами и сурово критиковали вместе с мусульманским догматизмом и культовым ригоризмом.

Гибкая и диалектическая, по сравнению с догматическим исламским учением о Божественном, идея возможности богопознания в зависимости от личных качеств и способностей открыла широкий путь для духовной активности и тем самым отрицала роль священнослужителей в посредничестве между индивидом и всеобщим Божеством. Согласно суфизму, каждый человек в меру своих сил, желаний и стремлений, может встать на путь прижизненного общения с Богом и Истиной. Таким образом,

суфии исходили из идеи героического, духовного подвижничества, что составляло своеобразие их подхода к личности и ее свободе.

Идея богопознания, развитая хоть и с мистических позиций, сорвала ореол святости с феодально-теократических угнетательских порядков, вселила в людей дух уверенности в своих силах, косвенным образом побуждая их к духовно-волевой активности, выражавшейся в стремлении к свободомыслию, дружелюбию, антифанатизму, гуманистическому волеизъявлению.

2.2 Измерения личности в философии суфизма

Антропология, или точнее, антропософия суфизма имеет ярко выраженный гуманистический и «эгоцентрический» характер.

По мнению Джами, эманация или проявление вовне единого Бытия имеет пять ступеней, и последняя из них - человек, который является и объединением, континуумом всех других ступеней, т.е. содержит в себе их сущность, поэтому «в широком смысле есть истинность мира («хакикати олам»), а в узком - телесная форма человека» [17, с.155]. Мир считается «созданным» ради человека, дан как объект его созерцания и наслаждения: он - средство индивидуального богоопознания, равного самопознанию человека. Это было учение, в котором человек рассматривается не сам по себе, а скорее в своих отношениях, связях с Богом, а через его сущность - с природным миром и с другими людьми, т.е. социальным миром.

Суть каждого человека представляет собой целый божественный мир. Человек всегда носит этот мир в своей душе («сердце»), хотя и не всегда его видит. Его место иногда определяется, кроме души и «сердца», еще в крови, в жилах, в мозге, словом, в глубине физического тела человека. Следовательно, человек в этом амфиболичен, имеет двуединую телесно-духовную природу. Он, с одной стороны, есть часть природного целого, существо физического мира, завершение всех потенциальных возможностей природного мира, совокупность всех его свойств, а с другой - по душе и сущности своей - представитель духовно-божественного мира. Суфии считают, что человек, как обладающий Божественной сущью, и должен стремиться к познанию этой сущности, ибо основная цель создания человека заключается в богоопознании. Для того, чтобы быть познанным Бог в определенной степени нуждается

в человеке. Джалалиддин Руми по этому поводу замечает следующее: «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана Истина» [116, с.36].

Человек вместе со своим телом, чувствами и телесными страстями принадлежит миру множественности, изменчивости и «небытийности», а своей душою, сущностью, любовью, красотой является представителем мира единственности, устойчивости, бытийности, Божественности. Именно поэтому человек, сбросивший телесные покровы, которые тяжелы и влекут его вниз, облачившись в одеяние из света (символ просветления его души - ср.: просветление Будды), влекущее его вверх, возвышается до степени тождества с Богом и становится в специальном смысле богоявленным, т.е. в своей сущности Богом.

Основываясь на понятии сущности человека как единства духовно-божественного и природно-человеческого начал, суфии строят свою гуманистическую доктрину о человеческом достоинстве, свободе и благородстве, развивая концепцию совершенного человека, который, с одной стороны, своим чувственным взором обращен к природе, а, с другой, своим умственным видением - к Богу. Поскольку человек есть неразрывное единство души и тела, то он не может и не должен ограничивать свои духовные искания какой-то одной из сторон данного единства. Поэтому для достижения своей искомой цели и осуществления своего предназначения ему требуется выполнение двуединой задачи: наблюдать Божественную красоту и гармонию в мире, созерцать этико-эстетические ценности, сосредоточить в себе максимум добродетели, правильно воспринимать, как божественные добрые действия, так и красивые лица других людей; во всем этом он должен рассмотреть доброе и прекрасное «лицо» Друга, стремиться к соединению с ним, достигнуть своего исконно-божественного совершенства и тождества с Совершенным, т.е. самому стать

совершенным человеком. Суфийская постановка проблемы человеческой личности через акцентирование идеи самосовершенствования вела, по словам А.Х.Горфункеля, «к самоотождествлению человека с Богом - причем данного, конкретного человека, сливающегося с Богом и в себе ощущающего Бога в порыве мистического экстаза» [39, с.64]. Это был один из главных путей к духовной свободе человека средневековой эпохи. А.Данте восторженно заявлял: «Свобода... есть величайший дар человеческой природы, ниспосланный Богом... ибо она наделяет нас счастьем в этом мире как людей и в том мире - как Богоў» [12, с.37]. А суфии стремились и в этом мире соединиться с Богом. Ибо в суфизме, «Бог есть не что иное, как идеал и прообраз человека: чем... хочет или по крайней мере, надеется когда-нибудь стать человек» [119, с.39].

Однако для достижения этой высокой цели, т.е. созерцания, осознания собственной Божественной сущности и достижения Божественного совершенства предстоит еще сделать многое. Человек постоянно живет мыслью о Едином и Целом, везде созерцает его, поэтому он смотрит на себя как на частичное, недостаточное и недостроенное существо, олицетворяющее собой частицу общего и целого. Как личность, он по своей сути универсален, имеет значение общего, всеобщего бытия. Все это, разумеется, в сущностной потенции и возможности, а практически, как явление, т.е. актуально, он ограничен телом и органами телесности. Следовательно, освобожденный от всех телесных тягостей, мысленно неограниченный физическими рамками, человек «вторично» приобретает значение первичной, Божественной Сущности. Другими словами, первоначально, «объективно» человек (как душа), согласно суфийской доктрине, был чистой Божественной сущностью, но по не зависящим от него обстоятельствам уже изначально смешался с телесностью, и теперь

он должен собственными субъективными усилиями при помощи Божьей любви очищаться и возвышаться до состояния первичной Сущности, Субстанции (Бога). Отрицая целое множество телесных ограничений, человек духовно объективируется, достигает бессмертия или совершенной и блаженной жизни. Бессмертие («бако») есть атрибут Бога, его сущность. Следовательно, бессмертный человек равен, тождественен Богу.

Человек в целях самосовершенствования и совершенной жизни в процессе «фано» мысленно отрицает свою во времени телесно ограниченную индивидуальность для того, чтобы обрести вечную всеобщность, «отрицает» себя ради того, чтобы снова и навечно утвердить себя (в Боге) в совершенном, Божественном облике. Человек отрицает обычное унизительное существование, утверждая возвышенную и блаженную жизнь. Итак, он утрачивает одно, но приобретает другое; выходит из узких рамок земной жизни, а входит в простор беспредельного блаженства; отрицает форму обычной жизни, но утверждает себя как сущность. Человек удаляется от своей субъективности мгновениями, но постоянно «объективируется» и возвращается к самому себе. Насколько удаляется от себя, настолько же и приближается к своей сущности.

Однако человек всегда стремится остаться при себе, вращаясь вокруг своего истинного Бытия. Духовно совершенствуясь, он приобретает иные телесные свойства, которые оказываются преображенными, лучезарными. В результате человек становится существенно обновленным, облегченным, другим, но вместе с тем и тем же самым; восстанавливается единство души и тела, т.е. тело теперь уже всецело подчиняется только благородным мотивам, сокровенным помыслам души. Эту идею весьма выразительно на примере образа «Симурга» (дословно: «тридцать птиц») излагает Ф.Аттор:

Как очистились все полностью от всего,

Так и оживились все светом Всевышнего.
Все без себя, но с самими собой пришли,
Все в бессмертии после «смерти» появились
[111,с.302].

Поэтому хотя в начале, в процессе гностического очищения, особенно на стадии «фано» человек и «отрицает» свою индивидуально-физическую определенность, на стадии «бако», хотя и мистическим образом, диалектически отрицает абсолютного, вне природного, надчеловечного Бога, и, более того, поднимает свою индивидуальность на ступень имманентного Божества. Следовательно, человек практически из своей сущности ничего не утрачивает, а если что-то и потеряет в начале, то это, не соответствует истинной природе человека. Значит, если сказать словами Л.Фейербаха: «Все, что он от себя отделяет, не теряется в Боге, а сохраняется в Нем» [154, с.56].

Итак, согласно суфизму при помощи собственных усилий человек обнаруживает свою истинную, т.е. Божественную Сущность. Другими словами, его действительная бытийность доходит до его собственного сознания и созерцания. Или же: в процессе духовного усилия, экстаза, самодовлеющее Бытие обнажается и выходит ему навстречу с открытыми объятиями; для Бога и в то же время для себя он уже приобретает большую ценность, ибо необходимо-бытийное значение человеческого существа открывается в конце концов для самого человека.

Следует отметить, что идея духовного слияния с Божественным явилаась излюбленной темой любовно-гуманистической поэзии суфиеv. Ведь любовь – это важнейшее измерение личности и одновременно ее сущностная сила. Суфии с особой теплотой говорили в своих поэтических творениях о достоинстве совершенного человека. Достоинство это выражалось, прежде всего, в «природной» возможности человека возвыситься от

низкого тленного состояния до исконно человеческого, точнее - богочеловеческого состояния. Эти возможности возвышения, или творческие потенции, заложенные Богом в человеке от «природы», требуют для своего актуального развертывания или практического осуществления прежде всего усилий самого человека. Конечным результатом и осуществлением возвышения человека и человеческого достоинства является его обожествление, т.е. достижение Божественного, истинно человеческого предназначения.

Таким образом, в суфийской философии человек провозглашается существом скорее Божественным, чем собственно человеческим. Атрибуты Божества приписываются человеческому лицу, душе, зрению, видению и т.д. Поэтому неудивительно, что физической красоте и духовной гармонии человека посвящено такое огромное множество лирических, эмоционально окрашенных стихов поэтов-суфиев. Подлинный характер философии суфиев заключен в их проникновенной лирической поэзии. Они на первое место выдвигают физическую красоту человеческого лица и форму его телесности как высшего воплощения Божественной сущности. По представлению суфиев гармоническое устройство человеческого тела свидетельствует о его Божественной красоте, о красоте человеческого сердца и целесообразности. Употребляя слово «сердце», мы имеем в виду не немощный кусок плоти, а божественный духовный дар, связанный с телесным сердцем. Этот дар есть суть человека, постигающее, знающее и осознающее начало в человеке. Оно же – беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее.

С одной стороны, выдвижение суфиями на передний план роли собственных душевных усилий человека в богопознании имело прогрессивное значение. Оно противостояло исламскому культовому ригоризму и внешнему контролю со стороны теократических властей за выполнением шариатских религиозно-

культовых и моральных норм. Если в исламе официальное поклонение Богу считалось «объективным», стоящим вовне и над человеком, то в пантеистическом суфизме оно уже отодвигается на задний план, и выдвинувшееся на его место мистическое богоопознание становится имманентным, субъективным, делом человеческой совести, сердца и медитации, что, безусловно, облегчало положение человека в условиях безраздельного господства религии, разгула реакции и произвола реакционных сил.

