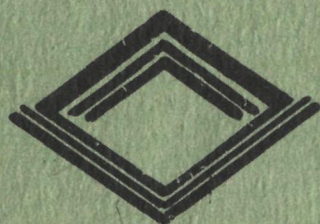


А. МУХАММЕДХОДЖАЕВ

**ИДЕОЛОГИЯ
НАКШБАНДИЗМА**



АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

А. Мухаммедходжаев

ИДЕОЛОГИЯ
НАКШБАНДИЗМА

Ств. редактор - Раджабов М.Р.,
доктор философ. наук, проф.

ДУШАНБЕ - 1991
"ДОНИШ"

М у х а м м е д х о д ж а е в А. Идеология накшбандизма. - Душанбе: Дониш, 1991.-232 с.

В монографии рассматриваются социально-исторические и идейные истоки возникновения накшбандизма, причины его широкого распространения от Средней до Малой Азии, от Кавказа до берегов Индии. На основе рукописей и достоверных источников впервые дается подробный анализ религиозно-философской и социальной доктрин учения накшбандийцев, концепции главного его представителя /Бахоуддина/ Накшбанда, его непосредственных приемников, в том числе Ходжи Убайдуллаха Ахрара.

Книга рассчитана на специалистов по истории философии, литературе и общественной мысли, аспирантов, студентов и всех, интересующихся проблемами духовной культуры.

Рецензенты: докт. философ. н. Р.М.Маджидов,
канд.философ.н. М.Хазраткулов

М 0301030000 - 126 1 - 91
М 502 - 91

ISBN 5-8366-0277-1

© Издательство "Дониш", 1991 г.

ВВЕДЕНИЕ

Накшбандизм как религиозно-философское учение и своеобразное направление в суфизме со времени возникновения /XIV в./ и на протяжении последующих веков развития оказал огромное влияние на социально-экономическую жизнь и общественно-политическую, философскую мысль народов Средней Азии, Ирана, Афганистана, Пакистана, Индии, Турции, Боснии и т.д.

Накшбандизм получил наибольшее распространение и достиг особого успеха в XIV и XV вв. Выдающиеся мыслители, представители литературы и общественной мысли этого периода - Абдуррахман Джами, Алишер Навои, Саид Шариф Джузджони, Хусейн Боизи Кошифи, Косими Анвар, Ходжа Ахрор и другие находились под непосредственным влиянием учения этого братства и одобряли его основополагающие принципы. Имея это в виду, Е.Э.Бертельс писал: "Наиболее передовой частью суфийских мыслителей XV в. были безусловно накшбанди. Но, к сожалению, донныне ни одной солидной работы, посвященной учениям этого ордена, у нас нет, и сформулировать их с необходимой для науки четкостью мы не в состоянии. А сделать это нужно. Мы располагаем обстоятельными биографами самого шейха Бахааддина, сохранилась книга Мухаммада Парса "Кудсийя", представляющая собой собрание речей Бахааддина, есть большой теоретический трактат того же Мухаммада Парса "Фасл ал-хитоб", есть ряд трактатов Ходжи Ахрара. Сравнительный анализ всех этих книг, часть которых даже доступна в литографированных изданиях, безусловно, позволит установить основные принципы учения накшбанди, и, что совершенно необходимо для дальнейшего, выяснить значение применяемой ими терминологии, пока еще никем не определенной."¹

В изучении накшбандизма существовали факты игнорирования наличия источников и трактатов. Так, еще в 1929 г. известный востоковед Горделевский В.А. писал, что "...отсутствуют не только основные пособия, восточные рукописи и литографии, необходимые для построения жития Бахоуддина, но и книги на языках европейских и даже на русском."²

¹Бертельс Е.Э. Изб. труды. Навои и Джами. - М., 1965. - С. 448.

²Горделевский В.А. Бахоуддин Накшбанд Бухарский. Изб. произведения. - Т.3.-М., 1962. - С.369.

Говоря о необходимости всестороннего изучения идеологии и специфических особенностей накшбандизма, узбекский ученый Э.Рустамов писал: "Однако, к сожалению, это своеобразное направление в религиозной философии средневекового Востока до сих пор не пользуется должным вниманием со стороны исследователей".³

О важности определения с марксистских позиций "особенностей взаимно противоположных внутренних течений суфизма ХУ века, дабы ряд важных частей литературного философского наследия эпохи, равно как и многие моменты творчества таких великих поэтов, как Джами, Навои, не пропали для нас втуне",⁴ - говорил академик А.Мирзоев. По верному замечанию А.М.Болдырева, "накшбандизм - далеко не решенная нашей наукой проблема".⁵

Разработка и всесторонний анализ накшбандизма имеют огромное значение для понимания той непрерывной идейной борьбы, которая происходила на протяжении и последующих веков.

Исследование накшбандизма особенно важно для истории средневековой восточной культуры народов Ближнего и Среднего Востока, так как многие представители культурной и общественно-политической мысли того периода были его приверженцами.

Изучение идеологии накшбандизма, как одной из важнейших религиозно-философских проблем средневековья, необходимо потому, что и в настоящее время во многих странах мусульманского Востока действуют соответственно этой концепции его последователи. Достаточно указать на то, что культ шейха Бахауддина был настолько распространен в Средней Азии, что даже сейчас среди некоторой, главным образом традиционно настроенной части ее, бытует мнение, согласно которому упоминание имени шейха Бахауддина избавляет человека от всякого зла и несчастий.

Общественно-политическое значение изучения накшбандизма обусловлено тем, что и в настоящее время его догматические и идейные призывы о соблюдении предписаний шариата, следований заветам Мухаммада /т.е. призыв к первоначальному исламу/ совпадают с концепциями исламских фундаменталистов-традиционалистов, в частности с концепцией вахобитов, дей-

³ Рустамов Э.Р. Узбекская поэзия в первой половине ХУ в. - М., 1963. - С. 45.

⁴ Мирзоев А.М. Камал ад-дин Бинои. - М., 1976. - С.19.

⁵ Болдырев А.Н. Еще раз к вопросу о Ходже Ахроре. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1985. - С. 51.

ствующих ныне в большинстве стран Ближнего и Среднего Востока и пытающихся разными способами повлиять на мусульман Средней Азии и Казахстана.

В связи с широким распространением и огромной популярностью, которыми в течение шести веков накшбандизм пользовался среди различных слоев населения - от зажиточных феодалов до обездоленных крестьян, от ремесленников до торговцев, от неграмотных тружеников до выдающихся представителей общественно-политической и философской мысли, от простых слуг до правителей и т.п., и не мог не привлекать к себе внимание ученых-востоковедов и философов. Отдельные сведения о жизни и деятельности основателя этого ордена Бахауддина и его последователей даются в работах русских и советских ученых: В.Л. Вяткина, Н.Г. Малицкого, Н.И. Веселовского, В.В. Бартольда, А.А. Семенова, П.П. Иванова, А.Ю. Якубовского, Я.Г. Гулямова, Р.Н. Набиева, А.М. Мирзоева, И.М. Муминова, М.Раджабова, Э.Р. Рустомова, А.Н. Болдырева, О.Д. Чехович, С.Азимджановой, А.Урунбаева.

Определенную работу в области публикации трактатов представителей накшбандизма, в особенности той части наследия выдающегося поэта-мыслителя Абдуррахмана Джами, которая посвящена учению этого братства, сделали афганские ученые Абдулхай Хабиби и Моил Хирави в связи с 500-летием со дня его рождения. Первый из них подготовил к печати трактат Абдуррахмана Джами "Нити братства Ходжагон" /"Сарриштаи тарикаи Ходжагон"/.⁶

Моил Хирави также подготовил к изданию /с введением, комментариями и примечаниями/ трактаты поэта-мыслителя "Комментарии Четверостиший" /Шархи Рубоийет/⁷ и Разиуддина Абдулгафура Лори, ученика Абдуррахмана Джами, "Дополнения к "Нафахот-ул-унсу".⁸

Говоря об отношении Абдуррахмана Джами к накшбандизму, Абдулхай Хабиби отмечает социальную значимость этого учения, особенно в деле отрицания аскетизма и призыва к активному образу жизни. По мнению Хабиби, накшбандизм "в действительности был реформой в суфизме".

⁶ Абдуррахмон Чоми. Сарриштаи тарикаи хожагон/Бо мукаддима ва тасхех ва таълики Абдулхай Хабиби. - Кобул, 1343.

⁷ Абдуррахмон Чоми. Шархи Рубоийет /Ба тасхех ва мукаддима ва таъликоти Моил Хирави. - Кобул, 1343.

⁸ Разиуддин Абдулгафури Лори. Такамалаи Хавашии "Нафахот-ул-унс".

В 1975 г. в Тегеране был опубликован критический текст трактата Ходжи Мухаммада Порсо "Кудсийя" /Собрание речей Бахоуддина/ Мухаммадом Тохиром Ираки, Характеризуя основополагающие принципы этого учения, его огромное влияние на различные слои населения, а также степень его распространения, Ираки пишет, что, к сожалению, "о накшбандийцах до настоящего времени не написано ни одного научно-обобщающего исследования".⁹

Распространению накшбандизма на Балканах /XV в./ и его дальнейшему развитию в этом регионе посвящена работа Хамида Алгара "Некоторые заметки о тарике Накшбандия в Боснии".¹⁰

В историко-философской литературе до сих пор нет целостного философского исследования, охватывающего все аспекты этого течения, сыгравшего важную роль в истории народов региона. Восполнение этого пробела дало бы возможность не только определить мировоззренческую направленность отдельных представителей этого братства, но и более объективно и адекватно оценить мыслительную и идеологическую ситуацию XIV и XV вв.

Основная цель настоящего исследования заключается в анализе идеологии накшбандизма, определении его идейных теоретических источников, рассмотрении суфийской, философской и социальной концепции наиболее видных его представителей в лице Ходжи Абдухалика Гидждувани, Ходжи Али Рамитани, Амира Кулола, Бахоуддина Накшбанды, Мавлоно Якуба Чархи, Ходжи Мухаммада Порсо, Ходжи Ахрара, Ахмада Сархинди и многих других; раскрытии несостоятельности существующего и в настоящее время стереотипа о реакционном характере учения накшбандия; освещении учения накшбандийцев о способе привлечения мюридов и чудотворстве святых; прослеживании дальнейшей эволюции накшбандия в истории философской и общественно-политической мысли.

Главные представители суфийского братства накшбандизм и его последователи уделяли большое внимание вопросам пропаганды и распространения различных высказываний и изречений основателя ордена Бахоуддина Накшбанды и учения братства в целом среди широких слоев населения.

Ими написано много трактатов и исследований о времени жизни, творчестве, мистических подвигах, высказываниях и афоризмах как самого Бахоуддина, так и его духовных учителей, непосредственных наставников, а также ближайших

⁹ Ходжа Мухаммад ибни Мухаммад Порсои Бухорои. Кудсийя /Каламоти Бахоуддини Накшбанд/ /Бо мукаддима ва тасхех ва таълиқ аз Мухаммад Тохири Ироки. - Техрон, 1354. - С. 9.

¹⁰ Some Notes on the Nagshbandi tarikat Bosnia By Hamid Aldar. Berkely sep. „Du welt des islams 1971 N 13 N 1-4 p.p. 168-209.

учеников. Последователи этого братства составляли многочисленные трактаты биографического характера. Необходимо отметить, что такая практика в суфизме не является специфической особенностью накшбандийского братства. Составление различных описаний, посвященных жизни и деятельности отдельных представителей этого учения и характеристике суфизма, велось с раннего периода возникновения суфизма. Достаточно вспомнить работы Сулами,¹¹ Кушайри¹², Хаджвири¹³, Мунаввара,¹⁴ Аттора¹⁵ и многих др.

Следует особо подчеркнуть, что среди столь многочисленных орденов суфизма, начиная с раннего его периода до позднейших времен, ни один из существовавших орденов не имел такого широкого распространения среди широких кругов народных масс и такого влияния, как орден накшбандия. И ни одному из них не посвящено столько трактатов и работ, сколько посвящено этому ордену.

Главными источниками для изучения накшбандизма являются в основном те работы, которые были написаны ближайшими учениками Бахоуддина-Ходжой Мухаммадом Порсо, Мавлоно Якубом Чархи, последующими приверженцами этого братства. Все они, как явствует из их высказывания, при жизни своего наставника сопровождали его в различных поездках по Средней Азии и Ирану, а также в многократных паломничествах в Мекку и Медину. Некоторые из них по личной инициативе или непосредственно по указанию учеников Бахоуддина составляли свои биографические трактаты, о чем свидетельствуют высказывания Чархи и Порсо. Мавлоно Якуби Чархи писал, что в последние дни жизни шейха он /Чархи. - А.М./ посетил его. Прощаясь, Ходжа Бахоуддин предложил Чархи довести до лю-

¹¹ Мухаммад ибни Хусейн ибни Мухаммад Абдурахмон Сулами, виднейший представитель суфизма /род. 330 х.к./942 х.к./1021/, является автором "Табакот-ус-суфия" /"Степени суфизма"/.

¹² Абдукарим ибни Абдулмалик Кушайри. Историк и теоретик суфизма X века /376 х.к./977-465 х.к./1072/. Его жизнь и деятельность прошли в Хорасане. Написал книгу "Ар-Рисолату кушайрия". /Кушайриев трактат/.

¹³ Абулхасан Али ибн Усман ал-Джуллоби ал-Хаджвири является одним из видных суфийских шейхов XI века. Его труд "Кашф-ул Махчуб ли арбоб-ул Кулуб" /"Раскрытие сокровенного для суфиев"/ наряду с биографией суфийских шейхов содержит много вопросов теории суфизма.

¹⁴ Мухаммад ибни Мунаввар ибни Абусаид является внуком шейха Абусаида Абдулхайра, автором "Асрор-ут-тавхид фи макоми шейх Абусаид" /"Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида"/.

¹⁵ Фаридиддин Аттор. Тазкират-ул-авлие /Записка святых/.

дей, все услышанное от него.¹⁶

Среди вышеуказанных учеников Бахоуддина, как свидетельствуют источники, непосредственный доступ к нему имел Ходжа, и оказывали большое влияние Алоуддин Аттор, Ходжа Мухаммад Порсо и Мавлоно Якуби Чархи. Сам Ходжа Алоуддин не написал специальной работы, но по его указанию Мухаммад Порсо приступил к составлению своего трактата. Следует отметить, что работы Порсо и Мавлоно Якуба Чархи отличаются от других работ, посвященных накшбандии тем, что при написании авторами использованы в основном материалы Бахоуддина или его любимого ученика Аттора и других приближенных к шейху людей.

Настоящая работа выполнена на основе анализа следующих источников: Ходжа Мухаммад Порсо "Рисолаи кашфия" / "Трактат раскрывающий" / 1150х. / 1736 г. Ркп и ИВ АН УзССР, № 8183/У, лл. 68а-85а. Его же "Рисолаи Кудсия" / "Трактат, священный" / об изящных изречениях Бахоуддина Накшбанда. Там же, рукопись, лл. 86б-115 с.

В 1975 г. в Тегеране был издан критический текст "Кудсия" иранским ученым Мухаммадом Тохиром Ироки.¹⁷ Все ссылки на трактат "Кудсия" даны по этому изданию, хотя нами просмотрены разные списки этого трактата. Его же "Тухфат-ус-соликин" ал мулакоб ба Тахкикот" / "Подарок путникам, известный под названием "Исследования" / . Дехли, 1970.

Мавлоно Якуби Чархи "Рисолат-ул-муссамо бил-унсия" / "Трактат, носящий название "дружба" / . 1254 х. / 1839 г. Ркп ИВ АН УзССР. № 3844/У1.

Мавлоно Якуби Чархи "Макомоти Бахоуддин" / "Степени Бахоуддина" / . Ркп ИВ АН УзССР. № р5765. "Акволи Бахоуддин" / "Изречения Бахоуддина" / . Ркп ИВ АН УзССР. № 3424.

Абулмухсин Мухаммад Бокир ибни Мухаммад "Макомоти хазрати хочаи Накшбанд". Бомбей. Год издания не указан.

Салох ибни Муборок ал-Бухори "Анис-ут-толибин ва иддат-ус-соликин" / "Друг ищущих истину и припас шествующих путем праведным" / . Ркп. Гос. библиотека им. А.Фирдавси. № 1225. "Аз анфоси мубтакираи махзан-ул-хакоик хазрати ходжа Алоуддин Аттор" / "Выдержки из высказываний хранилища истин ходжи Алоуддина Аттора" / . Ркп ИВ АН УзССР. № Р-502/У. "Мин макомоти арчманд ва мақолоти судманди хазрати хочаи Бахоуддини Накшбанд" / "Выдержки из степени и полезных высказываний Ходжи Бахоуддина Накшбанда" / . Ркп ИВ

¹⁶ Фахриддин. Али ибни Хусейн. "Рашахот - айн-ул-хает". - Ташкент, 1911. - С. 52. См. там же. Абдуррахмон Джоми. Нафахот ул-унс. - Тегеран, 1958. - С. 392.

¹⁷ См. сноску 9.

АН УзССР. № Р-502/У1.

"Васиятномаи Абдулхолики Гидждувони" /"Завещание Абдулхолика Гидждувони"/. - Ркп ИВ АН УзССР, № 3844-ХУ1, л. 174 б-199 а.

"Макоми Ходжа Абдулхолики Гидждувони" /"Ступени Ходжи Абдулхолика Гидждувони"/. Ркп ИВ АН УзССР, № 9013/Ш л. 126-30а.

"Макоми Амир Кулол" /"Ступени Амира Кулола"/, автор Шахобиддин, сын дочери Амира Хамзы. Ркп. ИВ АН УзССР: № 8667/П, л.236 108 б.

"Макоми Амир Кулол" /"Ступени Амира Кулола"/. Ркп ИВ АН УзССР. № 7222 /на тюркском языке/.

"Макоми Амир Кулол" /"Ступени Амира Кулола"/. Лит. Изд. Бухара 1328 х./1911. В нем кроме ступени Амира Кулола изданы также "Макоми Бахоуддина Нақшбанда", "Трактат Кудсия", "Анфоси Нафисон Ходжа Убайдуллохи Ахрор" /"Изясные слова Ходжи Убайдуллаха Ахрора"/, "Рисолаи Хазрати Азизон" /"Трактат Азизона, т.е. Ходжи Али Ромитани"/. Фахриддин Али ибни Хусейн "Рашахот-айн-ул-хаст". Ташкент, 1911.

Ходжа Убайдуллахи Ахрор "Фукароти Ахрария" /"Религиозно-нравственные параграфы Ахрора"/. Ташкент, 1910. В этом издании опубликованы также "Рисолаи валадия" /"Родительское послание"/ и "Рисолаи Хурия" /"Послание о гуриях" - Толкование на четверостишие Абу Саида"/. "Фукароти Ахрария". Ркп ИВ АН Тадж.ССР. № 4031/Ш, л.2676-3206. "Рукаоти Хоча Ахрор" /"Письма Ходжи Ахрора"/. Ркп. ИВ АН Тадж.ССР. № 146. "Манокйби хазрати эшон" /"Мистические заслуги Ходжи Ахрора"/. Ркп ИВ АН Тадж.ССР. № 4125 /Анонимный трактат/.

Мухаммад ибни Бурхониддин, известный под именем Мухаммад Кози. "Силсилат-ул-орифин ва тазкират ус-сидикин" /"Генеалогия признавших и жизнеописания святых"/. Ркп Государственной публичной библиотеки им. А. Фирдавси. № 1442.

Абдуррахмон Джоми "Нафахот-ул-унс" /"Дуновение дружбы". - Техрон, 1958.

Абдуррахмон Джоми "Сарриштаи тарикон ходжагон" /"Нити братства ходжагон"/. - Кабул, 1343 х. /1964.

Хусейн ибни Абдуллох Казвини "Силсилаҳои тасаввуф" /"Генеалогия суфизма"/. Ркп Национального архива Республики Афганистан. № 56/45, л. 168а-182а. Там же, "Ихтилофи пиру
17.

Мурид" /"Разногласия наставника и мурیدا"/, л.1926-1956.

Мирза Амаджон "Фарид". "Ахъер-ус-соликин ва ахбор-уттолибин" /"Братья-путники и известия стремящихся"/. Ркп Национального архива Республики Афганистан, № 128.
1

Шейх Ахмади Сархинди Муцаддади алфи сони "Мактуботи рабони" /"Письма благочестивого"/ в трех томах. Лакхнав. Там же, "Ғисола дар радди равофиз" /"Трактат об отрицании рафизитов"/.

Мавлоно Саид Абул Хасан Надави. "Тарихи даъват ва азимат" /"История призывов и намерений"/. Часть 1У. Лакхнав, 1980.¹⁸

¹⁸ Перечень названий источников, посвященных учению накшбандия, мог бы занять не одну страницу. Поэтому мы считаем возможным ограничиться упомянутыми изданиями и рукописями.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НАКШБАНДИЗМА

§ 1. Социально-политические условия возникновения накшбандизма

Зарождение братства накшбандизм, возникшего в силу определенных исторических и социально-политических причин, непосредственным образом связано с условиями жизни народов, живших на территории Мавероуннахра и Хорасана в середине XIY века.

В этот период произошли такие важные исторические события, как распад Чигатайского государства /624/1277 - 771/1370/ на мелкие владения, перенесение центра государства в Карши, правление ханов Казона /744/1343 - 747/1346, Казона, появление государства Тимуридов.

Социально-политическому, экономическому и культурному анализу этого периода, особенно династии Тимуридов, посвящено немало исследований советских и зарубежных историков-востоковедов.¹ Поэтому мы постараемся, не вдаваясь в подробности, в общих чертах дать краткую характеристику рассматриваемого периода.

¹ Назовём наиболее значительные из них: Бартольд В.В. Улугбек и его время. Соч. - Т.2. - Ч.2. - М., 1964. - С.25-178. Мир-Али-Шер и политическая жизнь, 199-249. Якубовский А.Ю. Самарканд при Тимуре и Тимуридах. Он же: Черты общественной и культурной жизни эпохи Алишера Навои// Алишер Навои. - М.; Л., 1946. - С. 5-30; Гулямов А.Я. К изучению эпохи Навои// Великий узбекский поэт. - Ташкент, 1948. - С. 5-24; Набиев Р.Н. Из истории политико-экономической жизни Мавероуннахра XV в. // Великий узбекский поэт. - Ташкент, 1948. - С.25-49; Чехович О.Д. Оборона Самарканда в 1454 г. // Известия АН АзССР. СОН. - 1960. - № 4. - С. 36-44; История таджикского народа. - Т.II. - Кн. 1. - Л., 1964. - С. 289-363; Босворт К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии генеалогии: Пер. с англ. и примеч. П.А.Грязнова - М., 1971. - С.217-220; История Узбекской ССР. - Ташкент, 1967. - Т.1 - С.770. Гафуров Б.Г. Таджики: Древнейшая, древняя и средневековая история. - М., 1972. - С.476-518.

Время правления тимуридов /771/1370-906/1500/ считается наиболее сложным и противоречивым периодом истории народов Средней Азии и Ирана. Еще при жизни, перед походом в Китай, Тимур назначил своим наместником своего внука Пирмухаммада, сына Гиясиддина Джахангира. В это время Пирмухаммаду было 22 года, он правил в Кандагаре, Газни и завоеванной им части территории Хиндустона.

После смерти Тимура /1336-1405/ его вельможи, используя отсутствие Пирмухаммада, вызвали другого внука Тимура - Халил Султана из Ташкента и назначили царем. "Едва только были преданы земле в Самарканде бренные останки великого покойника и еще не окончились траурные церемонии, как между его наследниками вспыхнула борьба из-за короны".²

После этого вся огромная империя Тимура была разделена между его наместниками, каждый из которых думал только о расширении своих владений. Впоследствии сын Тимура Шахрух подчинил себе также Самарканд и назначил своего сына, впоследствии видного ученого и государственного деятеля, Мирзу Улугбека правителем этой области, или, как писал Бабур: "Шахрух Мирза отдал всю власть сыну Улугбеку Мирзе".³ Во владениях Шахруха находились Хорасан, Балх, Бадахшан, Мавероуннахр, Туркестан, Забулистан, Сиистан, Чурчон, Мозандаран, Ирак, Фарс, Азербайджан.⁴ Подчинив своему владению Мавероуннахр, Мирза Шахрух основное свое внимание направил в сторону каракунли и нанес поражение Кара Юсуфу, предводителю туркменов каракунли. Несмотря на то, что Шахрух "считался номинально главой единой тимуровой державы, однако фактически она состояла из двух государств: одного - с центром в Герате, столице Хорасана, другого - с центром в Самарканде".⁵ Это вовсе не значит, что Улугбек был абсолютно своевластен. "Считать так было бы не совсем верно. Стремление к независимости у Улугбека было, но Шахрух не давал ему воли. Он поручал сыну неустанно следить за кочевыми узбеками, монголами и охранять северные границы империи от их возможного вторжения. Кроме того, Улугбек по первому же требованию Шахруха направлял ему войсковые контингенты и поддерживал его

² Вамбери А. История Бухары или Трансоксании с древнейших времен до настоящего. - Спб., 1873, - С. 239.

³ Бабурнаме, с. 65.

⁴ Хондамир. Хабиб-ус-сияр. - Т.3. - С. 554.

⁵ История Узбекской ССР в четырех томах. - Т. 1. - Ташкент, 1967. - С. 461; Якубовский А.Ю. Черты общественной и культурной жизни эпохи Алишера Навои. - С. 6.

в военных походах. Улугбек все свои действия согласовывал с отцом, отчитывался перед ним лично или письменно и без его согласия фактически ничего не предпринимал. Такая политика была характерна для умного и осторожного Шахруха, который не желал чрезмерного усиления власти своих сыновей и родственников⁶.

После смерти Шахруха /1447/ вновь усилились распри и притязания на престол между различными племенами, а также внутри родов. В результате в сентябре-октябре 1449 г. в Самарканде состоялось сражение между Улугбеком и его сыном Абдулатифом, где сын победил и убил своего отца.⁷

Вскоре Абдулатиф был убит представителем другой ветви тимуридов Абдулла ибн Ибрагим Судтаном. Но и он не удержался у власти и был убит другим тимуридом - Абусаидом с помощью узбекского хана Абульхейра летом 1451 г. неподалеку от Самарканда.

Автор "Равзат-ус-сафо" Мирханд писал: "Мирза Абдулатиф после убийства отца арестовал его /Абусаида. - А.М./, но из-за беспечности стражи ему удалось бежать из-под ареста и уехать в Бухару. После убийства Абдулатифа Абусаид восстал в Бухаре, Мирза Бабур неоднократно боролся с ним, ввел войска в Самарканд, в конце концов заключил мир, и Султан Абусаид стал абсолютным властелином в Тугане и Туркестане".⁸

Абусаид предпочитал Самарканду Герат и после завоевания Хорасана сделал его своей столицей. К.Э.Босворт утверждает, что он был "самым могущественным государем своего времени".⁹ Утверждение его власти и здесь сопровождалось убийствами и казнями, превосходящими своей жестокостью даже казни эпохи Тимура. В 1457 г. по приказанию Абусаида была убита мать Улугбека - престарелая царица Гавхаршод.

О жестокости Абусаида свидетельствует такой факт: "В конце января 1462 г. в Герате были обвинены во взяточничестве и лихоимстве сборщик податей для войска Ходжа Му'из-ад-дин и меняла /сарроф/ шейх-Ахмед; по приказанию Абусаида с шейх-Ахмеда содрали кожу у северных ворот города, Ходжу Му'из-ад-дина сварили в котле с кипятком у подножия цитадели".¹⁰ После восемнадцатилетнего правления /1451-1469 гг./

⁶ Ахмедов Б.А. Улугбек и политическая жизнь Маверауннах-ра первой половины XV в. Из истории эпохи Улугбека. - 1965. - С. 30.

⁷ Чехович О.Д. Из источников по истории Самарканда XV в. Из истории эпохи Улугбека. - Ташкент, 1965. - С. 306. См. также: История таджикского народа. - С. 488.

⁸ Мирхонд. "Равзат-ус-сафо". - Кн. 6-10. 1852. - С. 150.

⁹ Босворт К.Э. Ук. раб., с. 220.

¹⁰ Бартольд В.В. Соч. - Т. 2. - Ч. 2. - С. 170-171.

Абусаид во время похода в Азербайджан, в битве с Хасанбеком /1453-1478/ из династии Ак-кюндли, потерпел поражение и попал к нему в плен. Хасанбек "через три дня отдал его /Абу Саида. - А.М./ в руки внука Гавхаршода Едгар Мухаммада, и тот отомстил ему за кровь своей бабушки."¹¹

После смерти Абусаида власть перешла в руки его старшего сына Султана Ахмада /1469-1494/. У Абу Саида было еще трое сыновей - Омаршейх, отец автора "Бабурнаме" Захириддин Бабура, который был моложе других; Султан Мухаммед Мирза и Султан Махмуд Мирза. Из них Омаршейх был правителем Ферганы, Султан Махмуд Мирза правил в Хиссаре. Словом, вся территория была разделена сыновьями Абу Саида, между которыми всегда шла непрерывная ожесточенная борьба за власть.

После смерти Султана Ахмада Мирзы / в 899 г.х. /1494г./ Мирза Султан Махмуд, правящий в это время в Хиссаре и в подчинение которого входили Чагониен, Хуталан, Кундуз, Бадахшан и Термез, оставил своего сына Султана Масъуда там, а сам отправился в Самарканд и воссел на престол. Его старший сын Байсунгур был назначен правителем Бухары и ее окрестностей.

В месяце Рабъ-ул-ухр 900/1495 скончался Мирза Султан Махмуд, и борьба за престол между наследниками вновь обострилась. Сын Мирза Султана Махмуда Султон Али Мирза долго не задержался на троне и в конце 905 г.х. /1500 сдался Мухаммаду Шайбанихану, с именем которого связана новая династия в истории Средней Азии и Ирана - династия Шайбанидов.

В результате междоусобиц и братоубийств наиболее крупные провинции /Самарканд, Ташкент, Бухара, Андижан, Хиссар, Хатлан, Кабул и ряд других/ переходили из рук в руки. Вся тяжесть этих войн лежала на плечах трудового народа. Каждый новый победитель - солтан требовал новые налоги, что приводило к серьезному ухудшению положения населения.

Говоря о многочисленных грабежах и добычах, о тяжбах и страданиях, которые претерпевали различные провинции, Бабур писал: "Эти покорившиеся области не подобало грабить, да и как можно было бы что-нибудь добыть из местностей, подвергавшихся такому опустошению".¹²

Бесконечные войны и феодальные усобицы привели к крайнему ухудшению положения трудового народа. Особенно тяжело было во времена Тимура. "Политика Тимура, - писал К.Маркс, - заключалась в том, чтобы тысячами истязать, вырезать, истреблять женщин, детей, мужчин, юношей и таким образом всюду наводить ужас...".¹³ Жестокость Тимура не имела предела. Из-

¹¹ Мирхонд. Равзат-ус-сафо. - С. 151.

¹² Бабурнаме. - С. 66.

¹³ Архив Маркса и Энгельса. - Т. 4. - С. 185..

вестно, что в Исфагане, Индии, Дамаске и во многих городах он соорудил пирамиды из тысяч человеческих голов мирных жителей.

Для сооружения ирригационных систем и строительства Тимур сгонял в Мавероуннахр группы плененных мастеров, людей науки и искусства из Месопотамии, Сирии, Ирана и Индии. Особенно много ремесленников и деятелей науки и искусства было собрано в столице Тимура - Самарканде. Вот почему в этот период Самарканд чрезвычайно вырос.¹⁴ Его развитию уделялось большое внимание. "Тимур окружил город стеной и глубокими рвами. В южной части была сооружена цитадель, где находился дворец Тимура, служивший в то же время и хранилищем его богатств. Ряд дворцов был построен также и за городом, среди огромных парков, ворота которых открывались для населения на то время, когда повелитель там не жил. Вокруг Самарканда возникли селения. Им были даны названия знаменитых городов: Багдад, Дамаск, Каир, Султонийа, Шираз. Тимур хотел, чтобы столицы Востока по сравнению с его стольным городом были только деревни".¹⁵

В этот период достаточное развитие получило строительство различных зданий культурного и гражданского назначения в наиболее крупных городах и административных центрах - Самарканде, Герате, Шахрисабзе и ряда других. Сооружаются культовые здания - мечети, хонака, мазары и т.п. В столичных городах собирались и творили наиболее известные представители науки, литературы, медицины, искусства, музыки. Подлинными очагами культуры и науки в период правления Улугбека стали Герат и Самарканд. Всемирную известность получили Самаркандская математическая школа и обсерватории, в которых работали известные ученые того времени: Гиясиддин Джамшед, Али-Кушчи, Козизодаи Руми и др.

Время правления тимуридов характеризуется высшим расцветом феодальных отношений в Средней Азии и Иране. А.Ю. Якубовский писал: "...В истории Средней Азии Тимуридская эпоха имеет исключительное значение. Это - время расцвета в ней феодального общества. В предшествующие века феодализм созрел медленно, иногда с большими перебоями, но никогда не получал такого классического выражения, как после Тимура /1370-1405/, при его преемниках".

В это время взимались различные налоги и подати, которые тяжелым бременем ложились на плечи трудового народа. "Налоги крестьянин продолжал платить не только в казну, а

¹⁴ Гафуров Б.Г. Таджики... - С. 483.

¹⁵ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. - Т. 4. - М., 1965. - С. 22.

¹⁶ Якубовский А.Ю. Черты общественной... - С. 13.

и владельцу торханной грамоты... В мусульманском мире был обычай взимать харадж после жатвы, когда определялся урожай земледельца... При Тимуридах вследствие, по-видимому, частых войн, которые им приходилось вести, началась очень тяжелая для крестьян практика взимания хараджа до жатвы!¹⁷

Существующая при Тимуре и его преемниках налсовая и податная система оставалась очень тяжелой для трудового населения, в частности для крестьян и ремесленников. На протяжении всей истории Тимуридов обременительные феодальные налоги и подати взимались нередко в неустановленном размере, как это имело место в эпоху, предшествующую монгольскому владычеству. Десятки видов подати и повинности налагались на население всех областей государства. Конечно, ряд областей облагались определенными видами государственных налогов и податей, но тем не менее большинство из них, таких, как харадж, ушр, мал, джизья, тамга и многие другие, были обязательны для трудового населения всех областей тимуридского государства.¹⁸

Система податей и повинностей Тимуридского государства, как и всякая другая, была основана на хитнической феодальной эксплуатации крестьян и ремесленников и стала одной из главных причин обострения классовых противоречий в обществе.

Непрерывные грабежи населения, чрезмерная жестокость и феодальные междоусобицы приводили к крайнему ухудшению положения населения. Именно против жестокости и угнетения еще во времена монгольских правителей в конце первой и начале второй половины XIV в. было направлено восстание ремесленников, крестьян и рабов, известное в истории под названием, "восстания сарбадоров" /т.е. висельников/. Лозунг восставших заключался в том, что если восставшие победят, то освободятся от тяжелой, невыносимой жизни, в случае поражения они готовы идти на виселицу, принять смерть. Как социально-политическое движение, восстание сарбадаров объединило вокруг себя не только представителей низших слоев, но и местных мелких феодалов, заинтересованных в устранении монголо-тюркской эксплуатации. Восставшим удалось во многих районах захватить и удержать власть в своих руках. Сарбадоры, победившие под руководством учащегося Самаркандского медресе Мавлоно-заде и трапезщика Абубакра Келеви /1366-

17 Якубовский А.Ю. Черты общественной... - С. 13.

18 Более подробно см.: Хатиби С. Персидские документальные источники по социально-экономической истории 13-14 вв. - Ашхабад, 1986. ...

1367 г./, провели в Самарканде некоторые демократические мероприятия, в том числе отменили джизью¹⁹, которая взималась с мусульман. Они "показали образцы исключительного умения управлять им".²⁰ Государство сарбадоров существовало недолго, весной 1367 г. Тимур и амир Хусейн написали восставшим письмо, с подарками пригласили к себе руководителей этого движения. Их вероломно схватили, связали и казнили всех, за исключением Мавлоно-заде, которому лицемерно покровительствовал Тимур. Так закончилось движение сарбадоров в Самарканде. Волнения трудящихся и восстания народных масс происходили и в других городах и провинциях Хорасана и Мавероуннахра. Самыми крупными из них были восстания Тороби в Мазандаране /1350/. Многочисленные усобицы между раздробленными мелкими-монгольскими владениями и в дальнейшем жесточайший гнет со стороны Тимура и его преемников не могли не сказаться на положении народа.

Отчаянное положение низших слоев населения и недовольство отдельных представителей высших сословий, пессимистическое, безнадежное настроение, овладевшее широкими кругами трудящихся, явились причиной повсеместного распространения суфизма и возникновения одного из его орденов - накшбандизма, идеология которого за относительно короткое время стала доминировать в духовной и культурной жизни народов Средней Азии, Ирана, Турции, Индии и др.

§ 2. ИДЕЙНЫЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ НАКШБАНДИЗМА

Основным теоретическим и идейным источником накшбандизма, несомненно, является суфизм. Являясь одной из разновидностей этого учения, имеет с ним непосредственную связь. Но это не значит, что накшбандизм не испытал на себе существующих до него общественно-политических, этико-философских, литературных идей. Разумеется, как религиозно-философское учение, накшбандизм прежде всего опирался на ислам и основополагающие постулаты Корана и Сунны. Более того, по свидетельству самого основателя накшбандийского братства, Бахоуддина Накшбанда, учение основывалось на

¹⁹ Джизия, джизья - поголовная подать /гезим/, взимавшаяся при Сасанидах с людей податного сословия, а после утверждения ислама только с иноверцев. В Иране она взималась с христиан, иудеев, зороастрийцев и индуистов/Петрушевский И.П. Земледелие в Иране... с. 387/.