Следует подчеркнуть, что одной из центральных идей гностической антропологии является учение о сердце как органе богоопознания, или мистический «кардиоцентризм». Мистическое понятие «сердце» по своему содержанию не имеет ничего общего с материальным сердцем, центром кровообращения. Первое есть мистический образ, символ, а второе - реальное, так сказать, служит только прообразом или прототипом первого.

В содержание мистического понятия «сердце» входит (целое) множество явлений духовного порядка: оно - вместилище Божественной сущности или самого имманентного Бога, центральный орган Божественной информации, храм Божьей любви и любовного переживания, сфера страдания от неверности Любимой и сострадания и сочувствия людям, гарем скромности, совестливости, добродетели. Сердце – это средоточие сознания, его «смысл», как он ведом Богу; это - «сердце» (калб). Мышца, непрестанно сокращающаяся в груди человека – внешняя оболочка сердца. Между тем и этим сердцем лежат неисчислимые уровни сознания и самореализации. Будучи интимным пластом человеческого бытия, сердце неразрывно связано с Богом. Большинство людей находятся в плену тумана, так что на деле центральное место в их сердце занимает животный дух. Слово «дух» имеет также два значения. Первое – прекрасный элемент, источник которого составляет полость телесного сердца. Второе значение –

осознающий, знающий дар в человеке. Это – удивительное Божественное повеление, суть которого не может понять большинство умных и рассудочных людей.

Сердце святого вмешает Бога, тогда как сердца обычных людей погрязли в прахе и воде. Ценность человека, по мнению суфииев, определяется тем, каково его сердце. Предназначение человека в этом мире – очистить сердце и превратить его в полированное зеркало, готовое принять отражение Бога. Понятие это нередко совпадает и с душой, любовью, умом, зрением, интуицией, озарением, медитацией и другими гностическими понятиями. Даже все человеческое внутреннее «я», все чисто духовное содержание человека, его психология иногда идентифицируется с этим понятием.

В суфийской поэзии, как высшей духовной потенции и одновременно творческого измерения «я», имеют место и такие положения, которые на первый взгляд противоречат центральному положению суфийского пантеизма о наличии Бога или Божьей Сущности везде, в любой частице мироздания. Например, по Дж.Руми, Бог будто сам говорил: «Я нигде не помещаюсь, ни вверху, ни внизу, ни на земле, ни на небе, ни в «арше» (престол). Мое место - сердце верующего» [116, с.65]. Или же великий лирик-философ Хафиз Ширази, имея в виду ответственность человека перед Богом как своей имманентной сущности по сохранению, ношению Божественной Любви, которая есть ноша безумных влюбленных, пишет следующее:

«Небо» не смогло нести бремя ответственности,
Поэтому жребий судьбы пал на меня, безумца
[78, с.69].

Высказывания такого рода, весьма часто встречающиеся у поэтов-гностиков, имеют сугубо символический характер. Речь здесь идет не об отрицании онтологического существования (имма-

нентности) Бога в мире, а скорее о том, что, помимо человека, все остальные (в символическом плане) не способны на несение бремени ответственности за хранение в своем сердце тайн Божества, за постижение Божественной сущности в себе и за достижение тождества с Истиной.

Хотя все существа, как говорят арифы, выражают собой Божественную Сущность и в определенной степени свидетельствуют о присутствии Бога, но только человек (да еще и не каждый) и никто иной, благодаря своему «сердцу», способен на ответственное дело и дальний «путь» странствования по морю Истины. «Сердце» выступает движущим началом для всего комплекса целеустремленных гностических, психологических, социально-этических исканий и деяний человека в процессе приживленного богопознания и сущностного самосознания.

Поэтому человек первым долгом должен субъективно намереваться, решиться и браться за очищение своего «сердца» - органа богопознания или самоочищения и самосовершенствования. С одной стороны, вроде это и не трудно, ибо, как говорит Джами, везде проявляется один Бог. Во внешних формах вещей и тайниках души и «сердца» можно видеть и ощущать одного Бога и ничего иного; будто даже нет того иного, мешающего, от чего нужно было бы освободиться:

В форме воды и глины кто
проявляется, кроме Тебя?

В тайниках души и сердца кто
прячется, кроме Тебя?

Ты говорил: очисти свое сердце
от всего, кроме меня?

А Душа мира, кто есть в обоих
мирах, кроме Тебя?

[7, с.110].

Если все это так, и в сердце суфия есть только Бог, т.е. ничего иного, то зачем нужен столь мучительный и длительный «путь» богопознания посредством самоочищения (очищение «сердца») от всего иного, требуемого, впрочем, и самим Богом. Тут дело совсем в другом. Речь идет о бытии Бога и небытии других материальных вещей (если представить их вне Бога). В гносеологическом же плане все же следует освободить себя от материальных уз и сердце от всего иного, кроме Бога, и, в том числе, от «пыли множественности» (ведь, если у личности есть «сердце», то она неделима) для того, чтобы постичь Единого, как пишет по этому поводу Джами:

Сметать с простора сердца пыль множественности,
И видеть Единого, а не разглагольствовать о Едином

[7, с.66].

Очищение «сердца» или его частого синонима – «души», есть акт богопознания, совершающийся рефлексивно внутри самого человека и совпадающий с его самопознанием. Самопознание, означающее постижение своей истинной, Божественной Сущности, в свою очередь совпадает с самосовершенствованием человека, что означает достижение им степени Божественного совершенства, т.е. истинно человеческого совершенства путём самовоспитания. Таким образом, весь процесс богопознания предполагает в то же время и человеческое самопознание, совершенство, самовоспитание. Эти процессы всегда диалектически взаимосвязаны и предполагают, дополняют друг друга, ибо они едины по сущности. Постижение своей истинной сущности есть постижение Божьей Истины в себе. Истина, как полагают суфии, всего лишь одна. Она составляет истинную бытийную сущность Божества, человека и всех других существ мира. Итак, очищение «сердца», «души», духовного мира человека от телесной низменности и «пыли множественности»,

освобождение человека от телесных тягостей, не заходит далеко, человек остается самим собой, т.е. в своем духовном мире, достигая единения с Божественной сущностью. В данном случае человек словами Баязида Бистами может сказать: «Я очистился от всех несовершенных качеств своих и в теле моем не я? ничего, кроме Бога... Я сбросил самого себя, как змей сбрасывает свою кожу. Я заглянул в свою суть и... я стал Им» [147, с.188].

Богопознание, достижение Божественного совершенства или раскрытие своей истинной сущности одновременно есть и выражение Божественной сути в себе. Таким образом, в одном смысле весь суфийский путь к истине состоит из весьма сложного и многоэтапного процесса самопознания (раскрытия Божественной сути своей), самосовершенствования (обретения истинно человеческих, высоко нравственных свойств) через богопознание, что в свою очередь означает достижение человеком духовной свободы, победы над всем низменным, телесно-ограниченным, узкоэгоистичным, получение им качеств идеального человека, готового совершить любое благородное деяние.

Эволюция гуманистических идей суфийской философии о человеке достигает своей кульминации и исторического завершения в концепции «эго», личности у гениального поэта-мыслителя XX в. М.Икбала. Исследователь его творчества С.А.Вахид относительно данного момента в учении мыслителя пишет: «Этой победой «эго» достигает свободы и приближается к Богу, который есть самая свободная личность. В то же время, достигнув свободы и бессмертия, «эго» помогает человечеству в создании нового типа человека - сверхчеловека и совершенного человека, который является идеалом, вдохновляющим жизнь. В этом сущность философии «эго» Икбала» [30, с.34]. При этом Божественность «эго» проявляется не в том, что оно занято самим собой, а в том, что оно постоянно занято другим, постоянно творит, выходя за свои

пределы.

Итак, важнейшим измерением личности в философии суфизма является любовь как творческая и созидающая сила. Данная тема достаточно отчетливо представлена в суфийской поэзии. Ведь эстетическое составляет основную ткань идеино-поэтического творчества поэтов - суфиев.

И все же, прежде чем дальше вести исследование, отметим, что следует различать: 1) любовь человека; 2) любовь к человеку и 3) любовь к Богу. Первая означает сущностную силу человека, творческую потенцию еще не превратившуюся в бытие, т.е. любовь как стремление, жажда самосовершенствования, нечто космическое и изначальное. Вторая уже подпадает под власть бытия, становится чем-то одним, т.е. как бы утрачивает власть над собой. Это – любовь как рождение в прекрасном, т.е. нечто продуктивное. Любовь же к Богу означает любовь к непостижимому и таинственному, что предполагает экстаз, непосредственно телесное и духовное слияние с ним. Все эти виды любви – безусловно грани человеческой личности, раскрывающиеся во взаимодействии человека с миром красоты.

Когда Божественное является в человеческой форме возникает мир красоты. Последняя есть соприкосновение материального и идеального, человеческого и Божественного. Но именно к такому видению как раз и стремится суфий, разрабатывая сложнейшую архитектонику личностного начала.

Все эстетическое в мире неразрывно связано именно со светом и «цветом» («ранг»), которые в свою очередь субстанциальны связаны с Божественным Бытием, Истиной, Душой, часть которых, находясь в сердце (душе) человека, наделяет его способностью созерцать Красоту, размышлять о Ней, постигать Ее, слиться с Нею.

Поэтому эстетика в философии суфийских поэтов-

мыслителей не представляется самостоятельной и отдельной стороной их философско-художественного мышления. Все их мировоззрение (даже мир в целом), все их художественные (поэтические) произведения нам представляются проникнутыми «эстетическим» Духом, Красотой и космической Любовью. Поэтому эстетическое для суфииев – это всеобщее имманентное «свойство» всего мира многообразных явлений и предметов. «Управляемый всеохватной Любовью (сущностью бога) мир, - пишет И.С.Брагинский, - выступает не только как объект метафизических размышлений, но и как предмет эстетического созерцания... Речь идет об универсальной Любви как символе тяготения сущего к предельному совершенству, тяготения, определяющего жизнь Вселенной на всех уровнях Бытия - в каждой единичной субстанции, в неограниченном мире, в растениях, животных, в человеке, в космическом мире» [24, с.162].

Анализируя учение Хафиза Ширази И.С.Брагинский продолжает: «Мир он воспринимал во всем богатстве красок и человеческих эмоций, во всем объеме земных радостей и страданий. Но он не ограничивался этим. Он искал во всем внутренний смысл, он находил этот смысл в тайной связи с сверхъестественным, с Божеством. Отсюда и его пантеистические прозрения, и обожествление совершенного человека как носителя и выражателя этих мистических связей... Такой подход по самой своей сущности был враждебен религиозной покорности, фатализму и жреческой лжи»[24, с.263].