²⁰ Якубовский А.Ю. Самарканд при Тимуре и Тимуридах-Л., 1933. - с. 13.

строгом соблюдении законов шариата, следований преданиям и заветам пророка Мухаммада.

В истории философской и общественно-политической мысли народов Ближнего и Среднего Востока наряду с учениями перипатетизма, калама и исмаилизма значительное место занимает религиозно-философское течение - суфизм. Название последнего, по мнению большинства исследователей, происходит от арабского слова "суф" - шерсть и производного от него названия "тасаввуф", что означает "надевать шерстяную одежду".

Однако наряду с этим существует иное представление о происхождении этого термина. Одни считают, что это название происходит от греческого слова "софия". Относительно этого философ-энциклопедист средневекового Востока Абурейхан Беруни /973-1073/ писал: "Суф" по гречески значит "мудрость". На этом языке философа называют "файласуфа", т.е. "любитель мудрости".²¹ Беруни далее писал: "Когда некоторые мусульманские мыслители близко подошли к мнениям суфиев, их стали называть тем же именем, но поскольку некоторые из них не понимали этого прозвания, то они наугад связали его с /арабским словом/ ас-суффа и полагали, что суфи - это асхоб-ас-суффа времен пророка..."

Впоследствии его произносили неправильно и стали принимать за производное слово "суфи", т.е. "козья шерсть".²² По мнению третьих, суфии - это племена, которые до появления ислама находились в Каабе. Занимались они очищением этого священного места.²³ Четвертые пишут, что слово "суфи" происходит от арабского слова "суфа" /возвышенное каменное место, каменный выступ/, где собирались сподвижники и друзья пророка Мухаммада, которые вели аскетический образ жизни и славились своим поведением.²⁴

Пятые говорят, что термин "суфи" является производным от слова "саф" /"чистый"/.

Известный теоретик и историк суфизма, автор "Рисолат-ул-Кушайрия" /"Кушайриев трактат"/ - Абулькосим Кушайри, рассказывая о различных толкованиях слова "суфи", отвергает мнения тех, которые связывают слово "суфи" с вышеприведенными определениями. По его мнению, слово суфи не является ни названием, ни производным от какого-либо другого термина, а является прозвищем. Он пишет: "Этим именем /суфии - А.М. /

²¹ Абурейхан Бируни. Избранные произведения. - Т. 2. - Ташкент, 1963. - С. 75.

²² Там же. - С. 75.

²³ Ибни Зайет. ат-Ташаввуф ила риджоли ат-тасаввуф. - ар-Работ, 1958. - С. 4.

²⁴ Доктор Эхсонуллох Истахри. Усули тасаввуф. - Техрон, 1960. - С. 14.

обычно называют группу людей. Например, говорят, что тот является суфи /фалон суфи аст/. Группу называют суфии /мутасаввифы/. Тот, который становится суфием, называется - мутасаввифом. Это слово /суфи - А.М./ не является именем, которое можно встретить в арабском языке или найти его производное. Скорее всего, оно есть - прозвище, наподобие других прозвищ".²⁵

Возникновение суфизма относится к концу VII - началу IX веков и было обусловлено главным образом жестокой эксплуатацией трудового народа арабским феодально-теократическим государством и усилением классовой борьбы. Многочисленные грабежи и беспощадное угнетение арабскими завоевателями населения завоеванных ими территорий приводили к чрезмерному обогащению и праздному образу жизни ничтожной правящей верхушки халифата и крайнему ухудшению положения огромной массы низов. Поэтому отрицание роскоши и богатства в этот момент в определенной степени выражало настроение и недовольство трудового народа существующим режимом господствующего класса. Это осуждение проявилось в виде отшельничества и принятия аскетического образа жизни и поэтому носило не активный, а пассивный характер протеста против господствующего арабского феодального строя. По сути дела, суфизм ориентировал своих последователей не на земной, а на фантастический, потусторонний мир, достижение которого мыслилось посредством чтения молитв, упования на бога и т.п. Не случайно первым элементом суфизма стал аскетизм /зухд/ и почитание культа бедности и первые представители этого учения - Хасани Басри /642-728/, Робиа Адавия /ум. 752/, Абу Хашим Куфи /ум. 778/ и другие известны как строгие аскеты. Наряду с аскетическими настроениями в суфизме всестороннее развитие получают также идеи мистической любви.

Хотя суфизм возник на основе ислама и обосновывал свои доктрины догматами священной книги - Корана и преданиями пророка Мухаммада /хадисами/, он в то же время испытал на себе определенное влияние учений других религий и домусульманских верований. "Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домусульманским учениям; представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников и неопифагорейцев: замечаются также черты сходства с еврейской каббалой на Западе и с буддизмом, и вообще индийским отшельни-

²⁵ Гарчимаи Рисолаи Кушайрия. Бо тасхехот ва истидроко-ти Бадеуз-замон Фурузонфар. - Техрон, 1340 г.х. - С.467-468.

Представители ортодоксального ислама и феодальной верхушки вели постоянную борьбу против крайних представителей суфизма. Несмотря на то, что суфизм вырос на почве ислама и широко использовал Коран, хадисы и другие его элементы, многие формы суфизма и основные его положения, такие, как любовь к единому богу, презрение к собственности, роскоши и богатству, стремление к слиянию с недостижимым, согласно мусульманскому вероучению, аллахом, отождествлению бога с природой, т.е. отождествлению творца с сотворенным, невыполнение ряда обрядов, например, нарушение поста и т.д., противоречили догматам ортодоксального ислама.

Следует отметить, что наряду с прогрессивными и анти-ортодоксальными элементами в учении суфизма встречаются также положения, по существу, отражающие интересы религии и религиозных кругов. Некоторые так называемые "умеренные" суфии, опираясь на основные догматы ислама, философски обосновали религиозные положения. Учение же этого течения суфизма в основном переплетается с учением официального ислама.

В формировании теоретической базы суфизма огромную роль сыграли представители суфийских общин Багдада, Басры и других городов арабского Халифата—Хориси Мухосиб и /ум. 857/, известный по прозвищу "Сайиди авлие" /"Главенство святых"/, Зунун Мисри /ум. 860/, Джунайд Багдади /ум. 910/. Необходимо отметить, что в учениях вышеупомянутых суфиев большое внимание уделялось проблеме внутреннего мира человека и его отношения к богу. Например, по Мухосиб, степень приближения человека к богу, его познание и мгновенное озарение зависят от степени морального и духовного очищения человека, всестороннего и многократного упоминания бога, а также от милости последнего. Последующие суфии считают Мухосиб одним из величайших суфиев, достойных почитания, и ставят его в один ряд с такими известными суфиями, как Джунайд, Рувий, Ибн Ато и Омар ибн Усман Макки, впервые разработавшими учение о трех степенях суфизма — шариате, тарикате, марифате. Вклад Джунайда выразился в развитии им метода углубленного размышления и проникновения в божественную сущность. Согласно его учению, единственный путь познания божественного единства есть только тихая, трезвая молитва /ар. — сахв/ и абсолютная покорность человека божественной воле.

В противоположность Джунайдийскому методу тихого молчаливого и самоуглубленного познания единства божественной истины, широкое развитие получает метод громкого, экстати-

²⁶ Бартольд В.В. Соч. — Т. 6. — М., 1966. — С. 115.

ческого достижения высшей стадии озарения /ар.-сукр/. Этот метод связан с именем другого известного суфия-Боязида Бистами /ум. 874-877 гг./:

Развивая учение представителей первоначального суфизма о мистической любви, Боязид приходит к выводу, что в результате усиленного старания и очищения себя от всего, что не связано с богом, человек может достигнуть наивысшей степени совершенства.

Главной в его учении была идея о достижении единичным разумом всеобщей души, идея возвышения человека до степени бога, иными словами, обожествление самого человека. Эта идея по существу была направлена против основ шариата.

Согласно учению Боязида, для познания истины и достижения стадии слияния с богом путнику необходимо пройти несколько ступеней /ар. - тарикат/. Последующие суфии считали Боязида первым человеком, который положил начало учению о тарикате. Он считается также первым суфием, поставившим вопрос об уничтожении индивидуального "Я" и слиянии личности с богом. Для достижения этой стадии фано-филох /уничтожение в боге/ человек должен освободиться от своего "Я", которое является главным препятствием в постижении бога. Тогда перед ним исчезнет многообразие материального мира, исчезнет различие между влюбленным и возлюбленной. Из-за своих еретических выступлений Боязид несколько раз высылался из родного города. Его экстатические изречения /ар.-шахт-хийет/ "действительно я бог, нет бога, кроме меня" или "прославлен я, сколь велик мой сан", вызывавшие ожесточенные нападки мусульманского духовенства в последующие периоды, служили основополагающим принципом мыслителей-вольномудцев.

Развитие Мансуром Халладжем концепции Боязида о достижении человеком степени бога логически привело к объявлению себя богом.

Этого было вполне достаточно, чтобы мусульманская инквизиция физически расправилась с мыслителем.

Мансур Халладж родился в области Фарса, его дед был зороастрийцем. Начиная с восемнадцати лет, Халладж совершил путешествия в Багдад, Басру, Ахваз, Хорасан и Мекку. Учился у многих известных суфиев, таких, как Усмон Макки и Джунайда. Но впоследствии вместе со своими учениками порывает связь с Джунайдом. За свои еретические взгляды Халладж сперва был изгнан из пятидесяти городов и в конце концов был на полтора года заключен в тюрьму, а в 922 году после многочисленных пыток и мучений был повешен.

Проповедуя идею "единения с богом", Халладж развивает взгляды Боязида и приходит к утверждению, что в результате внутренней молитвы и обращения своих мыслей и намерений к

богу человек может уподобиться ему. Как известно, такое рассуждение, в корне противоречит догмам мусульманского правоверия. Ибо, согласно учению ислама, непосредственное общение человека с богом абсолютно невозможно. Даже общение между пророком и Аллахом, согласно шариату, осуществлялось через посредство ангелов. Так, ислам учит, что разговоры и общение Мухаммада - посланника с богом были произведены через ангела Гавриила. Мансур в противовес учению шариата не только не отрицал возможности общения человека с богом, но и дошел до утверждения своего знаменательного выражения "Ан-ал-хак"/действительно, я истина/.

Другая, еще более важная сторона этой концепции Халладжа заключается в возвышении человеческого достоинства. Вопреки утверждению господствующей религиозной мысли о ничтожестве человека по отношению к верховному властелину, мыслитель обосновывал культ человека, утверждая его достоинство и значимость. О нем пишут так: "В тюрьме в течение суток он тысячи раз молился. Его спросили: "Ты говоришь, что "Я - истина", для кого же совершаешь эти молитвы?" Он ответил: "Мы знаем свое достоинство".²⁷

Мусульманская инквизиция не только расправилась с Мансуром Халладжем, так же жестоко она поступила по отношению к его многочисленным последователям. Так, в 1138 году за свои антифеодалные и еретические выступления в городе Хамадане был повешен Абулфазл ибн Мухаммад Майонаджи по прозвищу Айнулкузот. Такая же участь в 1192 году постигла известного суфия, основоположника философии озарения /фалсафаи ишрок/ - Шахобиддина Сухраварди, в творчестве которого значительное место занимали элементы неоплатонизма и манихейства.

Но физическое уничтожение и репрессии против выдающихся представителей суфизма не привели к искоренению учения в целом. Образы мучеников, с небывалой смелостью принявших смерть, в дальнейшем привлекали к суфизму новых многочисленных сторонников.

В X-XI вв. центр суфизма перемещается в Хорасан. В столице Нишпуре и в окрестностях появляются многочисленные суфийские общины, примыкающие к тому или иному идеологическому направлению. Так, в самом Хорасане можно было найти и последователей Боязида со свойственным им "экстремизмом", и сторонников Джунайда, придерживавшихся "умеренного суфизма", сочетавших его элементы с основными догматами шариата.

В этот период написаны важнейшие историко-теоретические труды "Рисолат-ул-кушайрия"/"Кушайриев трактат" Абулькасыма Кушайри /986-1074/, "Кашф-ул-махдуб"/"Раскрытие скрытого"/

²⁷ Фаридиддин Аттор. Тазкират-ул-авлиё. - Бомбей, 1325. - 319

Джулоби Хаджвири /XI в./. В работах дается относительно подробный анализ основных положений суфизма и получает свое оформление агиография этого учения. Широкую известность получает трактат наставника Абулкасыма Кушайри Абдурахмана Сулаи /ум. 1021/ "Маломатиён, суфиён ва чавонмардон" /"Порицатели, суфии и благородные"/.

Жизнь и деятельность видного суфия Абусаида Абулхайра также были связаны с Нишопуром.

Начиная с XI-XII вв., появляются различные течения и многочисленные суфийские организации, во главе которых стояли важные деятели этого учения. Каждый из тех, кто посвящал себя суфизму и познанию истины, должен был пройти определенный духовный путь /ар. - тарикат/, а для этого ему необходимо было найти руководителя-наставника /ар. - шейх, муршид/; /перс. - пир, устод/. Выбравший наставника /ар. - мурид - "желающий"/ подчинял свою волю воле учителя, иными словами, должен был уподобиться трупу в руках омывателя трупов. Шейхи старались во чтобы то ни стало подавить гордость и волю ученика, подчинить его своему диктату. "Понятно, что, занимаясь своего рода экспериментальной психологией, шейхи вырабатывали в себе ряд свойств, в те времена производивших впечатление чудесных, таких, как умение вызывать у мурида гипнотическое состояние, чтение его мыслей и т.д. Такие способности шейха, конечно, создавали ему репутацию святого и чудотворца и содействовали огромному росту его авторитета".²³ Хотя некоторые из суфиев жили с семьей, одновременно занимаясь своей профессией, большинство из них жили в дервишских обиталищах /хонака, зовийя/.

Среди суфийских организаций этого периода специфическими особенностями выделялись маломатийцы /ар.: порицание, укор./

Один из важнейших руководителей этих организаций в Хорасане считался упомянутый ранее Абусаид Абулхайр. Его житие и подвиги описаны в трактате его внука Мухаммада ибн Мунаввара "Асрор-ут-тавхид фи макоми шейх Абусаид" /"Тайны единения в степени шейха Абусаида"/. Как было отмечено выше, помимо этих суфийских общин продолжали действовать суфии-одиночки. Средства для существования тех суфиев, которые жили в обителях, добывались либо за счет вакуфных доходов, либо за счет подарков состоятельных людей или же милостыни.

По мере своего дальнейшего развития суфизм превращался в разветвленное, сложное и противоречивое учение. Противоречивые положения можно встретить не только в многочис-

²³ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература.-М., 1965 - С. 40.

ленных разветвлениях суфизма, но и в творчестве отдельных его представителей. Эти противоречия прежде всего были обусловлены эклектическим характером происхождения суфизма. Несмотря на это, в нем всегда прослеживаются две тенденции, два противоположных течения — религиозно-пессимистическое, вполне вмещающееся в рамки основных положений шариата, а также еретическое, оппозиционное мусульманскому шариату и феодальному строю. Образцами противоположных концепций в XI–XII веках являлись монотеистическо-суфийская система и пантеистическая, бравшая свое начало от Боязида, Мансура Халладжа, систематизированная Ибн ал-Араби и служившая в последующие периоды удобной формой выражения прогрессивных и свободолобивых идей плеяды мыслителей. В разработке и создании монотеистической системы суфизма и приспособлении его основных положений догматам шариата огромную роль сыграл виднейший мыслитель Мухаммад Газали.

Начиная со второй половины XIII в., суфизм перемещается с территории западной части Ирана в Хорасан и Мавероуннахр, в такие крупные централизованные города, как Герат, Самарканд, Бухара, Мерв, Балх и др. Как в центральных, так и в пригородных местностях этих городов появляются различные суфийские школы и ордена. Перемещение суфизма из западных районов арабского халифата в восточные части Ирана, Средней Азии и Индии имело свои социальные причины. Как известно, начиная со времени набегов и завоеваний сельджуками этой территории, многократные грабежи туркских огузов, нашествия монголов в XIII в. и, наконец, многочисленные походы и бесчинства Тимура и его потомков в различных городах Хорасана и Мавероуннахра привели к ухудшению отношений в политической жизни этого региона.

Необходимо отметить, что основополагающие методы и правила орденов суфизма, возникших в рассматриваемый период, по своей структуре ничем не отличались от структуры и организации орденов раннего суфизма, но имели существенные отличия по своим принципам.

Другая особенность суфизма этого периода заключается в приспособленческом характере этого учения к основным догматам мусульманского шариата. После этого приспособления к религии мусульманский шариат не только перестал выступать против основополагающих принципов суфизма, содержащих религиозный характер, но и различными путями способствовал распространению суфийских идей среди широких кругов трудящихся масс. С этим и связана еще одна специфическая особенность суфизма этого периода, заключающаяся в том, что, если на раннем этапе своего возникновения и развития его представители в основном выступали за "отделение" суфизма от "оковы" мусульманского шариата и изучение внешних, по их вы-

ражению, экзотерических наук /улуми зохирий/, то есть выступали против преподавания и изучения религиозных дисциплин: фикх /мусульманское право/, хадисы /предания пророка Мухаммада/ и сводов мусульманского шариата и этим самым считали себя сторонниками экзотерических, скрытых наук /улуми ботиний/, то, начиная приблизительно с XIII в., в суфийских обиталищах /хонаках/ изучались не только мистические, экзотерические науки, но и религиозные. Этим и объясняется то обстоятельство, что в эту эпоху различные представители власти одинаково поддерживались и восхвалялись как духовенством, так и представителями суфизма, в особенности руководителями братства Накшбандия.²⁹

Отличительной особенностью суфийской идеологии этого периода является то, что со времени прихода к власти династии Тимуридов, особенно основателя этой династии Амира Тимура, усиливается влияние, оказываемое на правителей приверженцами и, в частности, руководителями суфийского братства Ходжагон.

Сближение руководителей суфизма этого периода с представителями власти имело объективные причины. Во-первых, в условиях XIV-XV вв. авторитет и роль наставников этого учения были до того велики, что распространялись на широкие круги трудящихся. В различных городах Средней Азии и Ирана они имели своих последователей, систематически посещавших их и строго придерживавшихся методов и принципов этого суфийского ордена.

Как известно, вследствие дальнейшего развития и распространения суфизма внутри него появлялись различные школы и ордена, каждый из которых имел свои специфические особенности.

Наиболее известными суфийскими братствами, возникшими до XV в., были Тайфурия, Джунайдия, Кубравия, Кассария, Сайерия, Нурия, Сахлия, Халладжия, Маломатия и др.

Несмотря на то, что идеология накшбандизма испытала очевидное влияние многих суфийских братств, можно с уверенностью утверждать, что приоритет принадлежит концепции Джунайда Багдади и его сторонников, исповедовавших идею тихого молчаливого способа исполнения зикра, а также учению маломатийцев, согласно которому человек, живя в обществе, мысленно общается с богом.

Кроме различных суфийских тариков, в этот период жили и творили многие выдающиеся поэты и философы, находящиеся под влиянием идеологии суфизма, использовавшие для выражения своих прогрессивных, оппозиционных по отношению к религии и социальному устройству того времени идей. Са-

²⁹ Саид Хусейн Наср. Илму тамаддун дар ислом. Тарцимаи Ахмад Ором. - Техрон, 1350 г.х. - С. 78-79.

мыми известными представителями суфизма названного периода являлись также крупнейшие поэты-мыслители, как Абулмадж Санои /1050-1131 гг./, Фарииддин Аттор /1140-1221 гг./, Джалолиддин Руми /XIII в./, Мир Саид Али Хамдани /XIV в./ и др. Своими трудами "Сайр-ул-ибод ил-ал-маъод" /"Странствие рабов к месту возврата"/ и "Хадикат-ул-хакоик" /"Сад истины"/ Санои заложил основы суфийской поэзии, которые в дальнейшем были развиты Фарииддином Аттором. Последний является оригинальным поэтом-мыслителем, оказавшим большое влияние на дальнейшее развитие суфизма. Влияние большинства этих мыслителей на развитие последующей общественной мысли было так велико, что уже при жизни они создавали специальные тарикаты, носившие их имена.

Перед тем как перейти к анализу суфийской доктрины накшбандизма, постараемся коротко осветить некоторые стороны учения идейных представителей суфийского братства Ходжагон-Абдулхалика Гиждувони Ходжа Али Ромитани, Амира Кулола.

Можно утверждать, что эти суфийские мыслители оказали несравнимо большее влияние на формирование мировоззрения и творчества основателя и последователей накшбандия, нежели другие представители философской и общественно-политической мысли эпохи. Как отмечалось ранее, Амир Кулол был непосредственным наставником самого Бахоуддина. Ходжа Али Ромитани являлся учителем Ходжа Бобои Самоси, влияние идей которого на Бахоуддина очевидно. Абдулхалик Гиждувони считается его духовным наставником. Основу учения накшбандия составляют именно идейные принципы и способы исполнения радения суфийской доктрины Абдулхалика.

А.АБДУЛХАЛИК ГИЖДУВОНИ

Как было сказано, Бахоуддин Накшбанд своим духовным наставником считал известного суфия, основателя суфийского ордена ходжагона ходжу Абдулхалика Гиждувони. Согласно сведениям, которые дают авторы трактатов, посвященных жизни и деятельности Гиждувони, последний родился в селе Гиждувона, вблизи города Бухары. Дата его рождения неизвестна.

О его смерти говорится в следующем стихотворении:

Ходжа Абдухолик он қутби замон,
Ғиждувонаш буд зоду мавт низ.
Чунки омад зақти парвоз аз ҷаҳон,
Гуфт бо ӯ хайр, ҷаббори азиз.
Хайр чун омад хитоб ӯро зи ҳақ,
Ғашт таърихи вафоти хоҷа "хайр".

/Великий человек своего времени - ходжа Абдулхалик родился и.

умер в Гиждуване. Когда пришло время его смерти, сказал ему "хайр" /прощай/ милосердный бог. Так как обращение "хайр" было от бога, время его смерти стало "хайр"/.³⁰

Согласно абджаду слово "хайр" обозначает дату 607 г.х: /1210 г. Наставником Абдулхалика считался известный суфий Юсуф Хамадони, живший в XII в.

В.В.Бартольд в своей работе "История культурной жизни Туркестана" писал относительно Юсуфа Хамадони: "Юсуфом была создана школа среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежал ряд шейхов, прославившихся в Хорезме и оказавших влияние на распространение ислама среди турок, как Хаким-Ата или Сулейман Бакыргони и Саиди Ата; Наджим-ад-дин Кубра, основатель распространенного до сих пор в Хорезме ордена кубори, святой город Туркестана, Ахмед Ясави /Ясы - старое название этого города/, живший в XII в."³¹ Говоря о характере учения школы Юсуфа Хамадони, И.М. Муминов отмечает: "Юсуф Хамадони был по профессии сапожником, он принимал непосредственное участие в защите Бухары, а затем Самарканда от нападений иноземных захватчиков. Хамадони призывал своих учеников трудиться, овладевать ремеслами, изучать военное дело".³² Его полное имя Абу Якуб Юсуф ибни Айюб ибни Юсуф ибни Хусейн ибни Бахром Бузанчирди Хамадони. Родился он в 440 г.х. - 1050 г., а умер в 535 г. - 1142 году. Считается одним из величайших представителей ордена ходжагон. Место его погребения находится в 20 км от города Мары и считается "Каъбаи Хуросон" /"Святыня Хоросона"/.

Автор трактата "Кандия" /Об гробницах Самарканда/ Абдулхаким, приводя высказывания Хамадони относительно суфизма, пишет, что, "по словам нашего шейха /т.е. Юсуфа Хамадони. - А.М./, верная, прямая дорога состоит из двух частей: внешней и внутренней. Внешний путь означает, что путник всегда должен соблюдать и выполнять правила мусульманского законодательства, быть воздержанным, чистым. А внутренний путь - это очищение своего сердца и устранение от себя злых и недобрых качеств".³³ Он предупреждал своих учеников и приближенных ни в коем случае не нарушать законы и предписания мусульманского шариата и предостерегать от этого других.³⁴

³⁰ Васиятномаи Абдулхалик Гиждувони. Ркп. ИВ АН Уз. ССР, № 3844, л. 199-а /в дальнейшем Васиятнома/.

³¹ Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. - Л., 1927. - С. 79.

³² Муминов И.И. Выдающиеся мыслители Средней Азии. - М. - 1966. - С. 23.

³³ Абдулхаким. "Кандия". Бо Кушиши Эрач Афшор. - Техрон, 1955. - С. 23.

³⁴ Там же. - С. 9.

Этот же автор пишет, что Юсуф Хамадони служил у 213 шейхов своего времени, многие дни держал пост. Много путешествовал, носил власяницу. Пищей его были ячменный хлеб и пшено /арзан/. Был сапожником. Свое имущество раздавал бедным, сиротам, одиноким женщинам и больным. В течение своей жизни никогда не просил милостыню. Юсуф в основном призывал людей к труду, к тому, чтобы они избегали недозволенной пищи и богатых одежд.

Гиждувони был одним из четырех учеников шейха Юсуфа Хамадони, к числу которых, кроме него, относились Ходжа Абдуллох Борроки,³⁵ Ходжа Хасан Индоки и Ходжа Ахмад Ясави. Последний родился в городе Ясе, Ахмад Ясави /жил в ХП в./ первоначально учился у Юсуфа Хамадани, в дальнейшем организовал свою собственную школу, известную по имени Ясави. Основное содержание своего учения Ахмад Ясави изложил в книге "Хикмат" /Премудрость/.

Сущность своего учения Абдулхалик изложил в книге под названием "Васиятнома" /"Книга завещаний"/, посвященной сыну. В своем "Завещании" он в основном говорит об обязанностях суфия, вступившего на путь познания бога, и ставит перед ним ряд условий, выполнение которых считается необходимым.

Первым требованием, которое он ставит перед суфием, является требование благочестия. Суфий должен сделать благочестивость лозунгом всей своей жизни. Он обязан исполнять все религиозные ритуалы, одним словом, быть богобоязненным.³⁶

Затем следует заповедь, гласящая, что вступивший на путь познания должен дорожить честью бога, пророка, матери и отца своего.³⁷ По его словам, "суфием является тот, кто твердо следует основным законам шариата, выполняет все требования и принципы тариката и полностью посвящает себя

³⁵ Считался первым учеником шейха Юсуфа Хамадони, был родом из Хорезма. Его прозвище Баррок /ар-баран, овца/ указывает на то, что его предки /дед и прадед/ занимались овцеводством. Местом его погребения является Бухара. Хасан Индоки являлся вторым учеником Юсуфа Хамадони. Его полное имя Абу Мухаммад Хасан ибни Хусейн Индоки. Родился 496 г.х. /1110-1 в селе Индока вблизи города Бухара. Много раз путешествовал по Хорезму и Багдаду. Умер в 525 х./1132 г. в Бухаре. См.: Фахриддин Али ибни Хусейн. Рашахот-айн-ул-хаёт ркп. РПБ им. Фирдавси. № 1204. л. 4а.

³⁶ Васиятномаи Гиждувони. Ркп. библиотеки ИЗ АН Узб. ССР, с. 175 а.

³⁷ Там же. - с. 175 б.

служению хакикату. Иногда суфием называют того, кто носит шерстяную одежду, - писал он. Факихи говорит: "Если кто-нибудь перед смертью завещает отдать его имущество суфиям, обычно отдадут тем, которые большую часть своего времени посвящают чтению молитвы и богослужению. Существует противоречие, что если этот суфи занимается каким-нибудь ремеслом, стоит ли отдавать ему имущество или нет?".³⁸ На этот вопрос Абдулхалик отвечает следующим образом: "Самым правильным мнением является то, что занятие ремеслом не препятствует суфизму /қавли саҳеҳ он аст, ки иштиғол ба қасб монеи тасаввуф нест/. "³⁹

Затем следует проповедь, требующая "чтобы путник не связывался с теми суфиями, которые ради карьеры одевают суфийскую одежду и выдают себя за наичистейших богослужителей. Их Гиждувони называет неграмотными /суфиёни ҷоҳил/. Они, по словам Гиждувони, не знают учения суфизма, но выдают себя за настоящих суфиев".⁴⁰

В следующей заповеди речь идет о том, что путник избрал аскетический образ жизни, избегал людей. Он должен вести себя таким образом, чтобы люди меньше знали о нем. Чтобы измучилась его душа. Он должен больше странствовать по различным местам. И тогда он меньше будет интересоваться земной жизнью.

Он не должен связываться с царями и высокопоставленными лицами, так как эта группа людей больше связана с мирским деянием, чем богослужением.

Он должен уважать своего наставника больше, чем своего отца. Сан наставника считается выше отцовского, так как он учит суфия способам приближения к богу.⁴¹

По Гиждувони, человек никогда не должен смеяться вслух, ибо смех бывает от невнимательности /по отношению к богу/. Он должен одинаково относиться ко всем проявлениям добра и зла.

Аз хислати бад агар муҳаззаб бошӣ,
Бо халқи ҷаҳон ҷумла муаддаб бошӣ.
Бо неку бади ҷаҳон ба раҳмат мебош,
То назди худо абди муқарраб боши.

³⁸ Васиятнома. - С. 178 б.

³⁹ Васиятнома с.л. 178 б.

⁴⁰ Там же, л. 178 б.

⁴¹ Там же, л. 186 б.

/Если хочешь прослыть почтительным среди людей, то очищай себя от дурного поведения. А если хочешь быть настоящим рабом божьим, то будь благодетельным и добрым к дурным деяниям мирским./⁴²

Путник должен по мере возможности избегать семейной жизни, ибо если суфи женится, то он должен материально обеспечить свою семью. На избранном им пути возможно проявление любви и привязанности к земной жизни, но когда у человека появляется интерес и любовь к жизни, тогда он меньше интересуется потусторонним миром.⁴³ Определенное внимание уделял Гиждувони вопросам непротivления злу. Он учил своих последователей не поддаваться личной обиде, не обижаться на злых и злодеев, не реагировать на причиненный им ущерб и проявление социальной несправедливости. Этим самым он насаждал в своих учениках и последователях идеи социальной инертности и пессимизма. Все помыслы, стремления человека согласно его проповеди должны быть направлены к достижению вечного блаженства, которое он получает в потусторонней, загробной жизни. Поэтому человек не должен отвечать на зло. Подобное учение, как известно, отвлекало внимание трудящихся от активных действий в процессе повседневной жизни.

Гар дар дилат аз касе шикоят бошад,
Дарди дили ту аз у бағоят бошад.
Зинхор ба интиқом машғул машав,
Бадро бади хеш кифоят бошад.

/Если есть у тебя обида на кого-нибудь,
И твоему сердцу больно от этой обиды,
Ни в коем случае не надо думать о мести.
Злому достаточно его злости./⁴⁴

Или же:

Чун мегузарад умр камозорӣ беҳ,
Чун медихадат даст, накӯкорӣ беҳ.
Чун киштаи худ ба дасти худ медарави
Тухме, ки накутар аст, агар кори беҳ,

⁴² Засиятнома, л. 136а - 136 б.

⁴³ Там же, л. 136 б.

⁴⁴ Ториhi мулозода. Дар зикри мазороти Бухоро. Бо эхтимоми Ахмад Гулчин, Маъони. - Техрон, 1960, с. 46.

/Так как жизнь преходяща, поменьше надо обижать,
Если удастся тебе, совершай больше добрых дел.
То, что посеешь ты, собираешь своими руками,
Поэтому лучше сеять хорошие семена/.⁴⁵

По Гиждувони, человек не должен стремиться к карьере и приобретению высокого сана, ибо, как говорят суфии: "то, что последним покидает благочестивого - это любовь к высокому сану". Эту мысль он выразил следующим образом:

/Невозможно овладеть знанием и мудростью, если ты стремишься к карьере и властвованию. Невозможно назвать тебя также путником на пути к познанию истины, если у тебя есть страсть к властолюбию/.⁴⁶

Консервативная сущность концепции Абдулхалика проявляется в учении о предопределенности. А это учение, основанное на вере в судьбу каждого человека, является одним из основных элементов всех религий, в том числе мусульманской. По выражению К.Маркса, оно составляет стержень мусульманства.⁴⁷ Идеологи мусульманской религии в течение многих веков пропагандировали и всесторонне распространяли среди верующих мусульман это учение, так как убеждение в существовании предопределения, вера в судьбу делали людей покорными перед роком, лишали их всякой инициативы.⁴⁸

Абдулхалик по этому поводу пишет: "Знай, что хлеб насущный каждого человека заранее предопределен богом. В предвечности всевышний бог определил запасы пищи так, что один не сможет съесть долю другого. Он /бог/ велит: ваша еда находится на небесах. Подобно тому, как невозможно отнять речь другого, так и невозможно отнять хлеб насущный у другого человека".⁴⁹

Абдулхалик выступал против тех суфиев, которые во время исполнения зикра использовали музыкальные инструменты, громким голосом читали стихи и таким образом /самое/ впадали в

⁴⁵ Тохир муллозода. Дар зикри мазороти Бухоро. Бо эх-тимомии Ахмад Гулчин Маъони. - Техрон, 1960, с. 46.

⁴⁶ Васиятнома, л. 138 б.

⁴⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. - Т. 9. - С. 427.

⁴⁸ Необходимо отличать мусульманский фатализм, приводивший вопреки здравому смыслу к квиетизму и пассивности от натуралистического детерминизма и взглядов Плеханова Г.В., вкладывавшего в это понятие диалектические идеи.

⁴⁹ Васиятнома, л. 191 б.

экстаз. Он завещал своим последователям, чтобы они не прибегали к этим способам достижения озарения. Так как, по нему, само приводит к разногласиям писания мусульманского шариата. Ибо, читая стихи, человек наслаждается ими, вследствие чего забывает о боге.

Эй суфии софи чи куни майли самоъ,
Хосил зи самоъ чун нифок асту низоъ.
Ё тарки самоъ кун, ки софи гарди,
Ё он ки хаети дили худ соз видоъ.

/О чистосердечный суфи, зачем ты интересуешься самоъ. Это приведет к разногласию и конфликту /с шариатом/. Чтобы стать чистосердечным, отрекись от самоъ, или прощайся с жизнью своей/.⁵⁰

Не следует также отвергать самоъ, так как сторонниками этого способа достижения озарения в прошлом были многие известные суфии. Этим способом, по Гиждувони, дозволено заниматься только тем, которые имеют "доброе сердце и мертвое тело". Те, которые лишены этих признаков, должны заниматься молитвой и постом.

Инкор макун самоъ мақбул мадор,
Илло зи касе, ки зиндадил бошад, ер.
Гар нафси ту мурда нест аз шуҳрату оз,
Бо савму салот бошу дигар бигузор.

/Не отрицай самоъ и не одобряй ее, заниматься самоъ дозволено только жизнерадостным людям. Если твоя душа стремится к славе и алчности, тогда занимайся только постом и молитвой/.⁵¹

Затем он учит своего последователя: "Твое сердце должно быть грустным, а тело больным. Платье твое должно быть изорванным, твоим другом должен быть дервиш. Чтобы твой дом считался мечетью, твоим имуществом должны быть книги о мусульманском законодательстве, а украшением - твое уединение, твоим собеседником и другом - бог".⁵² Для утверждения своей мысли Гиждувони приводит аллегорическое высказывание пророка Мухаммада о том, что мусульманин, находящийся в мечени, чувствует себя подобно рыбе в воде. /Тому, кто дружит со мной, отдаю четыре вещи: запас пищи, добытый без труда, науку без учебы, славу без рода, собеседника без того, чтобы находиться в обществе.⁵³

⁵⁰ Там же, л. 195а.

⁵¹ Васиятнома, л. 195.

⁵² Там же, л. 195 б.

⁵³ Там же, л. 196 а.

Надо провести свою жизнь таким образом, чтобы чувствовать себя в этом мире гостем, таким же образом нужно уходить из жизни. Гиждувоки приводит изречение пророка о том, что человек должен быть путешественником в этом мире. /Будь в этом мире подобно гостю и пешеходу/.⁵⁴ Необходимо отметить, что смысл концепции Гиждувоки в конце концов сводится к утверждению, что земная человеческая жизнь является ничтожной, временной и иллюзорной. Настоящую жизнь и действительное благо человек, покорный раб божий, найдет только в потустороннем мире. Поэтому благочестивый человек и чистосердечный суфий должны непременно думать о кратковременности своей земной жизни и с радостью ждать прихода смерти. Так как только смерть избавит их от бренного мира.

Эй дил бигузор, зи шодмони чахон,
Пайдост чи хезад зи чавонии чахон.
Рӯзею шабе бибоядат рехлат кард,
Мағрур машав ба зиндагонии чахон.

/О сердце, откажись от радости мира сего, ибо известно, что она является ничтожной. В какой-то день и ночь придет твой час /смерти/, поэтому не гордись этой жизнью/.⁵⁵

Действительно, в учении Гиждувоки и его последователей, т.е. приверженцев ордена ходжагон, имеются высказывания о том, что "владение ремеслом не препятствует занятию суфизмом". Но, как мы видели, Гиждувоки в своих проповедях выступает и как пропагандист идеи фатализма, о чем свидетельствуют многочисленные приведенные нами примеры из его "Завещания". Подобных примеров можно было бы привести еще много, но мы ограничимся цитированием одного его четверостишия, опираясь на которое можно определить сущность его учения.

Рӯзии касон назди худо маълум аст,
Андешаи ризқ, фикрате мавҳум аст.
Чун қисмати ту мерасад, марав дар пай ризқ
Рӯзии касон рӯзи азап мақсум аст.

/Запасы пищи известны богу, поэтому бесполезны старания человека в поисках хлеба насущного. Если ты получишь пищу /от бога/, зачем еще думаешь об этом, еда любого разделена в предвечности /богом/.

Или же: "Не строй хонака и не живи в нем".⁵⁶ "Не занимайся попрошайничеством".⁵⁷ Этим самым сторонники Гижду-

⁵⁴ Засиятнома, л. 196 а.

⁵⁵ Там же, л. 196 б.

⁵⁶ Засиятнома, л. 133 б.

⁵⁷ Там же, л. 190 б.

они выступают против ведения паразитического образа жизни. Возможно, именно эти положения побудили некоторых исследователей обосновать мысль об "известном прогрессивном значении раннего накшбандизма".⁵⁸

Такая полярность в оценках лишний раз свидетельствует о противоречивом характере учения Абдулхалика. Действительно, он призывал своих учеников и последователей к труду, к тому, чтобы каждый из них имел определенное занятие. Последующее развитие этого ордена, в особенности во времена Бахоуддина, свидетельствует о том, что это учение объединяло в основном ремесленников, представляющих городские и сельские низы.

Гиждувони как деятель религиозно-мистического течения, естественно, защищая интересы этого круга, проповедует идеи покорности к предопределенности. С другой стороны, будучи представителем ремесленников, призывал людей к труду и приобретению профессии.

Как было отмечено ранее, в формировании мировоззрения Бахоуддина определенную роль сыграли суфийские идеи Ходжи Али Ромитани. Этот факт побуждает нас дать краткую характеристику его суфийской доктрины.

Б. ХОДЖА АЛИ РОМИТАНИ

Ходжа Али Ромитани, которого считали Джунайдом своего времени, известен по прозвищу "хазрати Азизон" и является одним из видных и почитаемых шейхов ордена Ходжагон. Время его рождения неизвестно. О дате его смерти говорится в следующем стихотворении:

Хафтсаду понздаҳ зи хичрат буд,
Бисту хаштум зи моҳи зулқаъда,
К-он Чунайди замону Шиблии вақт,
З-ин саро рафт дар паси гарда.

Был семьсот пятнадцатый год хиджры,
Двадцать восьмого месяца Зулькады.
Когда Джунайд времени и Шибли эпохи
Ушел из этого мира за занавес⁵⁹.

Согласно приведенному стихотворению Ходжа Али Ромитани умер 28 Зулькады 715 г. хиджры/1316. Автор "Рашахот-

⁵⁸ Муминов И.М. Изб. произведения. -Ташкент, 1976. -Т.1, -С. 153.

⁵⁹ Хусейн Воизи Кошифи: "Рашахот-айн-ул-хаёт". Рукопись Таджикской государственной библиотеки им. А.Фирдавси, № 1204, л. 28а.

айн-ул-хаёт", Фахриддин Хусейн Воизи Кошифи писал, что Ходжа Али Ромитани прожил очень долго и скончался в возрасте 130 лет.⁶⁰ Если предполагать, что он умер в 1316 г., тогда время его рождения соответствует 1186 г. Известно, что в конце своей жизни он отправился в Хорезм и там же скончался.⁶¹

Основным его ремеслом было ткачество. Он считается учеником Ходжи Махмуда Инджира Фагнави /ум. 685 х./1307/, который тоже был ремесленником и занимался гончарным делом.

До нас дошли образцы стихотворений Ходжи Али Ромитани в виде китъи и четверостиший.

Первостепенную задачу суфия Ходжа Али, как и его предшественники, видел в неуклонном подражании законам мусульманского шариата и следовании заветам пророка Мухаммада. Хотя он, как и другие представители суфизма, своеобразно понимал и толковал различные элементы мусульманского шариата, вера в бога была для него незыблемой.

"У ходжа Али Ромитани - да святится тайна его - спросили:

- Что есть вера?

- Оторвать и привязать, - изрек он.

Что "оторвать и привязать" - вот символ веры твоей. С любым сказавшим согласись - ведь так оно и есть. Что это значит "оторвать"? Что значит "привязать"? От мира сердце оторви и к богу привяжи.⁶²

На основании знакомства с высказываниями Али Ромитани можно сделать следующие выводы. Вопреки принципам и различным утверждениям представителей накшбандийского ордена относительно приобретения ремесла, которое не препятствует суфию вести в то же время мистический образ жизни, он проповедовал идеи умеренных суфиев и учил своих последователей всецело посвящать себя служению богу, избрав аскетический образ жизни и жизнь в уединении от общества и людей. Процесс познания божественной истины, по Ромитани, очень труден и требует от познающего обязательного выполнения определенных условий. Этому вопросу Али Ромитани посвятил специальный трактат.

Согласно его высказываниям, путнику необходимо соблюдать десять условий, чтобы приблизиться к познанию творца. В случае несоблюдения одного из этих десяти условий он лишается возможности познать истину.

Первым условием является то, что путник должен быть очищен, иными словами, он должен соблюдать ритуал очищения. Этот ритуал включает четыре пункта: первый - внешнее очи-

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Джами А. Весенний сад /Вахористан/. - Душанбе, 1964. - с.

щение /тахорати зоҳир/, второй - внутреннее очищение /тахорати ботин/, третий - очищение сердца /тахорати дил/, четвертый - очищение головы /тахорати сар/. Внешнее очищение знают как простые люди, так и избранные. Под этим очищением подразумевается телесная чистота человека. Внутреннее очищение предполагает воздержание от недозволенной пищи и напитков. Очищение сердца - это устранение отрицательных качеств, таких, как злоба, ненависть, хитрость, измена, вражда, любовь к земной жизни. До тех пор, пока, согласно учению Ромитани, человек не освободится от этих дурных качеств, он не может достигнуть желаемого результата в процессе божественной любви.⁶³ Очищение головы означает устранение мыслей, которые не связаны с богом.

Второе условие, по Ромитани, есть соблюдение молчания. Нельзя произносить недостойные слова, а следует внутренне повторять изречения священной книги Корана. Разъясняя это условие, Ромитани пишет, что человек должен как можно больше заниматься наукой и научить этому других /разумеется, здесь он имеет в виду божественные науки/. Он приводит в качестве примера предание Мухаммада о том, что людей, которые сгорели в огне ада, постигла такая участь из-за неводержанности языка. Опираясь на это предание, Ромитани приводит четверостишие, в котором говорится, что когда бог соответственно своей мудрости создал гармонично все органы человека, он не зря заключил язык в темницу рта.

Эзид чу бино қард ба ҳикмат тану ҷон,
Дар ҳар узве маслиҳате қард ниҳон,
Гар муфсидате надида будӣ зи забон,
Маҳбус намеқард ба зиндони даҳон.

Когда по своей мудрости бог создал тело и душу,
В каждом органе он заключил свой скрытый смысл.
Если бы он не видел подлости от языка,
То не заключил бы его в темницу рта.⁶⁴

Третье есть уединение и аскетизм. Согласно этому условию, не следует общаться с нечестивыми людьми. Он должен быть с людьми, беседовать с ними, заниматься своим ремеслом. Требуется только, чтобы при этом его внутренний мир был занят постоянным упоминанием бога.

Согласно учению Ромитани, человек, который выбрал путь познания бога, должен абсолютно абстрагироваться от всего, что не связано с богом, стараться не видеть нечес-

⁶³ Абдулхасан Мухаммад Бокир ибни Мухаммад. Мақомоти хазрати хочаи Накшбанд. - Бомбей. - С. 21.

⁶⁴ Там же. - С. 22.

тивных и неверных людей, не слышать недозволенных мусульманским шариатом слов и выражений.

Четвертое условие есть соблюдение поста.

Пятое - исполнение зикра.

Шестое - содержание памяти в чистоте.

Понятие памяти дифференцируется мыслителем следующим образом: 1/ божественная память; 2/ ангельская память; 3/ сатаническая память; 4/ похотливая память. Божественная память - это очищение ее от всего, что не связано с богом. Ангельская память - проповедь покорности. Сатаническая память - есть укрощение греха. Похотливая память - это страсть и вожделение.

Седьмое условие - удовлетворение судьбой, предначертанной богом. Восьмое условие есть беседа с добродетельным и отдаление от испорченных людей. Ибо, по его учению, истинный путник пути познания истины может достигнуть поставленной перед ним цели лишь тогда, когда выберет своим собеседником осведомленного, умного и знающего человека. Невежественный человек может сбить путника с пути. Поэтому он советует: если человек обнаруживает, что от своего собеседника он не может научиться чему-либо полезному, то тот же момент он обязан покинуть его.

Ромитани говорит:

Бо ҳар ки нишастию нашуд чамъ дилат,
Дар ту нарамид захмати обу гилат.
Аз суҳбати ӯ агар табарро накуни,
Ҳаргиз накунад рӯҳи Азизон бихилат.

Если провел с кем-то время и не утешился
И не покинула тебя боль твоей плоти.
Не откажешься если от его беседы,

То не простит душа Азизона /Ромитани -А.М./никогда.⁶⁵

Девятое условие есть бодрствование. Согласно этому условию, человек всегда должен бодрствовать и упоминать бога, направлять свой взор в его сторону.

Самым благоприятным временем для бодрствования является ночь, когда все спят, а влюбленный, пользуясь этим, может без чьего-либо вмешательства беседовать, раскрывать своей внутренний мир перед своим возлюбленным.

Аз субхи вучуд беҳабар буд адам,
Он ҷр, ки ману ишки ту будем ба ҳам.
Небытие не предвидело восход бытия
Там, где были вместе я и твоя любовь.⁶⁶

⁶⁵ Там же. - С. 33-34.

⁶⁶ Там же. - С. 34.

О совпадений учения идейных предшественников накшбандия с основополагающими догматами мусульманского шариата свидетельствует также высказывание Ромитани относительно Хусейна Мансура Халладжа, где выражено сожаление по поводу того, что Мансура не смогли воспитать правильно в духе преданности исламу. Он пишет: "Агар дар ҳамаи рӯи замин яке аз фарзандони хоҷа Абдулхолиқ будӣ, Мансур ҳаргиз бар дор нарафтӣ: яъне агар яке аз фарзандони маънавии хоҷа дар ҳаёт будӣ Хусейн Мансурро ба тарбият аз он мақом дар гузарониданӣ". Если бы был жив хоть один из духовных сыновей ходжи Абдулхалика, то он перевоспитал бы Мансура".⁶⁷ Последующие приверженцы различных орденов этого учения, приспособлявая суфизм догматам, всеми способами старались избежать оппозиционных элементов суфизма и не употреблять в своих учениях антирелигиозных идей.

В процессе познания божественной истины большое значение Ромитани придавал радению. Даже лирические стихи служат ему средством пропаганды и восхваления радения. По его учению, настоящим, действительным зикром является тот, который непосредственно исходит от сердца суфия. Несмотря на то, что такой зикр имеет свойства огня, он одновременно охлаждает сердце путника.

Чун зикр ба дил расад дилат дард кунад,
Он зикр бувад, ки мардро фард кунад.
Ҳар чанд, ки хосияти оташ дорад,
Лекин ду ҷаҳон бар дили ту сард кунад.

Когда зикр охватывает сердце, последнее страдает,
Подлинный зикр возможен только в одиночестве.
Несмотря на то, что он имеет свойства огня,
Тем не менее охлаждает сердце путника
по отношению к обоим мирам.⁶⁸

Уподобляя человеческую душу свободно летающей птице, Ромитани, обращаясь к человеку, говорит, что необходимо дорожить этой птицей, ибо, если лишишься ее, то никогда не сможешь обрести вновь.

Нафас мурғе муқайяд дар дарун аст,
Нигаҳ дораш, ки хуш мурғест дамсоз.
Зи пояш банд магсил то напаррад,
Ки натвонӣ гирифта баъди парвоз.

⁶⁷ Хусейн Зоизи Кошифи. Рашахот, л. 256.

⁶⁸ Там же, л. 26а.

Душа - птица, заточенная в теле твоём,
Береги ее, ибо она твоя собеседница.
Не снимай с нее нити, чтобы она не улетела,
Ибо не сможешь поймать, если взлетит.⁶⁹

В его четверостишии, с одной стороны, звучат нотки тонкого лиризма, с другой - проповедуется исламский монотеизм.

Бечора дилам, ки ошиқи куи ту буд,
То вақти сабуҳ, душ дуоғи ту буд.
Чавғони сари зулфи ту аз ҳол ба ҳол,
Мебурдашу ҳамчунон яке гуи ту буд.

Бедное сердце мое, которое было полно
Мыслями о тебе с вечера до утренней зари,
И твои локоны играли с ним, перебрасывая его
Из одного состояния в другое.

Но несмотря на все это, оно считало тебя единой!⁷⁰

Таким образом, как видно из вышеприведенных примеров, Ромитани, как и его предшественники, выступал сторонником концепции Абдулхалика Гиждувони в вопросе выполнения зикра и считал зикр одним из основных способов достижения высшей цели.

Хотя Ромитани считал суфизм итогом как традиционных, так и различных богословских наук, тем не менее он выступал против учения суфизма о "единстве бытия", одного из основных оппозиционных элементов по отношению к догматам мусульманского шариата.

По его утверждению, невозможно даже вообразить, что все существующие вещи и предметы материального мира являются воплощением божества. Как известно, одним из основных прогрессивных элементов суфизма, открывающим путь к свободомыслию, в середине века было учение о "вахдати вуджуд" - "единстве бытия". Исходя из этого, многие передовые мыслители средневекового Востока стояли на позиции вахдати вуджуда. Вот почему сторонники ортодоксального ислама всеми способами старались препятствовать распространению этого учения в мире ислама. Сам Ромитани по этому поводу писал: "Выводом традиционных наук являются комментарии /к Корану/, высказывания пророка и богословские науки, а их итогом является суфизм. Предметом же этой науки является проблема бытия, которая утверждает, что во всех

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, л. 26а.

градациях божественного и естественного бытия нет ничего, кроме единого, сущего, постижимого лишь /особой/ формой познания. Эта проблема весьма трудная и тонкая. Глубокое проникновение в ее сущность посредством разума и воображения чревато заблуждением и впадением в ересь, ибо в этом мире очень много скверных животных, таких, как собак, свиней и т.п., а также различных нечистот и грязи, считать которые сущими было бы очень дурно и дерзко.⁷¹

Таким образом, краткий экскурс в изучение наследия Ромитани показывает, что его суфийская концепция так же, как и концепция Абдулхалика Гиждувани, вполне вписывается в рамки мусульманского шариата, а его суфийская доктрина направлена на то, чтобы заострить внимание суфия на необходимости выполнения основополагающих принципов мусульманской религии.

В. АМИР КУЛОЛ

Амир Кулол является одним из видных представителей ордена Ходжагон и первым учителем Бахоуддина Накшбанда. Он был преемником упомянутого выше известного средневекового шейха Ходжи Мухаммада Бобои Самоси /ум. 755 х./1354/.

Амир Кулол родился в селе Сухори вблизи Города Бухары. Его высказывания и изречения относительно суфизма собраны в трактате "Макомоти Амир Кулол" /"Мистические подвиги Амира Кулола"/⁷², составленном его внуком Шахобиддином бинни Амир Хамза /сын Амира Кулола/.

В жизнеописании своего предка Шахобиддин рассказывает, что Амир Кулол в юншестве занимался борьбой /гуштингири/, но впоследствии отказался от этого занятия и стал одним из учеников хаджи Бобои Самоси. Этим самым он принял суфийский образ жизни. Причиной отказа от занятий спортом послужило то, что согласно законам мусульманского шариата и требованиям ордена накшбандизма борьба считалась одним из элементов ереси /бидъат/.

Амир Кулол и его отец занимались гончарным делом. Именно поэтому они взяли себе прозвище Кулол /горшечник/. При жизни Амир Кулол пользовался большой популярностью и авторитетом среди последователей ордена. Шахобиддин в своем трактате пишет, что число учеников Амира Кулола доходило

⁷¹ Мин макомоти арчманд ва маколоти судманд. №502, л. 486.

⁷² Шахобиддин ибни бинти Амир Хамза. Макомоти Амир Кулол. Рукопись Института востоковедения АН УзССР, № Р 8667/п.

до ста четырнадцати. Самыми известными среди них считались Мавлоно Ориф и Ходжа Бахоуддин. Амир Кулол имел четырех сыновей: Амир Бурхан, Амиршох, Амир Хамза и Амир Умар.

Амир Тимур считал себя учеником Амира Кулола и с большой симпатией отзывался о нем.

Необходимо отметить, что, начиная с этого периода, т.е. с XIV в., подавляющее большинство последователей ордена Ходжагон, в особенности накшбандизма, в противоположность доктрине первоначальных суфиев, избегавших роскоши, имели дружественные отношения с представителями господствующих классов, в частности с государственными деятелями, ханами и султанами. Сам Амир Кулол, по свидетельству источников, имел дружественные отношения с Амиром Тимуром. Выражая в основном интересы ремесленников и низших слоев общества, он в своих высказываниях призывал последователей ордена накшбандизма к тому, чтобы последние отдавали должное Амиру Тимуру и его приближенным. Именно эта способность, т.е. поиски контактов с правителями, отличает учение суфиев братства накшбандизма от учений других тарикатов суфизма.

В одном из своих завещаний, обращенном к дервишам, Амир Кулол пишет: "Дервиш должен быть вежливым и снисходительным, особенно по отношению к царям. В прошлом суфии непочтительно относились к царям и с ненавистью относились к ним..."⁷³ Для подтверждения своего рассуждения он приводит рассказ халифа Хорунаррашида и шейха Шакика Балхи и говорит, что халиф Хорунаррашид во время своего правления несколько раз приходил с намерением навестить Шакика, но последний каждый раз отклонял его просьбу.⁷⁴

История раннего суфизма давала множество примеров, свидетельствующих о том, что суфии-аскеты презирали роскошный образ жизни.

Жизнеописатель Амира Кулола в своем трактате пишет, что все успехи и богатства Амира Тимура были добыты им благодаря заклинаниям Амира Кулола.

Автор трактата пишет, что сам Амир Тимур с большим уважением относился к Амиру Кулолу и считал его своим духовным отцом. После того, как Тимур завоевал Бухару, Самарканд, Хорезм и подчинил их своей власти, день ото дня увеличивались его доверие и привязанность к Амиру Кулолу, так как последний якобы предсказал будущее правителя.⁷⁵ Да-

⁷³ Шахобиддин. Макомол. л. 56 б.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. - С. 50а.

лее автор рассказывает, что после того, как Тимур завоевал Самарканд, он написал письмо Амиру Кулолу и обещал, что готов исполнить любое желание шейха.

В 1370 г. после смерти Амира Кулола Тимур построил в Шахрисабзе его мазар, который является замечательным архитектурным комплексом.⁷⁶

Как свидетельствуют источники, Тимур "был покровителем улемов ... и относился с особенным уважением к потомкам пророка, кроме потомков самого Тимура, сеиды были в его государстве, может быть, единственными людьми, жизнь которых считалась неприкосновенной".⁷⁷ В.В.Бартольд приводит сообщения историка Хафиза Аbru о том, "что Тимур заботился об укреплении веры и шариата, что в его время "никто не смел заниматься философией и логикой".⁷⁸ Такая политика Тимура имела свои социальные причины и преследовала определенную цель. Для него "религия была орудием для достижения политических целей, чем причиной, определявшей его поступки. Тот же Тимур, который в Сирии выступил защитником Али и его потомков, вследствие чего сирийцы считали его ревностным шиитом, в Хорасане восстановив суннитское правоведение, в Мозандароне наказывая шиитских дервишей за оскорбление памяти спутников пророка".⁷⁹

Считая себя последователем этого братства и учеником самого Амира Кулола, Тимур использовал его учение в своих захватнических походах, о чем К.Маркс писал: "Тимур ввел систему шпионажа, причем средствами служили ему дервиши, факири, монахи, от лам до христианских отшельников".⁸⁰ Связь крупных феодалов и властелинов с приверженцами накшбандизма еще сильнее становится во времена правления преемников Тимура. Относительно этого М.Р.Раджабов пишет: "Чтобы использовать суфизм в своих целях, крупные феодалы и лица, стоящие у власти, очень часто вступали в суфийские организации... Членами суфийского Накшбандия были такие крупные правители государства тимуридов, как Шахрух, Абу Саид, Султон Хусейн и другие."⁸¹

⁷⁶ Манковская Л.Ю. К исследованию некоторых архитектурных памятников Шахрисабза // История и культура народов Средней Азии/древности и средние века/под ред. Б.Г.Пафурова и Б.А.Литвинского. - И., 1973. - С. 123.

⁷⁷ Бартольд В.В. Соч. - Т.2. - Ч.2. - М., 1964. - С.45.

⁷⁸ Там же. - С. 45.

⁷⁹ Там же. - С. 46-47.

⁸⁰ Маркс К и Энгельс Ф. Соч. - Т.7. - Изд.2. - С.373.

⁸¹ Раджабов М. Абдуррахман Джами и таджикская философия XV в. - Душанбе, 1966. - С. 74.

Основатели суфийских орденов большое внимание уделяли делу воспитания и образования учеников-мюридов своего ордена. Поэтому каждый наставник с начала своей деятельности стремился к тому, чтобы его ученики были послушными и строго выполняли требования кодекса данного ордена.

Амир Кулол, так же как и другие шейхи-наставники, уделял большое внимание вопросам морали и воспитания своих учеников. Но необходимо отметить, что высказывания Амира Кулола по вопросам морали опирались на примеры общения двух или нескольких людей. Он говорил о достоинствах или пороках человека вообще, не связывая их с конкретной исторической обстановкой. Поэтому некоторые его рассуждения о положительных и вызывающих уважение качествах человека в результате одностороннего подхода достигают крайности и превращаются в свою противоположность. Амир Кулол, как и другие представители раннего суфизма, в своих завещаниях особое внимание уделял тому, чтобы его ученики зарабатывали пропитание своим собственным трудом. Чтобы они никогда не употребляли недозволенного, так как, по Амиру Кулолу, если кто-нибудь надевает нечистую хирку /хиркаи нопок/ и употребляет недозволенную пищу, то все его молитвы бесполезны. В завещаниях Амира Кулола, как и в наставлениях его предшественника - основателя ордена ходжагона Абдулхалика Гиждуюни, значительное место отведено вопросам божественного предопределения.

Необходимо отметить, что высказывания Кулола о покорности основываются на предании пророка Мухаммада: "Ман таваллоху аф'уху Аллах кудратуху" /"тому, кто проявляет покорность Аллаху, последний возвышает его степень".

Далее по этому поводу он пишет:

Тавозуъ туро арчманди диҳад,
Зи рӯи шараф сарбаланди диҳад.

Покорность дарит тебе величие,
От нее ты будешь и славным, и величественным.³²

Объясняя смысл покорности, он утверждает: "Покорным человек бывает тогда, когда он не считает себя выше других, уважает людей и дорожит их честью"³³. По Амиру, покорность должны проявлять люди высоких сословий /гардан-фарозон/, так как простой люд сам по себе является покорным.

³² Шахобиддин. Мақомот, л. 53а.

³³ Там же, л. 53а.

Тавозуъ зи гарданфарозон накӯст,
Гадо гар тавозуъ кунад кори уст.

Покорность горделивых - благодеяние,
Покорность бедного - это обязанность.⁸⁴

Скромность, по его словам, является критерием величия /бузурги/ человека. Скромному человеку не смогут причинить зла даже его враги. Для подтверждения своего рассуждения Амир приводит рассказ о том, что однажды перед царем Йемена хвалили Хотаму⁸⁵ за его скромность и благородство. Говорили, что вряд ли найдется кто-нибудь из царей и богачей, равный ему. Выслушав рассказ, царь испытывает чувство ненависти к Хотаму и обещает исполнить все желания того, кто убьет Хотаму и принесет его голову.

Некий бедный молодой человек, у которого не было никаких средств к существованию, выражает свою готовность уничтожить Хотаму. Дойдя до страны Хотаму, он встречает юношу. Юноша, зная, что его собеседник является приезжим, приглашает его к себе и ухаживает за ним как за родным. Гость, видя его простоту и мужественность, собирается просить у него помощи. После того, как он рассказал ему о своем намерении убить Хотаму, последний признается, что он и есть тот человек, которого ищет гость. Хотам говорит ему: "Отруби мою голову и отвези царю". Гость, убедившись в его благородстве, раскаивается и просит у него прощения, признает, что все эти дурные намерения являются результатом алчности".⁸⁶

В завещании Амира важное место занимает учение о приобретении знаний. По свидетельству источников, он перед своей смертью завещал своим последователям стремиться к приобретению знаний. Для этого он приводит предание пророка Мухаммада о том, что "Талабу ал-илми фаризатун алла кулли муслимин ва муслиматин" /"Приобретение знаний является необходимым для каждого мусульманина и каждой мусульманки"/.⁸⁷

Правда, под знанием Амир понимает чисто религиозные науки. Но следует сказать, что, приводя этот хадис, он признает, что представители различных наук по-разному интерпретируют высказывание пророка по этому поводу. Об этом он пишет: "Началом науки является имон /убеждение/, затем следуют науки о молитве, третьей наукой является на-

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Хотам - легендарный человек, щедрость которого не имела пределов.

⁸⁶ Шахобиддин. Макомот, л. 59а.

⁸⁷ Шахобиддин. Макомот, л. 73а.

ука о посте /руза/, четвертая наука - о паломничестве /хачч/, пятая наука - о закоте /выплата налога/, шестая - о почитании родителей. Эти постижения наук необходимы для каждого верующего мусульманина. Существуют противоречия относительно определения знания. Мутакаллимы утверждают, что знание - это постижение калама, посредством которого достигается истина. Богословы /фуқаҳо/ говорят, что это есть божественная наука, которая отличает дозволенное от недозволенного. Мухадисы считают, что это есть книжное знание и высказывания пророка, которые являются основой науки шариата /улуми шаръи/. А суфии придерживаются точки зрения, согласно которой эта наука есть ничто иное, как состояние сердца, так как единственно верная дорога, приводящая к богу, есть сердце. Каждая из этих категорий людей считает верной свою науку".³⁸

Следует сказать, что определение, данное науке Амиром, по существу, совпадает с требованием, которое предъявляет верующим религия ислама. А перечисленные им разделы наук считаются основными столпами мусульманской религии.

Согласно высказыванию Амира Кулола, необразованный человек хуже животного, ибо человек отличается от животного своим разумом и знанием. При помощи знаний человек может облегчить свой труд. Степень авторитета человека зависит не от социального происхождения, а определяется его знаниями.

Агар фарзанди султонию хонӣ,
Чу дониш нест, камтар аз сагонӣ.

Будь ты сыном султана или хана,
Не будь у тебя знаний, ты хуже собак.³⁹

Амир, как и большинство представителей суфизма, считал, что в процессе приобретения знаний недостаточно одного стремления и желания человека. Для того, чтобы человек стал образованным, кроме вышеназванных условий необходим еще божественный дар. Ибо без помощи бога путник пути истины не может достичь определенной цели. В таких случаях Амир дает предпочтение интуитивному, а не светскому знанию.

Йлме, ки муаллимаш дар сина бувад,
Дарсӣ набувад ҳар он чи дар сина бувад.

³⁸ Мақомоти Амир Кулол, № 8667/П, л. 73а.б.

³⁹ Мақомот, л. 173 а.

Сад ҳона китоб хонӣ, суде накунад,
Онро, ки китобхона дар сина бувад.

Онро, ки китобхона дар сина бувад.

Знание, которое исходит из сердца, не приобретается занятиями, не достигается чтением книг - поскольку учителем является⁹⁰ само сердце.

Он учит, что образованный человек должен избегать бесед с глупыми людьми, ибо, когда знающий, осведомленный человек находится в среде неумных и бестолковых людей, угрожает опасность дурного влияния.

Бо бад манишину бош, бегонаи ӯ,
Дар дом афти агар хурӣ донаи ӯ.
Тир аз паи ростӣ камонро қач дид,
Дидӣ, ки чигуна ҷаст аз хонаи ӯ.

Остерегайся злого человека,
Держись от него подальше.
Будешь зависимым от него,
Если возьмешь что-либо у него.
Будучи прямой, стрела заметила кривизну лука.
Из-за этого, как видишь, убежала от его дома. 91

Беседа с такими людьми приносит человеку только беды.

Чи хуш гуфт он хирадманди суҳандон,
Ки руй аз суҳбати нодон Ӯигардон.
Дарахти нафси нодон бар наерад,
Хузураш чуз Ӯа дарди сар наерад.

Хорошо сказал ученый мудрец, нужно избегать
беседы с глухим.
ибо от беседы с ним остается только головная боль. 92

Отличительной чертой моральной проповеди и назиданий сторонников братства Ходжагон и, в частности накшбандийцев, является то, что для большей действительности своих нравоучений они широко использовали народные афоризмы и стихотворения классиков персидско-таджикской поэзии, в особенности джалалидина Руми, Фаридиддина Аттора, Санои, Саади и многих других. Не случайно они использовали данный прием. Известно, что стихотворная речь более действенна,

Мақомот, № 7222, л. 237 а.

51 Там же, № 7222, л. 136 б.

92 Макомот, № 7222, л. 132 а.

чем прозаическое повествование. Характерной особенностью структуры проповеди является то, что для укрепления авторитета наставника сначала приводится рассказ о нем, и заканчивается это повествование четверостишием или стихотворением, отражающим содержание данного рассказа. Это стихотворение выступает своеобразным выводом из всего наизучения.

Согласно учению Амира, человека украшают знание и разум, а тот, кто лишен этих качеств, не может считаться счастливым. Науку, приобретенные знания необходимо применять на практике, только в этом случае последнее будет сокровищем и принесет пользу, а без применения на практике знания являются бесполезным грузом.

Ҳар киро илму ақл пирояст,
Ҳар киро ин ду нест бемояст.
Илм ӯояд то амал ганҷе бувад,
Занки бе дониш амал ранҷе бувад.

Знание и разум украшают человека,
Кто лишен их, тот нищ и беден.
Знание, примененное на практике, принесет пользу,
А действие без знания есть мучение.³³

Согласно его высказыванию, осведомленный человек, даже если он беден, считается выше царей. Именно здесь Амир утверждает, что знания ценятся выше богатства. Основное богатство человека - это его знания, а не занимаемое им социальное положение в обществе или имущество.

Ҳар киро илм нест дарвеш аст,
Гарчи молаш зи хусравон беш аст.

/Тот, кто не имеет знания, является дервишем /бедняком/
Несмотря на то, что имеет богатства больше, чем у
царей/.³⁴

Только при помощи знания человек может постичь истину. Но по учению Амира, настоящее знание есть то, которое правильно руководит человеком. Он пишет: "Илм он аст, ки роҳбарӣ кунад ба на роҳ барӣ кунад" /"Наука есть то, что направляет, а не то, что сбивает с пути"/.³⁵

³³ Мақомот, № 3243. - С. 13.

³⁴ Там же. - С. 13.

³⁵ Там же. - С. 13.

Для правильного следования по пути познания истины в первую очередь необходимо найти благоприятную среду и путников. Амир ссылается на предание пророка о том, что сначала надо найти путника, а потом определить свой путь /ар-рафиқ сумма ат -тариқ/. Он приводит также высказывание некоего суфия о том, что гностику необходимо остерегаться глупых и бездарных людей.

Яке панде диҳам эй орифи дин,
Яке панди диловези хушоин,
Дило маншин ба паҳлуи ҳарифон,
Ки ҳон гургин шавад аз ҳони гургин.

Дам тебе одно наставление, о, гностик религии,
Наставление, радующее и приятное сердцу.
О, сердце мое, не связывайся с сторонниками
наслаждения,
ибо душа опорочится, если находится с опорочен-
ными.⁹⁶

Амир Кулол приводит обращение Абдулхалика Гиждувони к своим ученикам: "Где бы ни находились вы, какие трудности ни возникли бы перед вами в процессе приобретения знания, пусть даже придется пробиваться через трудно преодолеваемые реки, огонь, вам следует преодолевать их и добиваться приобретения его, так как только знание дарит человеку истинное наслаждение и радость.

Дар бодияи илм давидан чи хуш аст,
З-аз олами маъни сухан шунидан чи хуш аст,
Сад бор ба иттифоқ бо дил гуфтам
Аз сӯхрати ноақл буридан чи хуш аст.

Как хорошо и приятно заниматься наукой
и пребывать в мире мудрых мыслей.
Сотни раз я говорил своему сердцу,
Что надо избегать бесед с недостойным.⁹⁷

Согласно его утверждению, для ученого человека лучше пребывать во сне, нежели проводить время с глупцами.

Хоб бедорист агар бо дониш аст,
Вой бедоре, ки бо нодон нишаст.

⁹⁶ Мақомот, № 3242. - С. 16.

⁹⁷ Мақомот, № 3242. - С. 34.

Сон - бодрствование, ежели сон со знанием,
Горе бодрствующему в обществе глупца.⁹³

Большой интерес представляет в этом отношении высказывание сына Амира Кулола Амира Хамзы, в котором говорится:

"Қоҳил ҳамчун муздур аст, ки ҳама рӯз кор мекунад ва ба охири рӯз дираме медиҳандаш ва олим ҳамчун муҳандисе аст, ки хатте бар қое мекашад маболиғ ба ҳосил меояд. Пас, бидон, ки илму маърифат ҳарчанд бештар мешавад, ранҷ камтар мешавад."

/"Невежда подобен наемному работнику, который трудится целый день и в конце дня получает один дирхем, а ученый напоминает инженера /мухандис/, который проводит одну линию и получает большие доходы. Следовательно, знай, насколько увеличивается степень познания, настолько облегчается жизнь человека"/.⁹⁴

Как нами было отмечено, учение школы Амира Кулола о морали и нравственности в определенной степени носит религиозный характер, так как в высказываниях о нравственности в основном затрагиваются вопросы, охватывающие те или иные стороны религии и мистики. Более того, представители школы для подтверждения своих моральных проповедей часто приводят изречения из Корана и хадисы Мухаммада. Так, Амир Кулол учит своих последователей быть богобоязненными, ибо никакая молитва не может равняться богобоязненности. Нужно всегда посвящать себя радению: подобно тому, как вода очищает хирку, так и радение очищает язык. Человек может достигнуть праведничества только благодаря богобоязненности. Амир Кулол учит своих последователей не думать о хлебе насущном, все их мысли и думы должны быть направлены только потустороннему миру.

Следует отметить, что мораль и нормы поведения как формы общественного сознания, связанные с общественными отношениями, появляются задолго до появления религии и независимо от нее, в процессе общения и трудовой деятельности людей. Но в результате возникновения религии и утверждения ее в качестве господствующей идеологии духовенство всеми силами старалось подчинить все сферы человеческого сознания догматам религиозного писания. Так происходило и с религией ислама. После того, как мусульманская религия стала господствующей, ее апологеты начали объяснять все формы человеческого сознания, в том числе и мораль с позиций ислама.

Так, Амир Кулол в объяснении подавляющего большинства норм поведения исходит главным образом из позиций мусуль-

⁹³ Мақомот, № 3243; с. 35.

⁹⁴ Мақомот, № 3667, л. 926.

манской религии. К примеру, рассмотрим его рассуждения по поводу определения понятия дружбы. Как известно, "дружба является формой общений людей, основанной на общности интересов, взаимном уважении, взаимопонимании и взаимопомощи; предполагает личную симпатию, привязанность и затрагивает наиболее интимные, задушевные стороны человеческой жизни: дружба как одно из лучших нравственных чувств человека выработана в процессе многовекового социального общения людей".¹⁰⁰ Следует отметить, что рассуждения Амира Кулола о смысле и понятии дружбы полностью совпадают с толкованием этого слова в Коране. Известно, что, согласно учению Корана, важнейшим условием дружбы между людьми считается приверженность к мусульманской религии. По учению мусульманского шариата, постоянными друзьями и товарищами могут быть только мусульмане. Ислам учит, что "верующие не должны брать себе в друзья неверных".¹⁰¹ А в другом месте пишется: "Верующие! Не берите себе в друзья ни отцов ваших, ни братьев ваших, если они неверие предпочитают вере; те из вас, которые подружатся с ними, те законоотступники".¹⁰²

Таким образом, проповедуя дружбу во имя бога, мусульманская религия разжигает вражду и ненависть между мусульманами и инаковерующими. Этим самым пропагандируются идеи ненависти между различными народами. Имея это в виду, К.Маркс писал: "Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две нации: правоверных и неверных. Неверный - это "харбий", враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными."¹⁰³

Итак, настоящей дружбой является только та, которая исходит из религиозного чувства. Для утверждения своего рассуждения мыслитель приводит слова пророка Мухаммада о том, что самыми достойными подарками в исламе являются дружба и ненависть во имя всевышнего бога.¹⁰⁴ А в другом месте им приводится предание о пророке, где говорится: Бог ниспослал однажды откровение Иисусу Христу, что если ты будешь молиться от имени всех земных и небесных существ, но не будет в этом преданности во имя меня, то твои молитвы не доставят тебе покой и удовольствие".¹⁰⁵

¹⁰⁰ Философская энциклопедия. - Т. 2. - М., 1962. - С. 76.

¹⁰¹ Коран. Ш/28.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. - Т. 10. - С. 167.

¹⁰⁴ Макомот, № 8667/11, л. 64а.

¹⁰⁵ Там же.

Большой интерес представляют высказывания Амира Умара - четвертого сына Амира Кулола - по поводу нравственного облика человека.