Резонно говорить об объективной наличности Красоты в мире и субъективном восприятии Ее человеком, в нашем случае, суфием-мыслителем. Она присутствует в каждом конкретно определенном предмете, существе, только в разной степени: прекрасные, совершенные из них содержат в себе большую долю, а уродливые, несовершенные - меньшую, ничтожную. Но все равно,

как бы то ни было, все они в сущности своей имеют Ее. Человек, суфий, в меру своих сил и возможностей, исходящих опять-таки из того же единого Источника (Бытия), но актуализировавшихся и активизировавшихся благодаря соединению их с материей субъективации в физическом теле человека, воспринимает Ее, вдохновляется Ею; «наконец, влюбляется в Нее, точнее - в носителя или обладателя этой «ценности» («гандж»), т.е. человека, и воспевает его совершенства, добродетели сколько может. Его старания также зависят от меры и степени объективной наличности этого Божественного «дара» в нем и, конечно, от его же налично-индивидуального «бытия», т.е. от единства объективно-божественного Духа и субъективно-материального тела в «организме» человека; проще говоря - от единства души и тела, духовных и физических сил человека. Человек способен воспринимать красоту и совершенство Бога в мире благодаря тому, что Его общая бытийно-эстетическая сущность индивидуализирована, в его физическом, материальном теле.

Словом, красота мира, согласно суфизму, выступает как проявление прекрасной Божественной Сущности в мире многочисленных и весьма многообразных вещей и явлений; красота мироздания в целом как телесной гигантской системы и ее частей (материальных тел и организмов) по сути есть Красота божественного Бытия, воплощенная и проявленная в структурном их оформлении, строении, организации, порядке, симметрии, определенном состоянии; в образах, видах, формах, фигурах последних.

О красоте предметов и явлений мира и зависимости ее от «объективно» существующего Божественного совершенства Абу-хамид Аль - Газали в своей книге «Воскрешение наук о вере» пишет: «Как же определить эту красоту, которой могут обладать все эти предметы?.. Мы просто скажем то, что есть: красота и привлекательность предмета заключается в наличии всего возможного совер-

шенства, соответствующего ему. Если предмет обладает всеми возможными атрибутами совершенства, то он, следовательно, характеризуется высшей степенью красоты, если же он обладает лишь частью их, то он хорош лишь в меру имеющихся у него качеств совершенства» [33, с.337].

В философии суфизма человек вообще «по своей натуре», т.е. по своей «душе» чист и прекрасен, склонен к добру, возвышенному, красоте в их сущностном тождестве; своим умственным взором он устремлен к Божественному совершенству, ему достаточно знания о существовании самого «пути» в виде Красоты и Любви, по которому он самостоятельно пойдет при помощи эстетического и любовного переживания, озарения. Первое, что должен человек сделать, - это понять, что любовь может быть только результатом познания, поскольку человек любит лишь то, что он знает. Камни любить не могут. Любовь это свойство познающего живого.

В экстатическом состоянии личность влюбленного арифа (гностика) как бы завершает свое духовное восхождение или умственное движение тем, что интимно соединяется с предметом своей Любви, с самой Красотой. И в этом пункте своего мысленного движения человек достигает желаемого, так что у него появляется желание прекращать все прежние связи со всем тем, что составляют область и nobытия («гайр») Влюбленного. Человек, порвавши со всеми теми, что составляет сферу и nobытия, т.е. не Божественного, материального, является уже вполне совершенной, прекрасной, а потому и Божественной «личностью». Поэтому человек сам по себе, согласно эстетики суфийского учения представляет собой огромную эстетическую ценность. В мировой иерархии ценностей, он по своему значению, после Бога, занимает второе место. Но фактически в реальной жизни и творческой деятельности суфиев он даже занимает более важное место, чем Бог.

Человек прекрасен в силу «врожденного» присутствия потенции Божественного начала, заключенного в его телесной «организации» как темнице Души, и становится истинно прекрасным лишь в результате преодоления им давления на душу, любовь и добродетель телесных оков, телесных чувств, чувственных эффектов, которые являются сатанинскими («нафси шайтони»), но отнюдь не Божественными.

Человек любит не только Бога как Бытие и Источник всеобщей Красоты, который сам по себе, без смешения с материей, есть чистейшая абстракция, невидимость, но и конкретный предмет, определенного человека, предметно воплощающего в себе и индивидуально представляющего собой Божественную Красоту. Допуская некоторую вольность, можно сказать, что если Бог есть чистая, прозрачная Красота, то человек - смешанная или воплощенная. Поэтому когда человек любит другого человека (допустим, женщину, девушку и т.п.) ради телесного наслаждения и продолжения рода человеческого, любит их потому, что он (она) прекрасен, олицетворяет собой воплощенную Красоту Бога абстрактного и неопределенного в себе. Здесь можно сделать один вывод: Бог как абстрактное, неопределенное само по себе существо, нуждается в конкретном человеке для самопроявления и влюбленный суфий любит и воспевает красавиц потому, что в них, в их прекрасных лицах можно созерцать Божественную красоту, рассматривать их как вид воплощения Божественной субстанции («таджассуми хакк»). В то же время человек всегда любит то, о чем совершенно не имеет никакого представления (человека влечет неизвестное), то, чего нет, абсолютно беспомощное и беззащитное, непроизвольное и абсолютно случайное. Поэтому можно сказать, что идея Божественного указывает на то измерение личностного начала, которое связано с чистой потенциальностью, предшествующей всем конкретным возможностям бытия.

Относительно красоты духовного мира человека и его нравственных качеств характерно высказывание Абу - Хамида Аль-Газали, который стоял на позициях ортодоксального, или монотеистического, суфизма. Он пишет: «Когда говорят о прекрасном моральном облике, имеют в виду образованность, ум, благонравие, храбрость, благочестивость, великодушие и другие добродетели. Многие из этих черт познаются не пятью чувствами, а светом внутреннего разума» [33, с.236]. В качестве примера он как праведный мусульманин-суннит, приводит, прежде всего, образ жизни и характерные черты духовного облика основателей четырех правоверных мазхабов суннитского ислама. Он пишет об их «прекрасных делах», «красота которых познается лишь с помощью света разума», о том, что люди любят их «внутренние качества, такие как вера, благочестие, обширные познания, хорошее знание основ веры, (их) усилия на пользу науки Закона и по распространению этих благ в мире... Любят их только потому, что находят хорошими их внутренние качества» [33, с.236].

По мнению Газали, одним из характерных признаков эстетических данных человека являются их изменчивость и текучесть (в пространственно-временном отношении), но духовных качества постоянны и вечны. Он подчеркивает, что хотя «видимый образ (вышеназванных людей) давно превратился в прах», их «кости, ткани... конечности или туловище», все «ушло в небытие»; остались все же «благородные черты, ставшие источником прекрасных рассказов, любовь осталась, также как остались и эти качества» [33, с.236].

Для того же, чтобы человек совершал на деле добрые дела, благородные поступки и альтруистические действия, он должен прежде всего побороть, подавить в себе плотские аффекты, дурные телесные страсти, освободиться от давления громоздких физических «тяжеостей», плена телесных потребностей, стать «идеальным» чело-

веком, как бы «духовным существом», свободным от телесных оков и всяких плотских тягостей. Абдурахман Джами приводит в своем «Весеннем саде» характерное для данной темы поэтическое высказывание суфия X века Ибрахима Хасри:

О, как прекрасен тот, кто став ничем,
Со сцены бытия (плотского) исчез совсем!
Суть красоты постигнув между тем,
В мир вечной жизни вступит он затем [50, с.54].

Тут речь идет о духовной свободе человека и эстетико-психологическом наслаждении, удовольствии, получаемой от этой свободы. Такая духовная свобода, или духовное совершенство, хотя и достигнутые мистико-психологическими путями, в условиях господства средневекового феодального деспотизма и религиозного фанатизма имели определенное позитивное социальное значение; духовная свобода давала подавленным людям ощущение равенства и даже превосходства над богатыми, но бедных духом людьми; она выводила человека из плена своих телесных страстей, низменных плотских удовольствий, уродливых эгоистических интересов. Свобода отвела от человека страх перед физической смертью, днем страшного суда, огнем геенны и, наконец, перед грозным царем небесным; делала ничтожного перед Богом человека богоявленным, возвышала его до уровня самого Всевышнего (Бога), равного его партнера в делах любви («кори ишк»), вдохновляла его к духовному, художественному творчеству, к активной эстетической деятельности, к развитию его нравственных качеств.

Однако одним любовно-эстетическим созерцанием человека суфий не ограничивает свою божественно-человеческую деятельность: оно - удел только пассивно-созерцательных и инертно-бездейственных людей, тогда как для активно-деятельных арифов (поэтов) оно - начало и стимул эстетической,

художественной (поэтической) деятельности.

Влюбленный ариф («ориошик») в процессе эстетико-поэтической деятельности, создания глубоко душевных, эстетически возвышенных стихотворений, через поэтическое вдохновение, сквозь музыкальную гармонию, (созвучность, мелодичность, ритмичность их) созерцает как бы истинно-духовную (божественную) Красоту в мире, в человеке (в себе особенно) и, таким образом, прокладывает для себя путь к достижению слияния с Истиной, Возлюбленной всех людей и существ мира; а фактически - в большей степени – он переходит от любви к красоте реальных красавиц земли (девушек), к красоте мирской, реально воплощенной в поэзии, музыке.

Однако любовно-эстетическая деятельность суфийского поэта-мыслителя отнюдь не замыкается в рамках созерцания и наслаждения телесной красотой, он устремляется к содержанию и постижению красоты духа (в мире) и души (в человеке), «восходя выше» или спускаясь, все глубже к источнику духовной красоты, к Красоте Вселенской Субстанции.

Любовь и красота, соединяясь в акте созерцания, доводят арифа до Истинной Красоты: суфий в экстазе от созерцания красоты явно «видит», непосредственно «чувствует» имманентного в себе присутствия Источника (Бога) Всеобщей Красоты; достигает эстетического идеала, к которому его влечет влюбленность в красоту Красавицы мира. Вообще, без Любви и Красоты невозможна никакая эстетическая деятельность - мистическая или реально-поэтическая у суфиев.

Суфии считали, что красота материальных предметов, тел и существ приобретена и преходяща, а красота души и духовных явлений вечна и постоянна, потому что она имманентна, самотождественна и самодовлеющая как природа божественного Бытия, Красоты, Любви и т.д. Если тело становится прекрасным

посредством божественной Души, то душа человеческая прекрасна непосредственно, субстанционально.

Красота Божественной Души, проявлением которой является, прежде всего, добродетель, есть более истинная и совершенная, чем красота телесная и чувственная, ибо последняя связана с материей, а материя темна и безобразна. Как известно, материя приобретает красоту в силу присутствия в ней Божественного «духа» и получения ею определенного вида, образа, формы («сурат»), т.е. качеств и признаков организованности, определенности и образности.

Любовь у человека, согласно учению суфииев, есть субъективное переживание объективно существующего в мире прекрасного Бытия, сознательное восприятие «слепого», дремлющего любовно-эстетического Бытия как потенции, содержащейся в одухотворенной природе и в самом человеке, одушевленном существе. Но Любовь - не только чувство и переживание субъективного порядка; она прежде всего - вечно живой процесс объективно-субъективного и онтологико-психологического характера; диалектический процесс, охватывающий весь мир и всех людей, бытие и не-бытие, Бога и человека, особенно в состоянии активного любовного переживания, и вообще в любых других обстоятельствах эстетически-психологического порядка. Поэтому в эстетической философии суфииев обнаруживается теснейшая диалектическая связь между Красотой и Любовью, проявляющаяся в их взаимопронизанности друг другом единстве (например, красота выступает как образ любви, как потенция любовного переживания, а любовь - как реализация этой потенции личности, как смысл образа).

Любовь большей частью есть как бы «воплощенная» (в предметах и существах) Красота, а переживаемая или созерцаемая (человеком) Красота есть любовь. Любовь есть не что иное, как

осознанная Красота, душою переживаемая. Но это отнюдь не означает, что Любовь сама по себе не имеет объективного бытия, как объективная сущность Истины, она обладает объективным бытием. По учению суфииев, любовь и красота являются Божественными сущностями, и поэтому их бытие имеет объективный характер.

Так называемая, объективная красота - это, прежде всего объективная первоначальная Красота или прекрасная сущность Бытия, Истины, которая является абсолютно совершенной, чистой, яркой как блеск солнца. Из-за своей чистоты и прозрачности Она может быть незамеченной, существовать незаметно; но благодаря индивидуализации и воплощению ее в формах и видах материальных предметов и существ может стать вполне зримой, стать объектом эстетического восприятия и наслаждения, а в человеке - и субъектом этих эстетических «действий». Т.е. та же объективная Божественная Красота в человеке «субъектируется» и становится сознательной и активной силой, способной воспринимать данную Красоту в самом человеке и во всем окружающем мире бесчисленных предметов и явлений; в человеке Она есть и самовоспринимающая сила и сила, воспринимающая Красоту других вещей и существ.

Таким образом, в эстетическом измерении личности Красота проявляется в форме Красавицы мира («нозани джахон») и прекрасной Любви в сердцах влюбленных как результата ощущения и переживания (человеком) Божественно-прекрасного. Прекрасная Сущность Бога отождествляется со всеми прекрасными и возвышенными - как естественными, так и «искусственными» культурными ценностями мира, а также со светом, светлостью, чистотой (вообще), чистым воздухом, ароматным ветерком, благоуханием (цветов), приятным голосом (соловей), ритмичностью музыки, грациозностью движения (в танце), гармонией звуков,

эвфонией в поэзии и т.д.

В данном отношении предпринятый нами анализ измерений личности в философии суфизма позволяет сделать вывод о том, что эстетическое измерение проявляется здесь, прежде всего в особой постановке проблемы любви. В суфизме отсутствует идолопоклонническая иллюзия поэтов Запада, оживляющих в своих стихах ушедшие мгновения с возлюбленной. Суфии обращают любовь в чистую идею, печаль; поэты-суфии избегают покорности судьбе ради мечты о некой свободе, почти Божественной и не пытаются ею воспользоваться.

Все это - эстетически ценное и возвышенное - вдохновенно, порою даже восторженно воспевается поэтами-вольнодумцами последовательно на протяжении многих веков в своей высокохудожественной и глубоко эстетической поэзии, несущей в себе огромный идеально-эмоциональный заряд, а потому имеющей большое идеально-воспитательное значение для духовного развития людей любой, а также и современной нам эпохи.

2.3 Социальная этика суфииев

Раскрывая проблему человека в философии суфизма, нельзя не затронуть и социально-этической проблематики. В лирической поэзии суфийских мыслителей встречается огромное количество стихов этического содержания, свидетельствующих о жизнеутверждающем и жизнерадостном смысле их этических взглядов и говорящих о том, что в отношении к официальному шариатскому морально-правовому ригоризму и сугубому аскетизму крайнего суфизма суфии в основном занимали позицию «жизнерадостного свободомыслия», т.е. находились в социальной оппозиции.

Принципы суфийской этики, моральные нормы и жизненная позиция суфииев резко отличались от официальных социально-этических норм и порядков, господствующих в феодально-теократическом обществе средневековой эпохи.

Если суфийская онтология, гносеология и антропософия считались теоретическим багажом, то суфийская прикладная этика или нравственная жизнь являлась как бы полигоном моральных действий и испытаний механизмов суфийского благонравия и совершенствования человека. Если, например, мистико-экстатическое состояние реализовалось во внутреннем мире человека и как бы являлось тайным самопереживанием, то сфера нравственной жизни была областью его самопроведения. Иначе говоря, сфера морально-поведенческой жизни суфииев была реализацией теоретических положений, претворением в жизнь моральных установок суфийской философии. Это была жизнь как бы согласно законам Божественной Красоты, Любви и Добротели. Суфии своей жизненной позицией, социальным поведением и поэтической деятельностью противостояли реакционным религиозно-политическим силам общества, выступали в защиту

трудового народа, выражали его социальные чаяния и духовные запросы, словом, выступали так, что не нравилось священнослужителям и духовным феодалам эпохи или вообще было осуждаемо официальной мусульманской моралью.

Так, мусульманские заповеди ничтожности человека перед сверхприродным Аллахом противопоставлялись, как было показано выше, идею богоизбранного совершенного человека, независимого и свободного от оков материальных богатств, социального положения, узконациональной, религиозной и сектантской принадлежности. А морально-религиозному культу авторитета властей и духовных феодалов, возникшему на почве социально-имущественных отношений, противостояло поэтическое воспевание достоинств обыкновенного, но истинно благонравного человека. Ортодоксальному суфийскому аскетизму, одобряемому также исламской моралью, противостояла суфийская концепция наслаждения (красотой природы и прелестью жизни) и мистический «алкоголизм» (мистическое опьянение и экстатическое наслаждение). Традиционному мусульманскому поклонению Богу и показной набожности суфии противопоставили самозабвенную мистическую любовь и верность в «делах любви» («кори ишк»), которая была связана, безусловно, с земной любовью и семейной верностью. Против теократической политики наживы и богатства, оправдываемой также официальной мусульманской моралью, суфии выдвинули концепцию дозволенного («халал») и недозволенного («харам») пропитания. При этом они руководствовались гуманистическими идеями суфийского учения. Поэтому, вполне резонно отмечает М.Т.Степанянц, что в идеологическом плане суфизм «служил формой социального протesta против политической системы и освящающей ее официальной религиозной доктрины» [144, с.23].

Против распространенного во взаимоотношениях людей корыстолюбия и своекорыстных стремлений в отношении друзей друг к другу суфии с особым энтузиазмом пропагандировали искреннюю дружбу и взаимовыручку. Вопреки эгоистическим устремлениям абсолютного большинства, суфии-поэты в своих стихах воспевали идеалы благородства, альтруизма и другие эпохально прогрессивные и гуманистические взгляды. Примечательно, что все это входило как бы в норму и принципы их морали, жизненной позиции, теоретической деятельности и поэтической пропаганды ими гуманистических, безусловно, прогрессивных для своей эпохи идей на методологической почве суфийской философии.

Суфийская этика как нравственная практика была как бы сферой реализации идеалов Божественной морали, где проявляется чистая нравственная сущность Бога, осуществляется, его этический замысел (идея), теория Божественной морали переходит в социальную практику, т.е. происходит как бы акт ее социализации или определяния в земных социально-детерминированных поступках совершенных людей. И это – земная заветная цель суфииев, их борьба в общественной жизни эпохи средневековья.

Социальная этика суфииев имеет два между собой неразрывно связанных аспекта. Первый – это достижение человеком путем нравственного очищения своего «сердца» или морального самосовершенствования единой Истины, означающее в то же время постижение истинной сущности богочеловеческой нравственности. Это действительно так, ибо чистота морали, с точки зрения философии суфизма, совпадает с чистотой природы божества, а понятие «правды» - с понятием «истины» (Бога). Следовательно, данный аспект предполагал внутреннюю морально-мистическую рефлексию человека по очищению своего «сердца» в самом широком плане от всех «неистинных», порочных моральных

качеств, что и означало достижение морального слияния с Богом. В практическом плане, данный аспект это есть фактическое проявление нравственной внутренней сущности, обожествление человека в реальной социальной жизни, во взаимоотношениях с другими людьми (развитие интерсубъективных отношений) и, наконец, в личной и семейной жизни.

Как было сказано выше, суфийская этика своим проявлением вовне или выражением в мистически значимых действиях совершенных суфиев в нескольких отношениях противопоставляет себя официальной мусульманской морали. Рассмотрим существенные моменты этого отношения. Так, исламская мораль (и право в том числе), основываясь на Коране, полностью оправдывает и всесторонне защищает положение материального неравенства, имущественного превосходства одних людей над другими. Она откровенно говорит о том, что Аллах дал некоторым из людей больше богатства, а другие должны смириться с таким положением. Иначе говоря, ислам защищал и поощрял политico-экономическое насилие, социальное неравенство и, в конечном счете, эксплуатацию человека человеком. Ортодоксальный суфизм так же своим крайним аскетизмом, выражаясь в полном уходе от всех мирских забот в обитель дервиша, молчаливо и безгласно соглашался с господствующей на деле феодальной эксплуатацией трудящихся. Это непротивление злу есть косвенное одобрение и поддержка зла.

В противовес всему этому, как отмечалось выше, этика суфиев выдвигала на первый план весьма актуальные и строгие критерии различия и противопоставления понятий трудового – дозволенного («халал») от нетрудового – недозволенного («харам»), которые своим содержанием противоречили шариатскому пониманию их значений. Примечателен распространенный среди суфиев рассказ о неком шейхе: «Говорят, что группа разбойников похищала его имущество. Ему сказали: «Ты говоришь – это «харам»

(недозволенное), а они, не обращая внимания, готовы уходить. Шейх ответил: «По правде говоря, они берут свое собственное, ибо я не потратил на него никакого труда» [141,с.82].

Мораль суфиеv в социальном плане была оппозиционна по отношению к аристократической морали. Ее оппозиционность проявляется прежде всего в отказе суфиеv от преподношений представителей власти и состояния. Виднейший суфийский теоретик и моралист Абдулхасан Харакани (ум. 1034 г.) в своем труде «Нур ал-улум» («Свет науки»), переведенный Е.Э.Бертельсом, приводит интересные примеры благородных поступков из биографии совершенных суфиеv, горделиво отказавшихся принять подношение от угнетателей. В частности, весьма характерен рассказ об Абуязиде Бистами: «Абуязид как-то раз пришел домой, увидел блюдо груш и спросил: «Кто принес? – ответили: «Такой-то». Он сказал: «возьмите, снесите (назад) и скажите: «Ты отнимаешь у людей воду, поливаешь деревья и посылаешь нам груши» [17,с.267].