Высказывания Амира Кулола и деятелей его школы главным образом были направлены в адрес людей, занимающих высокое положение в общественной жизни того времени. Цель своих моральных назиданий Умар видел в воспитании в первую очередь знатных людей, в том, чтобы развить в них всевозможные положительные качества. Наивысшее достоинство человека он видел в том, чтобы последний оставил после себя хорошую память среди людей.

Чун намоннад ҷаҳони беқарор,
Бех, ки монад ғноми некӯ пойдор.

Так как невечен движущийся мир,
Лучше, чтобы оставалось имя доброе.

Из всех положительных норм морали Амир Умар особо выделяет вежливость и воспитанность. По его учению, великие люди прошлого самым лучшим и наипрекрасным качеством человека считали вежливость. Хорошее воспитание и вежливость предполагают, что во всех деяниях и во всякой обстановке человек должен быть настоящим последователем пророка Мухаммада, так как он считается самым благонравным и воспитанным среди людей. Благовоспитанность является наилучшим качеством среди других форм нравственности, ибо она учит человека в любой обстановке проявлять себя с лучшей стороны. Для подтверждения своей мысли он приводит высказывание

н Адаб бехтар аз ганҷи Қорун бувад.
 Фузунтар зи мулки Ҷаридун бувад.
 Бузургон накарданд парвои ҳол,
 Ки амволро ҳаст рӯ дар завол.
 Инон сӯи илму адаб тофтанд,
 Ки номи нақӯ аз адаб ёфтанд.

/Воспитанность оценивается выше, чем сокровищницы Корун¹⁰⁶ и владения Фаридуна.¹⁰⁷ Великие люди пренебрегали богатством, так как оно не заменяет благонравия, благодаря этому они оставили добрую память о себе./¹⁰⁸

Приводя эти цитаты, он ссылается на высказывания ряда основателей религии ислама и приводит изречение Алия ибн Абу Талиба, четвертого халифа: "Кто не воспитан - не дос -

¹⁰⁶ Корун - мифический герой.

¹⁰⁷ Фаридун считается героем таджикско-персидской мифологии.

¹⁰⁸ Мақомот, № 3667/П, л. 100а.

тигнет величия /бузурги/, не достигнет степени аристократов /ашроф/, высокопоставленных, а также выдающихся людей".¹⁰⁹

Благовоспитанный человек в конце концов становится добронравным. Согласно учению Умара, существует десять признаков добронравия. Первое - не следует препятствовать людям, когда они совершают добрые деяния. Второе - подавлять свои страсти. Третье - не искать пороков у людей. Четвертое - если кто-нибудь причинит тебе зло, не обижайся на него. Пятое - обвиняемый должен просить прощения. Шестое - должен удовлетворять потребности нуждающегося. Седьмое - заботиться об улучшении жизни людей. Восьмое - видеть свои недостатки. Девятое - быть веселым. Десятое - хорошо обращаться с людьми.¹¹⁰

Согласно рассуждениям Умара, в процессе регулирования поведения людей огромную роль должны играть государство и его политика. Политика должна строго держать под наблюдением поведение людей, не допускать, чтобы они совершали зло, всесторонне поддерживать благочестивых. По этому поводу он писал: "Бидон, ки сиёсат забт кардан аст ва бар насак нишонидан аст бадон ва бадфеълонро бояд, ки ҳамеша тарсон ва ҳаросон дорад ва некувонро ва некирдоронро умедвор созад".¹¹¹

/«Политика, издаваемые государством законы и кодексы должны быть направлены на улучшение блага народа, создание для них благоприятных условий, чтобы не совершались различные злодеяния»/.

Отмечая огромную роль политики в деле усовершенствования нравственных принципов, Умар одновременно отдает дань мусульманскому законодательству: "Агар сиесат набошад, муҳимот бар насак намонад ва агар қонуни тааддиб ва таъзиб набошад, корҳо руй ба табоҳи ниҳанд, чи зиннати мўлку миллат ва маслиҳати дину миллат дар сиёсат аст ва бе қридаи шариат ҳеҷ ҳақ дар маркази худ қарор нагирад ва ӯзобитаи сиёсат кори шаръи дин низом напазирад".

/«Если не будет политики, невозможно будет осуществление соответствующим образом важных дел, и если не будет законов перевоспитания и наказания, все станут развращенными, ибо украшение государства, нации и целесообразность религии и нации зависят от политики, праведность возможна только благодаря законам шариата, а без вмешательства политики никакие законы религии не упорядочиваются»/¹¹²

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Мақомот, л. 37а.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Мақомот, 3667/П, л. 102а.

По его мнению, самым лучшим законом политики являются требования шариата. Замечательным примером для людей служит нравственный облик людей, занимающих высокие посты в обществе, особенно царей. Последние стоят во главе государства, управляют всеми сферами жизни в своих владениях. Они являются создателями различных законов, все существующие законы согласуются с ними. Следовательно, если они внимательно наблюдают за выполнением различных требований со стороны своих подчиненных, в стране уменьшается количество преступлений.

В деле осуществления подобной цели, по Амиру Умару, сами люди должны первыми выполнять все требования, предъявляемые им политикой в области этики. По этому поводу он приводит высказывания шейха по имени Нури из его беседы с Багдадским халифом, не называя имени последнего. "Оммаи халқ дэр салоҳ ва фасод тобеъи подшоҳанд, агар ўро бар наҳқи салоҳ бинанд, ҳама тариқи салоҳ пеш гиранд ва савоби он ҳама дар девон ўро чамъ гардад ва агар аз подшоҳ фасод мушоҳида намоянд эшон низ дар фиску фучур афтанд ва заволу уболи он ҳама бад ў боз гардад".¹¹³

/"Совершение добра и зла со стороны народных масс зависит от царей. Если царь является добродетельным, видя его поведение, люди становятся такими же, а если царь совершает дурные, глупые поступки, люди становятся такими же аморальными"/.¹¹⁴

Царь должен проводить такую политику, которая учитывала бы интересы добрых и благочестивых людей. А к злодеям и правонарушителям следует относиться со всей строгостью, так как, считал Амир Умар, только при помощи насилия возможно перевоспитание злых людей. Пустые красивые слова не могут оказать воздействия на них. По этому поводу им приводится следующий рассказ: "Некий человек с книгой и мечом поднялся на кафедру и обратился к людям: "О, люди добрые, вам достаточно этой книги, а дурных и правонарушителей возможно перевоспитать только при помощи этого меча".¹¹⁵

Согласно учению Амира Умара, если неверующий государь поступает справедливо и заботится об улучшении положения своего народа, тогда он превосходит верующего царя. "Некий аскет путешествовал по Китаю. Китайский государь в это время стал глухонемым. Государь, встретив аскета,

¹¹³ Там же, 8667/П, л. 102 а.

¹¹⁴ Мақомот, 3627/П, л. 102а.

¹¹⁵ Там же, л. 102 а.

просил его наставлений и начал плакать. А потом добавил: "Я плачу не потому, что не могу слышать, а потому, что если придет ко мне какой-нибудь бедный и будет жаловаться, то я не услышу его, а мои глаза не видят. Потому я дал распоряжение: "если кто придет ко мне с жалобой, пусть одевается в рубище красного цвета". Таким образом он принимал каждый день бедных и расспрашивал их". Автор, обращаясь к знатым высокопоставленным людям, заключает: "О, высокопоставленные люди, несморя на то, что тот царь являлся неверующим, он благочестиво относился к неимущим, а вы же являетесь верующими и наследниками пророка, посмотрите хоть на свои милости -- каковы же они у вас есть!"¹¹⁶

Как видно из вышеприведенных примеров, Амир Кулол и деятели его школы использованием различных рассказов и наставлений хотели воздействовать на людей, занимающих в обществе руководящие посты, и тем самым развивать в них положительные нравственные качества.

В этическом учении Амира Кулола и его школы значительное место отведено определению понятий добра и зла. Эти категории абстрагируются, выносятся за пределы человеческого бытия и в определенной степени приспосабливаются религиозный характер. Единственно верное определение понятий добра и зла, по учению школы, возможно только в том случае, когда человек исходит главным образом из отношений человека с богом и дружбы между божьими людьми. Следовательно, добром является -- все то, что соответствует требованиям мусульманской религии и угодно богу, зло есть то, что не соответствует этим требованиям и противостоит законам мусульманского шариата.

Известно, что в обществе, где существуют различные классы с противоположными интересами, невозможно придерживаться единого взгляда на понятия добра и зла. Главная ошибка и историческая ограниченность Амира Кулола и его школы заключается именно в том, что они, во-первых, исходили из религиозного характера своего учения, и, во-вторых, из-за ориентации на интересы господствующих эксплуататорских классов не могли видеть антагонистических столкновений интересов богатых и бедных. Амир Кулол проповедовал идею абсолютного добра и зла. Вот что говорится по этому поводу в рассказе о шейхе Амине Калоне, сына Амира Бурхона: "Он /Амир Калон. -- А.М. /занимался земледелием. Имел несколько слуг, иногда во время работы, когда устанавливалась жаркая погода, шейх разрешал им отдохнуть и сам брался за работу, чтобы не обижать их. Во время еди

приглашал за обеденный стол всех своих рабов и служанок. Равномерно распределял каждому его долю. Всегда был готов протянуть руку помощи обездоленным.

В форме завещания он говорил:

Эй дил ба баде, ки оядат некӣ кун,
Аз бад чӣ гирех кушоядат, некӣ кун.
Некию бадӣ чу муниси гӯри туанд,
Гар муниси гӯр боядат, некӣ кун.

О, сердце, на всякое причиненное тебе зло
отвечай добром.

От зла не устраняются трудности, когда отвечаешь
на него злом.

До самой могилы сопровождают тебя добро и зло,
Если хочешь иметь своим спутником добрую память,
будь доброжелателен.¹¹⁷

Человеку необходимо быть добрым, совершать добрые дела и помогать другим, чтобы, когда он сам попадает в затруднительное положение, ему помогли другие. Особенно хорошо следует относиться к обездоленным, несчастным дервишам:

Кори дарвешӣ мустаманде барор
Ки туро низ корҳо бошад.

Помогай нуждающимся дервишам,
Так как у тебя тоже есть затруднения.¹¹⁸

Сторонники школы учили, чтобы человек всегда и всем делал добрые дела и не думал о злодеяниях, ибо того, кто причиняет зло другим, в конце концов тоже постигнет эта же участь. Человеку необходимо проявлять доброжелательность по отношению к своим близким и друзьям.

Ҳамеша некҳоҳӣ дустон бош,
Ба некӣ кӯш в-он гаҳ дар амон бош.
Чу бад хоҳӣ ба кас, аз ғам бикоҳӣ,
Ба ҳар кас нек хоҳ, ар некҳоҳӣ.

Желай добра всегда своим друзьям,
Ибо, когда стремишься к добру, будешь
в безопасности.

Если желаешь зла другим, то будешь жить в горе.
Всем желай добра, если ты доброжелателен.¹¹⁹

¹¹⁷ Мақомот, № 3243.—С. 70.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Мақомот, № 3243.—С. 47.

Они учили, что добродетельный человек никому не причинит зла, начиная от ничтожного муравья до самого человека.

Маёзор муру маёзор кас,
Рахи росткорй хамин асту бас.

Не обижай ни муравья, ни человека -
Это и есть единственный путь праведных.¹²⁰

Представители этой школы называли свой орден "Марандж и маранджон" /"Не обижайся и не обижай других"/. Они утверждали: "Пока мы являемся приверженцами данной школы и носим суфийскую рубаху, не будем обижаться, если кто-нибудь причинит нам обиду, в свою очередь не обидим никого". /"То дар ин хирқаем аз кас мо, ҳам наранҷему ҳам наранҷонем"/.

В большинстве проповедей различных представителей этой школы встречаются многочисленные изречения. Большой интерес представляет стихотворение, содержание которого в полной мере отражает сущность учения.

Бишнав ту ҳадиси мо, маранҷон.
Аз кас ту маранҷ, ҳам маранҷон.
Маранҷону махонаш узр аз пас,
Ки бад коре бувад озурдани кас.
Биранҷонидани кас ҳаст осон,
Ба даст оварданах набвад бадон сон.

Послушай наш рассказ, не обижай,
Не обижайся ни на кого и не обижай ни одного.
Не обижай и не проси потом извинения,
Ибо обидеть человека - самое плохое дело.
Обидеть человека легко,
Но завладеть его сердцем трудно.¹²¹

Необходимо отметить, что указанный аспект учения Амира Кулсла и его школы не отличается оригинальностью. Подробные взгляды встречаются также в концепциях различных орденов суфизма как до XIV в., так и в последующие эпохи.

Известно, что учение о добре и зле существенным образом связано с появлением в обществе антагонистических интересов. Для того, чтобы держать угнетенные массы в рабском повиновении, идеологи господствующих классов с древнейших времен проповедовали идею непротивления злу. Подобная этическая позиция апологетов господствующего класса особенно отчетливо выражалась в деятельности и проповедях средневековых мусульманских идеологов, да и, пожалуй,

¹²⁰ Там же. - С. 33.

¹²¹ Мақомот, № 3243. - С. 70.

не только средневековых. И в настоящее время она является исходным моментом в концепциях служителей религии ислама в тех странах, где мусульманская религия считается господствующей идеологией.

Всесторонний анализ учения ислама о добре и зле в настоящий момент не является задачей нашего исследования. Это может быть предметом специального анализа.

В данной работе мы затрагиваем лишь те стороны этой проблемы, которые в определенной мере связаны с учением накшбандийцев и его идейными источниками. Без учета этих факторов невозможно найти ключ к пониманию концепции добра и зла в идеологических настроениях представителей накшбандийского ордена.

Известно, что главная социальная доктрина суфизма заключается в признании равенства всех людей независимо от занимаемого ими положения в обществе.

Ранние представители суфизма, а также люди прогрессивных взглядов, ученые, философы, поэты, которые тем или иным образом были связаны с суфизмом, в своих этических учениях исходили из того, что, если всевышний бог сотворил всех людей из одного и того же материала, если все люди рождаются и умирают одинаково, то и в земной жизни все должны жить в равенстве, не должно быть богатых и обездоленных. Исходя из этого, они проповедовали идею общечеловеческого характера понятий добра и зла. Может быть из-за своей исторической ограниченности и религиозности они не доходили до понимания того, что в обществе, разделенном на антагонистические классы, в котором существует частная собственность на средства производства, невозможно однозначно определить смысл понятий добра и зла; тем более, что эти понятия в процессе длительного развития общества иногда превращались в свои противоположности.

Они выступали ярыми проповедниками идеи непротивления злу. Правда, их учение о том, что ни в коем случае не следует причинять человеку зла, не лишено прогрессивного значения. Оно, несомненно, является одним из завоеваний человеческой морали. Но, с другой стороны, как было сказано, в условиях, где существуют различные классы с противоположными интересами, подобные утверждения, безусловно, принимают реакционный смысл и превращаются в свою противоположность. Примером этого может служить следующее высказывание представителей мавлавийского ордена суфизма:

Мо шохи дарахтем пур аз мевачи тавхид,
Хар рахгузаре санг занад кор надорем.

Мы ветки, полные плодами единства.
Если каждый прохожий бросает в нас камень,
Какое нам дело до него.

Проповедуемая ими идея всеобщего равенства между людьми, непротivления злу, общечеловеческих добродетелей в действительности является передовой и прогрессивной мыслью. Но применительно к условиям того времени эти гуманистические идеи носили религиозный характер.

ГЕНЕЗИС И РАСПРОСТРАНЕНИЕ НАКШБАНДИЗМА

§ 1. Бахоуддин Накшбанд

Этимология названия ордена восходит к имени его основателя Ходжи Бахоуддина Накшбанда /полное имя - Бахоуддин Мухаммад ибни Мухаммад ал-Бухорои Накшбанд/. Родился он в селе Касри Орифон в 713/1319, учился в Бухаре, умер в 791 г.х./ 1389. О времени смерти Бахоуддина говорится в следующем стихотворении:

Рафт шоҳи нақшбандон хоҷаи дунёю дин,
Он ки будӣ шоҳроҳи дину давлат миллаташ.
Маскану мавои ӯ чун буд Қасри Орифон,
Қасри ирфон з-ин сабаб омад ҳисоби рихлаташ.

/"Ушел царь нақшбандиев, повелитель миров и веры. Тот, который следовал по основному пути религии и государства, так как его местом жизни был "Қасри Орифон", т.е. крепость познавших. Поэтому и дата его смерти стала "Қасри Ирфон"/".¹ Источники, посвященные жизнеописанию Бахоуддина Накшбанда, сообщают, что местность "Қасри Орифон" /"Крепость орифов"/ до Бахоуддина называлась "Қасри ҳиндувон" или "Кушки ҳиндувон", т.е. "Крепость индусов". Но благодаря святости и чистоте Бахоуддина и его последователей эта местность якобы превратилась в очаг познавших истину.²

Согласно абджаду слово "Ирфон" обозначает дату 791 г.х./1389. Автор энциклопедии "Комус-ул-аълум" пишет о времени его рождения и смерти: "Он имел очень много последователей. Самыми известными среди них считались Ходжа Алоуддин Аттор и Ходжа Мухаммад Порсо".³ Автор этой энциклопедии приписывает ему поэмы "Ҳаётнома" /"Поэма о жизни"/, содержащую наставления и проповеди, и "Далел-ал-

¹ Мақомоти арҷқанд ва мақолоти судманди ҳазрати Хоҷа Бахоуддини Нақшбанд. Рқп ИВ АН Узб.ССР, № 502.-С. 45а.

² "Анис-ут-толибин ва идат-ус-соликин", л. 5.

³ Комус-ул-аълум. Истамбул, 1316 х. - С. 1412.

ошикин" /"Аргументы влюбленных"/. На самом деле Бахоуддин не оставил после себя никакого письменного наследия. Его слова и высказывания собраны при его жизни и после смерти его близкими учениками и непосредственными преемниками - Ходжой Мухаммадом Порсо, Мавлоно Якубом Чархи и другими.

Сведения о жизни основателя ордена, дошедшие до нас, по методу изложения ничем не отличаются от жизнеописаний представителей других орденов суфийского учения. Здесь встречаются те же мистификации в изображении личности основателей накшбандийского ордена, приписываемые шейхом сверхъестественные способности и чудотворные рассказы.

По сведениям источников, Накшбанд занимался земледелием, засевая в своем кишлаке небольшой участок земли пшеницей и машем.⁴ В доме не было никакой утвари. Лежем ему зимой служила солома, летом - простая циновка. Когда его спросили, почему он ведет такой образ жизни, он ответил: "Покорность не соответствует желанию господствовать". Он не имел никаких слуг и часто повторял:

На маро мафрашу на мафрашкаш,
На фуломони турки таркашкаш.
Хама шаб чун сагони кахдонй,
Сар ба дум оворам бихусбам х/в/аш

Нет у меня ни ковров, ни носителей ковров,
ни турецких рабов, носящих колчаны.
Всю ночь, как собака в будке,
суну я морду в хвост и засну сладко
/пер. Е.Э.Бертельса/

Или:

Ҳеҷи мо нею, ҳеҷи мо кам не,
Аз паи ҳеҷ ҳеҷи мо ғам не.
Ҷанда бар пушт пушти гуристон,
Гӯ бимирем ҳеҷ мотам не.

Нет у нас ни дома, ни имущества,
ни о чем никакой скорби у нас нет.
Если в рубище на кладбищенском холме
Мы умрем, то и нечего оплакивать нас⁵.

/пер. Е.Э.Бертельса/

⁴ Абулмуҳсин Мухаммад Боқир. Мақомот. Рқп. №Р 398, л. 23.

⁵ Бертельс Е.Э. Изб. труды. Навои и Джами. - М., 1966. - С. 214. См. также: Абулмуҳсин Мухаммад Боқир ибни Мухаммад. Мақомот. - С. 37-38.

Слово "накшбанд" означает "резьба по металлу или тка- ние материи". По словам самого Бахоуддина, он и его отец занимались этой профессией: "я и мой отец имели профессию ткачей кимхо и жили, как одинокие юноши".⁶

Причину своего вхождения в круг суфиев он объясняет следующим образом. Однажды Бахоуддину приснилось, что один из славнейших турецких шейхов Хаким Ато поручает его некоему дервишу. Когда Бахоуддин проснулся, дервиш так отчетливо запечатлелся в его памяти, словно живой стоял перед ним. Когда Бахоуддин рассказал сон своей благочес- тивой бабушке, последняя истолковала его в том смысле, что Бахоуддин получит счастье от турецких шейхов. Бахоуддин решил разыскать дервиша. Через некоторое время это ему удалось. Дервиша, происходившего из среднеазиатских тур- ков, звали Халил. Он произвел на Бахоуддина такое сильное впечатление, что последний оставался при нем некоторое время.

Через шесть лет дервиш под именем Султана Халила или Казон-Султана стал государем среднеазиатского Заречья.

Постигший тонкости придворного этикета, ставший сви- детелем многих событий из жизни султана, Бахоуддин поль- зовался его большим расположением. В его служебные обя- занности входило также и непосредственное исполнение смертных приговоров разным лицам. Однажды, выступая в ро- ли палача, Бахоуддин поставил приговоренного к казни на колени, и, совершив молитву, хотел отрубить ему голову, но сколько ни ударял мечом по шее - не мог ему причинить ни- какого вреда. Заметив, что в то время, когда он пытался рубить осуждаемому шею, последний что-то шепчет, Бахоуд- дин воскликнул: "Заклиная тебя богом, во власти которого находятся души всех; скажи мне, что ты хочешь?" "Ничего я не желаю, - ответил казнимый, но у меня есть шейх-нас- тавник, к заступничеству которого я и взываю в настоящую минуту".

Этим могущественным шейхом, останавливающим губитель- ную силу меча, как выяснилось из дальнейшего разговора между палачом и его жертвой, оказался Сейид-Мир-Кулол, шейх Бахоуддина. Этот эпизод окончательно убедил Бахоуд- дина в святости его наставника и дал возможность понять великое значение наставника в жизни каждого ученика /"мю- рида"/. Если пир чудесным образом спасал осужденного от удара мечом, то можно было надеяться, что он спасает уче- ника и от адского сгня.⁷

⁶ Абулмухсин Мухаммад Боқир ибни Мухаммад-Алӣ. Мақо- мот ҳазрати хоҷаи накшбанд. - С. 7 /в дальн. Абулмухсин, Боқир. Мақомот/.

⁷ Абулмухсин Боқир, Мақомот. - С. 7-9.

Основная причина вхождения его в круг суфиев заключается в следующем. Как было отмечено выше, начиная с юных лет, воспитанием Бахоуддина занимался его дед. Когда ему исполнилось 18 лет, он отправил его к известному в то время среди суфиев человеку - Ходжа Бобои Самоси.

Рождение Бахоуддина и его блестящее будущее как будто предсказал Ходжа Бобои Самоси. При встрече с Самоси Бахоуддин убедился в его святости и вместе с ним приехал к себе домой. После многих встреч и бесед с этим шейхом дед повез внука сначала в Самарканд, а потом в Бухару, где он встречается с известными суфиями - дервишами того времени. Наконец, следует отметить, что по поручению того же Бобои Самоси воспитание Бахоуддина берет на себя вышеуказанный шейх Ходжа Амир Кулол.

Бахоуддин известен среди мусульманских народов под прозвищем Балогардон /"Отвращающий, защищающий от несчастья"/. Верующие слои населения, особенно в тех местах, где это учение, и в частности культ Бахоуддина, получили широкое распространение, были убеждены в том, что если человек попадал в какую-нибудь беду и несчастье, то при упоминании имени Бахоуддина он обязательно избавится от них. Венгерский путешественник-востоковед А.Вамбери, который в 60-е годы XIX в. побывал в Средней Азии, писал по этому поводу: "...достаточно заметить, что Бага-эд-Дина чтут как народную святыню Туркестана, как второго Мухаммеда, и бухарцы твердо убеждены, что одного восклицания "О, Бага-эд-Дин, ты - защита от всякого зла!" достаточно, чтобы оградить себя от всякого бедствия".⁸ Эту способность Бахоуддина источники связывают с именем того же Ходжа Бобои Самоси, который якобы предсказал, что "благодаря его благодати предотвращаются надвигающиеся несчастья".⁹

Авторы трактатов не дают единого ответа в определении генеалогии наставников основателя накшбандизма. Одни относят его к последователям учения известного суфия Боязида Бистами, а другие считают Бахоуддина приверженцем учения Джунайда Багдади.¹⁰

⁸ Вамбери А. Путешествие по Средней Азии, совершенное в 1863 г. Арменом Вамбери. - СПб., 1865. - С. 100. А.Вамбери ошибочно считает, что основатель братства Ходжагон - Абдулхалик /ум. в 1601 г./.

⁹ Абулмухсин. Мақомот. - С. 11.

¹⁰ Абулхасан Мухаммад Бақир бини Мухаммад Алӣ Боқир. Мақомоти Бахоуддини Накшбанд. № 398, л. 10-б /Далее Мухаммад Боқир. Мақомот/.

Для точного установления генеалогии ордена Накшбандия единственным достоверным фактом служит высказывание самого Бахоуддина, приводимое источниками: "Некий ученик во время беседы с Ходжой спросил его: "От кого берет свое начало Ваш орден?". Засмеялся Ходжа и ответил: "От генеалогии /аз силсила/ никто не достигнет цели."¹¹ Несмотря на то, что Бахоуддин в своих изречениях постоянно упоминал своих учителей Амира Кулола, Абдулхалика, можно предположить, что он равнодушно относился ко всем течениям. По сравнению с другими направлениями и представителями суфизма его учение в определенной степени отличается от учения Боязида Бистами и Мансура Халладжа.

Имея это в виду, М.Р.Раджабов пишет, что "накшбандия не имеет ничего общего с максималистскими оппозиционными направлениями суфизма типа знаменитого Боязида Бистами".¹²

Более того, сам Бахоуддин утверждал, что "никогда не хвастался, подобно Абуязиду".¹³

Эта идея ярко выражена также в касиде Кошифи, посвященной учению накшбандия, где, говоря о специфических особенностях этого ордена, автор отмечает, что, хотя приверженцы накшбандийского ордена и осведомлены о существовании /местопребывании истины/, как Халладж, не хвастают степенью своего познания.

Шоҳиди шоҳи вучуданд дар ин дори диле,
На чу Мансур сари арбадаҷӯе доранд.

/Накшбандийцы являются очевидцами царя бытия,
Но не как Мансур Халладж имеют неугомонный характер.¹⁴

Известно также высказывание его: "Я не делал того, что делал Боязид" /"он чи Боязид карда буд, ман накардам".¹⁵

Приписывают ему также готовность произнести принадлежащее Мансуру Халладжу изречение: "Я есть бог" и мгновенный отказ от этого изречения. Во время прохождения ступеней тариката дважды во мне проявлялись качества Мансура Халладжа, и чуть было не исходила от меня фраза, которая исходила от него".¹⁶

¹¹ Мақомоти Ходжа Бахоуддини Накшбанд. Ходжа Муҳаммад Порсо. Рукопись Института Востоковедения АН Узбекской ССР, № 2520, вр. написания 945 х./1549/, л. 17а/Далее Муҳаммад Порсо Мақомот/.

¹² Раджабов М.Р. Абдуррахман Джами и таджикская философия XV в. - Душанбе, 1968. - С. 153.

¹³ Муҳаммад Боқир. Мақомот, л. 19.

¹⁴ Али ибни Хусейн Кошифӣ "Раҷаҳот..." - С. 392.

¹⁵ Муҳаммад Боқир. Мақомот. - С. 27.

¹⁶ Ходжа Муҳаммад Порсо. Мақомоти Ходжа Бахоуддин, л. 186.

Таким образом, основатель Накшбандизма в определенной степени отвергал учения Боязида и Мансура Халладжа. Некоторые источники свидетельствуют о том, что Бахоуддин испытал на себе влияние другого суфийского ордена, так называемого Увайси. Так, в частности, приводятся его высказывания о том, что некоторое время он якобы интересовался учением Увайсы из Корана, избрал путь уединения и почувствовал, что в этом уединении абсолютно освободился от внешних и внутренних привязанностей.¹⁷ Ходже Бахоуддину также принадлежат слова о том, что его метод достижения истины и избранный им путь соответствуют высказываниям Кушайри и Аттора.¹⁸

Автор трактата "Мақомоти Ходжаи Накшбанди", говоря о генеалогии накшбандийского ордена, отмечает, что, "когда Ходжа /Бахоуддин. - А.М./ достиг юношества, его усыновил шейх Ходжа Мухаммад Бобои Самоси, этику тариката он изучал у Амира Кулола, но в действительности он был Увайси. Своим духовным наставником Ходжа считал Абдулхалика. Абдуррахман Джамии писал, что "в действительности он /Бахоуддин. - А.М./ был Увайси".¹⁹

Необходимо отметить, что в историографии суфизма отсутствуют указания о факте существования ордена Увайси. Название Увайси происходит от имени известного аскета Увайси Карани, жившего во времена пророка Мухаммеда. Согласно преданию, Увайс в течение своей жизни не виделся с пророком Мухаммедом, но следовал его дорогой и считал последнего своим наставником.

Поэтому те люди, которые не имели наставника, но вступали на путь тариката и принимали суфийский образ жизни, считались Увайси. "Последний ухаживал за верблюдами, довольствовался сухой лепешкой, избегал людей, ни с кем не разговаривал, не ел того, что едят люди, не знал горечи и радости. Когда люди смеялись, он плакал, а когда плакали - он радовался!"²⁰ Предание гласит, что Увайс, собирая финики, продавал их и этим способом добывал средства для пропитания.²¹ Ему приписывают слова: "Ман арафа Аллох та-

¹⁷ Мақомот, л. 45а.

¹⁸ Абдулмуҳсин Мухаммад Боқир Мақомот. - С. 78. См. также: Кудсия. - С. 14-15.

¹⁹ Абдуррахмони Чоми. Нафаҳот... - С. 384.

²⁰ Фаридиддин Аттот. Тазкират-ул-авлие. Рқп. РПБ им. Фирдавси, л. 34а.

²¹ Там же, л. 17а.

оло ло яхфи алейхи шайин" /"Для того, кто познал всевышнего Аллаха, нет никаких тайн"/. Проповедовал он аскетический образ жизни, согласно его высказыванию, человек находит свое благополучие только в уединении. По Увайсу, уединение заключается не только в следовании аскетическому образу жизни, но и в недопущении в сознание иных мыслей, кроме мыслей о боге.

Вышеприведенные примеры свидетельствуют о том, что хотя основатель ордена накшбандия Бахоуддин Накшбанд изучал этику и суфийское учение о тарикате у Амира Кулола — своим духовным наставником считал Абдулхалика Гиждувони, основателя ордена Ходжагон, он проявлял чувство симпатии ко всем учениям суфийских орденов. Исходя из этого, его современники и ученики считали его Увайси. Таким образом, концепция Бахоуддина имела эклектический характер, она сочетала различные элементы учений отдельных представителей и основателей суфийских орденов, существующих до XIУ в.

Для того, чтобы более ясно представить географию распространения и степень влияния накшбандия на различные слои населения, постараемся совершить небольшой экскурс в генеалогию "наилучшего метода" и "наикратчайшего пути", как образно называли этот орден его представители.

§ 2. Генеалогия Накшбандия

О генеалогии Накшбандия говорится почти во всех трактатах, посвященных анализу и описанию учения этого ордена с начала его возникновения до позднейших времен.

Чтобы лишний раз не перечислять эти трактаты, отметим, что в определении генеалогии, дальнейшего развития и распространения накшбандизма вплоть до конца ХУІ и начала ХУІІ вв. огромное значение имеет работа Мухаммада Хусейна ибни Ходжи Мухаммада Амини Казвини "Силсилахои тасаввуф" /Суфийское братство"/.²²

Известные уже нам трактаты "Мақомоти Хоҷа Баҳоуддин", "Рисолаи Кудсия", "Анис-ут-толибин", "Силсилат-ул-орифин", "Раҷахот-айн-ул-хаёт" и другие, хотя и дают подробные сведения о возникновении и сущности этого учения, охватывают лишь 3-4 поколения приверженцев накшбандия после Бахоуд -

²² Ркп. Национального архива республики Афганистан № 56/20
17 известна под названием "Маҷмуаи хаттии 114 рисола" /"Рукопись, содержащая 114 трактатов"/. Данное произведение интересно тем, что в нем прослеживается эволюция идеи в накшбандизме от Бахоуддина до Абдуллоха Казвини — отца автора книги.

дина. Несмотря на то, что трактат Мухаммада Хусейна написан с точки зрения генеалогии /Шаджараном/, он в сжатом виде дает сведения о времени жизни суфиев этого братства, принадлежности их к определенной ветви данного ордена.

Нужно отметить, что эти сведения ничем не отличаются от информации других жизнеописателей и вполне сходятся с ними. Генеалогию накшбандизма Мухаммад Хусейн ведет от самого пророка Мухаммада, хотя известно, что суфизм как определенное религиозно-философское течение возник много позже - в УШ-IX вв. Мухаммад Хусейн определяет идейных предшественников этого ордена таким образом: Амир Кулол /ум. 771 х. - 1369/, Ходжа Мухаммад Бобои Самоси /ум. 755 х./1353/, Ходжа Али Ромитани /ум. 715х./1316/, Махмуд Инчири Фагмави /ум. 685х./1307/. Орифи Ревгари /ум. 647 х./1251/, Абдулхалик Гиждувони /ум. 575 х./1179/, Ходжа Юсуфи Хамадони /род. 440 х./1050 г. - ум. 535 х. /1142 Абулхасан Хоракони /ум. 425 х./1035 г./, Боязиди Бистами /род. 188 х./804 г. - ум. 261 х./374 г./, Джафари Содик /род. 80 х./ 700 г. - ум. 143/767 г./, Косим ибни Мухаммад ибни Абубакр /ум. 101 х./717 г./, Салмони Форс /ум. 33 х./655 г./, Абубакри Сиддик /ум. 13 х./635 г./, Мухаммад /570-632 гг./.

Все жизнеописатели утверждают, что Бахоуддин Накшбанд, согласно генеалогии своего ордена, посредством пяти поколений наставников духовно связан с Абдулхаликом Гиждувони. У Гиждувони было четыре заместителя, трое из которых впоследствии организовали и развивали свои школы. В число его заместителей входили Ходжа Ахмади Сиддик, Ходжа Авлиеи Кабир /калон/, Ходжа Сулаймон Кармини и Ходжа Орифаи Ревгари. Ходжа Ахмади Сиддик являлся первым учеником Гиждувони. От него не продолжалось никакой ветви. Ходжа Авлиеи Кабир был вторым учеником Гиждувони и считался его приемным сыном. Заместителем Авлиеи Кабира был ходжа Дехкон. Он родом из Култа, что в двух фарсангах от Бухары. Заместителем Авлиеи Кабира был также шейх Нуриддин. Вторым его заместителем и продолжателем его ветви считался ходжа Зангии Худобова, который после ходжи Дехкона был руководителем его учеников и их последователей.

После смерти ходжи Зангии руководство перешло к ходже Уктамону. Четвертым заместителем и сыном ходжи Авлиеи Кабира был Ходжа Гариб, который определенное время находился у Сайфиддина Бохирзи, ученика и последователя Наджмиддина Кубро. Заместителями Ходжи Гариба был ходжа Авлиеи Порсо и Ходжа Хасани Шавари. Эта ветвь заканчивается деятельностью ходжи Уктамона и ходжи Гариба. Оба они считаются третьим и четвертым заместителями ходжи Гариба.

Ходжа Сулаймон Кармини был третьим заместителем Абдулхалика Гиждувони. Круг Сулаймона Кармини ограничивает

ся именами двух его заместителей Ходжой Мухаммадом Бухори и шейхом Саъдии Бухори. Учеником Сулаймона Кармини являлся также шейх Абу Саид. Последний был наставником шейха Мухаммада Бухори. К числу непосредственных учеников Абдулхалика Гиждувони принадлежал и Ходжа Хаббози Бухори.

Из перечисленных нами заместителей основателя ордена Ходжагон огромным уважением пользовался ходжа Ориф Ревгари. Последователи Накшбандия связывает свою генеалогию с его именем. Родом он был из Ревгара, который находился в шести фарсангах от Бухары. После Орифа руководство перешло к Ходже Махмуду Инчиру, так как он считался заместителем и самым лучшим учеником Орифа Ревгари. Родом он был из Инчира, что в трех фарсангах от Бухары, входившего в состав провинции Вобканд. Ходжа Махмуди Инчир вначале занимался громким Зикром /зикри чахри/. Но после того, как он вошел в состав суфийского ордена Ходжагон, перестал заниматься этим способом совершения зикра, предпочел ему тихое, молчаливое радение. Относительно этого он писал: "если бы тихое, молчаливое радение не превосходило бы громкое, то пророк Мухаммад во время паломничества из Батхо не читал бы наставление своему приближенному другу в пещере".²³

Кроме того, Мухаммад Хусейн отмечает, что со времени Халифа Абубакра до времени Ходжи Махмуда Инчира больше было распространено и развито тихое, внутреннее /сердечное/ радение.

Первым заместителем Ходжи Махмуда Инчира был Амир Хурди Вобкани, его имя было Амир Хусейн. Брат последнего - Амир Хасан, известный по прозвищу Амир Калони Вобкани, тоже был из числа учеников Махмуда Инчира. Из числа учеников Амира Хусейна автор трактата упоминает Ходжу Ахмада Шакара и Мавлоно Дервиша Вобкани. Вторым заместителем Махмуда Инчира считался ходжа Али Ромитани. Несмотря на то, что он был вторым учеником, дальнейшее развитие ордена Ходжагон связано с его именем. Ходжа Али Ромитани имел двух сыновей: Ходжу Хурда и Ходжу Ибрагима. Ходжа Хурд был известен под прозвищем Ходжи Мухаммада /ум. 715 х. - 1356/. Ходжа был вторым сыном Али Ромитани и после своего отца взял на себя руководство. Он умер в 703 х. - 1343 г. К числу учеников Али Ромитани принадлежали также Ходжа Мухаммад Кулохдуз, ходжа Мухаммад Халладж, ходжа Мухаммад Бодрун и Ходжа Мухаммад Бобои Самоси. Ходжа Мухаммад Кулохдуз и Ходжа Мухаммад были родом из Хорезма. Самым талантливым и многообещающим учеником Али Ромитани считался Ходжа Бобои Самоси. Поэтому он и считался его первым заместителем, и дальнейшее развитие этого ордена

²³ Мухаммад Хусейн. Силсилаи Ходжагони Накшбанд, л. 171а.

связано с именем Самоси. Родом он был из села Самоса, в одном фарсанге от Ромитана и трех от Бухары. Из числа его приближенных наиболее авторитетными были четверо: Ходжа Мухаммад Самоси, его сын, Ходжа Суфии Сухори, Мавляно Нодири Донишманд. Среди его учеников большим уважением пользовался Саид Амир Кулол. К числу приближенных учеников Саида Амира Кулола относились его старший сын Амир Бурхониддин и Мавлоно Орифи Деккарони, проживавший в 9 фарсанах от Бухары.

Самым выдающимся последователем Амира Кулола, пользовавшимся наибольшей известностью и уважением, был Бахоуддин Накшбанд, с именем которого и связано возникновение и распространение ордена Накшбандия. Как видно из перечисленных нами представителей ордена Ходжагон, до Бахоуддина это учение объединяло разных людей, жителей многих территорий стран Ближнего и Среднего Востока, но абсолютное большинство последователей этого ордена составляли шейхи и ученики, происходившие родом из Бухары и ее окрестностей. Поэтому приверженцы этого учения считали Бухару святым местом и старались пропагандировать этот город как святилище и опору религии ислама. Относительно этого они говорили:

Он хок чӣ хок аст, ки шуд кони валоят,
Чандин гуҳар аз маъдани икром дар онҷост.

Что за земля, которая стала сокровищем святости,
Много жемчуга в ней из сокровищницы щедрости.²⁴

Следует отметить, что широкая известность Бухары как святого города в определенной степени связана с именем Бахоуддина, с возникновением и распространением учения Накшбандия, с всесторонней пропагандой этого учения, осуществляемой многочисленными его последователями. Они учили, что вслед за Ясрибом /Медины/ и Батхо Бухара, несомненно, является вторым по назначению священным городом в мусульманском мире.

Сикка, ки дар Ясрибу Батхо заданд,
Навоати охир ба Бухоро заданд,
Аз хатти он сикка нашуд баҳраманд,
Ќуз дии бе нақши шаҳи нақшбанд.

Печатью святости были наделены Ясриб и Батхо,
А теперь удостоили ею Бухару.
Никто не наслаждался сущностью той печати,
Кроме прозрачного сердца святого Накшбанда.

²⁴ Мухаммад Хусейн... Силсилаҳои тасаввуф, л. 170 а.

После смерти своего наставника Амира Кулола Бахоуддин как виднейший его ученик занимает пост святого учителя, постепенно расширяя круг своих последователей, и, наконец, организует свой собственный орден, который и называется Накшбандия. Необходимо отметить, что число его учеников и соратников было весьма значительным. Мухаммад Хусейн приводит следующий состав приближенных к Бахоуддину суфиев: Ходжа Алоуддин Гиждувони, Мавлоно Бадриддин, Ходжа Афзал, Ходжа Мусофири Хоразми, шейх Хиркаи Хоразми, Мавлоно Мухаммад. В числе приближенных учеников Бахоуддина были несколько человек по имени Сайфиддин Манори и три Сайфиддина по прозвищу "Махбуб" /Любимый/, "Макхур" /Побежденный/, "Мардуд" /Ренегат/, макбул /Приятный/. Смысл прозвища "Ренегат" и причины неодобрительного отношения Бахоуддина к Сайфиддину раскрываются автором "Макомота" Абулмухсином Бакиром: "Рассказывают, что наш Ходжа /Бахоуддин. - А.М./ с Мавлоно Сайфиддином шли по улице Бухары и навстречу им шел шейх Мухаммад Халладж, не признавший Бахоуддина. Последний сопровождал Мухаммада Халладжа пять-шесть шагов, а Мавлоно Сайфиддин оставил нашего Ходжу и продолжал сопровождать шейха Халладжа. Когда он вернулся, Бахоуддин сильно обиделся и сказал: "Ты нарушил нормы поведения..." и проклял его".²⁵

Сайфиддин /по прозвищу Махбуб/ был братом Сайфиддина Манори и любимым учеником Бахоуддина. А два остальных исключены из состава учеников и приближенных основателя ордена. Чтобы отличать их от других Сайфиддинов, им дали прозвища "Побежденный" и "Ренегат". Автор трактата "Макомот" так же, как и Мухаммад Хусейн, не рассказывает причину обиды Бахоуддина на них. Он только ограничивается цитированием двустипия, которое утверждает, что тот, кто становится приближенным Бахоуддина, будет счастливым, а тот, кто выступает против него, навсегда лишается счастья.

Ҳар кас ба дари хоҷаи мо бигрезад,
Шодии ду кавн ба ҷои ӯ овезад.
Ҳар кас, ки фитод аз назараш дар ду ҷаҳон,
Ҳаргиз натавонад, ки дигар бархезад.

/ "Каждому приближающему к нашему ходже радости двух миров снизойдут на него.

Но кто не оправдал его доверия, лишается возможности завоевать его симпатии".²⁶

Мавлоно Сайфиддин Бухори, по прозвищу "Макбул" /Приятный/, был вначале учеником Ходжа Пирмасти. Самым люби-

²⁵ Абулмухсин Боқир. Мақомот, ч. 36.

²⁶ Мухаммад Хусейн. Силсилаҳои тасаввуф, л. 175 а.

мым учеником Бахоуддина был шейх Шоди. Последний сначала был сторонником громкого радения /зикри чахри/.

Самым известным учеником и непосредственным заместителем Бахоуддина считался Алоуддин Аттор. Он был заместителем и зятем основателя ордена Накшбандия. Учениками Алоуддина были: ходжа Абдуллох Имоми Исфакони, Мавлоно Низомиддин Хамуш, Ходжа Хасани Аттор - старший сын Аттора и дочери Бахоуддина, Ходжа Юсуфи Аттор - сын Ходжи Хасана, Ходжа Ибрагим Шоши. Последний учился у другого близкого и самого любимого ученика, Алоуддина Аттора Саида Шарифа Чузчони, считавшегося одним из видных ученых и философов своего времени. В философии он был последователем перипатетической школы. По свидетельству Хусейна, после возвращения в круг приближенных Алоуддина Аттора Саид Шариф Чузчони отказался от занятий философией и официальными науками и всецело предан был исполнению требований накшбандийского учения.

Наиболее известным и близким к кругу ордена Накшбандия был Мавлоно Саъиддин Кошкар, ученик Низомиддина Хамуша. Сейид был родом из Кашкара, но сам жил в Герате. Умер в 366-1461 г. Его круг состоял из его сыновей - Ходжи Мухаммади Акбара и Ходжи Мухаммади Асгара. Настоящим и действительным его преемником был Нуриддин Абдуррахман Джами - один из величайших поэтов-мыслителей таджикского и иранского народов XV в.

Таким образом, через Саъиддина Кошкара и Низомиддина Хамуша, который был учеником Алоуддина Аттора, Абдуррахман Джами познакомился с Бахоуддином Накшбандом и его учением. Несмотря на то, что Джами был учеником Саъиддина Кошкара, он проявлял огромную симпатию к Ходже Убайдуллохе Ахрору. Учеником и непосредственным заместителем Джами был Разиуддин Абдулгафур Лори, автор "Дополнений к "Нафахот-ул-унс..." Он сам был из Рая, приехав в Герат, стал мюридом Джами. Приближенными Джами были его сын Зиеуддин Юсуф, Мавлоно Шахиди Куми, Мавлоно Алоуддин Кармини. Последний был также учеником Саъиддина. Учениками Саъиддина Кашгари считаются также Мавлоно Ахмади Корези, Мавлоно Шамсиддин Мухаммад, Мавлоно Джалоли Харави. К числу учеников Саъиддина принадлежали также брат Абдуррахмана Джами, Мавлоно Мухаммад Джами, Мавлоно Шахобиддин Ахмад /ум. 368 х. - 1463/, Ходжа Абдуазиз Джами, из потомков известного суфия Ахмада Джами, Мавлоно Мухаммад Салохи Харави /ум. 370 х. - 1462 г./, Мавлоно Мирали Джами, Мавлоно Кабир /дядя Абдуррахмана Джами/, Мавлоно Алоуддин Мактабдор. Последний имел собственную школу, где училось много учеников.²⁷

²⁷ Мухаммад Хусейн. Силсилаҳои тасаввуф, л. 179 б.

Саъдиддин с большим уважением относился к нему и его сыну Гиясиддину /ум. 896 х. - 1491 г./; сыном Шамсиддина был Мавлоно Низомиддин Хусейн, занявший после смерти отца его место /ум. 598 х. - 1550 г./.

Одним из видных и наиболее близких учеников Бахоуддина был Ходжа Мухаммад Порсо, у которого тоже были свои ученики и приближенные. Самыми известными его учениками считаются его сын Ходжа Абунаср Порсо /ум. 860 х. - 1455 г./, живший и похороненный в Балхе, Мавлоно Сулаймон Фарикати, Мавлоно Абдуррахим, Ходжа Абдул Косим Бухори, Ходжа Пирхалифа и др.

Успешное развитие и распространение Накшбандия получает по линии непосредственного ученика и последователя Бахоуддина Мавлоно Якуба Чархи, продолжателем идей которого был ходжа Насириддин Убайдуллох, известный по прозвищу Ходжа Ахрор /ум. 806 х. - 1404-895х. - 1490 г./.

Забегая вперед, отметим, что он и является авторитетнейшим продолжателем учения Накшбандия. Среди других приверженцев этого ордена он выделялся и по своей учености, и по занимаемому в социальной жизни своего времени положению, и по колоссальному богатству, которым он владел.

Отличительной особенностью этой ветви Накшбандия является то, что если в других ветвях после смерти наставника его место занимали ближайшие ученики, то после смерти Ходжи Ахрора по его собственному завещанию его наследником стал сын. Иными словами, его сын Мухаммад Яхья вместе с непосредственным учеником Ахрора Мавлоно Мухаммадом Кази, с именем которого связано дальнейшее развитие генеалогии братства Накшбандия, стал его духовным и материальным преемником. По всей вероятности, именно с этого времени во многих суфийских орденах замещение начинается переходить по наследству.

Таким образом, непосредственными преемниками и продолжателями идей Ходжи Ахрора явились его сыновья, родственники и следующие его, приближенные:

Ходжакои ходжа - старший сын Ходжи Ахрора /настоящее имя Ходжа Абдулла/. Он овладел различными эзотерическими и экзотерическими науками. Во времена господства Шайбанихана бежал в сторону Андижана и там умер.

Ходжа Мухаммад Яхье был любимым сыном Ахрора. Он и два его сына - Ходжа Мухаммад Зирак и Ходжа Абдулла были убиты узбеками из числа воинов Шайбанихана ²⁸ в 906-1501 г. Их тела увезли в Самарканд и там похоронили.

Мир Абдулвали - сподвижник и зять Ахрора. Был родом из Нишапура. Мавляно Джафар считался одним из видных ученых своего времени. Его экстатическое состояние достигало

²⁸ Мухаммад Хусейн. Силсилаҳои тасаввуф, л. 1796.

такой степени, что он полностью отключался от внешнего мира во время молитвы. Мавлоно Бурхониддин Хатлони - один из виднейших учеников Ахрора. Сорок лет находился рядом с Ахромом. Мавлоно Лутфиддин Хатлони - один из любимых и близких учеников Ходжи Ахрора. Он хорошо знал науки шариата и тариката, отличался своей жизнерадостностью.²⁹ Мавлоно Абу Саид Авбахи - величайший подвижник Ходжи Ахрора, 35 лет дружил с Ходжой. Родом он был из Авбаха, местности, расположенной в провинции Герат.

Наиболее известным учеником и последователем Ходжи Ахрора был Мавлоно Али Фахриддин Воиз, сын Мавлоно Хусейна Кошифи. Он является автором "Рашахот-айн-ул-хаёт".

Непосредственным преемником и учеником Ходжи Ахрора считается Мавлоно Мухаммад Кози, автор "Силсилот-ул-орифин..." /"Генеалогия познающих и записки о верных друзьях"/. Учеником Мухаммада Кози был Мавлоно Хочагии Косони. Последний является видным историком и теоретиком суфизма. Он имел большую известность, пользовался огромным авторитетом среди своих приближенных и правителей. Он имел четырех заместителей, каждый из которых впоследствии организовал свои отдельные ветви братства, объединяющие вокруг себя многочисленных учеников и последователей. Родом он был из Косона, а жил в Дахбеде. Одним из выдающихся последователей Ахмади Косони был Мавлоно Лутфулло, живший в Самарканде /ум. 999 х. - 1591 г./. Заместителем Ходжагии Косони был Мавлоно Дуст Сахоф. Жил в Балхе, где организовал свою собственную организацию. Занимался вопросами всестороннего воспитания учеников.

Заместителем Косони был также Мавлоно Хурди Балхи. Он тоже занимался воспитанием учеников в самом Балхе.

Учеником Ходжагии Косони считал себя также Искандархон - отец Абдуллохона Шайбонида. Автор упомянутого трактата Мухаммад Хусейн рассказывает, что еще в молодости во время охоты Искандархон встретился с Ахмадом Косони, когда тот прогуливался по саду. Встреча с Косони произвела на него столь сильное впечатление, что Искандархон стал его учеником. В знак своего искреннего расположения Косони дал ему свою чалму.³⁰

Наиболее известной и распространенной ветвью школы Ахмади Косони была ветвь Ходжи Мухаммада Ислои Чуйбори. Он вначале учился у Мавлоно Мухаммада Косы. После его смерти стал служить у его заместителя - Ахмада Косони. Служил он также у некоего ученика Амира Хамзы, сына Амира

²⁹ Там же, л. 178 б.

³⁰ Мухаммад Хусейн. Силсилаҳои тасаввуф, л. 182 а.

Кулола. Двор Чуйбори всегда был многолюден. Там постоянно находились многие ученики, последователи, султаны, эмиры и многие другие. Иногда, по свидетельству источников, многие даже не имели возможности увидеться с ним.

Аз сари ихлос сӯяш хосу ом,
Баски марафтанд, мешуд издиҳом.

"Так как к нему тянулись преданные приближенные и простолюдины, в его дворе всегда образовывалась толпа".³¹

В последние годы жизни здоровье его ухудшилось, и ученики носили его сидящим на паланкине. Автор трактата пишет, что для бекских солтанов предметом для гордости было прикосновение к ручке его паланкина. Родом он был из села Джуйбара, что находится неподалеку от Бухары.

Шейх Мухаммад Ислам Чуйбори умер в 999 х. - 1583 г. в возрасте 87 лет. Он считается одним из наиболее видных после Ходжи Ахрора Вали представителей Накшбандия.

Возникновение и укрепление авторитета джуйбарских шейхов связано с именем и деятельностью Ходжи Мухаммада Ислама. Восхваляя учение Накшбандия, желая подчеркнуть его превосходство над другими течениями суфизма, писали:

Ҳар кас ки тариқи нақшбандон дорад,
Нақши ду ҷаҳон ба лавҳ мебугзорад.
Ихфои тариқ дар малоҳат ҷӯяд,
Ночор ҳар он ки рӯ бадешон дорад.

Каждый следующий учению Накшбандия,
Вбирает в память изображения обоих миров.
Их путь к познанию истины /хафи/
Отличается большим изяществом.

Ближайшими соратниками Ходжи Мухаммада Ислама были шейх Юнуси Турк /ум. 963 х. - 1555 г./, Ходжа Калон Ходжа, старший сын Мавлоно Ходжагии Косони, который после смерти отца стал его преемником и занимался воспитанием учеников. Учеником Ходжи Мухаммада Ислама был также отец Мухаммада Хусейна ибни Ходжа Мухаммад Амин, автор упомянутого трактата Мавлоно Хусейн Казвини. Он сначала был юристом Мавлоно Абдулгафура Соваджи, но после встречи с Ходжой Исламом стал его учеником.

Краткое знакомство с генеалогией нақшбандизма показывает, что за относительно небольшой период после своего возникновения это учение распространилось на огромной территории Средней Азии, Ирана, Турции, Индии и других стран. Особенно расширяется сфера его влияния в городах и

³¹ Мухаммад Хусейн. Силсилаҳои тасаввуф, л. 132а.

областях Мавераннахра и Хорасана в XV в. Одним из очагов Накшбандия вслед за Бухорой становится Самарканд, куда по приглашению Тимурида Султана Абу Саида на постоянное жительство перебирается из Ташкента Ходжа Ахрор. Самарканд этого периода сравнивали с Багдадом времени Джунайда, где собирались видные представители суфизма того периода, ученики и единомышленники Джунайда. Последний, как уже было сказано, создал свою собственную школу и считался одним из наиболее ярких фигур в истории суфизма. Указывая на это, Абдуррахман Джами в своей поэме "Лейли и Меджнун" писал:

3-ин пеш агарчи буд Бағдод,
Аз юми Чунайдиён бас обод.
Бағдод шуда кунун Самарқанд
Бошад зи Убайдиён хазарманд.

Ранее Багдад благодатью последователей
Джунайда был очень благоустроен,
Но Багдадом стал теперь Самарканд
Благодаря шейхам Убайда.³²

В то же время благодаря Абдуррахману Джами и его последователям широкое распространение получает Накшбандия в Герате и его окрестностях. Распространителем и пропагандистом этого учения в областях Хисара, Термиза был непосредственный ученик Бахоуддина, Мавлоно Якуб Чархи. А в Балхе и близлежащих к нему районах представителем Накшбандия был сын Ходжи Мухаммада Порсо, Абу Наср Порсо. Необходимо отметить, что накшбандизм объединял вокруг себя ремесленников, землепашцев, торговцев, правителей, строителей, гончаров, кондитеров, пекарей, резчиков, шляпников, представителей многих других профессий и слоев населения.

Так, как по сравнению с другими приближенными и сподвижниками Бахоуддина трое из них, т.е. Ходжа Мухаммад Порсо, Ходжа Алоуддин Аттор и Мавлоно Якуби Чархи, считаются непосредственными его преемниками, собирателями и распространителями учения. Вкратце охарактеризуем каждого из них.

³² Абдуррахмони Чоми. Куллиёт. - С. 90.

§ 3. Непосредственные преемники Ходжи Бахоуддина

Одним из ярких представителей накшбандизма считается Ходжа Мухаммад Порсо, второй ученик и наместник Ходжи Бахоуддина. Его полное имя - Мухаммад ибни Мухаммад ибни Махмуд ал-Хофиз ал-Бухори. Существует следующая версия относительно происхождения его прозвища. "Порсо": Когда Ходжа Мухаммад Порсо впервые пришел к Ходже Бахоуддину, тот находился в своем доме. Когда Порсо постучал, служанка открыла ему дверь и после приветствия пошла к Бахоуддину и сказала: "Пришел некий набожный /Мутаки/ и благочестивый /Порсо/". Ходжа ответил: "В самом деле, он благочестив /Порсо/, и его имя тоже будет Порсо". После этого он вышел, открыл прищельцу дверь и сказал: "Тебе мы дали имя Порсо. Ибо, как повелел Бог, имя должно соответствовать своему содержанию". И стал он с того дня известен под этим именем".³²

Источники не дают точных сведений о времени рождения Порсо. Автор "Рашахот" пишет, что он скончался в 822 г.х. - 1420 г. и прожил якобы 72 года.³⁴

Бахоуддин высоко ценил, уважал и считал его одним из самых близких своих учеников и непосредственным преемником. Источники свидетельствуют о том, что "однажды в присутствии своих приближенных, обращаясь к ним, он сказал:

"Права, доставшиеся мне от ордена ходжей, и все, что приобрел я на этом пути, все вручаю Вам. /Порсо - А.М./, подобно тому, как мой единомышленник, брат Мавляно Ориф в свое время вручил мне. Вы должны взять это и довести до людей".³⁵ Или же: "В его отсутствие Ходжа сказал своим приближенным, что цель нашего появления заключается в его /Порсо- А.М./ бытии. Я воспитал его и научил достижению мистического состояния и экзальтации, т.е. "сулук" и "чазба".³⁶ "Сулук", согласно учению накшбандия, есть такой метод, который в процессе достижения высшей цели открывает путнику божественные истины, озарение и благодать только при содействии святых, а в методе "чазба", который считается особым путем, нет никаких посредников.

Бахоуддин считал Мухаммада Порсо равным себе. Он писал по этому поводу: "Если у кого-то появится желание ви-

³³ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифй. Рашахот.-С. 53.

³⁴ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифй. Рашахот. -С.

³⁵ Там же. - С. 59.

³⁶ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифи. Рашахот.-С.60

деть меня, пусть смотрит на Ходжу Мухаммада Порсо.³⁷ Основатель Накшбандия был так уверен в святости Порсо, что однажды сказал: "Все, что он /т.е. Мухаммад Порсо. - А.И./ попросит, всевышний бог выполнит."³⁸

До того, как устроиться на службу к Бахоуддину Накшбанду, Ходжа Мухаммад Порсо был в числе учеников и сподвижников видного представителя братства Орифи Деккарони. Последний очень уважал Порсо и доверял ему. Перед смертью он сказал Бахоуддину Накшбанду: "Мне думается, среди многих моих и твоих приближенных по способностям и учености больше всего выделяется Ходжа Мухаммад Порсо. Все, что мне удалось на этом пути /т.е. мистическом/, и все приобретенные знания передам ему. Я прикажу также своим ученикам и приближенным следовать за ним и подчиняться ему. Мне думается, вы согласитесь со мной по этому вопросу, так как он является и вашим приближенным".³⁹

Среди непосредственных учеников Бахоуддина Порсо выделяется своей ученостью и является самым плодовитым мыслителем. Он оставил после себя огромное наследие. Его работы в основном посвящены вопросам истории и теории суфизма. Значительное внимание уделял Порсо систематизации специфических особенностей учения Накшбандия. Его перу принадлежат следующие произведения: "Фасл-ул-хитоб", "Кудсия", "Анис-ут-толибин ва идат-ус-соликин", "Тухфат-ус-соликин" и др.

"Фасл-ул-хитаб" посвящено анализу и разработке теории суфизма. В нем говорится об основных принципах суфизма, широко и всесторонне освещается наследие таких видных представителей суфизма и калама, как Абдурахман Суллами, Абу-хомид Газоли, Наджмиддин Омар Насафи, Хаджвири и многие другие.

"Кудсия" /"Святость"/ содержит изложение мыслей Бахоуддина, высказанных им в беседах среди своих приближенных и в других собраниях. Сопровождая Бахоуддина, Порсо записывал его речи, а при составлении трактата дополнил их комментариями. Этот трактат считается самым популярным среди других произведений Порсо и имеет очень широкое распространение. По словам Порсо, трактат был написан по указанию первого наместника Бахоуддина Ходжи Алоуддина Мухаммада ал-Бухори, известного по прозвищу Аттар. В нем коротко говорится о генеалогии Накшбандия, о красоте /чамол/ и могущественности /чалол/, учения, о таких категориях су-

³⁷ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Нақомот. Рқп. № Р398, л. 246.

³⁸ Фахриддин Алй Хусейн Кошифй. Рашахот. - С. 53-59.

³⁹ Там же. - С. 59.

суфизма, как степень близости путника к истине, сущность имен бога, радение и его разновидности, стадия изумления, святость, "фано" и "бако". Трактат "Тухфат-уссоликин" /"Подарок путнику"/ известен также под названием "Тахқиқоти Ходжа мухаммад Порсо" /"Исследования Ходжи Порсо"/. В отличие от трактата "Кудсия" этот трактат является самостоятельным исследованием Порсо. Оно также посвящено проблемам суфизма. На это указывает уже название трактата. После обстоятельного введения Порсо излагает свое учение о прекрасных именах бога, его качествах и эпитетах в духе суфизма. о Мухаммадовом свете, об учении Накшбандия, о радении, Набожности, покаянии, отшельничестве, свободе воли и проведении мюрида, о роли разума, интуиции, откровении, наблюдении, созерцании в процессе мистического познания. В этом трактате Порсо уделяет значительное внимание вопросам определения наук, их разновидностей, терминологии суфизма и ряду других проблем.

Трактат "Анис-ут-толибин : ва идат-ус-соликин" /"Друг стремящихся к истине и припасы для шествующих по мистическому пути" состоит из четырех частей. Первая часть посвящена вопросам определения терминов "вали" /святой/ и "вилоят" /святость/. Вторая - рассказывает о начале деятельности Бахоуддина. Часть третья содержит высказывания основателя накшбандизма о мистическом пути познания, четвертая - повествует о мистических откровениях и о чудесах, приписываемых Бахоуддину.

Кроме этого, Ходже Мухаммаду Порсо принадлежат также трактаты меньшего объема, посвященные тем или иным проблемам суфизма вообще и учению накшбандизма в частности.

Алоуддин Аттор является самым близким первым учеником Бахоуддина. Полное его имя Мухаммад ибни Мухаммад ал-Бухори. Родиной Алоуддина Аттора был Хорезм. Переехав в Бухару, он долгое время прожил там, вошел в круг приближенных учеников Бахоуддина. В дальнейшем переехал в Чаганиан, скончался в Деги Наве, расположенном между Балхом и Гиссаром, в 802 г. хиджри, соответственно 1400 году.⁴⁰

Все последующие представители Накшбандия с большим уважением упоминают Алоуддина Аттора. Сам он не оставил после себя никакого наследия. Его изречения собраны и приводятся отрывками в трактатах Мухаммада Порсо, Мавлоно Якуби Чархи и других представителей накшбандизма. Они представляют собой суждения Аттора об основных требованиях суфизма вообще и накшбандизма в частности, об условиях выполнения суфийских ритуалов, об учениях шариата, тариката и хакиката, о моральных проповедях и т.д.

Хотя некоторые из названных приближенных учеников Ба-

⁴⁰ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. - С. 92.

хоуддина имели своих мюридов, дальнейшее развитие учения Накшбандия в основном связано с именами его непосредственных преемников - учеников Алоуддина Аттора, Ходжа Мухаммада Порсо и Мавлоно Якуба Чархи. Характерно, что Порсо и Мавлоно Якуби Чархи после смерти Бахоуддина считали себя учениками Алоуддина Аттора. Впоследствии каждый из них имел своих заместителей. Поэтому после их смерти накшбандизм развивается по трем направлениям. Но это не означает, что каждое из этих направлений представляет отдельное течение и что они расходятся между собой. Несмотря на то, что поздние последователи Накшбандия свою генеалогию связывали с именем того или иного заместителя-преемника Бахоуддина, сущность учения оставалась единой.

Что касается первого заместителя основателя накшбандийского ордена Алоуддина Аттора, то его непосредственными преемниками считались Ходжа Хасани Аттор, старший его сын от старшей дочери Ходжи Бахоуддина, Ходжа Абдуллох Имоми Исфакони, Мавлоно Ахмади Маска и Дарвеш Алии Самарканди. Последний был вначале учеником упомянутого выше шейха Зайнуддина Хафи, но в последующем заинтересовался учением Ходжагона и определенное время находился в числе приближенных людей Ходжи Ахрора.

Основное развитие накшбандизма проходило по линии, проводимой Мавлоно Якубом Чархи /полное имя мыслителя Якубибни Махмуд ибни Мухаммад Фазнави/-сумма ал-Чархи сумма ас-Саррази.⁴¹

Отец Чархи был одним из видных людей своего времени и пользовался большим авторитетом. Следует отметить, что ни Абдуррахман Джами, ни Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифи в своих тазкирах не приводят точной даты его рождения и смерти. Только Гулям Сарвар в своей тазкире "Хазинат-ул-асфия"⁴² пишет, что Чархи умер в 851 г. и приводит слова "Шамсул-хидоят", "Комили мулки сират", которые каждые в отдельности по абджаду составляют 851 г.х. - 1446 г.

В юности Чархи отправился в Герат и некоторое время жил и учился там. Побывал он также в Египте, где занимался у некоего Мавлоно Шахобиддина. Известный шейх Зайниддин Хавофи /ум. 838 х. - 1436/ является его соучеником, они учились в Египте вместе. Продолжая свою учебу в Бухаре, перед возвращением на родину встретился с Бахоуддином. После этой встречи Бахоуддин принимает его в ряды своих уче-

⁴¹Чарх и Сарраз - название местности, расположенной в провинции Лугара /Республика Афганистан/.

⁴²Гулям Сарвар составил эту книгу, где он рассказывает о жизни и деятельности 1200 святых, в 1231 г.х.

ников. Перед смертью Бахоуддин отправляет его к своему заместителю Алоуддину Аттору для дальнейшей учебы и воспитания. Чархи находился у Алоуддина Аттора в Чаганиани до его смерти. После того, как Аттор скончался, Чархи вновь отправляется в Бухару и оттуда переезжает в Гиссар, в село Балагну. Здесь он занимается проповедью и воспитанием своих учеников. Основным занятием Чархи в этом месте было земледелие. Здесь он скончался. Это место расположено в юго-западной части города Душанбе, в настоящее время известен под названием Гулистан. На краю села Пингром, что в двух километрах от Чарха, - на том месте, где родился и вырос Чархи, местное население построило мавзолей, гробницу для паломников. Ежегодно в весеннюю пору, в конце мая проводится праздничное торжество, известное под названием "мили Мавлоно". Люди собираются, поют стихи, песни и весело проводят свое время.⁴³

Из дошедшего до нас наследия Якуба Чархи можно назвать следующие книги:

1. "Рисолаи мухтасар дар исботи вучуди авлиё ва муроқибати эшон" /"Краткий трактат в доказательство бытия святых и их созерцаний"/.

2. "Рисолаи нойия" /"Трактат о флейте"/.

3. "Тафсири сурай фотиҳа ва ду чузъи охири Куръон" /"Комментарии на первый и два последних стиха Корана"/.

4. "Рисолаи Унсия" /"Трактат о привязанности"/.

5. "Рисолаи абдолия" /"Трактат о святых /дервишах/, заместителях пророка"/⁴⁴

"Трактат в доказательство бытия святых" посвящен особенностям учения святых и ориентируется на высказывания известного историка и теоретика суфизма XI в. Абдулхасана Али ибни Осман ал-Газнави Хаджвири. Чархи пишет, что после пророков и посланников предводителями народа выступают святые. Последние направляют людей на правильный путь либо при помощи назидания и мудрости, либо при помощи проповеди, либо при помощи решительных мер.⁴⁵

Он приводит слова Хаджвири о том, что святые по божественной благодати являются духовными предводителями страны. Они, по их утверждению, всегда были, есть и будут. По Чархи, "благодаря благословию святых, всевышний бог спасает людей от несчастья". Ссылаясь на некоего представите-

⁴³ Мухаммад Иброҳим Халил. Мавлоно Якуби Чархӣ. Жур. Ориёно. - Кабул. - № 2. - С. 12-13.

⁴⁴ Необходимо отметить, что этот трактат называется также "Трактат о том, как индус стал мусульманином" и хранится в национальном архиве Республики Афганистан, № ⁵⁶₁₇

⁴⁵ Рукопись национального архива Республики Афганистан, № ⁵⁶₁₇, л. 113 а.

ля суфизма, он пишет, что "однажды ему повс речались люди, спросил их: "Кто Вы такие?" Они ответили: "Мы являемся суфиями и делимся на шесть категорий: ат-толибин - желаящие; ал-муридин - покорные, последователи духовного руководителя; ас-соликин - странствующие; ассоирин-ишущие; ат-тохирин - очищенные /от грехов/; ал-восилин - достигающие. Самая высшая ступень есть ступень Кутб-полюс. Кутб - появляется в каждый определенный период и является единственным в своем роде".⁴⁶

Полюсы разделяются на две группы: "Кутби иршод" - "Полюс наставника" и "Кутби абдол" - "Полюс заместителя пророка". Согласно Чархи и вообще учению накшбандизма, суфии разделяются на две категории: "Ишратиён" и "Узлатиён". Между этими двумя категориями нет принципиальной разницы. Разница заключается только в том, что "Узлатиён" считается более близким к богу, подобно приближенным к королю, а "Ишратиён" можно сравнить с везирами.⁴⁷

"Трактат о флейте" представляет собой вводную часть известной книги Дажололиддина Руми "Меснави". В "Трактате о привязанности" Чархи коротко описывает историю своего знакомства с Бахоуддином Накшбандом и другими суфиями. Этот небольшой по объему трактат имеет биографический характер. Занимаясь распространением и развитием учения накшбандизма, Мавлоно Якуби Чархи впоследствии становится одним из виднейших представителей этого учения. И ранее, и в настоящее время он пользуется большим авторитетом не только среди последователей ордена накшбандизма, но и вообще среди населения исламских стран. Известный приверженец этого ордена Ходжа Убайдуллах Ахрор являлся его учеником. Считая Чархи своим наставником, он из Герата через Чихилдухтарон добрался до Гиссара, чтобы навестить своего наставника. Подавая ему руку, Чархи сказал: "Моя руку держал великий Ходжа Накшбанд / т.е. Бахоуддин. - А.М. /, Твоя рука является моей рукой, тот, кто будет держать твою руку, может представить, что держал мою руку". Потом Чархи научил Ахрора специфике учения накшбандийцев и тайнам радения /Зикри джахри/.

С именем Ахрора связана новая эпоха в развитии и распространении накшбандизма.

⁴⁶ Рукопись национального архива Республики Афганистан. № 56, л. 13а.

⁴⁷ Мамуа рисолаи накшбандия. Рукопись национального архива Республики Афганистан. № 35, л. 2а.

§ 4. Ходжа Ахрор

Виднейший представитель Накшбандия XV в. Насириддин Убайдуллах ибни Махмуди Шоши, известный под именем Ходжа Ахрор, родился в Рамазане в 806 г.х. /март-апрель 1404 г/ в селении Богистон в окрестностях Ташкента. Первоначальное образование Ходжа Ахрор получил в своей семье, так как его родители как со стороны отца, так и со стороны матери были высокообразованными и почитаемыми людьми своего времени.⁴⁸ Его прадед Ходжа Мухаммад ан-Номи, по одной версии, был родом из Багдада, а по второй - уроженцем Хорезма. Он являлся учеником некоего шейха Абубакра Мухаммада ибни Исмаил Кафоли Шоши. Говоря о первой встрече Ходжи Мухаммада ан-Номи с Абубакром Мухаммадом ибни Исмаилом Кафоли Шоши, Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифи пишет, что она произошла во время паломничества в Мекку. Когда шейх Абубакр Мухаммад остановился в Багдаде, прадед Ходжи Ахрора Мухаммад ан-Номи присутствовал на его беседе и с того момента стал его преданным учеником и вместе со своей семьей приехал в Ташкент.⁴⁹ Дед Ходжи Ахрора Ходжа Шахобиддин тоже был известным человеком и пользовался большим авторитетом в своем кругу. Его семья занималась земледелием и торговлей. Он имел двух сыновей - Ходжу Мухаммада и Ходжу Махмуда. Последний был отцом Ходжи Ахрора.⁵⁰

Более известными и авторитетными были предки Ходжи Ахрора по материнской линии. Так, его прапрадедом был шейх Умар Богистони, который считался одним из видных представителей суфизма своего времени в Ташкенте и его окрестностях.⁵¹ Как и другим суфийским святым, ему приписывают способности к сотворению различных чудес. Для примера можно привести два его чудотворных действия, о которых говорили и свидетельствовали его ученики и приближенные.

Дар Нанай дар фасли дай ангур пухт мо хурдагим,
дар тамуз оби Фарах як карда, мо гузаштагим.

Зимою в Нанай /кишлак выше Богустана/ поспел виноград, мы ели его: в июле вода Фараха /Чирчик/ обратилась в лед: мы перешли по ней.⁵²

⁴⁸ Абдулхай ибни Абдулфатх. Силсилаи Ходжагон. Ркп. рукописного фонда ИВ АН Тадж.ССР, №146, л.37а.

⁴⁹ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошифӣ. Рашахот. - С. 220.

⁵⁰ Там же. - С. 220.

⁵¹ Там же. - С. 220.

⁵² Миллицкий Н. Ташкент /Исторический очерк/ в "Известиях Ташкентской городской думы". - Ташкент, 1915. - №2. - С.30.

Умар Бегистони, как и другие суфии того времени, строго соблюдал предписания мусульманского шариата, учил своих приближенных ни в коем случае не нарушать законы и предписания пророка Мухаммада, о чем свидетельствует его завещание старшему сыну Тахуру: "Не будь священником и суфием, не будь ни тем и ни другим, но будь мусульманином!"⁵³ Сын Шейха Умара Хованд Тахур был отцом ходжи Давуда. Дочь ходжи Давуда была матерью ходжи Ахрора.