В другом месте рассказывается непосредственно о примечательном диалоге между Харакани и Махмудом Газнави. Однажды монарх остановился возле деревни Харакан. К шейху Харакани он послал человека сообщить, что султан пришел к нему на поклон и просит, чтобы он выходил из дома. В случае отказа монарх велел напомнить кораническую догму: «повинуйтесь Пророку и тем, кто имеет над вами власть». Так и случается. Шейх в ответ говорит: «Скажи Махмуду, Бу-л-хасан занят приказом «повинуйтесь Аллаху», тобой заняться не может». Эти слова подействовали на Махмуда, он пришел к шейху и попросил дать ему совет. Харакани говорит: «О, Махмуд, четыре вещи охраняй: осторожность, молитву в собрании, щедрость и сострадание к людям». Махмуд положил перед шейхом кошелек. Шейх приказал, чтобы принесли ячменную лепешку и кружку воды («обкома») и дал кусок Махмуду. Кусок был настолько жестким, что застрял у него в

горле. Шейх сказал: «О Махмуд, ты ячменного хлеба... не пробовал и не можешь есть. Я тоже таких денег не имел и не могу иметь. Как сегодня ячменный хлеб застrevает у тебя в горле, так и в день Воскресения из мертвых твои деньги застрянут у меня в горле. Возьми (их назад), ибо я дал (всему) этому окончательный развод, назад вернуться не могу» [17,с.273]. Как видно, суфий совсем свободно и безбоязненно обращается с султаном, поскольку шейх имеет дело непосредственно с Богом, зачем ему бояться смертного человека в лице Махмуда? Он гордо отказывается от махмудова дара, поскольку имеет в своем сердце неиссякаемое богатство (Бога), поэтому и незачем ему унижаться перед ним за ничтожный подарок.

Некоторые совершенные суфии дошли даже до крайностей благочестия. Вот как передает суфийская традиция: «Один из мужей благочестие счел для себя «харамом» даже собственную курицу после того, как она забралась на крышу его соседа, служившего воином в охране повелителя, и поклевала там зерен» [117,с.67].

Последовательные суфии считали дозволенным только собирание колючек в пустыне и принесение воды из речки, ибо они никому из «сомнительных» не принадлежат, а становятся товаром в результате собственного труда. Следовательно, полагали суфии, тут нет присвоения чужого труда, насильственно добытого блага, нет также совершения арифом насилия над трудом человека, животного и другого существа. Строгие суфии считали запретным и прошение подаяния, допускаемое умеренными искателями Истины, полагая при этом, что в нем могла быть отражена доля чужого труда. Исходя из этого, любое материальное поощрение и вознаграждение со стороны властителей разного чина и положения также считалось недозволенным, запретным («харам»), ибо все это, как они утверждали, добыто или насилием или обманом. Сами же суфии призывали только к честному труду и скромной жизни. Итак, этика

суфизма, как верно отмечает К.Х.Таджикова, в своеобразной форме «проповедует общечеловеческие категории справедливости, равенства, добра и т.д., которые в тех условиях были позитивным вкладом в общедемократическое движение» [148,с.14].

Нижеприведенные слова суфийского поэта Абдулмаджа Саной (1080-1141 гг.) в целом хорошо характеризуют позицию суфийских прогрессивных моралистов по отношению к классу властьпридержащих и группе зажиточных людей общества:

Справедливый и умеренный достоин царства,
Корыстолюб и угнетатель отделен от божества

[117,с.127].

По словам же другого суфийского поэта-мыслителя Фаридуддина Аттора (1152-1221 гг.), «не является праведным тот, кто подбирает колосья на земле султанской, ибо она является узурпированной, а ее урожай «недозволенным» [111,с.76]. Суфии считали, что истинное или собственное богатство человека заключено в его «сердце» (духовное богатство: божественная любовь, совершенство, добродетель), а не то, что у него на спине, как у выночного животного [111,с.70]. Следовательно, любое «несердечное» богатство является не подлинным, и сюда входит в первую очередь богатство, нажитое не своим трудом. Поэтому следующие слова Аттора еще более конкретно определяют твердую негативную социальную позицию прогрессивных суфийских поэтов по отношению к классу имущих:

То золото и богатство, которым располагаешь ты
сейчас,

Все полностью принадлежит другим людям,
Ведь все насильно у народа же ты отобрал,
И полностью на тебе лежит задача возмещения!

[111,с.79].

Именно поэтому некоторые исследователи философии суфииев справедливо возражают об «аполитичности» последнего, где «достоинства его (т.е. суфизма. – А.Я.)усматриваются в том, что он якобы аполитичен, призывает к уходу от мира, от земных дел и проблем... История опровергает тезис об аполитичности суфизма: как религиозно-философское течение (а не как индивидуальное проявление аскетизма, переживания мистического опыта) он играл немалую роль именно в политической жизни исламского общества» [141,с.9].

Многие поэты, хранители суфийской морали, выступали с беспощадной критикой, и порою в вульгарно грубой форме (обзываая их ослом, собакой и т.п.), официального духовенства и лицемерных суфииев, которые всецело защищали светских притеснителей обездоленных людей, и сами, кстати, являлись духовными феодалами. Их критиковали еще и потому, что, по мнению суфииев, они очень уж самодовольно чванятся показной набожностью, хотя фактически заняты сухими формальностями веры, а потому, на самом деле, весьма далеки от истинной сущности богопознания при помощи любви. Критика реакционного духовенства, впрочем, занимает особое место в поэзии поэтов-мыслителей. Она стала как бы нравственной традицией проявления верности и защиты собственного достоинства и своего пути к Истине от нападок реакционных сил теократической власти.

Ислам и приспособленный к нему ортодоксальный суфизм на практике разжигали фанатизм и ненависть к иноверцам и инакомыслящим; они распространяли вымысел об исключительности ислама и превосходстве мусульман над приверженцами других религий, даже домысел о превосходстве Востока перед Западом. Правда, здесь сказывалось и отрицательное

влияние христианских крестовых походов. Наперекор всему этому суфийская этика пропагандировала диалектическую идею равенства Востока и Запада, всех людей земли, мусульман и не мусульман. Поэтому не зря в суфийской морали благоднейшим поступком суфия считалось осознание единства всего мира (Бога-мира-человека). Совершенный человек во всем, даже во всех противоположностях (например, между небом и землей, Западом и Востоком, верой и неверием, мечетью и церковью) видит сущностное единство, связь и согласие.

Согласно суфийскому учению, Восток и Запад находятся в единстве, что и там и тут, в одном и другом, имманентно распространен и проявляется Бог как истинная сущность мира, и, по сути дела, без различия в них можно видеть явление Божества. Оттого-то и нет разницы между Востоком и Западом, мечетью и церковью, когда там и здесь по-своему лица и взоры друзей Бога обращены к нему, видят все одну Истину (Бога) и в их сердцах говорит любовь к единому Бытию, Единственному возлюбленному. Здесь можно видеть позитивную идею веротерпимости суфииев. Хорошо иллюстрирует данную идею высказывание учителя и соратника Джалаллиддина Руми Шамсиддина Тебрези о единстве боголюбия и человеколюбия: «Лица всех людей повернуты к Каабе. Но убери Каабу и станет ясно: все они поклоняются сердцу друг друга. В сердце одного человека – поклонение сердцу первого... Я же пью воду из самого источника... если бы стало ясным то, что во мне скрыто, весь мир бы окрасился бы одним цветом, не стало бы ни меча, ни горя» [138, с.193].

О традиции равной и бескорыстной дружбы среди суфииев Джами приводит весьма характерный рассказ: «Один эмир-христианин пошел на охоту. По пути увидел двух последователей этой секты, которые при встрече обнялись как два закадычных друга. Потом сели и, что имели из кушанья, поставили перед собой

и вместе поели. После этого встали, дружно попрощались и разошлись. Эмиру понравилась их любезность друг к другу, позвал он одного к себе и спросил: «Кто он такой?» Тот сказал: «Никто». Еще спросил: «Откуда он?» Тот сказал: «Не знаю». Потом эмир спросил: «Что означает такая любезность друг к другу?» Дервиш сказал: «У нас такой путь» - «тарикат» [7,с.32].

Для подтверждения мысли о том, что после мистического очищения сердца и ритуального обета возможна даже дружба между заклятыми врагами, Абдулхасан Харакани в том же труде «Нур ал-улум» приводит такой рассказ. Однажды к Мусе прилетел голубь с просьбой спрятать его от сокола. Спустя некоторое время прилетел сокол, говоря «Ты дичь мою... отдай мне». Муса взамен предложил ему кусок мяса из своей ляжки. Сокол отказывается и говорит о своем обете не трогать голубя. Голубь говорит: «О Муса, выпусти меня... тот, кто дал обет, не нарушит его». «Он выпустил голубя, тот присоединился к соколу и оба стали кружить» [25,с.266].

Ортодоксальный суфизм в согласии с исламом весьма усиленно пропагандировал практику аскетического подвижничества среди суфийствующих мусульман, выражавшуюся в полном отказе от материальных интересов, уходе от земной жизни, реальной жизни в дервишскую обитель («ханака»), подвижническую жизнь, как самоподготовку аскета для потустороннего общения с сверхприродным Богом. Аскетизм этот, слабая тенденция которого встречалась и в мистическом суфизме, заключает в себе по крайне мере два социально значимых момента. С одной стороны, он выражает в мистической форме протест обездоленных масс феодально-теократического общества против своих угнетателей, а с другой – под лозунгом «не противиться злу» отвлекает трудовые массы от социальной борьбы, внушая им дух глубокого пессимизма и отчаяния.

Следует отметить, что суфийский отказ от мирских забот и вход в сферу «духовной жизни» для мистического освобождения от гнетущих жестокостей повседневной жизни ради слияния с Истиной (это поддерживалось в некоторой степени и суфийской этикой) имел определенное положительное значение в ту суровую эпоху.

Действительно, в средние века по вполне объективным причинам обездоленные массы, окончательно разуверившись во всем, даже в самих себе, по словам Н.В.Хорева, «дошли до крайней степени отчаяния... Они были готовы отказаться от этого мира, который представлялся им от начала и до конца ложным» [167, с.54]. Вот в таком климате суфийский этический аскетизм, значительно отличавшийся от сурового аскетизма суфийской ортодоксии, призван был спасать разуверившихся в себе трудовые массы от полного морального опустошения и духовного разорения.

Если в сфере религии люди, не выходя из тисков социального (феодального и т.д.) гнета в реальной жизни, искали его «на небе», т.е. у Бога, фактически в потусторонней, загробной жизни, то суфии стремились обнаружить его в особо значимой для них сфере: в социально-нравственной жизни и художественно-творческой деятельности; совершенствование добродетели (бескорыстная любовь, безвозмездная помощь, бесрасчетная дружба и т.п.) и творение высокондидейных художественных (прежде всего поэтических) произведений составляло главную цель их благородной жизни. При этом, конечно, суфийские поэты-мыслители на деле, в повседневной, жизни аккуратнейшим образом соблюдали и выполняли общепринятые социально-религиозные нормы, обряды, ритуалы; они считали это своим общественным долгом, признаком порядочности и благородства – моментом нравственной жизни совершенного человека, но отнюдь не столь значительным, дабы ограничиться им как это делал обыкновенно верующий и все официальное духовенство.

Мысль о возможности постижения человеком Божественной сущности, непосредственного достижения Божества и Божественного совершенства при жизни, бесспорно, вселяла в разочаровавшихся людей дух надежды и уверенности в себе. Практическая реализация данной мысли (идеи) была, как ни парадоксально, дорогой к духовному подвигу, героизму. Ведь в то суровое время так свободно мыслить, достичь такого морально-психологического освобождения от социально-религиозных рамок феодального деспотизма, найти в себе силы и мужество возвыситься до такой степени духовного совершенства, чтобы заявить о своем тождестве с Богом и объявить («Я - Истина»), действительно было духовным подвигом, имеющим и громадное этико-социальное значение для моральной поддержки, подавленных феодальным гнетом людей средневековой эпохи.