В 22 года дядя со стороны матери Ходжа Убайдулла Ахрор привез Ходжу Ахрора из Ташкента в Самарканд для учебы. Но он старался больше посещать места погребения святых, чем заниматься официальными науками, пишет автор "Рашахот".⁵⁴ Два года он ходил по разным городам и местностям. "В возрасте 22 лет, - писал он, - я отправился в Бухару. По пути остановился у шейха Сираджа Пирмасти. Он очень старался, чтобы я остановился у него. Но мне не хотелось этого. Думал я получить у него разрешение, чтобы следовать своей дорогой, но он попросил заходить в сад, и там я представил, что увидел Хорасан, Ирак и другие места. Так как у меня не было желания, я просил его разрешения продолжить путь в сторону Бухары. Шейх разрешил и сказал, что в Бухаре есть очень дорогой ему человек из числа учеников Бахоуддина, по имени Алоуддин Гиждувони, что его необходимо увидеть".⁵⁵

В то время он по совету Саъдиддина Кашкори имел неоднократные встречи и беседы с видным суфием Низомиддином Хамушом.⁵⁶

Когда ему было 24 года, он поехал в Герат. Там он пробыл пять лет, в течение которых имел беседы и знакомства со многими шейхами того времени. В Бухаре он встречался со многими шейхами, в том числе с Сироджиддином, Мавлоно Хисомиддином Шоши, Ходжей Алоуддином Гиждувони. Затем он направился в Хорасан. Через Мерв отправился в Герат. Там он встретился с известным шейхом Сеидом Косымом Табризи, шейхом Бахоуддином Умаром, Шейхом Зайниддином Хавофи. С целью встречи с Мавлоно Якубом Чархи он отправляется в Гиссар через Балх и Шебурган. В Балхе он имел беседу с Мавлоно Хисомиддином Порсо. Оттуда он отправился в Чаганиен к гробни-

⁵³ Фахриддин Али ибн Хусейн Зоизи Кошиф. Рашахот. - С. 249.

⁵⁴ Маноқиби Ҳазрати Эшон. Анонимный трактат рукописного фонда ИВ АН Тадж.ССР, № 4125, л. 906, 9р.

⁵⁵ Там же. - С. 249. Об этом см. Ҳабиб-ус-сияр. - Т. 4. - С. 109.

⁵⁶ Там же.

це шейха Алоуддина Аттора. После этого он прибыл в Багальну к Мавлоно Якуби Чархи. Это путешествие продлилось три месяца. Потом он возвратился в Герат и там пробыл еще один год.⁵⁷

Свое знакомство с Якубом Чархи Ходжа Ахрор описывает следующим образом: "В первый раз, когда я поехал в Герат, остановился в Чихилдухтароне, что находится вблизи Герата. Увидел симпатичного юношу, который торговал у порога базара. Угадал, что он принадлежит к числу последователей Ходжагона. Спросил у него: "От кого досталось Вам это учение, которое является "методом людей базара и торговцев"? Он сразу признался, что принадлежит к числу последователей ордена Ходжагон и сказал: "Есть почитаемый из числа заместителей Ходжи Бахоуддина Накшбанд, который находится в Багальну и зовут его Мавлоно Якубом Чархи".⁵⁸

— В Герате Ходжа Ахрор часто присутствовал при беседах с Бахоуддином Умаром /ум. 857/1452 г.х./⁵⁹ Ходжа Ахрор в последующем часто повторял слова Бахоуддина Умара, где он наставляет своего приближенного в том, что необходимо стараться направлять свои мысли и стремления к определенной цели, наподобие влюбленного, который не видит никого, кроме своего возлюбленного.

Несмотря на то, что непосредственным наставником Ходжи Ахрора считался Мавлоно Якуб Чархи, из материалов его жизнеописателей становится ясным, что он много учился также у Саида Касыма Табрези — поэта Косими Анвора, который тоже был одним из видных представителей суфизма.

Следует отметить, что в отличие от других представителей Накшбандия, Саид Касым Табрези и его последователи придерживались позиции сторонников "вахдати вуджуда". Саид Касым сам имел неоднократные беседы с Бахоуддином Накшбандом. Ходжа Ахрор считался самым близким учеником и желанным человеком Саида Касыма.⁶⁰

Необходимо отметить, что, как и другие последователи суфизма и в особенности приверженцы Накшбандия, авторы трактата приписывают Ходже Ахрору сверхъестественные особенности, проявившиеся в нем еще с юных лет, якобы ниспосланные ему богом. Все агиографические источники, посвященные его жизнеописанию, утверждают, что попытки родственников и благожелателей устроить его в медресе для изучения

⁵⁷ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. — С. С. 242.

⁵⁸ Там же. — С. 256.

⁵⁹ Там же. — С. 256.

⁶⁰ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. — С. 251.

официальных наук не увенчались успехом, так как его самого больше всего увлекали беседы со святыми "суфиями", а также паломничество к святым местам, могилам наиболее видных людей того времени. Так, говоря об этом, автор "Рашахот" пишет: "У него "внутреннее" преобладало над "внешним". /тахсилли улуми зохири/. Поэтому он больше проявлял интерес к беседам и встречам с шейхами Накшбандия. Сам он об этом говорил: "Мой дядя Ходжа Ибрагим очень хотел, чтобы я учился. С этой целью он привез меня из Ташкента в Самарканд. У меня появилась такая болезнь, которая препятствовала мне заниматься учебой. В конце концов я сказал своему дяде, что из-за болезни не смогу продолжать занятий. А если Вы настаиваете на этом, то мне грозит опасность лишиться жизни. После этого разволновался и сказал, что не знал степени моего состояния, и разрешил действовать теперь соответственно моему желанию. А в другой раз, когда хотел приступить к учебе, у меня заболели глаза. Сорок пять дней продолжалась эта болезнь, и наконец я бросил учебу"⁶¹. О болезни глаз Ходжа Ахрор говорит также в Манокимбе.⁶²

Следует отметить, что все эти рассказы и доводы относительно неудачи Ходжи Ахрора в деле изучения официальных наук и учебы в школе /медресе/ не являются случайными и в чем-то новыми. На протяжении всей истории развития и распространения суфизма его теоретики и апологеты везде старались подчеркнуть преимущество сверхъестественного знания над естественным, внутреннего /эзотерического/ над внешним /экзотерическим/ знанием, святого дара, ниспосланного якобы свыше над книжным знанием.

"Вероятно, - как правильно отмечает О.Д.Чехович, - Ходжа Ахрор и его апологеты умышленно подчеркивали кратковременность и бесплодность его обучения в медресе с целью убедить окружающих, что обширные знания были ниспосланы ему свыше, а не почерпнуты из книг".⁶³

В связи с этим представляет определенный интерес еще один момент суфийского метода пропаганды, свойственного исключительно всем тарикатам и в особенности последователям Накшбандия.

Подобный метод пропаганды заключается в утверждении дара предвидения и способности многих шейхов предугадать рождение, деятельность и будущее того или иного представителя этого учения. На этом мы кратко останавливались в пре-

⁶¹ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. - С. 247.

⁶² Манокимби Хазрати Эшон, № 412, л. 906-91а.

⁶³ Чехович О.Д. Самаркандские документы... - С. 19.

дыдущей части данной работы, когда рассматривали жизнь и деятельность Амира Кулола, Бахоуддина Накшбанда и других. но думается, я не ошибусь, если скажу, что этот метод особенно умело и всесторонне использовали приближенные и жизнеописатели Убайдуллоха Ахрора. Еще в юношеские годы ему предсказали прекрасное будущее. Главной особенностью этих высказываний было то, что в них, наряду со святостью, предрекаются также его важная политическая роль, властность и бесстрашие перед солтанами своего времени. Упомянутый выше Низамиддин Хамуш сказал: по его поводу "скоро цари мира опечалятся от него".⁶⁴ Его ученик Мавлоно Абдуллохи Сарипули рассказывает: "Когда я был ребенком, помню, к нам пришел Мавлоно Низомиддин, мой отец считал себя его учеником. Так как он часто находился в состоянии созерцания /мурокаба/, этот раз тоже долго размышлял и, вдруг, быстро подняв голову, громко закричал. Отец спросил о причине этого крика. Он ответил: "Со стороны Востока появился человек по имени Ходжа Убайдуллоха и покорию всю землю. Какой великий шейх". Его имя я слышал впервые у Мавлоно Низомиддина и ждал его появления. У меня возникла заочная привязанность к нему. Наконец, когда к власти пришел Султан Абу Саид Мирза, он переселил его /Ахрора. - А.М./ из Ташкента в Самарканд".⁶⁵ Сам Ходжа Ахрор также рассказывал, что перед смертью его дед Ходжа Шахобиддин предсказал ему будущее. Его приближенные рекомендовали своим ученикам связать свою судьбу с ним, стать его последователями, так как согласно их характеристикам, "мир освещается, благодаря его святости, и мертвые сердца оживают от его благословенных бесед".⁶⁶

Кроме того, в молодости Ходжа Ахрор был учеником Хасана Аттора, сына Алоуддина Аттора, первого заместителя Бахоуддина. Его учитель объявил, "что ему предстоит служить при дворе султанов и там помогать обиженным, и дал ему рекомендацию /супориш/ к эмиру Саиду, одному из эмиров Улугбека".⁶⁷

Но следует отметить, что он не был столь неграмотным в области книжных и богословских наук, как это рисуют в его биографиях. Источники приводят много фактов, которые свидетельствуют о том, что ученики и видные ученые его эпохи отзывались о нем как о всесторонне развитом человеке. Не только эти свидетельства, но и приводимые от его имени рассказы и повествования доказывают, что Ходжа хоро-

⁶⁴ Фахриддин Али ибни Хусейн. Воизи Кошиф. Рашахот. - С. 250.

⁶⁵ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. - С. 250, 309.

⁶⁶ Там же. - С. 231.

⁶⁷ Бартольд В. В. Ук. раб. - С. 123-124.

шо знал богословие, грамматику. Обильный фактический материал агиографических трактатов говорит о том, что он был хорошо знаком с историей и теорией суфизма, таджикско-персидской литературой и общественной мыслью. Нужно сказать, что им часто упоминается и для подтверждения своих высказываний приводятся цитаты и отрывки из наследия предшественников, таких, как ибн Араби, Фаридаддин Аттор, Джалолиддин Руми и других. Так, один из видных ученых того времени, известный философ Ходжа Фазлуллах Абу-Лайси говорил о нем: "Я не знаю его с точки зрения внутреннего совершенства, но что касается области книжных и официальных знаний, то несмотря на то, что он мало занимался этими науками, не было такого дня, чтобы он не присутствовал во время комментариев казы и не сомневался бы в его комментариях, в которых мы все чувствовали свое бессилие".⁶⁸ Автор "Рашахот" рассказывает, что Мавлоно Али Туси, который был известен по прозвищу Али Арзон и считался одним из видных ученых того времени, очень верил Ахрору и часто принимал участие в его меджлисах и беседах, где был очень молчалив. Однажды Ахрор сказал: "В Вашем присутствии осмелиться высказать что-нибудь с нашей стороны очень стыдно. Надо, чтобы Вы говорили, а мы слушали". Он ответил: "Когда слова идут непосредственно из родника щедрости /т.е. от божественного вдохновения, - А.М./, то это мы должны сказать: "Нам стыдно, чтобы мы говорили, а Вы слушали".⁶⁹

Действительно, несмотря на то, что Ахрор был довольно образованным человеком своего времени, почти все источники и жизнеописания преуменьшали степень его образованности и возвеличивали его сверхъестественные способности и божественную одаренность, подчеркивали его огромные способности прочитывать мысли и угадывать намерения как присутствующих, так и находящихся на значительном расстоянии от него. Соглас-

⁶⁸ Фахриддин Али ибн Хусейн Воизи Кошиф. Рашахот. - С. 248. Шейх Фазлулах Абул-Лайси был учителем Мир Али-Шера Навои. Последние два года учился у него. Фазлуллах также считал Навои своим сыном. См. об этом: Бартольд В.В. Укр. раб. - С. 205-226. По словам Гиясиддина Хондамира, во время правления султана Абу Саида Мирзы Навои "отправился в Самарканд к достойному мужу, прибежищу знания, Ходжа Фазл-Аллаху Абуль-Лейси, который из-за великой своей учености получил прозвание "второй Абу-Али-Сина". Сам Алишер Навои пишет, что "Ходжа Фазлуллах Абулайси... был учеником Саида Шарифа. Сей факир два года учился у него. Испытывал ко мне такую благосклонность, что назвал меня своим сыном (Маджолис-ун-Нафоис. - Техран, 1945. - С. 26).

⁶⁹ Рашахот. - С. 248.

но их утверждению, шейхи, разумеется, не все, а наиболее одаренные, такие, как Ходжа Ахрор, иногда даже угадывали будущих своих приближенных. Так как они были заняты непосредственно воспитанием своих учеников, формированием их внутреннего мира, то подчеркивали превосходство так называемых "суфийских" или же "дервишских" наук над книжными и религиозными науками. Для иллюстрации своих мыслей Ходжа Ахрор приводит следующие слова: "Один из величайших людей сказал: "Грамматика — такая наука, которую можно постичь в течение одной недели. Нам бы хотелось, чтобы дервишество было бы записано в книгу, дабы в течение недели мы бы изучали его. Некий дервиш сказал: — дервишество не является личным занятием. Оно подобие зеркала. Принять дервишество, значит перевернуть зеркало /т.е. уничтожиться/"⁷⁰

Среди представителей братства Накшбандия Ходжа Ахрор является самым противоречивым, сложным — наиболее великим, так сказать, социально-активным индивидом, которому не были чужды горе и чаяния трудового народа и который сам в свою очередь использовал их труд, силу и способности для увеличения своего огромного богатства. Словом, в его личности соединились воедино прогрессивное и регрессивное, оптимистическое и пессимистическое, здравомыслящее и мистическое, духовное и светское — явление, вполне объяснимое противоречивостью самой эпохи. Следует отметить, что если в 1893 г. В.Л. Вяткин в своей статье "О Ходже Ахроре" говорил о "бедной литературе о Ходже Ахроре на русском языке"⁷¹, то в настоящее время никто из представителей Накшбандия не привлекает такого пристального к себе внимания ученых-востоковедов, как Ходжа Ахрор. Подавляющее большинство ученых оценивали социально-историческую роль Ходжи Ахрора лишь с точки зрения исследуемой ими проблемы. Специальной, обобщающей работы, основанной на анализе произведений самого Ходжи Ахрора, исследовании высказываний его современников, систематизации его писем, адресованных ему, привлечении других источников, дошедших до нас в рукописных и литографических изданиях, до настоящего времени, к сожалению, нет. В работах, касающихся сущности социальной роли Ходжи Ахрора преобладает, во-первых, категоричность, во-вторых, присутствие полярно противоположных оценок. Словом, эта личность до сих пор не получила адекватной оценки в работах ученых-востоковедов. Впервые на это обратил внимание ученый А.Н. Болдырев. В своей статье "Еще раз о Ходже Ахроре" он отмечал одностороннюю, противоречивую и "погубительно отрицательную

⁷⁰ Маноқиб, л. 79а.

⁷¹ Вяткин В.Л. // Туркестанские ведомости. — 1893. — № 3.

оценку", которую давали исследователи Ходже Ахрору и той социальной роли, которую он сыграл в условиях XV в. Анализируя положения отечественных востоковедов начиная с первых исследователей жизни и деятельности Убайдуллоха Ахрора, наряду с негативными явлениями, справедливости ради, не следует упускать и четко прослеживающиеся положительные моменты. Как правильно отмечает А.Н.Болдырев, первоначальные оценки деятельности Ходжи Ахрора в основном были положительными. Об этом свидетельствует следующее утверждение В.Л. Вяткина: "Заслуга Ходжи Ахрора как государственного деятеля заключается главным образом, в том, что в течение целого ряда лет, пользуясь громадным влиянием на удельных правителей по эту сторону Аму-дарьи, /он/ употреблял все свои силы на прекращение междоусобных войн между ними, всегда готовыми по самому незначительному поводу вступить в братоубийственную войну. Он много содействовал тому, чтобы Самарканд, Ташкент и Фергана наслаждались относительным спокойствием по здешней мерке. Он охотно появлялся там, где нужно мирить. Вообще нужно сказать, что, пользуясь своим исключительным положением в государстве, он употреблял свою власть к торжеству справедливости."⁷² Н.Маллицкий в своей статье "Ташкент /исторический очерк/" о его благодеяниях писал: "Видную роль в миротворении Средней Азии играл знаменитый мистик и святой Ходжа Ахрор, имевший на князей, потомков Тимура, огромное и благодатное влияние, которое можно сравнить со значением митрополита на Руси в удельную эпоху"⁷³. Известный востоковед Н.И.Веселовский отзывался о нем как "об известном богаче-филантропе"⁷⁴. Для В.В.Бартольда Ходжа Ахрор являлся никем иным, как яростным защитником мусульманского шариата, которому "была чужда книжная наука, в том числе и богословие",⁷⁵ но в то же время ученый характеризует его как "защитника интересов народных масс"⁷⁶, утверждает, что "своим богатством и влиянием он старался пользоваться на благо народа". Подобный критический подход и неоднозначная оценка В.В.Бартольдом Ходжи Ахрора была подвергнута критике в редакционном предисловии к новому изданию монографии "Улугбек и его время". Полностью согласившись с выводом В.В.Бартольда об

⁷² Вяткин В.Л. Из биографии Ходжи Ахрора// Туркестанские ведомости. - 1904. - № 147.

⁷³ Маллицкий Н.Г. Ташкент /исторический очерк/ // Известия ташкентской городской думы. - 1915. - № 2. - С. 79.

⁷⁴ Веселовский Н.И. Дагбед. 2885. - С. 1.

⁷⁵ Бартольд В.В. Соч. - М., 1964, - Т.2. - С. 229.

⁷⁶ Там же. - С. 221.

антикультурной деятельности Ходжи Ахрора и всего накшбандизма, признавая однако при этом, что "в этой борьбе, несомненно, симпатии народных масс были скорее на стороне Ходжи Ахрора", автор предисловия считает ошибочным мнение В.В.Бартольда, что Ходжа Ахрор "своим богатством и влиянием старался пользоваться на благо народа". Точка зрения автора предисловия несамостоятельна, она лишь отражает глубоко отрицательную оценку исторической роли Ходжи Ахрора, сформулированную еще в конце 30-х годов советскими историками П.П.Ивановым и в особенности А.Ю.Якубовским, отвергающим вывод В.В.Бартольда в той части, которая представляет Ходжу Ахрора защитником народа.⁷⁷ По верному замечанию А.Н.Болдырева, если П.П.Иванов ограничился кратким определением Ходжи Ахрора /"крупный феодал и реакционный политический деятель"/, то по словам А.Ю.Якубовского, "в лице Ходжи Ахрора под маской народолюбия, заботы о бедных, показного заступничества за несправедливо страдающих и т.д. зрел настоящий стяжатель, эксплуататор-хищник, какого только знала история Средней Азии".⁷⁸ В другой работе А.Ю.Якубовский называет Ходжу Ахрора "наиболее реакционным из представителей реакционного дервишизма, сыгравшим такую печальную роль в культурной жизни Средней Азии".⁷⁹ Подобная "необоснованно отрицательная оценка"⁸⁰ стала причиной возникновения устоявшегося до настоящего времени стереотипа социально-исторической роли Ходжи Ахрора как крупнейшего феодала XV века., реакционера, пособника феодалов, стяжателя, хищника и эксплуататора.

Многие последующие исследователи, затрагивающие в той или иной мере проблему личности и социально-политической роли Ходжи Ахрора, поддерживали, повторяли и дополняли друг друга, не выходя за рамки данного стереотипа. К ним можно отнести Я.Гулямова, Р.Н.Набиева, А.М.Кирзоева, И.С.Брагинского, С.Усуфджанова и ряд других. Несмотря на свой огромный вклад в дело изучения первоисточников, посвященных времени жизни и деятельности Ходжи Ахрора, его жития, также вакуфных документов, оставался в пределах данного стереотипа и О.Д.Чехович. Имея в виду, по всей вероятнос-

⁷⁷ См.: Болдырев А.Н. Еще раз к вопросу о Ходже Ахроре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1984. - С. 47-48.

⁷⁸ Якубовский А.Ю. Черты общественной и культурной жизни эпохи Алишера Навои // Алишер Навои: Сб. ст. - М.; Л., 1946. - С. 22.

⁷⁹ Тревер К.В., Якубовский А.Ю., Зороней М.Э. История народов Узбекистана. - Ташкент, 1950. - Т. 1. - С. 376. См. также: Болдырев А.Н. Ук. раб. - С. 48.

⁸⁰ Болдырев А.Н. Еще раз о Ходже Ахроре. Бартольдские чтения / Тез. докл. и сообщ. - М., 1992. - С. 11.

ти, позиции первых русских востоковедов конца XIX в. и начала XX в. В.А.Вяткина, Н.И.Веселовского, Н.Г.Маллицкого и других о социальной роли Ходжи Ахрора, он пишет: "К числу личностей, значение которых было необоснованно преувеличено, принадлежит, между прочим, и "злой гений"⁸¹ Самарканда - Ходжа Ахрор".³²

Вызывает определенное удивление и то, что некоторые авторы, работая непосредственно с первоисточниками, признавая огромный авторитет и влияние Ходжи Ахрора на социальную жизнь его эпохи, особенно на правителей, в то же время повторяют те же необоснованные оценки. Вот что по этому поводу писал А.Урунбаев: "Как глава суфийского ордена Накшбандия, он /Ходжа Ахрор. - А.М./ пользовался авторитетом в Мавероуннахре и Хорасане, имел существенное влияние на общественную мысль своего времени и сыграл в итоге отрицательную роль в судьбах народов Средней Азии".⁸³ Таким образом, многие исследователи к оценке личности и социальной деятельности Ходжи Ахрора, можно сказать, подходили с предвзятой точки зрения, не затрудняя себя изучением дошедших до нас как в рукописном, так и в литографическом издании трудов самого Ходжи Ахрора по религиозно-философским, социально-политическим и этическим вопросам, а также многочисленных трактатов, житий, исторических записок, посвященных ему его современниками. Даже те ученые, которые имели возможность непосредственно изучать первоисточники и его научное наследие /П.П.Иванов, О.Д.Чехович, Р.Набиев, А.Урунбаев/, не смогли преодолеть этого предвзятого подхода и дать объективную оценку деятельности Ходжи Ахрора и той социальной роли, которую ему пришлось выполнить. Все они в оценке жизни и деятельности Ходжи Ахрора исходят не из тех аспектов его учения, которые по существу являются ценными, прогрессивными, а из негативных, реакционных, в результате чего "допускается" научная субъективность, односторонность. Классики марксизма, как бы предостерегая от подобных односторонних позиций, призывали к тому, чтобы при анализе творчества мыслителей исходить из

⁸¹ Эту фразу по отношению к Ходже Ахрору употреблял А.Ю.Якубовский. См.: Черты общественной мысли. - С. 22. См. также: Ук. раб. Набиев Р.Н. I - С. 49.

⁸² Чехович О.Д. Самаркандские документы. XV-XVI вв. /О владении Ходжи Ахрора в Средней Азии и Афганистане /: Факсимиле, крит. текст, пер., введ., примеч. и указатели О.Д.Чехович. - М., 1974. - С. 12.

⁸³ Урунбаев А. Письма-автографы Абдулрахмана Джами из Альбома Навои. - Ташкент, 1982 /к стр. 45/

прогрессивных его элементов. Так, Ф.Энгельс в своем письме к Конраду Шмидту от 1 июля 1891 года писал: "...Человек, - который судит о каждом философе не по тому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а по тому, что было неизбежно преходящим, реакционным, судит по теме - такой человек лучше бы молчал".⁸⁴

Действительно, в творчестве Ходжи Ахрора немало преходящего, мистического. Но наряду с этим, справедливости ради, следует отметить, что в его практической деятельности были и положительные моменты, снискавшие ему авторитет и уважение как среди простонародья, так и среди высших слоев общества. По верному замечанию В.Л.Вяткина, "Жизнь Ходжи Ахрора резко разделяется на два периода. Первый период - отречение от всех благ, вступление на путь мистики, подвижничество в изучении тайн суфизма. Второй период - приобретение нравственного авторитета, богатства, почета и власти. Первый Ходжа Ахрор бежит от мира и в его мирского потому, что это мирское мешает ему приближаться к идеалу, потому, что мир - зло, царство дьявола, в мире грех. Второй Ходжа Ахрор стремится в мир, стремится к приобретению "мирского" и налагает руку на этот греховный мир. Следуя за Ходжой Ахрором в этот второй период жизни, мы видим, что он, с одной стороны, продолжает оставаться прежним суфи, проповедующим своим многочисленным мюридам бедность, отречение от мира и пр., застаем его погруженным в созерцание, в раздумье о божестве, истине, на краткое время уединившимся для мистических размышлений, не лишенных тихой своеобразной поэзии. С другой стороны - он правитель, человек общественного служения, соприкасающийся с внешним миром, погружающийся в море человеческих драг, кляуз, насилий, несправедливостей. Он отстаивает правых, но, имея власть, поставленный в исключительное положение, он умеет быть жестоким с личными врагами".⁸⁵ Подобной объективной позиции по отношению к Ходже Ахрору придерживался Е.Э.Бертельс. В рецензии на сборник, посвященный Алишеру Навои, отвергая неправильную точку зрения Я.Гулямова и Р.Набиева относительно характера учения братства Накшбандия и Ходжи Ахрора, призывает к "исторически объективной оценке деятельности ордена Накшбандия и Ходжи Ахрора".⁸⁶ Как правильно отмечает А.Н.Болдырев, "Е.Э.Бертельс указывает далее на нелепые противоречия в статье Р.Набиева прежде всего по важному воп-

⁸⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т.38. - С.20.

⁸⁵ Вяткин В.Л. О Ходже Ахроре // Туркестанские ведомости. - 1898. - № 3.

⁸⁶ Бертельс Е.Э. Избр. тр. Навои и Джами. - М., 1965. - С. 461.

росу об отмене тамги. Так, по Набиеву, если осуждение тамги исходит из уст Навои, то это "великая заслуга", но если тамгу упраздняет Ходжа Ахрор, то это "большой ущерб казне". Другой пример: и Навои, и Ходжа-Ахрор внесли из своих личных средств огромный, непосильный для жителей Ташкента налог, который требовали чиновники Султана Хусейна. По мнению Р.Набиева, со стороны Ходжи-Ахрора это лишь "красивый жест, имеющий целью подчеркнуть заботу Ходжи Ахрора о народе, чего на самом деле не было". "Жест ли это или нет, - не без юмора замечает Е.Э.Бертельс, - но ведь народ-то от налога все же был избавлен. Почему же у Навои и других чиновников это не жест, а у Ахрора - жест?". Мы отнюдь не хотим выгораживать Ходжа Ахрора, - заключает по этому поводу Е.Э.Бертельс, - но следовало бы заметить, что и Джами, и Навои относились к нему с большим уважением, взгляды обоих на управление страной во многом совпадали со взглядами Ходжи Ахрора.⁸⁷ Вышеупомянутый нами Э.Р.Рустамов в отличие от других исследователей, хотя и отмечает "большое прогрессивное значение накшбандизма и его направленность "против феодального произвола, насилия и мусульманского аскетизма", но, по верному замечанию М.Р.Раджабова⁸⁸ и А.Н.Болдырева, "не сумел подкрепить свой тезис более веской аргументацией, чем та, что приверженцами этого учения были выдающиеся культурные и литературные деятели этой эпохи".⁸⁹

Подробный анализ религиозно-философского учения и этических принципов Ходжи Ахрора будет дан в соответствующей главе работы в связи с рассмотрением вопросов о теоретических основах и социальной доктрине накшбандизма в целом.

⁸⁷ Болдырев А.Н. Ук. раб. - С. 48

⁸⁸ Раджабов М. Ук. раб. - С. 171.

⁸⁹ Болдырев А.Н. - С. 48.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА НАКШБАНДИЗМА

§ 1. Специфика пантеистических традиций в суфизме

Как известно, основной вопрос, - в особенности новейшей философии, - есть вопрос об отношении мышления к бытию. Именно решением этого основного вопроса философии определяется место любого мыслителя в истории общественно-политической и философской мысли. "Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, - этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?"¹ Конспектируя работы Л.Фейербаха "Лекции о сущности религии", В.И. Ленин в "Философских тетрадях" писал: "Вопрос о том, сотворил ли бог мир... есть вопрос об отношении духа к чувственности, - важнейший и труднейший вопрос философии; вся история философии вертится вокруг этого вопроса: спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в старой философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и "реалистов или эмпиристов" в новые времена".²

Одним из способов решения основного вопроса философии в эпоху средневековья являлся пантеистический.³ Пантеизм является религиозно-философским учением, которое отождествляет бога и мир. "В истории домарксистской философии в пантеистических концепциях часто скрывались натуралистические тенденции, полностью растворявшие бога в природе и нередко подводившие в материализму и потому представляющие собой форму оппозиционного по отношению к господствовавшему /религиозно-идеалистическому мировоззрению/ учению. Иногда же в эту форму облакались различные религиозно-мистические стремления, растворяющие природу в боге".⁴ Впервые этот термин ввел в философию английский философ-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. - Т. 21. - С. 283.

² Ленин В. И. ПСС. - Т. 29. - С. 51.

³ Пантеизм происходит от греческих слов "пан" - все и "теос" - бог.

⁴ Философская энциклопедия. - Т. 4. - М., 1967. - С. 206.

материалист Толанд /1670-1722 гг./.

По определению Л.Фейербаха, "учение, не отличающее бога от сущности природы человека"⁵ или обоих вместе, есть пантеизм. Ибо, определения, которые даются богу, являются в действительности определением природы и человека, а без этих определений бог "будет ничто, иначе он не будет предметом представления".⁶ Поэтому бога, приближают к действительности именно приписываемые ему определения, свойства и качества. "Для пантеизма бог - наличная, действительная, материальная сущность"⁷, - писал он.

Хотя термин "пантеизм" был введен в научный обиход намного позже, т.е. в начале ХУШ века, но сама система взглядов содержалась еще в древнеиндийских религиозно-философских учениях - индуизме, брахманизме, веданте, даосизме, а также в учениях древнегреческих философов Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра и других. Но при отсутствии четко выраженного учения о монотеизме, пантеизм главным образом выражался в форме гилозоизма. Становление же пантеизма в современном его понимании относится к концу X и началу ХП в. на Востоке и в эпоху Возрождения в Западной Европе. Видными представителями его были Николай Кузанский, Дж.Бруно, Давид Динанский и др.

Так, для Джордано Бруно "сама природа есть не что иное как бог в вещах". А для Спинозы "бог является субстанцией мира". "Бог, природа и субстанция", по Спинозе, выступают как единое. В пантеистической концепции Н.Кузанского /1401-1464/ бог именуется как абсолютный максимум, а материальный мир, Вселенная - как минимум. Он писал: "Абсолютный максимум единственен потому, что он - все...высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем".⁸

От абсолютного максимума "исходят универсальные единства и вследствие этого он пребывает в ограниченном состоянии, как Вселенная, чье единство замкнулось во множественности, без которой она не может быть".⁹ Согласно его учению, бог есть основа и сущность материального мира.

⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения. - Т.1. - М., 1965. - С. 151.

⁶ Там же. - С.151.

⁷ Там же. - С. 155.

⁸ Кузанский Н. Об ученом незнании. Антология мировой философии. - 1970. - Т.2. - С. 55.

⁹ Там же. - С. 55.

"Бог есть действительность, сама сущность вещей, ибо он — принцип бытия и потому является сущностью".¹⁰ Он утверждал, что наподобие того, как "абстрактное заключено в конкретном, так и абсолютный максимум заключается в ограниченном максимуме". Комментируя в связи с этим тезис Анаксагора о том, что любое — в любом, Кузанский учил, что "бог — во всех вещах, как все они в нем, и так как он во всех вещах существует как бы через посредство Вселенной, то ясно, что все во всем и любое в любом".¹¹

Подавляющее большинство как западных, так и восточных исследователей истории философии и общественной мысли придерживаются двух точек зрения. Первые утверждают, что существует пантеизм мистический, религиозный. А второе в учении пантеизма видят проявление материалистических элементов. Согласно учению сторонников мистического пантеизма, бог и природа являются едиными. Иными словами, творец непосредственно проявляется во всех вещах природы и мира. Последняя уничтожается в боге. Все видимое представляет собой бога. Согласно учению этого направления, бог как первоначальная и неизменная форма является основой всех вещей материального мира.

Материалистический пантеизм, напротив, принципиально отличается от религиозно-мистического и в противовес последнему утверждает, что в основе всех вещей мира лежит материальный мир, природа.

О.В. Трахтенберг, говоря об учении пантеизма в средневековый период, отмечал в нем два противоположных направления. Остановившись на характеристике Амальриканства¹², являющегося выразителем мистического пантеизма, он пишет: "Амальриканство — это мистический пантеизм, в котором утверждается идентичность творца и творения. Бог есть единое, из которого через посредство идей исходит множественность вещей и к которому как ко всевышнему единству все снова возвращается".¹³

Основным источником учения Амальриканства является пантеизм Ареопагита-Эриугены /ок. 810-877 гг./. Согласно

¹⁰ Там же. — С. 58.

¹¹ Там же. — С. 72, 73.

¹² Амальриканская секта возникла в конце XI — начале XIII в. в Париже. Название секты происходит от имени мыслителя Амори. Члены секты учили, что каждый из них воплощает в себе бога. Выступали против всяких обрядов, посещения культа святых и др.

¹³ Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. — М., 1957. — С. 96.

его учению, "бог есть все", бог наличествует в природе, так же, как природа наличествует в боге.¹⁴ Как отмечает В.В.Соколов, "бог, будучи "все во всем", наделяет каждую индивидуальную вещь и каждое существо существованием в меру их причастности к мировому целому. В этом контексте стала формироваться идея единства бытия и небытия по отношению и к каждому существованию".¹⁵

Пример материалистического пантеизма Трахтенберг видит в учении Давида Динонского, исследователя учения Амальриканства. Он пишет: "Первым и основным признаком философии Давида оказывается пантеистическое единство материального, духовного и божественного начал, единство, доходящее до их слияния".¹⁶ Согласно учению Давида Динонского, бог является субстанцией всех душ и тел. В.В.Соколов, так же, как и Трахтенберг, подчеркивает два направления в учении пантеизма: "Оценка тех или иных пантеистических концепций в качестве материалистических или идеалистических должна быть обоснована конкретно-историческим анализом, в процессе которого необходимо учитывать главное направление философской борьбы в данный исторический период. При этом очень важно уяснить, как в ту или иную эпоху понимался бог и как рассматривали "природу", поскольку взаимоотношения этих понятий образуют существо пантеистической мысли".¹⁷

В пантеизме можно выделить две тенденции: натуралистическую и мистическую, отождествление двух противоположных начал, материи с духом, бога с природой. Таким образом в пантеистических учениях сочетаются элементы натурализма и мистики, т.е. материя обожествляется, а бог "материализуется". У типичного представителя пантеизма Спинозы отношения между богом и миром, природой и первоосновой являются не отношениями между вещами, а логическими, "различие между богом и миром, субстанцией и модусами есть лишь логическое мысленное различие. В действительности же реально они представляют собой одно и то же: один мир, одну природу, рассматриваемую лишь с разных точек зрения".¹⁸

Исследователи восточной философии и общественно-политической мысли в пантеизме видят проявление двух противоположных тенденций. Пантеизм, пишет И.М.Муминов, "в целом

¹⁴ Чалоян В.К. Восток - Запад. - М., 1968. - С. 136.

¹⁵ Соколов В.В. Средневековая философия. - М., 1979. - С.

¹⁶ Трахтенберг О.В. Ук. раб. - С. 97.

¹⁷ Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. - М., 1964. - С. 26.

¹⁸ Цитируется по работе Коникова И.А. Материализм Спинозы. - М., 1971. - С. 157-158.

можно /конечно, все в абсолютном смысле этого слова/ делить на два течения: первое - вахдати вуджуд /единое бытие/ - исходит из положения: "Мир есть бог", а второе утверждает: "Бог есть мир". Последнее течение получило в арабской философии название "вахдати мавджуд - единство сущего".¹⁹ Сторонники учения вахдати вуджуд обычно сравнивают бога и все существующее с паукой. Согласно их учению, "подобно тому, как паук выделяет из себя нити, так и бог выделяет из себя все существующее. Все существует в нем так же, как он во всем. Причем единственно реальным признается бог, а все остальное - как бы его отблеск, сияние"²⁰. Противопоставляя учению вахдат ал вуджуд концепции вахдати мавджуд, он далее пишет: "Для пантеистов вахдати мавджуд характерно признание вечности и несотворенности и природы, вера в единство материи и духа"²¹. Точно такого же мнения по вопросам вахдат ал вуджуд придерживается М.М.Хайруллаев. Он пишет: "Можно различать два направления внутри самого пантеизма, которые вели к противоположным результатам - с одной стороны, к изучению природы, а через нее - к материализму, а с другой - к спиритуализму, крайней мистике и субъективизму. Но эти различные тенденции не имели резко выраженной границы, а тесно переплетались и выступали неотделимо друг от друга в едином учении. Подобные колебания-хотя и в различной степени - между "левым" и "правым" крылом пантеизма заметно выступают у многих, даже самых прогрессивных мыслителей".²² Отмечая прогрессивное значение пантеизма в эпоху средневекового Востока, М.М.Хайруллаев пишет: "Пантеизм - учение о единстве бога и бытия, природы, материи - является прогрессивным явлением по сравнению с господствующими креационистическими догмами ислама, противопоставляющими бога и материю, абсолютно возвышающими первое над вторым. Пантеизм получил широкое распространение в идеологической жизни ранне средневекового Ближнего и Среднего Востока и служил в ту пору формой выражения естественнонаучной и материалистической мысли".²³

¹⁹ Муминов И.М. Философские взгляды Мирзы Бедия. - Ташкент, 1957. - С. 41.

²⁰ Там же. - С. 42.

²¹ Там же. - С. 42.

²² Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. - Ташкент, 1967. - С. 83.

²³ Там же. - С. 179.

Более обстоятельно и всесторонне пантеизм подвергнут анализу в работе С.Дж.Рзакулизаде "Пантеизм в Азербайджане в XI-XII вв." Рассматривая существующую литературу, посвященную этой проблеме, созданную отечественными и зарубежными учеными-философами, автор отмечает значительное расхождение и противоречивость суждений в определении и характеристике пантеизма. Следует сказать, что в науке до настоящего времени нет единого мнения относительно этого учения. В историко-философской литературе употребляются различные определения пантеизма как философского учения; "левое", "правое", "материалистическое", "идеалистическое", "натуралистическое", "мистическое". Его определяют как "богословское", "теологическое", "мусульманское" и т.д.²⁴ На самом деле, это "учение несовместимо с основополагающими принципами монотеистических религий".²⁵ Необходимо отметить, что пантеизм в любых своих проявлениях всегда являлся оппозиционным, еретическим учением по отношению и господствующей религиозной идеологии.

Б. Исмаев отмечает в суфизме наличие двух тенденций - эманационную и сущностно-имманентную тенденции.²⁶ Он определяет пантеизм как "учение, соединяющее в одну интегрирующую систему, синтетическое единство все духовное /божественное и материальное/, считающее бога как бытийно активное начало, и материю как пассивную восприимчивую последнего, напарницу бога в "акте" образования мирового целого".²⁷

Некоторые ученые, в том числе известный английский востоковед Никольсон, считают, что применительно к учению суфийских мыслителей "нельзя употреблять понятие пантеизма, для выражения мистического "вахдати вуджуд" /единства бытия/ употреблять термин "пантеизм". Последний означает, что "бог находится в вещах", но этого же еще недостаточно, так как согласно "вахдати вуджуд", "бог находится не только внутри вещей", но и является его частью".²⁸

Необходимо отметить, что противоречивые определения пантеизма в истории философии Среднего и Ближнего Востока в определенной степени связаны с тем, что многие исследователи не учитывали различных особенностей религиозно-фи-

²⁴ Рзакулизаде С.Дж. Пантеизм в Азербайджане в XI-XII в. - Баку, 1982. - С. 18.

²⁵ Там же. - С. 18.

²⁶ Исмаев Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX-XV вв. - Душанбе: Дониш, 1986. - С. 52.

²⁷ Там же. - С. 53.

²⁸ Цитируется по кн.: Сайид Хусейн Наср. Назари мутафаккирони исломӣ дар бораи табъат. - Техрон, 1342. - С. 250.

философских учений перипатетиков, мутакаллимов, суфиев, исмаилитов и др. Имея это в виду, М.Раджабов писал: "Восточный пантеизм, подобно западному, являлся крайне сложной философской системой. В нем отражались как религиозно-мистические и идеалистические воззрения, так и материалистические и атеистические идеи передовых мыслителей стран Востока!"²⁹

На самом деле, если в пантеистическом учении перипатетиков преобладали элементы натурализма, то мутакаллимы признавали одновременно имманентность и трансцендентность бога и мира.³⁰ А в учении суфиев, особенно сторонников единства бытия, сильна мистическая сторона пантеизма. Действительно, "специфичность пантеизма в концепции вахдат ал-вуджуд выражается в "затемнении" элементов натурализма религиозно-мистическими идеями".³¹

Следует отметить, что представители общественно-политической и философской мысли, стран Востока, в том числе и суфизма, с позиции концепции вахдати вуджуд подходили к решению различных вопросов, касающихся сущности вселенной творца и человека. Вахдат ал-вуджуд дал им возможность в соответствии со своей концепцией ответить на вопросы: почему существует мир, имеет ли он начало, создан ли мир богом, каково место человека в процессе жизни. А эти вопросы, по существу, расшатывали основы религии вообще и ислама в частности. Вот почему представители официальной мусульманской религии выступали против учения вахдати вуджуд, а приверженцев этого течения считали богохульниками.

Хотя идеи вахдат ал-вуджуд встречались в высказываниях ранних представителей крайних суфиев типа Мансура Халладжа, Боязида Бистами и в творчестве поэтов - мыслителей XI-XII вв.: Абулмаджда Санои, Бобо Кухи, Фаридиддина Аттора и ряда других, но в систематизации и дальнейшем развитии теоретической основы этого учения огромная роль принадлежит, конечно, Ибн ал-Араби /1165-1240/. Отдавая ему должное, один из идейных противников последнего Ахмад Сархинди /1564-1624/ говорил: "... словом, до шейха /Ибн ал-Араби. - А.М./ никто из этих групп /суфиев/ не говорил об этой науке и тайне".³²

²⁹ Раджабов М. Ук. раб. - С. 119.

³⁰ Ибрагим Т.К. Философия Калама /УШ-ХУ вв./: Автор. дис. ... на соискание ученой степени доктора философских наук. - М., 1984. - С. 19.

³¹ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 19 - С. 22.

³² Мактуботи Раббони. Лакхнов. - Т. 2. - С. 5.

Известный исследователь истории и теории суфизма, арабский ученый Афифи Абуало писал по этому поводу:

"Мысль о вахдат ал-вуджуд не получила до Мухиддина Ибн ал-Араби полного теоретического обоснования. Некоторые отблески этого учения встречаются в творчестве как его предшественников, так и современников. Ибн ал-Араби был не только первым, кто упрочил основания этого совершенного учения о единстве бытия, но и по сей день продолжает оставаться наиболее великим представителем данного учения. После него не было ни одного человека, который, обращаясь к этой проблеме и создавая прозаическое или поэтическое произведение, не попал бы под его влияние, не рассказал бы о нем, не отразил бы суть его учения, пользуясь новым языком.³³ Основные положения учения Ибн ал-Араби о вахдат ал-вуджуд подробно изложены в цитированной выше книге М.Т.Степанянц "Философские аспекты суфизма". Поэтому не считаем необходимым подробно останавливаться на этой проблеме. Коротко отметим, только, что, согласно учению Ибн ал-Араби о вахдат ал-вуджуде, действительное бытие по своей сущности является единым. По его мнению, все что человек познает посредством разума и других воспринимающих органов и называет "миром" и "богом", в действительности является одним и тем же. Если мы к пониманию этих категорий подойдем с позиций единства бытия, то оно представляется нам как неразделенная истина, а если обратиться к проблеме с позиций множественности, то оно выступает как мир. Следовательно, выражения "мир" и "бог" являются как бы двумя сторонами единственной истины и выражают одну и ту же сущность. Между богом и миром не должно быть иных отношений, кроме их единства, так как все, что существует в этом мире, является его отражением. Вся трудность заключается в том, что невозможно понять суть этого единства при помощи разума или органов чувств. Действительное бытие имеет две стороны "хақ" и "халқ". Между сотворенным бытием или, как говорит Ибн ал-Араби, "халқ" и "хақ" существуют связи между сущностью и явлением, субстанцией и модусами, интеллектуальным и феноменологическим, которые отражают дихотомию. Только человеку среди других сотворенных удастся дойти до понимания сути этого единства. Так как человек объединяет все божественное и сотворенное, он непосредственно связан с божественной сущностью. Ибн ал-Араби выделяет пять ступеней бытия, следующих друг за другом: первая ступень - это чувственный мир, являющийся отражением ступени "мира идей"; "мир идей" в свою очередь явля-

³³ Абуало Афифи ат-Тасаввуф саврат-ар-рухия фи ислом. Искандария. 1963. - С. 187.

ется стражением мира души. Далее идет "божественная сущность", которая есть абсолютное бытие. Пятый хадрат объединяет все предыдущие и называется совершенным человеком.

Сердце суфия, достигшее высшего блаженства, отражает в себе абсолютную сущность. Ибн-Араби говорит, что бог в каждое мгновение находится в сердце суфия, а сердце последнего не может уместить в себе ничего, кроме него. Это и есть то состояние сердца, когда оно отождествляется в божестве. На этой ступени познающему /орифу/ становится ясным, что не существует ничего, кроме единого божественного бытия.³⁴ Все многообразие мира, которое воспринималось им раньше, было следствием деятельности его ощущений. А когда в нем начинает отражаться божественная сущность, тогда уничтожается все многообразие, многообразное становится единым /вахид/. Когда устраняется различие между богом и человеком и они отождествляются, тогда, кроме него самого, не остается больше ничего. В состоянии отождествления гностик /познающий, ориф/ чувствует, что, кроме его индивидуальности, или, как они сами говорят, "ман" /я/ нет иного существа. Исходя из этого, Ибн ал-Араби следующие противоположные понятия: вахдат ва касрат /единство и многообразие/, кадим ва ходис /изначальное и сотворенное/, зохир ва ботин/внешнее и внутреннее/, аввал ва охир /начало и конец/ считает двумя сторонами этого единого бытия. Если человек приближается к познанию творца со стороны его сущности, то он видит только единство /вохид/, а если смотрит на проявленный богом мир вещей, он постигает множественность и многообразие /касир/. Иными словами, "Единство есть Множественность, а Множественность есть Единство. Это основывается на видении Единства среди Множественности и Множественности среди Единства".³⁵

В этом, по учению Ибн ал-Араби, и состоит сущность творения, т.е. отношение между истиной и творением. Истина /бог/ сотворила таким образом, на это обратите внимание. Действительно единый источник собирал все вместе и рассеивал их. Это понимает только тот, который имеет /внутреннее/ око. Этот источник является многообразным, он не имеет постоянства и не развивается.

³⁴ Ибн-ал-Араби. Фусус-ал-хикам. - Бейрут, 1946. - С. 335. Аналогичной мысли придерживался немецкий философ и теолог Иоганн Экхарт /1260-1327/, когда писал: "В моей душе есть сила, воспринимаящая бога. Ничего не близко мне так, как бог ... Бог мне ближе, чем я сам себе". Цит. по кн.: Сяколов В.В. Средневековая философия. - М., 1979. - С. 390.

³⁵ Isutsu T. The Basic structure of Metaphysical thinking in islam // Collected papers on islamic philosophy and mysticism. - Tehran, 1971. - P. 58.

То различие, которое мы ставим между "хақ" /бог/ и "халқ" /творение/ есть результат деятельности разума. Но, как известно, в процессе познания абсолютной истины, согласно учению суфизма вообще и Ибн ал-Араби в частности, человеческий разум бессилён. Он только руководит человеком в процессе познания, но не в состоянии воспринимать сущность этого бытия. Различия, которые, как нам кажется, есть между "хақ" /бог/ и "халқ" /творение/, лишь внешние, по своей сущности они являются едиными. Пути познания абсолютного бытия, согласно доктрине Ибн ал-Араби, открываются человеку только при наличии личного стремления, очищения сердца от всяких индивидуальных и земных качеств. Ибн ал-Араби при помощи различных понятий, не проявляя никаких сомнений, делает вывод о единстве между богом и человеком. По его учению, славен бог, который явил мир вещей, и сам тождественен ему. По этому поводу он писал: Бытие творений есть сущность бытия творца.³⁶

Как мы отметили выше, в разъяснении соотношения между вахдат /единство/ и касрат /множественность/ Ибн ал-Араби прибегает к различным аллегориям. В качестве примера можно привести одну из самых известных и распространенных аллегорий зеркала и отражения, к которой деятели суфизма прибегали в тех случаях, когда речь шла о проявлении божественной сущности материальных вещей и явлений природы. Действительное божественное бытие в этой аллегории выступает как зеркало, а отражением считается все, кроме бога. Подобно тому, как в зеркале отражается все отображаемое, так и божественная сущность отображается во всех мирских вещах. Уместно отметить, что эта аллегория очень интересно и ярко выражена виднейшим представителем средневековой философии и общественно-политической мысли таджикского и иранского народов /вторая половина XI и начало XIII в./ Фариддином Аттаром.

Он писал: "Был некий царь, который не имел себе подобных. Любого наикрасивейшего превосходил он своей красотой. Ни у кого не хватало смелости смотреть на его прекрасное лицо. День за днем все больше и больше распространялся во всем мире слух о его красоте, о нем говорили постоянно. Если во время прогулки, когда он, накрытый покрывалами, на коне проезжал по улицам, кто-нибудь из прохожих смотрел на него или громко произносил его имя, в тот же миг лишался жизни. Размышляя о его красоте, люди теряли разум. Влюбленные приносили свою жизнь в жертву ради того, чтобы хоть один миг насладиться его красотой. Тысячи поклонников в день жертвовали собой. Никто не выдерживал его лицезрения. Если кто-нибудь видел его лицо, сразу падал в обморок. Царь

³⁶ Ибн-ал-Араби, ал-Футухот аль-Маккия. - Каир, 1293 х. - Т. 2. - С. 604.

приказал, чтобы мастера приготовили зеркало, в котором он мог бы отражаться, и люди без суматохи и страха свободно видели бы его. Мастера построили дворец и посредине поставили зеркало. Каждый день царь, войдя в этот дворец, смотрел в зеркало, и люди смотрели на отражение прекрасного царя.³⁷

С другой стороны, согласно учению Ибн ал-Араби, соотношение вахдат /единство/ и касрат /множественность/ можно видеть на примере единицы и последующих цифр. Абсолютное бытие или вахдат - это такая единица, которая не происходит от какого-либо числа. Она является единой по отношению к себе и не допускает множественности. Последующие числа имеют как предыдущие, так и последующие. Они являются производными от предшествующих. Следует отметить, что учение о единице и последующих цифрах своими корнями восходит к учению пифагорейцев, которое было широко распространено в период средневековья как на Востоке, так и на Западе. Вот что писал относительно этого известный ученый, философ и теолог Николай Кузанский /1401-1464/: "Множественность бытия не может встречаться без числа. Отнимите число, и не будет тогда возможности различать вещи, и не будет порядка пропорции, гармонии и даже самой множественности бытия/.../. Единица есть начало всякого числа, так как она - минимум: она-конец всякого числа, так как она - максимум. Она, следовательно, абсолютное единство; ничто ей не противостоит; она есть сама абсолютная максимальность; всеблагий бог".³⁸

Таким образом, как видно из краткого изложения учения Ибн-ал-Араби, его концепция о вахдате вуджуд содержит элементы как мистического, так и натуралистического пантеизма. Определенный интерес представляют рассуждения Фариуддина Аттора по этому вопросу. В его высказываниях бог выступает тождественным материальному миру со всеми его атрибутами, с человеком, со всеми вещами и явлениями, окружающими нас.

Нақди қидам аз махзани асрор баромад, чун ганҷ аён шуд.
Худ буд ки худ бар сари бозор баромад, бар худ нигарон
шуд.

Дар кисвати абрешиму пашм омаду панба, то халқ, билушанд.
Худ бар сифату ҷабою дастор баромад, лабас ҳама сон шуд
Дар мавсими найсон зи само шуд сӯи даръё, дар кисвати
қатра.

³⁷ Аттар. Мантиқ-ут-тайр. - С. 62-64.

³⁸ Антология. - Т. 2. - С. 57.

Дар баҳр ба шакли дурри шахвор баромад, дар гӯш ниҳон
 шуд.
 Дар шакли бутон хост, ки худро бипарастад, худро бипа-
 растад.
 Худ гушт буту худ ба парастор баромад, худ аини бутон
 шуд.
 Аз баҳри худ айвону саро хост, ки созад, қасре зи шир
 сохт.
 Дар сурати сақфу дару девор баромад, худ хонаву мон
 шуд.
 Худ бар тани худ неши қафо зад зи сари қаҳр, худ мар-
 ҳами худ гашт.
 Худ бар сифати мардumi бемор баромад, худ фотиҳахон
 шуд.
 Ашӯр мапиндор агар чашми сарат ҳаст, розест нухӯфта.
 Он чи ба забон аз дили Аттор баромад, ин буд, ки он
 шуд.

Вечное /Реальность/, восстав из сокровищницы тайн,
 обнаруживало себя как клад.
 Предстало пред всеми, созерцая себя.
 Стало шелковицей, шерстью и хлопком,
 Стало халатом и чалмой - разнообразней одеждой.
 В весеннюю пору дождевыми каплями, питая реки,
 Превратилось в жемчужины на дне моря, застыв серьгами
 на мочке уха.
 Став идолом и идолопоклонником, само стало /самой/
 сущностью идолов,
 Возжелав построить для себя дворцы и арки,
 Приняло форму потолков, стен и дверей,
 восстав светозарным дворцом.
 Само же вонзило жало жестокости в свое тело,
 и само себя исцелило.
 Приняв образ больного, само же себя отпевало.
 Если ум твой зряч, не считай эти слова за стихи,
 Ибо это сокровенная тайна, возникшая в сердце Аттора.
 Благодаря ему /богу/ проявилось оно /сущее/.³⁹

Божественная субстанция составляет, по мнению Аттора, основу существующего мира, всей вселенной. Она скрыта в ве-

³⁹ Девони ғазалиёт ва қасоиди Аттор. Бо эҳтимом ва тас-
 ҳеҳи доктори Тақи Тафаззулӣ. - Техрон, 1341/1962. - Ҷ. 206-207.

цах и явлениях мира, ее саму не видно, то есть, проявляя предметы мира, она скрылась в них до такой степени, что стала невидимой.

Чумлаи олам ба ту бинам аён,
В-аз ту дар олам намебинам нишон.

Вселенную всю вижу тобою,
От тебя во Вселенной не вижу следа.⁴⁰

Согласно Аттору, процесс проявления божественной субстанции является непрерывным, непрекращающимся. Она постоянно проявляется в форме различных предметов, точнее, все предметы проявляются благодаря этой субстанции. Последняя составляет их сущность.

Гоҳ хуршеду гаҳе онҳо шавӣ,
Гоҳ кӯхи Қофу, гоҳ даръе шавӣ.

Иногда становится солнцем, иногда Анко,⁴¹
Иногда герой Кофа,⁴² а иногда рекой.⁴³

Поэтому все, что человек видит и слышит, все, что окружает его справа и слева, сверху и снизу, все, что находится вне и внутри его, все, что свидетельствует о нем /боге/, — все говорит о наличии божественной субстанции, и эта субстанция охватывает все.

Чашм бикшо, ки чилваи дилдор,
Мутаҷалист аз дару девор..
"Наҳну акрабу алах" омадааст,
Дур афтодай аз пиндор.

Открой глаза и смотри на сияние возлюбленной, которое сияет из стен и дверей /со всех сторон/. Твои помыслы отделили тебя от постижения сути. "Я ближе к вам, чем ваша шейная артерия".⁴⁴ Или же в другом месте он пишет:

Туи маънию беруни ту исм аст,
Туи ганҷу ҳама олам тилисм аст.
Зиҳӣ фарри ҳузури нури он зот,
Ки бар зарра метобад зи афлок,
Туро бар зара-зара роҳ бинам.
Ду олам "сумма вачҳул-"лоҳ" бинам.

⁴⁰ Аттор. Асрорнома. Бо тасҳеҳу таълиқот ва хавошии доктор Саид Содик Гавҳарин. - Техрон, 1338/1959. - С. 32.

⁴¹ Анко - сказочная птица, жившая на горе Коф.

⁴² Коф - мифическая гора, якобы опоясывающая всю землю

⁴³ Аттор. Асрорнома. - С. 41.

⁴⁴ Нафиси Саид. Девони Фаридиддин Аттори Нишобурӣ. Чопи саввум. - Техрон, 1339. - С. 49.

Ты сущность, твоя внешность - атрибут.
Ты сокровище, вся вселенная - твоя талисман.
Как хорош блеск твоей сущности,
Который исходит из каждой частицы с небес.
Тебя вижу в каждой частице.
Оба мира вижу в твоём лице, бог.⁴⁵

Как явствует из изложенного, считая бога и природу тождественными, Аттор вопреки исламскому теистическому миропониманию утверждает пантеистическое учение об абсолютном духе, скрытом во вселенной и в то же время тождественном с ней.

При помощи различных сравнений и метафор, противоречивых определений Аттор с позиции концепции единства бытия утверждает, что божественная субстанция обнаруживается во всех предметах и явлениях мира. По правильному замечанию Тошихико Изутси, "абсолютное Единство раскрывается через множественность в форме определенных, относительных вещей. В этом смысле и в такой форме абсолютная реальность отчетливо видима во внешнем мире, как все, что видно при дневном свете."⁴⁶

Если глубже вникнуть в это высказывание, то нетрудно обнаружить, что в учении о пантеизме содержится рассуждение о вечности мира и бога.

В пантеистической концепции суфизма бог выступает как непосредственная субстанция существующего мира со всеми его многообразными проявлениями. Если бог и природа являются единым, тождественным, то выходит, что материальный мир является тоже бесконечным и вечным.

Сторонники вахдат ал-вуджут разделяют бытие на четыре моря, которое в созокупности составляет единство бытия. Первое море есть сущность бога, божественная субстанция есть причина возникновения остальных трех. Божественная субстанция обуславливает второе море - релятивную душу /рухи изофи/, являющуюся первой субстанцией макромира /олами кабир/. Третьим и четвертым морями являются материальный и духовный мир /Олами мулк ва малакут/. Эти четыре моря не имеют начала и конца, не предшествуют друг другу, их предшествование друг другу не есть временное, потому что бытие есть едино. В силу этого его части не могут предшествовать друг другу. Все они равны друг другу. А если кто-нибудь скажет, что некоторые части из этих четырех морей предшествуют друг другу, то возникает противоречие. Ибо это означает, что они были вначале несовершенными, а потом стали совершенными.

⁴⁵ Аттор Фаридиддин. Асрорнома. - С. 7.

⁴⁶ Т. Isutsu. Ук. раб. - С. 58.

ми, или же наоборот.⁴⁷ Наиболее ярко выражена эта мысль в высказываниях Джалолиддина Руми, который в конкретной форме излагает свое учение о единстве бытия. По Руми, бог постоянно проявляется в разных формах, в виде прекрасных возлюбленных, в виде старца и юноши, в образе пророков и предводителей. Словом, многообразие мира имеет единую основу, и это единство есть божественная субстанция, которая непрерывно проявляется в предметах и явлениях материального мира.

Ҳар лаҳза ба шакпи бути аёр баромад,
Дил бурду ниҳон шуд,
Ҳар дам ба либоси дигар он ёр баромад,
Гаҳ пиру ҷавон шуд.
Гаҳ Нӯҳ, шуду кард ҷаҳонро ба дуи ғарк,
Худ рафт ба кишти
Гаҳ, гашт Халилу ба дили нор баромад,
Оташ гул аз он шуд.
Юсуф шуду аз Миср фиристод қамисе,
Равшангари олам.
Исо шуду бар гунбади даввр баромад,
Тасбеҳкунон шуд.
Бо ҷумла ҳам ӯ буд, ки меомаду мерафт,
Ҳар қарн ки дид.
То оқибат он шакли арабвор баромад,
Дорои ҷаҳон шуд.
Шамшер шуду дар кафи Каррор баромад,
Қаттоли замон шуд.
Не, не, ки ҳаму буд, ки мегуфт "анал-ҳақ",
Дар сурати булҳо.
Мансур набуд, он ки бар он дор баромад,
Нодон ба гумон шуд.

Каждое мгновение он показывается в виде лукавой красавицы, которая пленяла сердца и скрывалась.

Она являлась каждый раз в разных одеждах,

Иногда в виде старца, иногда в образе юноши.

Затем он стал Ноем и заклинанием своим
/вызвал мировой поток/,

А сам сел на корабль.

Потом превратился в Авраам и вошел в огонь,

Пламя есть цветок того огня.

Стал Иосифом и из Египта послал окровавленную одежду,
которая осветила мир.

Стал Иисусом, поднялся на эшафот

и стал перебирать четки.

И он был со всеми, кто приходил и уходил во все века.

И наконец, он воплотился в образ араба

и стал властелином мира.

⁴⁷ Насафи Азиз. Мақсад-ул-акса. Рқп национального архива Республики Афганистан, № 67/10, л. 44а-45б.

Стал мечом в руках Халифа Али
и стал палачом времени.
Да, это был он, который говорил: "Я есть истина",
в образе глупца.
Это был не Мансур, поднявшийся на виселицу
/как думал/ невежда, впавший в
заблуждение.⁴⁸

В такой же форме эту мысль откровенно выражал до Джалилиддина Руми Фаридиддин Аттор. С позиции учения о единстве бытия Аттор не только оправдывает Мансура Халаджа за произнесенное им известное выражение "Я есть истина", но и смело утверждает, что это он /бог/ сам говорил устами Халаджа: "Я есть истина", и сам он /бог/ поднялся на виселицу. Он /бог/ сам является последним пророком-посланником. Он /бог/ сам есть смотрящий и видимый, зритель и зримый. Это он /бог/ сам проявляется в образе всех людей и предметов, начиная от мельчайших частиц до самой Вселенной. Действительное бытие есть бытие бога. Кроме бытия бога, нет иного бытия, иного существования.

Худ ба худ кард ҳасрати диндор
То зи худ рафт "Лан таронӣ" гуфт,
Ба ҳама кӯчаю ба ҳар бозор.
Нодири худ худ аст худ манзур,
Худ тамошо худ тамошокор.
Тоб дар зулфу усма бар абру,
Сурма бар чашму ғоза бар рухсор.
Худ гунаҳсози ҳар гуноҳ ки ҳаст,
Худ занад то зи тамба истигфор,
Ошиқи худ худ асту худ маъшук,
Худ табиби худ асту худ бемор.
Ман наям у худ аст қофиясанҷ,
Ман наям у худ аст дар гуфтор.
Ҳамди хеш аз забони худ гӯяд,
То ки бар ман шаванд пазируфтор.

Он /бог/ сам произнес устами Мансура "Я есть истина",
Сам он поднялся на виселицу.
Сказал "Я Ахмад" без буквы М,
От имени пророка Мухаммада.
Сам сказал себе в уши "Раби Ирри",
Сам желал видеть самого себя.
Вышел из себя и сказал "лан тарони".

⁴⁸ Аттор. Диван.-С. 211-315. См.: Саид Абулфазл алло-
маи-Бурқазӣ. Ат-тафтиш дар маслаки суфӣ ва дарвеш ё роҳна-
мои гумшудагон/Исследование суфийской и дервишской идеоло-
гии/.-Техрон, 1958. - С. 207.

На всех улицах и базарах.
 Сам есть смотрящий на себя, сам видимы.
 Сам есть зрелище и зритель.
 Сам есть кудри в локоне, басма на бровях.
 Тушь на глазах, румянец на щеках.
 Сам он создатель всех грехов,
 Сам же кается и просит отпущения,
 Сам влюблен в себя, и сам же возлюбленный,
 Сам больной, сам же и лекарь свой.
 Это не я /поэт/, а сам он сочиняет рифмы.
 Это не я, а он говорит все это.
 Своими устами он восхваляет самого себя, 49
 Чтобы /люди/ думали, что исходит от меня.

В другой своей газели Джалолиддин тоже утверждает суб-
 станциональное единство бога и человека. Согласно его ут-
 верждению, так как бог и человек идентичны, то человек не
 только является богом, а есть все то, что есть бог, все, что
 находится вне его.

Онхо, ки талабгорй худоед, худоед!
 Берун зи шумо нест, шумоед, шумоед!
 Чизе ки накардед гум, аз бахри чи чӯед,
 В-андар талаби гумнашуда бахри чароед.
 Исмеду ҳуруфеду каломеду китобед,
 Ҷабрилу Аминеду расулон шумоед.
 Дар хона нишине, магардед ба ҳар сӯ.
 Зеро зи шумо хонаву ҳам хонахудоед
 Зотеду сифотеду гаҳе аршу гоҳе фарш,
 Дар айни бақреду муназзаҳ, зи фаноед.
 Хоҳед бубинед рух андар рухи маъшук,
 Зангро зи оина ба сайқал бизудоед!
 Ҳар рамз, ки Мавло бисарояд ба ҳақиқат,
 Медон, ки бад-он рамз сазоед, сазоед!

/О, вы, ревностно ищущие бога! Ведь бог-то — вы сами.
 Нечего искать — вы сами он. Вы сами — стих закона, вы — ха-
 дисные хранители основы веры, вы — догматическая схоласти-
 ка, вы — Коран, вы — Гавриил, вы — тот Борак /кличка коня/,
 на котором пророк вознесся на небо, вы — сами апостолы бо-
 жьи.

Вы — и природа бога, вы — и свойство божье, относи-
 тельно которых богословы так мудрят. Вы — небесный трон, вы
 — земная постилка, вы — источник бессмертия, вы — подверже-
 ны тлению. Зачем вы ищите вещь, которую никогда не теря-
 ли. /перев. Н.Одилова/. 50

49

Там же.

50 Одиллов Н. Мировоззрение Джалолиддина Руми. — Душанбе,
 1974. — С. 34.

Приведенные примеры ясно свидетельствуют о том, что суфии, последователи вахдати вуджуд, "пытались пантеистически... примирить противоположность духа и материи". Разумеется, подобная смелость в эпоху безраздельного господства религиозного мракобесия и фанатизма, безусловно, имела прогрессивное значение и открыла путь к дальнейшему развитию свободомыслия.

§ 2. Пантеистические традиции и учение накшбандизма

Идейная борьба вокруг проблемы вахдат ал-вуджуд происходила не только между различными противоположными религиозно-философскими течениями, но также внутри самого суфизма. Представители этого учения придерживались разных точек зрения. Так, умеренные суфии старались быть до конца последовательными в вопросе исламского теизма и избегали всяких отклонений от требований ортодоксального ислама. Эта идея нашла свое отражение в тезисе "Хама аз уст" /"Все от него /бога/".

Представители крайнего направления в противовес тезису умеренных суфиев о том, что "все от него /бога/", выдвигали антитезис, который звучит "Хама уст" /"Все есть он /бог/" . Для них бог и природа, творец и сотворенное не представляют два противоположных начала, а являются единым, точнее, все, что люди считают творениями, является плодами их воображения и представления, в действительности же вне человека, за его ощущениями и представлениями существует только абстрактное единство /ахадияти муцаррада/. Вещи, предметы материального мира являются отражением бытия бога, который проявляется через них.

Для иллюстрации коротко остановимся на полемике между Абдураззак Каши и Аллоуддавлло Симнони,⁵¹ который в молодости примыкал к крайнему направлению, но потом перешел на сторону умеренных суфиев, проповедовавших идею тихого, трезвого выполнения зикра, строго соблюдавших основные законы шариата и предписания пророка Мухаммада, выступавших против основных принципов единства бытия /вахдат ал-вуджуд/. Абдураззак при помощи различных доводов, множества цитат из произведений видных представителей суфизма, особенно последователей вахдат ал-вуджуд, обильных фактов из священной мусульманской книги-Коран, преданий пророка Мухаммада, а также изречений сподвижников и собеседников пророка старается обосновать и доказать правоту и

⁵¹ Каши Абдураззак, ум. 1329; Аллоуддавлло Симнони /1254-1337/ являются видными представителями суфизма ХШ-ХІУ вв.

истинную сущность учения вахдат ал-вуджуда с позиций мусульманской религии. Аллоуддавла Симнони в противовес Каши борется с учением о единстве бытия, считает его чуждым исламской религии, объявляет ересью высказывания Ибн ал-Араби и все то, что связано с его учением. Значение этой полемики заключается в том, что она наглядно раскрывает перед нами отношения приверженцев различных учений суфизма по вопросам понимания и аллегорического толкования сур и аятов священного писания.

Основное содержание полемики между Абдураззаком Каши и Аллоуддавла Симнони было связано с учением Ибн ал-Араби о вахдат ал-вуджуд. В начале своего письма после общепринятых традиционных приветствий в адрес Аллоуддавла Симнони Абдураззак пишет: Когда прочел я Вашу книгу "Урва..." /Повод.../52, обратил внимание на спорные моменты, которые не соответствуют моим убеждениям. Кроме того, встреченный мною ваш ученик - Амир Икбал⁵³ сказал, что наш наставник шейх Аллоуддавла не одобряет учения Ибн ал-Араби о тавхиде/единстве/. Абдураззак сказал, что кого бы из шейхов он ни встречал, все они единодушно придерживаются мнения Ибн ал-Араби по вопросу тавхида. И все они считают его учение о вахдат ал-вуджуд верным и соответствующим духу мусульманства. А то, что я встретил в Вашей книге, является абсолютно противоположным их воззрениям. Сначала я думал, что, может быть, мое мнение не понравится Вам, Вы обидитесь на меня, и лучше ничего не писать. Но Амир Икбал попросил и настаивал, чтобы я написал что-нибудь об этом. Следует сказать, что, может быть, подобный разговор приведет к сильной обиде и огорчению, а также к многочисленному порицанию, заблуждению и неверию. К великому сожалению, мне никогда не удавалось побеседовать с Вами. Поэтому, исходя из этой краткой информации, Вы не вправе обвинять меня в ереси. Верьте, все что пишу Вам, несомненно, является результатом убеждения, а не злости души, и, как правильно учит священная книга, "Степени науки превосходят все". Ибо все, что не соответствует высказываниям священной книги Коран и преданиям пророка, не имеет никакой ценности для этих людей /сторонников вахдати вуджуд/. Они беспрекословно следуют высказываниям пророка Мухаммада. Основным смысл этих рассуждений

⁵² Имеется в виду трактат Симнони "Ал-урва ли ахли ал-жилва ва джилва" - "Повод для людей уединения и кокетливых", содержащий высказывания о божественном бытии и соотношении макро-и микромира, отрицание идеи вахдат ал-вуджуд.

⁵³ Амир Икбал является одним из любимых учеников Аллоуддавла Симнони.

заложен в следующем стихе. Мы распространяем свои стихи в макром мире и микромире, чтобы благодаря им проявлялся бог. Он видит все вещи, которые находятся в мире. Радуются они своим встречам. Бог же окружает, проникает во все вещи этого мира.⁵⁴

Как было отмечено, перед тем, как приступить к изложению своих взглядов о вахдат ал-вуджуд, Абдураззак, опираясь на стихи Корана, обосновывает свои мысли с позиций религии ислама. Известно, что такой способ толкования высказываний священной мусульманской книги и преданий пророка Мухаммада и до Абдураззака был широко распространен среди приверженцев суфизма. А в творчестве целой плеяды суфийских мыслителей - Абулмаджда Мадждуда Санои, Ибн ал-Араби, Фаридиддине Аттоа, Джалалиддина Руми и других - достиг своей вершины. Абдураззак пишет: во всем, что есть в этом мире, можно видеть лицо бога, как все вещи являются результатом отражения его сущности. Для утверждения своего мнения о вахдат ал-вуджуд Абдураззак Коши, как и другие последователи этого учения, главным образом опирается на Коран. Ссылаясь на соответствующие высказывания Корана, он доказывает, что сам бог является началом и концом, и внешним и внутренним. "Он есть начало и конец, внешнее и внутреннее". Далее он в соответствии с Кораном заявляет, что все существующее на земле уничтожается, остается только бог. /"Все, что на ней /земле/, исчезнет. Пребудет только вечно лицо Господа твоего, владыки славы и величия/ Поэтому не следует считать учение о вахдат ал-вуджуд неверным и не соответствующим законам мусульманского шариата. Исходя из этого, Коши заключает: "Во всех явлениях наблюдается божье лицо".⁵⁵

В заключение он говорит: "Акнун аз ин ихота маълум гардад, ки ҳақтаоло аз ҷамеи таъинот муназзаҳ аст, таъини ӯ ба айни зоти хеш ва аҳадияти ӯ на аҳадияти адади то ўро сони бошад, чунонки Саной раҳмат - уллоҳи таъоло гуфтааст: .

Аҳад асту шумор аз ӯ маъзул,
Самад асту ниёз аз ӯ махзул,
Он аҳад не ки, ақл донаду фаҳм.
В-он Самад не, ки ҳис шиносаду ваҳм.

Всевышний бог является свободным, трансцендентным по отношению ко всем вещам, его определенность зависит от сущности его самого. И его единство не есть единство в численном смысле и не имеет последующих, как говорил Саной,

⁵⁴ Мактуби шайх Камолиддин Абдураззоқ Кошӣ. См. Абдул-рахмони Ҷомӣ. Нафаҳот-ул-унс.-Техрон.-С.483-484/в дальн.Мактуби Кошӣ/.

⁵⁵ Мактуби Кошӣ. - С. 485.

"да благословит его всевышний".

Он един, /и/ не поддается счету.

Владыка, и не нуждается ни в чем.

Не тот единый, который постигается разумом и
значением.

Не та владыка, познаваемая ощущениями и пред-
ставлением. 56

Согласно учению Абдураззак и других суфийских мыслителей, чувство /хис/, разум /ақл/, знание /фахм/ и представление /вахм/ являются средствами объекта познания мира.

"В действительности величайший бог является путеводителем паломничества. Он же творит начало и конец. Он же единственный, не имеющий двойственности. Он есть существо, которое имело бы равноценное себе. Он есть начало, конец, внешнее, а также внутреннее и вообще не имеет числа.