С другой стороны, и для гениальных поэтических творений, очевидно, также необходимо было такое освобождение от пут и волнений мелочной жизни, глубокое мистическое размышление о сущности Бытия. А.Эйнштейн об одной немаловажной причине, приводящей людей в храм научного (и поэтического) творчества, пишет, «что это желание уйти от будничной жизни с ее мучительной жестокостью и бездушной пустотой, уйти отечно меняющихся собственных прихотей. Эта причина толкает людей с тонкими душевными струнами от личных переживаний в мир объективного видения и понимания» [174,с.43]. Отсюда следует, что мистическая эмпирия не такая уж бесплодная. Гегель тоже отмечал положительную роль освобождения ума от телесных склонностей на поприще философского теоретирования. Он пишет: «Отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению» [36,с.422], в смысле «познания всеобщего – человека, по существу – духа», проникновения «до субстанционального – до самого духа» [36,с.6].

Отвращение (аскетическое) к жизненным заботам, самоосвобождение от материальных привязанностей в моральных принципах само-совершенствующихся суфиев отнюдь не означает ни физического уничтожения материальных благ, ни окончательного безвозвратного бегства от мира и мирских волнений. Суфийское или мистическое самоосвобождение – это свобода, достигнутая именно в этом мире с его заботами, радостями и печалями, как говорится, в гуще событий жизни, т.е. свобода умонастроения, что по существу означает диалектическое отрицание всего аморального, безобразного, деформированного в людях и в самом себе ради достижения возвышенного, совершенного.

Подобно тому, как Бог (Божественная Сущность) проявляется вовне, в чистоте морали, так и совершенный суфий, по примеру его, должен проявить себя, свою Божественную сущность. А самопроявление человека выражается реально в образе его жизни: в мысли, речи, поведении и деятельности. Другими словами, совершенный человек не может начисто отказаться от всего и замкнуться только в себе, в мире собственных фантазий и занебесных абстракций; он сначала очищает себя, т.е. утверждает, а потом выражает себя, т.е. проявляет себя в собственных добрых делах, показывает свою моральную природу ради собственного, исключительно бескорыстного удовольствия, без никаких надежд на взаимность и вознаграждение. Поэтому суфийский аскетизм поэтов-суфиев не есть аскетизм в традиционном суфийском смысле: отказ от всего мирского, бегство от подлунного мира и реальной жизни. Он является аскетизмом, так сказать, умеренности («эътидол»), довольства («каноат») скромной жизни в уголке удовлетворения («кунджи каноат»). Их девиз: «довольствоваться малым, самым необходимым», направлен против всякой роскоши, излишеств.

Что касается аскетического отказа, то он собственно относится к материальному богатству и избытку. Миистическое же бегство от мира и людей по существу означает быть вместе с людьми, но жить в то же время своими помыслами, идеалами, нормами совершенного человека, быть рядом с другими. Но это означает и то, что необходимо делать свое дело, т.е. не участвовать в грязных делах других, всюду проводить свою линию, линию субъекта добродетели, любви и дружбы. Настоятельно рекомендуется суфиям бывать на природе, любоваться ее красотой, созерцать любое этически ценное, эстетически возвышенное и прекрасное, напоминающее или свидетельствующее о наличии божественного в себе. Сюда входит и наблюдение за весенней красотой ландшафта, наслаждение красотой луноликих красавиц, прослушивание музыки и стихов, написание и чтение высокохудожественных стихотворений, созерцание и совершение (самим) добродетели. Впрочем, совершение добродетельных поступков (альtruизм) и мистическое наслаждение (гедонизм) в этике поэтов-суфииев имеют особый смысл и значение.

Суфийский альтруизм – благородное служение другим людям (конечно, не противникам и подлецам в их злодеяниях), даже в ущерб собственным интересам «ради только Бога», и может быть, в ущерб своего материального удовлетворения – имеет большое социально-этическое назначение. В принципе, суфий не вправе иметь заранее умысел и на получение даже этого духовного удовольствия. Употребляя слова Спинозы, «мудрец стремится к добру непосредственно, а не из страха... не из сострадания, а по руководству разума» [142,с.115], любви, совести и принципа добродетели. В отношении друзей это считается для арифа настоящим благородством, даже и в том случае если они причиняют ему «зло». Такое благородство является признаком его искренней любви и настоящей дружбы, а «злодеяние» со стороны друзей есть

только испытание на верность и преданность своего друга. Теоретической основой данного отношения является идея, согласно которой единый Бог подвергает любящего арифа такого рода суровым испытаниям, а последний, раз он настоящий друг-любимец, не будет пасовать перед трудностями пути достижения слияния с Истиной. Следовательно, совершенный человек продолжает оставаться добродетельным, даже в случае отсутствия взаимности со стороны друга и причинения им ему «зла». По этому поводу Джами пишет:

Тот настоящий друг, что сколько бы вражды
Ни видел от друга, становится еще и ближе, и
преданней,

Терпя хоть тысячи ударов камней обид от него,
Прочнее становится от этого здания его любви

[7,с.258].

Задача эта, конечно, не из легких. Теоретики суфийской нравственности сами осознавали эту необыкновенную трудность, заключающуюся в альтернативе: один друг другому делает «зло», а другой в ответ ему совершает добрые поступки. Практическое осуществление этой незаурядной задачи невероятно трудно, поскольку ему должно мешать себялюбие, эгоистические мотивы души. Как известно, эгоистическая мораль и стремление развиваются всегда горячо и естественно потому, что постоянно подогреваются, поддерживаются «огоньком» тела, теплотой (страстью) души. А добродетельная, альтруистическая нравственность по своей «объективной» направленности противостоит внутреннему «естественному», телесным наклонностям организма. Первая моральная «природа» направлена во внутрь, в себя, в то же время когда вторая смотрит вовне, в иное. Что же является побудителем альтруистических чувств, стимулом и действий? Совершенные суфии убеждены в том, что такие

побудительные силы имеются и скрыты они в Божественной сущности человека. Человек, подавивший в себе телесные страсти, аморальную испорченность, эгоистические наклонности и достигший Божественного, истинно человеческого совершенства, безусловно, способен на совершение таких добродетелей.

Характерно, что этика суфииев сферу альтруистической деятельности не ограничивает отношениями между друзьями, а расширяет ее до пределов всеобщности, распространяет буквально на все. Только временно не распространяется она на врагов, но когда и враг пройдет курс «исцеления» или путь мистического очищения и, как тот сокол, даст обет, то на него также распространяется щедрота добродетели.

Понятие добродетели у арифов подчас раздувается до таких сверхчеловеческих пределов, что никак не помещается в границах умеренного альтруизма и благородства. Тот же Харакани приводит весьма любопытный пример такой сверхморали. Он рассказывает: «Бу Али Рудбари спросил мюридов: «сотворили вы хоть какое-нибудь благо?» Один ответил: «Я сегодня ночью сидел, пришел нищий к двери моего дома и просил что-нибудь. Я вышел за дверь, обнял его, ввел в дом, надел на него свои одежды, усадил его на скамью и отдал ему все имущество свое, развелся с женой, чтобы после этого он женился (на ней). Теперь я облекся в рубище и сижу пред тобой на двух коленях». Бу Али ничего не сказал. Другой молвил: «Я однажды проходил мимо ворот сultана. Кого-то схватили и хотели отрубить ему руку. Я пожертвовал своей рукой, и вот она отрублена». Потом спросили у Бу Али, кто из двух более совершен. Он ответил: «То, что вы сделали, вы сделали для двух определенных личностей. Правоверный (суфий) как солнце и лунный свет, надо, чтобы польза от него досталась всем» [17,с.269].

Интересно, чем же все-таки обосновывается или одобряется у арифов такая сверхдобродетальная эмпирия? Ничем иным, кроме

морального и духовного наслаждения: отдаем материальное, получаем духовное. Отсюда и вытекает проявление у арифов своеобразного гедонизма.

Гедонизм этот имеет в основном три момента: этический, эстетический и мистико-психологический. Хотя все три момента соединены в одном единстве и объединены одной целью, последний момент особенно и непосредственно относится к мистическому состоянию. Достигается он в результате длительной мистической эмпирии или опыта. Наслаждение («завк») это выражается в удовлетворении суфия от самозабвения в любви к Истине, от лицезрения Бога, от достижения Божественного совершенства и вообще от выполнения им добровольного мистического «долга», проявлялось оно в виде восторга («вадж») в мгновении слияния («висол») с Истиной, словесное выражение которого – восторженные возгласы типа «Я – Истина».

Этический момент суфийского гедонизма находит свое конкретное выражение прежде всего в полученных суфием удовольствиях, радостях и наслаждениях, в результате совершенной им добродетели. Характерно, что, согласно по субъективному утверждению самих поэтов-суфииев, никакого тут преднамеренного расчета на получение удовольствия нет и быть не может. Однако, судя по их косвенным высказываниям, можно заключить, что от выполнения ими добродетельного долга все же они получают какие-то особые наслаждения, трактуемые, однако, в смысле внезапно появившегося Божьего дара.

Вряд ли правомерно утверждать, что именно наслаждение на чувственном уровне выступает в виде первоначального стимула или мотива благодетельных поступков, совершенных суфием, а затем и теоретическим обоснованием или одобрением этих поступков. Для определения суфийского гедонизма не совсем подходит традиционное определение гедонизма как учения, согласно

которому движущей силой, мотивом и целью поступков человека является получение наслаждения, удовольствия, основанное большей частью на эпикурейском понимании данного феномена. Например, Эпикур говорит: «Наслаждение есть конец и начало блаженной жизни. Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель. То мы разумеем... свободу от страданий тела и от смятения души» [92,с.135].

Влюбленные суфии, напротив, видели свое счастье и наслаждение именно в страдании («горении») тела в огне любви («огаши ишк») к Истине и смятении («опьянении») души в момент общения с Богом или добровольном обременении себя альтруистическими благодеяниями в пользу других и в ущерб самому себе.

Эстетический момент гедонизма этической философии суфииев проявляется в процессе морально окрашенных действий влюбленных арифов на пути к богопознанию посредством «живого» наблюдения явлений Бога в природе и в реальной жизни. Ариф испытывает наслаждение от наблюдения и созерцания всего, что имеет эстетико-мистическое значение и приводит его в состояние экстаза (восторга). Вызвать же экстатическое состояние помогают многие вещи и явления: цветущий сад, зеленая лужайка или нива, наблюдение всего светлого, яркого, прекрасного, возвышенного, благородного, чтение стихов, мистическое песнопение и слушание музыки, участие в экстатической пляске.

Восприятие суфием возвышенного и прекрасного в реальной жизни, в сфере морали, искусства является источником радости, наслаждения и вдохновения. Шейх Саади подчеркивает мысль о единстве формы и смысла, о значении чувственной красоты как проявления Божественной сущности для целей богопознания у суфииев:

Тот, кто говорит: взгляд на лицо (форму) красавиц
предосудителен
Он видит эту форму, но ничего не смыслит в (ее)
сущности

[147,с.70].

Вообще под влиянием высокохудожественного произведения (музыки, песни, пляски и т.п.) у суфия происходит душевный подъем, сливающийся с экстатическим восторгом, в результате которого субъект чувствует себя как бы сопричастным содержанию (Божественной сущности) художественного произведения и это безусловно доставляет ему громадную радость. Удачно подобранная фольклорная песня или специально для этой цели написанное стихотворение при чтении или пении под соответствующую музыку в собрании доходили до глубины души и сердца суфиев, оказывая огромное эмоционально-эстетическое воздействие, пробуждали в них чувство радости и наслаждения.

Интересно отметить, что некоторые суфии имели смелость сравнивать любовно-мистические стихотворения даже с Кораном, отдавая предпочтение первым, за что, разумеется, подвергались суворым наказаниям со стороны теократических властей.

Например, суфий VIII в. Башшор ибн Бурд однажды в Басре на одном собрании, выслушав рецитацию стихотворений своих современников, сказал: «Эти стихи лучше любой суры Корана»[110,с.35], за что и был убит в 783 г. Другой ариф Юсуф ибн Хусейн ар-Рози, выслушав два байта (двустшия) от своего гостя, отложил Коран в сторону и произнес: «Люди этого города (Рея) называют меня еретиком («зиндик») и, безусловно, они правы. Как же не считать меня таковым, когда я с утра читаю Коран и ни капли слез в моих глазах не появилось. А вот ты с этими двумя байтами разжег пламя в моей душе и привел меня в восторг» [110,с.186].

Конечно, спору нет, что любовная лирика воздействует на любого человека, приводя в движение его самые нежные чувства, доставляет ему глубокое эстетическое наслаждение и вдохновение. Поэтому И.П.Петрушевский верно, на наш взгляд пишет: «Лирические стихи мистического содержания, залеваемые в сопровождении игры на музыкальных инструментах... воздействуют на душу суфия и приводят его в экстаз... Пение и музыка (во время «зикра») даже на вполне нормальных субъектов производят сильное впечатление, пробуждая и усиливая умственную активность и деятельность воображения» [120,с.124].

Следует подчеркнуть, что данное обстоятельство (использование лирико-мистических стихотворений для приведения арифа в состояние экстаза) в определенной мере послужило идеейной причиной или, так сказать, гносеологическим корнем появления весьма «высокотехнических» и глубоко содержательных лирических произведений (газелей, рубаи и т.п.) с мировой славой у ирано-персидских поэтов. Многие из них были или последователями суфизма, или арифствующими поэтами-мыслителями, т.е. были подвержены влиянию по меньшей мере одной или двух идей (этической и эстетической и т.д.) суфийской философии. Идеологическим подтекстом стихов и сердцевиной мировоззренческого и художественного мышления их большинства была эта философия. Каждый из них в меру своих сил и возможностей в своей поэзии выражал и с большим энтузиазмом пропагандировал еретические и исторически передовые (гуманистические, демократические) идеи этого суфийского мироцентризма и нравоучения.

Поскольку высокогуманные нравоучения и благородные дела поэтов-суфиев совершаются, как они полагали, только по законам чистой (божественной) совести, любви и красоты и в результате получения арифом духовно-эстетического наслаждения, их этика

неразрывно оказывалась связанной с эстетикой, с восприятием Божественной красоты, получением наслаждения от переживания прекрасного, т.е. Божественного, во всем и в себе.

Таким образом, суфизм в отличие от ортодоксального ислама на первое место выдвинул проблему человека, его помыслов, намерений и восприятий. У каждого человека имеется определенный духовный мир, внутренний разум, который оказывается сильнее разума явного.

Главная цель суфизма устремлена к реконструкции и преображению внутреннего мира человека, а посредством него, коллектива и общества. При этом процесс совершенствования осуществляется по ступеням, т.е. последовательно и эта последовательность ведет, в конечном счете, к самосовершенствованию.

Уделяя особое внимание этическим и эстетическим проблемам, суфизм ставит во главу угла приподнятое или вдохновенное состояние человека, его способность к творчеству и самосовершенствованию.

Но главная социально-этическая идея суфиев состоит, на наш взгляд, все же в том, что очень многое в жизни людей зависит от того, каким способом они добывают средства к существованию, т.е. от их нравственного в конечном счете совершенства. Какими бы они успешными ни были социальные, экономические и политические преобразования, духовный подъем человека все же является определяющим. Успех во многом зависит от той системы абсолютных ценностей, которая преобладает. Вместе с тем слишком спешное продвижение к общественному идеалу приводит к развитию процессов торможения и в экономике и в духовной жизни. Суфизм заставляет задуматься о том, что от степени духовного совершенства отдельной личности зависит очень многое. Отбрасывая все сугубо личное, эгоистическое и земное, человек

должен совершенствовать свой дух, стремиться к высшей любви. Но любовь человеческая – лишь подобие любви к Богу, но не сам Бог. Счастье человека не должно быть чрезмерным, ибо не только отдельный человек, но и все общество в целом является слишком хрупким для того, чтобы спокойно выдержать напряжение, возникающее при нашем продвижении к общественному идеалу.

6

Заключение

Итак, суфизм изначально был ориентирован на человека, на его мир печалей и радостей. Философское ядро суфизма является глубоко диалектичным. Бога не следует искать где-то за пределами мира; он скрыт во всем и все – это Бог (суфизм обнаруживает тем самым свою пантеистическую направленность).

Бог, согласно суфизму пребывает в глубине души человека. Человек должен совершенствовать свой дух, достигая все новых и новых высот, ступеней или макамов, стоянок. В этом вся мера благополучия и успешного существования в мире (мера как место стоянки).

В ходе настоящего монографического исследования мы пришли к следующим выводам:

- суфизм с его идеей о том, что в вещах скрыт духовный смысл, имеет огромное методологическое и социально-философское значение, которое раскрывается, прежде всего, в том, что любой акт жизнедеятельности человека не имеет прямой объективной детерминации, а опосредован участием человеческой души, реалиями субъективного мира;
- суфизм с его учением о вдохновении и интуиции стремится прежде всего к совершенствованию внутреннего мира; человек – это объект, на который направлена вся деятельность суфия. Сам же процесс его совершенствования осуществляется по ступеням, т.е. методом стоянок (макамов);
- уделяя особое внимание этическим и эстетическим проблемам, суфии отстаивают идеал достойной жизни, жизни совершенной личности, важнейшими измерениями которой являются любовь и красота;

- социально-философское ядро суфизма ориентировано на поиск внутренних стимулов развития традиционного общества, на анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков и личных переживаний; сильно развитое внутреннее чувство, по признанию суфииев, позволяет им познать истину, не предпринимая каких-либо действий;
- социальная этика суфииев исходит прежде всего из знания того, каким образом люди добывают себе средства к существованию, т.е. духовное и нравственное совершенствование человека является основой нормального функционирования человеческого общества;

Таким образом, являясь формой идеологической, 'духовной оппозиции по отношению к феодально-теократическим режимам средневековья и их официальной идеологии – ортодоксальному исламу, его культу и духовенству, суфизм в целом представлял собой прогрессивное общественное и духовное течение, поскольку в центр картины мира ставил человека, его дух, вместе с присущими ему вдохновенными и экстатическими состояниями.

Вместе с тем необходимо признать, что предельное самоуглубление, к которому стремятся суфии, выступает свидетельством того, что общество приблизилось к пограничной черте своего существования. Человек наиболее усиленно размышляет о началах и первоосновах своего бытия лишь в том случае, когда уже больше не удовлетворяется существующими формами и способами жизнедеятельности.

Библиография:

1. Агахи А.М. Из истории общественной и философской мысли в Иране. – Баку: Элм, 1971.
2. Актуальные проблемы философии: Курс лекций. – Уфа: БашГУ, 1993.
3. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976.
4. Асимов М.С. Ибн-Сина в истории мировой культуры. // Вопросы философии. – 1980. - № 7.
5. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1998.
6. Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. – М.: Мысль, 1984.
7. Афсаҳзод А. Абдурахман *Джами*, его время и творчество. // *Джами. Избранные произведения*. – Л.: Сов. писатель, 1976.
8. Ахмедов Э.М. Арабо-мусульманская философия средневековья. – Баку: Маариф, 1980.
9. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. – М.: Соцэкиз, 1962.
10. Бартольд В.В. Сочинения. Т.6. – М.: Наука, 1966.
11. Барулин В.С. Социальная философия. – М.: Изд. МГУ, 1994.
12. Баткин Л.М. Данте и его время. – М.: Наука, 1965.

13. Беков К. Муххамад Шахрастани – историк философии. –
Душанбе: Донж, 1987.
14. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем
средневековье. – М.: Наука, 1966.
15. Бертельс А.Е. Введение в изучение текстов трактатов. //
Пять философских трактатов на тему «Афак ва Анфус». –
М.: Наука, 1970.
16. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы.
– М.: Наука, 1960.
17. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.:
Наука, 1965.
18. Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана.
Избранные труды. - М., 1988.
19. Бируни А. Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во
АН Узб. ССР, 1963.
20. Богомолов А.С. Диалектический логос: становление
античной диалектики. – М.: Мысль, 1982.
21. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-
философского прогресса. – М.: Наука, 1983.
22. Болдырев А.Н. Отражение древних культурных традиций
в классической литературе Ирана. // История иранского
государства и культуры. – М., 1971.
23. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. – М.:
Наука, 1980.

24. Брагинский И.С. Иранское литературное наследие. – М.: Наука, 1984.
25. Брагинский И.С. Исследования по таджикской культуре. – М.: Наука, 1977.
26. Брагинский И.С. От Авесты до Айни. – Душанбе: Ирфон, 1981.
27. Валеев Д.Ж. Происхождение морали.- Саратов,1981.
28. Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Высшая школа, 1988.
29. Васильева Г.В. Афинская школа философии. – М.: Наука,1985.
30. Вахид С.А. Икбал. Творчество и мировоззрение. – Душанбе: Дониш,1978.
31. Взаимодействие культуры Востока и Запада. – М.: Наука,1987.
32. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука,1972.
33. Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980.
34. Газали. Избавляющий от заблуждений. // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
35. Гегель. Философия религии. В 2-х т. – М.: Мысль, 1976-1977.

36. Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М.: Мысль, 1974-1977.
37. Гете. Западно-восточный диван. – М.: Наука, 1988.
38. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. - М., 1987.
39. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980.
40. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М.: Мысль, 1977.
41. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
42. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966.
43. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. – М.: Наука, 1986.
44. Гуревич А.М. Категория средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972.
45. Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? – М.: Политиздат, 1984.
46. Гусейнов А.А. Введение в этику. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
47. Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. – Ашхабад: Ылым, 1978.
48. Демидчик В.П. Космология аль-Фараби и ее основные источники. // Аль-Фараби. Научное творчество. – М., 1975.

49. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине XIII в. – Сталинобад: АН Тадж. СССР, 1961.
50. Джами А. Весенний сад. – Душанбе: Ирфон, 1964.
51. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1985.
52. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986.
53. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: Дониш, 1976.
54. Дорошенко Е.А. Зороастрйцы в Иране. – М.: Наука, 1982.
55. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. – М.: Наука, 1985.
56. Жуковский В.А. Человек и познание у персидских мистиков. – СПб., 1895.
57. Жуковский В.А. Жизнь и речи старца Абу Саида. – СПб., 1899.
58. Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961.
59. Ибн Араби. Геммы мудрости. // Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.
60. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. – М., 1980.

61. Ибн-Сина. О душе (фрагмент из «Книги спасения»). – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока XI – XIV вв. – М., 1962.
62. Ибрагим Т.К. Философские концепции суфизма. // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988.
63. Игнатенко А.А. Ибн Халдун. - М., 1980.
64. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989.
65. Иванов В.Г. История этики средних веков. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984.
66. Ильин В.В. Критерии научного знания. – М.: Наука, 1989.
67. Искусство стран Востока. – М.: Просвещение, 1986.
68. Ислам в истории народов Востока. – М.: Наука, 1981.
69. Ислам. Историографические очерки. - М.: Наука, 1984.
70. Исмаилов Ш. Философия Шабустари. – Баку: Элм, 1976.
71. История религии. Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. - СПб, 1997.
72. Казанский К. Мистицизм в исламе. – Самарканд, 1906.
73. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М.: Аспект-пресс, 1996.
74. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку: Элм, 1969.
75. Кимелев Ю.А., Полякова Н.А. Наука и религия: историко-культурный очерк. – М.: Наука, 1988.
76. Кирилов В.И. Логика познания сущности. - М.: Наука, 1980.

77. Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. – М:
Канон +,1996.
78. Классическая литература Востока. – М.: Наука, 1972.
79. Климович Л.И. Классический ислам. – М.: Наука, 1965.
80. Кныш А.Д. Мировоззрение Ибн Араби. // Религии мира. –
М.: Наука,1984.
81. Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. – М.:
Наука,1982.
82. Коран / Пер. и комм. Ю.И.Крачковского. – М.: Наука,1986.
83. Кочетов А.Н. Буддизм. – М.: Наука, 1965.
84. Крапивенский С.Э. Социальная философия. – 3-е изд.
испр. и доп. – Волгоград, 1996.
85. Крымский А. История Персии, ее литературы и
дервишской теософии. Ч.2. – М.: Изд-во Лазер. ин-т вост.
яз.,1912.
86. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, Т. 1.-
1979.
87. Кули-заде З.А. Закономерности развития восточной
философии XIII-XIV вв. и проблема Запад – Восток. –
Баку: Элм, 1983.
88. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории
культуры Востока и низамоведение. – Баку: Элм, 1987.
89. Кули-заде З.А. Хурувизм и его представители в
Азербайджане. – Баку: Элм,1970.

90. Кулматов Н. Этические взгляды Саади. – Душанбе: АН Тадж. ССР, 1968.
91. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма. – Душанбе: Дониш, 1987.
92. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
93. Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. – М.: Иностр. лит., 1962.
94. Литман А.Д. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. – М.: Наука, 1982.
95. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980.
96. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982.
97. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. – М., 1977.
98. Мамедов Ш.Ф. Мирза-Фатали Ахундов. – М.: Мысль, 1978.
99. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979.
100. Массе А. Ислам. – М.: Наука, 1982.
101. Медведев И.Л. Византийский гуманизм XIV –XV вв. – М.: Наука, 1976.
102. Мергаут Б. Учение индуизма. // Боги, брахманы, люди. – М.: Наука, 1969.
103. Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. – М.: Наука, 1977.

104. Мец Адам. Мусульманский ренессанс. – М.: Наука, 1968.
105. Мирза Галиб – великий поэт Востока. – М.: Наука, 1972.
106. Мирзоев А. Рудаки (жизнь и творчество). – М.: Наука, 1968.
107. Момджян К.Х. Введение в социальную философию. - М.: Высшая школа: КД «Университет», 1998.
108. Моральные ценности и личность. / Под ред. А.И. Гитаренко, Б.О. Николаевича.- М.: Изд. МГУ,1994.
109. Морохаева З.П. Личность в культурах Запада и Востока: к постановке проблемы. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд.,1994.
110. Мустафаев Дж. Философские и этические воззрения Низами. – Баку: Изд-во АН Азерб. ССР,1962.
111. Мухамадходжаев А. Мировоззрение Аттара. – Душанбе: Дониш, 1974.
112. Налчаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. – М.: Мысль,1972.
113. Нахов И.М. Киническая литература. – М.: Наука,1981.
114. Негматов Н. Государство Саманидов. – Душанбе: Дониш,1977.
115. Нерсесянц В.С. Сократ. – М.: Наука,1984.

116. Одилов Н. Мировоззрение Ҷалалиддина Руми. –
Душанбе: Ирфон, 1974.
117. Олимов К. Мировоззрение Санои. – Душанбе:
Дониш, 1973.
118. Очерки истории философии и общественно-
политической мысли в Туркменистане. – Ашхабад:
Ылым, 1970
119. Очерки истории общественно-философской мысли в
Узбекистане. – Ташкент: Фан, 1977.
120. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. –
М.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966.
121. Пигуловская Н. Города Ирана в раннем средневековье.
– М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
122. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. - М., 1991.
123. Платон. Избранные диалоги. М.: Мысль, 1986.
124. Платон. Сочинения. В 3-х тт. – М.; Мысль, 1979.
125. Плахов В.Д. Традиции и общество: опыт философско-
социологического исследования. – М., 1982.
126. Позднев П. Дервиши в мусульманском мире.
Оренбург, 1896.
127. Полонская Л.Р. Мировоззрение Галиба. // Мирза Галиб
– великий поэт Востока. – М.: Наука, 1972.
128. Пригорина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. – М.:
Наука, 1972.

129. Раджабов М.Р. Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. – Душанбе: Ирфон, 1968.
130. Рассел Б. История Западной философии. – М.: Иностр. лит-ра, 1959.
131. Редер Д.Г. Древний Восток.// История древнего мира. - Ч.1. – М.: Просвещение, 1979.
132. Религия и общественная мысль народов Востока. – М.: Наука, 1971.
133. Рзакулизаде С.Д. Мировоззрение Баба Кухи Бакуви. – Баку: Элм, 1978.
134. Роттердамский Эразм. Философские произведения. – М.: Наука, 1986.
135. Роузентал Ф. Торжество знания. – М.: Наука, 1978.
136. Ас-Саби Хилал. Установления и обычай дворов Халифов. – М.: Наука, 1983.
137. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980.
138. Сагадеев А.В. Свободомыслие мусульманского средневековья. // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху возрождения. – М.: Мысль, 1986.
139. Сайдбаев Т.С. Ислам и общество. – М.: Наука, 1984.
140. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. - М., 1979.
141. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979.

142. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1957.
143. Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма. // Вопросы философии. – 1980. - № 6. – 101-112.
144. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.
145. 106 философов. Жизнь, судьба, учение. – Симферополь: «Таврия», 1995.
146. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989.
147. Суфийская мудрость./ Сост. В.В. Лавский. – Минск, 1998.
148. Таджикова К.Х. Идейные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1983.
149. Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.
150. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. - М., 1989.
151. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. – М.: Наука, 1979.
152. Угринович Д.М. Искусство и религия. - М.: Политиздат, 1982.
153. Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. - М., 1997.

154. Фейербах Л. История философии. Собр. произв. в 3-х т. - Т.1. – М.: Мысль,1974.
155. Фейербах Л. Основы философии будущего. – М.: Соцэкиз, 1936.
156. Философские трактаты «Махабхараты». - Ашхабад: Ылым, 1977.
157. Философское наследие народов Востока и современность. – М.: Наука,1983.
158. Фильшинский И.М., Шидфар Б.С. Очерк арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука,1971.
159. Фишер И. От брахманизма к индуизму. // Боги, брахманы, люди. – М.: Наука,1969.
160. Фиш Р. Джалолитдин Руми. – М.: Молод.гвард.,1972.
161. Фрай Р. Наследие Ирана. – М.: Наука,1972.
162. Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – М.: Наука, 1984.
163. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М.: Наука,1983.
164. Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент,1985.
165. Хайруллаев М.М. Фараби (эпоха и учения). – Ташкент,1975.
166. Ханин Д.М. Искусство как деятельность в эстетике Аристотеля. – М.:Наука,1986.

167. Хорев Н.В. Философия как фактор развития науки. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979.
168. Чалоян В.К. Восток – Запад. – М.: Наука, 1968.
169. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981.
170. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979.
171. Шарипов А.Д. Проблема логики в книге «Ключи наук» Абу Абдаллаха Мухаммада Хорезми. // Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии. – Ташкент, 1986.
172. Шишгин А.Ф. Из истории этических учений. – М.: Госполитиздат, 1959.
173. Штекль А. История средневековой философии. – М.: 1912.
174. Эйнштейн А. Собрание ученых трудов. В 4-х т. – М.: Мысль, 1967.
175. Эльчибеков К. Общие религиозно-философские и фольклорно-мифологические обоснования иерархии духовенства в суфизме и исмаилизме. // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.
176. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии.-2-е изд. – М.: Высшая школа, 1985.
177. Янгузин А.Р. Социальная этика суфиев // Вестник Башкирского университета. - 2000.- №1. - С.66-68.

178. Янгузин А.Р. Суфизм и шариат // Шариат: теория и практика: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 26-28 сентября 2000 г. – Уфа: ТАУ,2000.- С.241-246.
179. Янгузин А.Р. Философские основания проблемы личности в суфизме // Научная конференция по научно-техническим программам Минобразования России: Сборник статей. - Уфа, 2000. - С.196-200.
180. Янгузин А.Р. Нравственные аспекты суфизма // Философия, культура и нравственность на рубеже тысячелетий. 10 лет фихтевскому обществу: Сборник статей. - Уфа, 2001. - С. 188-197.
181. Янгузин А.Р. Проблема духовных предпосылок становления суфизма // Этнос. Культура. Человек: Материалы международной научной конференции. К 60-летию доктора исторических наук, профессора В.Е. Владыкина. - Ижевск: Изд-во АНК, 2003. - С. 479-489.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Социально-философские истоки суфизма	
1.1. Социально – экономические предпосылки возникновения суфизма.....	7
1.2. Духовные предпосылки возникновения суфизма.....	30
Глава II. Проблема человека в философии суфизма	
2.1. Философские основания проблемы личности в суфизме.....	57
2.2. Измерения личности в философии суфизма.....	78
2.3. Социальная этика суфиеv.....	100
Заключение.....	122
Библиография.....	124

Научное издание

Янгузин Айбулат Римович

**СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА**

*Редактор Г.Г. Синайская
Корректор А.И. Николаева*

*Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 021319 от 05.01.99 г.*

Подписано в печать 15.03.2004 г. Бумага офсетная.
Формат 60x84/16. Гарнитура Times.
Отпечатано на ризографе. Усл.печ. л. 8,05. Уч.-изд. л. 7,17.
Тираж 500 экз. Заказ 170. Изд. № 43. Цена договорная.

*Редакционно-издательский отдел
Башкирского государственного университета
450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.*

*Отпечатано на множительном участке
Башкирского государственного университета
450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.*