Тот, кто достигнет этого, т.е. дойдет до понимания сущего и во всех конкретных вещах увидит божественное отражение, тот не нуждается в доводах и аргументах, так как при их помощи и опоре на них можно познать только сущность конкретных вещей. А сущность единства или истины человеку удается постичь только благодаря божественному откровению!" 57

Подытоживая это, Коши пишет Алоуддавлу Симнони:

"Инсоф он аст, ки ҳар баҳсе ки дар "Аруҷ" дар нафйи ин маънӣ фармуда, далоили он бар наҳъи мустақим ва тариқи бурҳон нест аз ин ҷиҳат донишмандоне, ки маъқулоти донанд наменписанданд". /"Справедливости ради надо отметить, что полемика, которая осуществляется в /Вашей книге/ "Урва..." и связанная с отрицанием этого учения /вахдати вуджуд/, является необоснованной и неаргументированной, вот почему ученые, которые знают умопостигаемые /сущности/, не могут одобрить ее." 58

Абдураззак говорит, что в молодости он изучал почти все науки своего времени, в том числе законы мусульманского шариата и калома. Но эти науки не принесли ему никакой пользы. Потом он предположил, что, может быть, изучаемые умопостигаемые сущности /маъқулоти/ и божественная наука /илми илоҳӣ/ дадут ему достоверное знание, осведомленность в них приносит людям истинное познание, и этим путем могут устраняться всякие сомнения. Некоторое время он потратил на их изучение. /Его/ осведомленность достигла такой

56 Мактуби Кошӣ. - С. 485.

57 Мактуби Кошӣ. - С. 485.

58 Там же. - С. 485.

степени, что невозможно было представить лучшей. В результате в нем появилось такое волнение, боязнь и удивление, что он лишился спокойствия, и тогда ему стало ясно, что познание возлюбленного выходит за пределы разума /маърифати матлуб аз таври ақл бартар аст/. Несмотря на то, что ученые в этих науках легко справлялись со сравнениями конкретных вещей, тел и форм, они не могли найти аналогии душе. Им не удалось разрешить эту проблему. Решение этого вопроса осуществилось им только благодаря сближению с суфиями /мута-саввиф/ и аскетами /арбоби риёзат/.

После изложения вышеуказанных рассуждений Каши приводит имена различных мыслителей своего времени, которые доказывали истинность учения вахдати ал-вуджуд и у которых он сам научился очень многому. К числу сторонников этого учения он причисляет Мавлоно Нуриддина Баркухи, шейха Садриддина Разбехони Букли, шейха Захириддина Бузгиша, Мавлоно Аслиддина, шейха Насириддина, Зиёуддина Абулхасана и других. Он пишет, что ему удалось побеседовать с Мавляно Нуриддином Абдуссамадом Натанзи, который в учении о тавхиде /единстве/ придерживался точки зрения Ибн ал-Араби, очень уважал и высоко почитал его произведение "Фусус ал-хикам", /"Геммий мудрости"/ и "Кашф" /"Откровение"/ шейха Юсуфа Хамдани. Каши также побеседовал с Мавляно Шамсиддином Кеши. От Мавляно Нуриддина он узнал, что в свое время на пути познания превосходил всех. Шамсиддину Каши принадлежит стихотворение, которое мы считаем необходимым процитировать ниже. Нужно отметить, что указанное четверостишие ничем не отличается от четверостиший виднейших суфийских мыслителей Абдулмаджа Санои, Фаририддина Аттора, Джалолиддина Руми, Абдуррахмана Джамии, в которых проповедуется пантеистическое учение.

В этом четверостишии Шамсиддин говорит о том, что бог присутствует во всех вещах сего мира. Все, что существует в этом мире, является отражением его лица. Несмотря на то, что они кажутся нам различными, они, в сущности, есть за-вершение того же единства:

Ҳар нақш ки бар тахтаи ҳастӣ пайдост,
Он сурати он кас аст, ки он нақшорост.
Даръёи куҳан чу бар занад мавҷе нав,
Мавҷаш хонанд дар ҳақиқат дарёст.

Всякая картина, находящаяся на доске бытия,
Есть изображение художника /изобразителя/.
Если старое море бушует заново,
Люди увидят только волны,
Но, в сущности, оно есть то же самое море. 59

59 Мактуби Коши. - С. 486.

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что Шамсиддин Каши, так же, как Абдураззак, является последователем учения вахдати вуджуд, и в его время в Ширазе никто не мог сравниться с ним в этой области.⁶⁰

Рядом с учеными, которые были сторонниками Ибн ал-Араби в учении о вахдати вуджуд, Каши приводит также имена тех мыслителей, которые были против этого учения. Так он пишет: "Шайх Зиёуддин Абулхасанро ин маъни набуд ва ман аз он дар ҳайрат будам". "Я удивляюсь тому, что у шейха Зиёуддина Абулхасана отсутствовало это учение". Абдураззак пишет, что когда он прочел произведения Ибн ал-Араби, то убедился, что это учение есть истинное и по своей сущности является единственным верным способом познания бытия.

Перечисляя виднейших мыслителей, придерживающихся учения вахдати ал-вуджуд, Каши пишет Алоуддавлу Симнони, что из-за него не сможет выступить против взглядов столь великих и известных мыслителей. Вот что он пишет: "Ва ҳамчунин ба сӯхрати Мавлоно Нуриддин Абркухи ва шайх Садриддин Рӯзбехон Буқли ва шайх Заҳириддин Бузғиш ва Мавлоно Аслиддин ва шейх Насриддин ва Қутбиддин Абно, Зиёуддин Абулхасан чамъи бузургони дигар расидам ҳама дар ин маъни мутафиқ буданд ва ҳеҷ кас муҳолифи якдигор не акнун ба қавли як кас хилофи он қабул наметавон кард".

"Мне удалось побеседовать с Мавлоно Нуриддином Абркухи, шейхом Садриддином Бузғиш, мавляно Аслитдином, шейхом Носириддином, Кутбиддином Абно, Зиёуддином Абулхасаном и многими другими великими мыслителями. Все они единодушно придерживались этого учения, теперь из-за одного тебя я не могу принять иные убеждения"/.

После смерти своего наставника Нуриддина Натанзи Абдураззак Каши, не найдя другого, много путешествует, в конце концов он прибыл в Багдад и долгое время находился при известном в свое время последователе суфизма, видном и авторитетном ученом, шейхе Нуриддине Абдуррахмоне Исфароини, считавшем это учение лучшим методом созерцания единства. Каши далее сообщал, что известный мыслитель, исследователь суфизма Абдуллох Ансори тоже является одним из сторонников учения о тавхиде. Подобная точка зрения отражена также во всех произведениях шейха Шахобиддина Сухраварди.

Очевидно, для того, чтобы его слова были более действенными и аргументированными, Каши приводит целый ряд стихов Корана и хочет выяснить у Алоуддавла Симнони, насколько справедливы его взгляды. Он формирует свои вопросы Симнони следующим образом: "Дар куръони маҷид **وَهُوَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** чигуна содиқ буди?"

/“В священном Коране говорится, что аллах находится и на небе, и на земле, разве это не является верным”/.⁶¹

Перечисляя далее многочисленные аргументы, Абдураззак пишет, что если бы он не смог привести столько доказательств для утверждения своей концепции и видел бы разногласия многочисленных великих мыслителей относительно этой проблемы, он бы не останавливался на ней так долго и не привел бы столько фактов.

В ответном письме Аллоуддавла Симнони содержится множество противоречий. Если Симнони в большинстве произведений раннего периода выступал как последовательный приверженец учения о вахдат ал-вуджуд и его суфийская концепция ничем не отличалась от антиортодоксальных высказываний Мансура Халаджа, Боязида Бистами и многих других их последователей, то из анализа его письма явствует, что в конце своей жизни он полностью перешел на позиции официальной религии ислама и выступал как защитник основ мусульманской религии.

В начале своего письма Симнони пишет: “Бузургони дин ва равандагони роҳи яқин ба титтифоқ суфтаанд аз маърифати ҳақ бархурдори касе ёбад ки тайби луқма ва сидқи лаҳҷа шиори ӯ бошад. Чун ин ҳарду мафқуд аст аз ин томот ва шурраҳот чи мақсуд”.

/“Великие приверженцы религии /мусульманской/ и путники пути истины, все единогласно говорят, что только тот в познании бога может добиться успеха, для кого честный труд и искренние убеждения являются лозунгом жизни.”⁶²

Как видно из приведенных отрывков, Симнони, как и другие официальные богословы ислама, избегает всяких религиозно-философских рассуждений и проповедует беспрекословное выполнение законов мусульманского шариата.

Выступая против высказывания Абдураззака Каши о том, что шейх Нуриддин Абдурахмон Исфароини был сторонником учения Ибн ал-Араби, Симнони пишет, что он не только выступал против учения Ибн ал-Араби о вахдати-вуджуд, но и строго запрещал чтение произведения Араби “Фусус-ал-хикма”/“Гемии мудрости”/ среди своих близких и знакомых.

/“Но то, что вы рассказывали о шейхе Нуриддине Абдурахмане Исфароини, да благословит его аллах, является неверным. В течение тридцати двух лет я был его учеником, и в процессе обучения я никогда не слышал от него подобных рассуждений, наоборот, он всегда был против чтения произведе-

⁶¹ Мактуби Коши. - С. 487.

⁶² Ҷавоби мактуби вай ки шайх Рукниддин Алоуддавла бар захри он навишт ва ба Кошон фиристод. См.: Абдурахмон Ҷоми “Нафахот-ул-унс”. - С. 489. /в дальн. Ҷавоби мактуб/.

ния Ибн ал-Араби до такой степени, что однажды, услышав, что мавляно Нуриддин Хаким и мавляно Бадриддин ... среди своих учеников читают Фусус, в тот же час ночью добрался до них, взял это произведение и порвал его до последнего листа, категорически запретив им использовать его⁶³.

Кроме этого, Алоуддава приводит также высказывание шейха Нуриддина Абдурахмана Исфароини, сделанное в завещании к сыну, где он требует следования писаниям священной мусульманской книги Коран и преданиям пророка Мухаммада. Симнони пишет, что во время беседы шейх Исфароини произнес, что ненавидит подобные убеждения и познания.

Симнони направляет свою критику главным образом против Ибн ал-Араби за его утверждение о том, что бог не только являет вещи /мира/, но, по существу, тождественен с ними. Очевидно, что это учение в корне отличается от учения официальной религии, которая объявляет бога абсолютной силой, стоящей над миром и создающей его. Вот почему яростные защитники догматов ортодоксальной исламской религии объявляли Ибн ал-Араби великим еретиком, строго жестоко преследовали его и запрещали преподавание его произведения "Фусус ал-хикам".

Выступая против утверждения Ибн ал-Араби о том, что "Бог, который являл вещи, тем самым тождественен им"

سُبْحَانِي مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا

Симнони, так же, как и другие апологеты мусульманской религии, как яростный защитник исламского теизма, считает мыслителя богохульником, отходящим в своих утверждениях от основных принципов мусульманского креационизма. Возникновение утверждения подобного рода в учении Ибн ал-Араби Симнони связывает с усвоением учений древнегреческих философов, которые, по его мнению, носят явный антирелигиозный характер. Симнони объявляет всех последователей древнегреческой философии атеистами /дахрийон/ и настоящими скептиками.

Действительно, подобные рассуждения, т.е. утверждаемое суфиями-пантеистами наличие единства бога и природы, есть не что иное, как субстанциональное единство, из которого вытекает проблема вечности мира и бога. Вот почему апологеты ортодоксального ислама были противниками этого учения и строго преследовали его сторонников.

Идейная борьба вокруг суфизма о вахдат ал-вуджуд велась не только в средние века, но продолжается и по сей день. Например, один из современных идейных противников Саид Абулфазл алома Буркази в своей книге "Исследование суфийской и дервишской идеологии", заявляя о неверии и вероотступничестве защитников этого учения, пишет: "Так

⁶³ Чавоби мактуб. - С.488.

как предшествующие предводители суфизма Мансур Халладж и Баязид, придерживающиеся такого мнения /учение о вахдате. - А.М./, считаются крайними носибитами,⁶⁴ а их последующие представители, такие, как Мухиддин Ибн ал-Араби, шейх Азиз Насафи и шейх Абдураззак Каши, перешли грань неверия и ереси. Они говорят: все сущее есть бог. В действительности бог свободен от всего того, что приписывают ему эти вероотступники. Причина подобного неверия заключается в том, что они знакомы с философией и особенно с учением Платона. Свои высказывания они заимствовали у него и придали им иную форму, т.е. форму вахдат ал-вуджуд. Шейх Аттор, Руми, и последующие суфии развивали в своем творчестве абсурдные идеи Ибн ал-Араби о тождественности бога тем вещам, которые он явил.⁶⁵

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

Ту ба қимат варои ҳарду ҷаҳонӣ,
Чи кунам қадри худ намедонӣ.

Ты сам по назначению выше обоих миров,
Но жаль, что не знаешь себе цену.⁶⁶

Абулфазл, обвиняя учение суфиев о воссоединении и слиянии индивидуальной души со всеобщей душой в ереси и неверии, пишет: "Сторонники слияния говорят, что бог сливается в наших телах, а сторонники воссоединения утверждают, что бог находится в единстве со всеми предметами сего мира. Они

⁶⁴ Носибиты считаются приверженцами секты, проповедующей ненависти к четвертому халифу Али ибн Абуталибу.

⁶⁵ Саид Абулфазл алломаи Бурқайи. Ат-тафтиш дар маслаки суфӣ ва дарвеш ё роҳнамои гумшудагон /Исследование суфийской и дервишской идеологии/. - Техрон, 1958/1377 х./. - С. 42-43.

⁶⁶ Саид Абулфазл алломаи Бурқайи. Ат-тафтиш... - С. 34.

/т.е. суфии - А.М./ сравнивают бога с огнем, а себя с раскаленным железом. А это есть неверие и чистейшая ересь, на которую не осмелился ни один атеист /дахри/ и материалист /табои/⁶⁷. Следует отметить, что если автор в целом имеет в виду мистическую стадию "хакиката", т.е. момент экстатического состояния, где достигший этой стадии путник не только созерцает божественное озарение, но и сам становится истиной, то, в частности, его упреки, направленные против концепции выдающегося представителя суфизма Джалалиддина Руми, повторяет теопатические высказывания Мансура Халладжа и Боязида Бистами в иной форме, согласно которой "в момент наступления" "фано" человеческая душа сливается с мировой душой. Тогда все то, что он делает, оказывается исходящим от бога. Подобно тому, как железо, долго оставаясь в огне, приобретает огненную природу, душа человеческая в момент "фано", сливаясь с мировой душой, приобретает божественную природу, что есть становится богом. И такой человек имеет право провозглашать "Анал-хак" /я - истина /бог/.

Он манаш худ хуш аналхақ, гуфтанист,
Ранги оҳан дорад ило оҳанист.
Ранги оҳан маҳви ранги оташ аст,
З-ошаи мелофаду хомушваш аст.
Чун ба сурхӣ гашт ҳамчун лаъли кон,
Пас ано аннор бошад лофаш бебабон,
Шуд зи рангу табъи оташ мӯхташам
Гӯяд ӯ: ман оташам, ман оташам.

/“Железо, имеющее цвет огня, уже не железо. Его цвет растворен в цвете огня. Огненный вид железа без слов говорит о его огненности. Приобретая огненную природу, оно имеет право провозглашать: “Я - огонь”/⁶⁸

Среди последователей самого Накшбандия можно встретить и сторонников концепции вахдат ал-вуджуд и ее противников. Поэтому до настоящего времени отсутствует единое мнение по вопросу о степени влияния учения о единстве бытия на доктрину Накшбандия и отношение к нему самого Бахоуддина Накшбанда. Одни авторы считают, что "суфизм этого шейха /Бахоуддина. - А.М./ не имеет ничего общего с крайними проявлениями суфизма типа экстатически-визионарного, вроде знаменитого Боязида Бистами. Он вполне укладывается

⁶⁷ Там же. - С. 42.

⁶⁸ Одилов Н. Ук. книга. - С. 70-71.

в рамки правоверного ислама.⁶⁹ Другие же, наоборот, считая вахдат ал-вуджуд идейно-теоретической основой Накшбандия, утверждают, что "теоретической основой накшбандизма является сугубо пантеистическое, в свое время осужденное как ересь многими ортодоксальными богословами, учение Ибн ал-Араби, крупнейшим знатоком и комментатором которого был Абдуррахман Джами".⁷⁰

Несмотря на то, что Накшбандия требовала от своих приверженцев беспрекословного выполнения требований шариата, следования высказываниям пророка Мухаммада и свою генеалогию вела от самого Мухаммада, вследствие чего и получила название "золотая генеаломия" /"Силсилат-уз-захаб"/, в результате дальнейшего развития в нее постепенно "проникают" элементы учения "единства бытия" /"вахдат ал-вуджуд". Правда, в словах и высказываниях основателя братства Накшбанди Бахоуддина нет ничего общего с учением "вахдат ал-вуджуд". Считая себя продолжателем суфийской доктрины Абдулхалика, Бахоуддин не разделял учений как Боязида, так и Халладжа. Фахриддин Али-Сафи в своей касыде, посвященной накшбандизму, характеризуя отличия учения Бахоуддина от концепции Мансура Халладжа, писал:

Шоҳиди шоҳи вучуданд дар ин дор диле,
На чу Мансур сарӣ арбадаҷӯе доранд.

/«Они /т.е. накшбандийцы - А.М./ являются созерцателями бытия божества. В отличие от Мансура были не-такими категоричными».

Элементы "вахдат ал-вуджуд" проникали в учение Накшбандия двумя путями. Первый путь осуществлялся через двух непосредственных учеников - заместителей Бахоуддина, Ходжу Мухаммада Порсо и Мавлоно Якуба Чархи. Ходжа Мухаммад Порсо, хотя тоже был сторонником беспрекословного выполнения предписаний мусульманской религии, тем не менее разделял учение Ибн Ал-Араби. Об этом свидетельствуют его комментарии на самое известное произведение Ибн ал-Араби "Фусус ал-Хикам" /"Геммы мудрости"/. Оценивая значение работы Ибн ал-Араби "Фусус ал-Хикам" и "Футухот ал-Маккия" /"Книга откровений, полученных в Мекке"/, Порсо говорил, то "Фу-

⁶⁹ Бертельс Е.А. Избранные труды. Навои и Джами. - М., 1965. - С. 215; Раджабов М. Абдуррахман Джами и таджикская философия XV в. - Душанбе, 1968. - С. 153.

⁷⁰ Болдырев А.Н. Еще раз к вопросу о Ходже-Ахроре. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1985. - С. 50-51. Кудсия. Введение, комментарии и примечания Мухаммада Тохира Ирони. - Техрон, 1975. - С. 72; Аридов М.К. К вопросу об отношении Алишера Навои к суфизму // Философские науки. - 1986. - № 5. - С. 102.

сус есть душа, а Футухот - сердце".⁷¹

Как Ходжа Мухаммад Порсо, так и Якуб Чархи в своих трактатах и исследованиях часто ссылаются на высказывания Фаридиддина Аттора, Джалолиддина Руми и других суфийских поэтов-мыслителей, творчество которых не было лишено элементов этого учения. Якуб Чархи написал специальный комментарий на введение к основному произведению Джалолиддина Руми "Месневи". Второй путь "обогащения" учения Накшбандия происходил через Саъдидина Кашгари. Последний был учеником Низомиддина Хамуша, а он в свою очередь - мюридом непосредственного ученика основателя братства Накшбандия Ходжа Алоуддина Аттора, Суфийская доктрина как Бахоуддина, так и Низомиддина Хамуша вполне вкладывалась в рамки мусульманского шариата. Помимо Низомиддина Хамуша, Саъдидин служил у многих видных шейхов того времени: Саида Касима Анвора Мавлоно Боязида Нурони, шейха Зайниддина Хавофи, Бахоуддина Умара и других, суфийские доктрины которых не только отличались друг от друга, но и были чрезвычайно противоречивыми. Так, если Зайниддин и его последователи, как сторонники умеренного суфизма, строго стояли на позициях религиозного мусульманского креационизма и старались ни в коем случае не выходить за рамки, определенные шариатом, то Саид Касим Анвор и его последователи отличались своими крайними взглядами. Иными словами, если первые проповедовали, что "все от него /бога/", /"хама аз уст"/, т.е. считали бога творцом, а все остальное - его творениями, то саид Касим и его последователи учили, что "все есть он /бог/", /"хама уст"/. Они считали бога и его творения идентичными, не разделяли мир на творца и творение. Для них мир, природа, вся окружающая нас среда есть бог. Этим самым они стояли на позиции учения единства бытия.

Необходимо отметить, что Саид Касим Анвор являлся одним из активных сторонников учения вахдат ал-вуджуд. Согласно его учению, в мире нет ничего, кроме бога, везде, всюду, в окружающем нас мире можно видеть только бога в различных проявлениях. "В пантеистическом учении Касима о всеобщем единстве можно выделить следующие моменты: бог и мир и бог и человек. Трактовка этих начал и их соотношения представляют лейтмотив мировоззрения мыслителя".⁷² О степени его убежденности в правильности учения вахдат ал-вуджуд говорит следующее его утверждение:

⁷¹ Джами Абдуррахман. Нафахот-ул-унс. - С. 396.

⁷² Кули-заде З.А. Мировоззрение Касима Анвора. - Баку, 1976. - С. 39-40.

Ба айни якин Қосимӣ дидааст,
Ки ғайри худо дар ҷаҳон ҳеҷ нест.

Глазами достоверности узрел Касими,
Что, кроме бога, в мире нет ничего.⁷³

Подобное высказывание Касима Анвора свидетельствует о том, что сторонники концепции вахдат ал-вуджуд, признавая субстанциональное единство бога и мира, в то же время признают сотворенность и производность природы и человека богом. Действительно, в этом смысле учение единства бытия "означает одновременно трансцендентность бытия по отношению к феноменальному миру и имманентность ему".⁷⁴

Следует отметить, что признание суфиями, особенно сторонниками - вуджудия, одновременной имманентности и трансцендентности бога и мира "распространялось преимущественно на сферу познания, в вопросах же онтологии их позиция была в достаточной мере последовательной, и они отстаивали пантеистический тезис об имманентности бога природе".⁷⁵

Большой интерес представляют в этом отношении слова поэта Сироджиддина Али Орзу, где со всей ясностью утверждаются одновременно идеи творения и имманентности бога. Это соотношение человека и бога ассоциируется с соотношением предмета и материала, из которого сделан предмет.

Ҳар чанд аз ӯем валекин ҳама ӯем,
Монандаи филе, ки тарошидаи оч, аст.

Несмотря на то, что /мы/ принадлежим ему /богу/, но
все мы есть он,
Наподобие статуи слона, сделанной из слоновой кости.⁷⁶

Едва не заплатил своей жизнью поэт-мыслитель первой половины XV в. Мавлоно Хусейн Хоразми, разделяющий это учение. Он был обвинен в ереси за одну из своих газелей, начинающуюся бейтом:

О, во всем мире тайное - ты и явное - ты.
И горе /для сердца/ влюбленного - ты,
И настоящее лекарство /для него/ - ты.

⁷³ Там же. - С. 43.

⁷⁴ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. - М., 1987. - С. 17.

⁷⁵ Там же. - С. 23-24.

⁷⁶ Хаста. Сӯҳрати фалсафӣ ва тасаввуфӣ. Журн. Ирфан. - Кабул, 1349, акраб, кавс, с. 62.

Из-за этого бейта, по словам Навои, во время правления Шахруха, сына, Тимура, поэт был привезен в Герат, но так как он был ученым и всесторонне развитым человеком, судьи не смогли доказать его грехи, обвинить в ереси, и он вернулся домой.⁷⁷

Братство Накшбандия укреплялось в идейно-теоретическом плане через Саъдиддина Кашгари, который являлся учителем как Абдуррахмана Джами, так и Ходжи Убайдуллоха Ахрора, двух наиболее крупных фигур этого ордена, теоретическую основу учения которых, несомненно, составляла идея "вахдат ал-вуджуд". Несмотря на то, что и Саъдиддин и Ходжа Ахрор были преимущественно суфиями-практиками, проповедуемая ими концепция по своей сущности ничем не отличалась от суфийской концепции сторонников "единства бытия". Именно они и их единомышленники служили проводниками идеи "вахдат ал-вуджуд" в накшбандизме. Исследователи, характеризующие мировоззренческую сущность этого учения, исходя из высказываний и суфийской концепции Бахоуддина и его идейных предшественников - Амира Кулола, Ходжи Азиза Ромитани, Абдулхалика Гиждувони, видят в нем доктрину, лишенную всякой философской и теоретической основы, вполне соответствующую требованиям и законам шариата, а также преданиям пророка Мухаммада. Те ученые, которые исследуют процесс развития Накшбандия, особенно в творчестве Саъдиддина Кашгари, Ходжа Убайдуллоха Ахрора, Абдуррахмана Джами, Шамсиддина Мухаммада Кавсави и других, напротив, считают, что философской основой накшбандизма является идея "вахдат ал-вуджуд".

В целях всесторонней пропаганды они создавали многочисленные комментарии к произведениям систематизатора этого учения Ибн ал-Араби. Среди них, как отмечалось, комментарии Ходжи Мухаммада Порсо и, конечно, Абдуррахмана Джами. Кроме комментария к "Фусус-ул-хикам" он посвятил этому вопросу специальную работу "Нақд-ун-нусус" /"Критика изложения"/. Эта же проблема затрагивается им в комментариях к "Ламаъот" /"Блистания"/, к книгам Фахриддина Ираки, в "Лавоих-е" /"Скрижали"/, в поэмах и других поэтических произведениях, а в "Нафахот-ул-унс-мин хазорот-ул-унс" /"Дуновение тесной дружбы из чертога святости"/ посвящает Ибн ал-Араби девять страниц.⁷⁸ Отношениям Джами и Ибн ал-Араби посвящено исследование афганского ученого. Мубаллига.⁷⁹ В

⁷⁷ Навои Алишер. Маджолис ун-нафоис. - Ташкент, 1945. - С. 2. См. также: Рустамов З.А. Узбекская поэзия в первой половине XV в. - Ташкент, 1963. - С. 20.

⁷⁸ Джами Абдуррахман. Нафахот. - С. 546-555.

⁷⁹ Мубаллиг Исмоил. Чоми ва Ибни Араби. - Кобул, 1343 / 1464. - С. 128.

своей монографии "Абдуррахман: Джамии и таджикская философия XV века" М.Раджабов уделил анализу пантеистических воззрений мыслителя отдельную главу. Значению концепции вахдат ал-вуджуд в суфийском философском учении Джамии посвящена также отдельная глава в работе А.Афсахзода.⁸⁰ Поэтому нет необходимости подробно останавливаться на этой проблеме. Отметим только, что Джамии, так же, как и другие сторонники учения вахдат ал-вуджуда, утверждал, что бог существует во всех вещах этого мира, вся окружающая нас среда является воплощением божественной субстанции, "он /Джамии. - А.М./ растворяет бога в мире, усматривая его абсолютно во всех без исключения предметах и явлениях, существующих во вселенной."⁸¹ Согласно его учению, бог и мир являются единым. Мир находится в боге, и бог в мире.

Ҳақро машумор ҷудо аз олам зеро,
Олам ҳама дар ҳақ аст, ҳақ дар олам.

Не считай бога отдельным от мира,
Потому что весь мир существует в боге, а бог⁸²
мире.

/Перевод М.Раджабова/

Идея идентичности бога и мира выражена Джамии в первом отрывке поэмы "Хирадномаи Искандари" /"Поэма о мудрости Искандара"/:

В-аз ин рӯ ки пайдоу пинҳон туй,
Ба ҳар чӣ фитад чашму дил он туй.

И так ты и явен и скрыт,
То, что бы ни узрели глаза и сердце мое, все⁸³
это ты.

Как последователь концепции единства бытия, Джамии сравнивает бога с морем, а предметы материального мира с морскими волнами и пеной.

Подобно тому, как волны в море появляются и исчезают, возвращаясь к своему первоисточнику, божественные творения в конце концов уходят в небытие. С этой точки зрения, по его мнению, бытие и небытие - понятия относительные.

⁸⁰ Афсахзод Аълохон. Таҳаввули афкори Абдуррахмони Ҷомӣ. - Душанбе, 1981. - С. 158.

⁸¹ Раджабов М. Ук. раб. - С. 117.

⁸² Там же. - С. 117.

⁸³ Абдуррахмони Ҷомӣ. Ҳафт авранг. - Техрон, 1958. - С.

Баҳрест кӯҳан вучуд бaсe бeпoeн
Зоҳир гашта ба сурати мавҷи ҳубоб.
Ҳон, то нашавад ҳубоб ё мавҷи ҳиҷр
Бар баҳр, ки он ҷумла сароб аст сароб:

Необходимо-сущее - это древнее море, глубокое,
бездонное,

Проявившееся в образе волн и пены;
Берегись, чтобы пена или волны не стали завесой
Над морем, ибо все это - миражи, миражи. ⁸⁴

Считаем целесообразным рассмотреть отношение братства Накшбандия к концепции вахдат ал-вуджуд через анализ взглядов Ходжи Ахрора, так как в его трактатах и высказываниях часто приводятся пантеистические идеи и мысли не только предшественников Ибн ал-Араби, Фаридулдина Аттора, Джалолиддина Руми, Азиза Насафи и других, но и современников, особенно приверженцев накшбандизма Саъдиддина Кошкари, Ходжи Мухаммада Порсо, Саида Касима Анвора. Проблемы вахдат ал-вуджуд затрагиваются в его трактате "Рисолаи-Хурия"/"Послания о гуриях"/ - "Толкование четверостишия Абу Саида," в его отдельных высказываниях, и больше всего в главном суфийском произведении "Фукарот-ул-орифин"⁸⁵ /"Параграфы познавших"/, известном также под названием "Фукароти Ахрория"/"Религиозно-нравственные рассказы Ахрора"/.

По словам самого Ахрора, этот трактат есть собрание выдержек и цитат, принадлежащих суфийским шейхам. Он намеревался в последующем написать что-нибудь о "тавхиде", "иттиходе", "вахдате" и прочих категориях суфизма. Но, по всей вероятности, он либо вообще не написал ничего по этому поводу, либо написанное им не сохранилось. Во всяком случае, источники нигде и ничего не говорят об этих произведениях.

В решении проблемы бытия Ахрор исходил из общепринятой суфийской концепции, где основной смысл, главную цель и назначение человека связывают с познанием абсолютной Истины. Согласно этой концепции, т.е. теории "единства бытия"/"вахдат ал-вуджуд"/, как уже было отмечено, реальный мир, вся действительность во всем ее многообразии есть проявление божественной сущности. Бог, природа, человек являются, так сказать, тождественными друг другу. Таким образом, человек и человеческая сущность, по Ахрору, являются отражением сияния субстанции и акциденции и в действительности.

⁸⁴ Раджабов М. Ук. раб. - С. 115.

⁸⁵ Ахрор Убайдуллоҳи Ходжа. Фукароти Ахрория. - Ташкент, 1910. - С. 4.

целью сотворения и квинтэссенцией мира являются они /Хақоқи инсония, ки укуси анвори зот ва сифатанд ва ба ҳақиқат мақсуди офариниш ва ҳулосаи олам эшонанд/.⁸⁶

По его учению, суфизм составляет как бы сущность и зерно всех распространенных наук. Если самыми известными и распространенными науками считаются такие религиозные науки, как науки о комментировании хадисов и мусульманской юриспруденции /фикх/, то квинтэссенцией этих наук является суфизм. "Предмет этой науки, пишет он, — есть проблема бытия. Сторонники этой науки говорят, что во всех предметах и явлениях окружающего нас мира нет ничего, кроме единого бытия, проявленного в различных высоких своих формах. Эта проблема является очень трудной и тонкой. Проникновение в ее сущность через разум и воображение неизбежно приводит к ереси и отступлению от веры. Так как в этом мире обитают различные нечистые животные, начиная с собак и свиней и кончая им подобными существами, смешивать их бытие с высокочтимым божественным бытием является неприличным, мерзким и гнусным..."⁸⁷

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

Согласно суфийской концепции, наиболее совершенные люди, особенно сторонники учения о бытии и откровении основную сущность таких понятий, как /вахдат/ и /киттиход/, видели в том, чтобы они являлись показателями единственной божественной субстанции. Рассуждения Ахрора о том, что весь окружающий нас мир, начиная от мельчайших частиц до самой вселенной, является воплощением божественной субстанции, со всей убедительностью свидетельствует о том, что в решении проблемы единства бытия он стоит на стороне наиболее видных представителей учения. "вахдат ал-вуджуд" Ибн ал-Араби, Фаридиддина Аттора, Джалолиддина Руми, Абдураззака Коши и ряда др.

Согласно ему, божественная грация видна через зеркало вселенной, каждая частица воплощает в себе божественную красоту, через которые зрячая любовь созерцает истинную сущность бога.

⁸⁶ Ахрория Фуқароти. — Ташкент, 1910. — С. 14.

⁸⁷ Рашахот. — С. 290-291.

Представляет большой интерес сравнение Абдуррахмана Джамии, согласно которому "единый бог, сотворивший все живое и неживое во вселенной, похож на красавицу, которая рассматривает себя в ста тысячах зеркал, из которых каждое отражает ее облик по-своему.

Маъшуқа якест, лек бинҳода ба пеш,
Аз баҳри назора сад ҳазор оина ба пеш.
Дар ҳар як аз ин оинаҳо бинмуда,
Ба қадри сафолату сафо сурати хеш.

/"Возлюбленная - одна, но она поставила перед собой, чтобы поглядеться, более ста тысяч зеркал. В каждом из этих зеркал увидала, в /сообразии со/ степенью полированности и чистоты /его/, свой облик " /Пер. М.Раджабова/.⁸⁸

Логическое развитие данной мысли приводит Ахрора к заключению, что "внешние представления, воплощенные в сущности, есть Истина".

وَالظَّاهِرُ تَصَوُّرُ الْأَعْيَانِ هُوَ الْحَقُّ

Это, по существу, есть повторение слов Ибн ал-Араби о том, что творец и сотворенное идентичны.

Известно, что непосредственное повторение и поддержка этого учения грозили опасностью и обвинением в отступлении от веры. Во избежание этого религиозный авторитет и социально активный человек, Ходжа Ахрор, не углубляясь в комментарии и анализ учения "вахдат ал-вуджуд" и приводимый тезис, считал себя некомпетентным в объяснении сущности этого учения и разрешение его возлагал на других.

В чем же заключается причина примыкания столь яростного защитника традиционного ислама /сунни/ и предания пророка к сторонникам учения "вахдат ал-вуджуд"/единство бытия/? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо совершить краткий экскурс в историю формирования личности и мировоззрения Ходжи Ахрора, его первоначальных встреч и службы у различных шейхов в городах и областях Средней Азии и Хорасана.

Следует отметить, что в первый период своей жизни, т.е. до 29-летнего возраста, он встречался со многими известными суфиями того времени в наиболее крупных городах Хорасана и Мавероуннахра и Бухаре, Самарканде, Ташкенте, Герате, Балхе, Гиссаре и других, каждый из которых в соответствии со своей принадлежностью к тому или иному суфийскому братству имел свои собственные концепции и по-своему подходил к решению религиозно-философских проблем. Среди них были наиболее известные представители суфизма - Мавлоно Якуби Чархи, шейх Бахоуддин Умар, Хасан Аттор, Саъдиддин Кошга-

⁸⁸ Цит. по кн.: Раджабов М. Абдуррахман Джамии и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968. - С. 116.

ри, Зайниддин Хавофи, Мавлоно Саид Касым Анвор и др.

Как Саъдиддин Кошгари, так и Саид Касым Анвор был последователем учения "вахдат ал-вуджуд" и строго придерживался его основных принципов. Саъдиддин Кошгари был учеником Низомиддина Хамуша, а последний был приближенным Алоуддина Аттора - непосредственного наместника Бахоуддина Накшбанда.

Саъдиддин и Саид Касым Анвор явились наставниками Ходжи Ахрора и оба возлагали на него большие надежды. Сам Ходжа Ахрор многому научился у них. Он часто апеллирует к ним, приводит их изречения.

Сам Саъдиддин, кроме Низомуддина Хамуша, служил у многих видных шейхов того времени - Саида Касыма Анвора, Мавлоно Боязида Нурони, шейха Зайниддина Хавофи, шейха Бахоуддина Умара.

Как было отмечено, концепции названных суфиев не только отличались друг от друга, но были внутренне существенно противоречивыми. Так, если Зайниддин Хавофи и его единомышленники, будучи сторонниками умеренного суфизма, строго стояли на позициях религиозного мусульманского креационизма и старались ни в коем случае не нарушать законы и требования шариата, то Саид Касым Анвор и его последователи отличались своей крайностью. Иными словами, если шейх Зайниддин проповедовал идею о том, что "все от него /бога/, /"хама аз уст"/, т.е. считал бога творцом, а все остальное - его творением /как обычно проповедовало официальное мусульманское богословие/, то Саид Касым Анвор и его последователи учили, что "все есть он" /"хама уст"/. Они считали бога и его творения идентичными, не разделяли мир на творца и сотворенное. Для них бог - это все: природа, окружающая нас среда, вселенная. Иными словами, они стояли на позициях учения единства сущего /"вахдат ал-вуджуд"/.

Представляет большой интерес тот факт, что в Герате того времени, несмотря на то, что многие шейхи стояли на противоположной позиции в решении вопроса о бытии, многие из них поддерживали и разделяли мнение крайних суфиев по вопросу "вахдат ал-вуджуд". Они не только не выступали против учения крайних суфиев, но часто поддерживали их. Так, Ходжа Ахрор, говоря об отношении своего наставника Бахоуддина Умара к этой проблеме, пишет: "Однажды днем зашел к шейху Бахоуддину Умару. По своей привычке он спросил меня: "Какие новости в городе?"; я ответил: "Две новости". "Какие"? - спросил он. На что я ответил: "Шейх Зайниддин и его сподвижники говорят, что все от него /бога/, /"хама аз уст"/, а Саид Касым Анвор и его последователи утверждают, что "все есть он" /бог/ /"хама уст"/. "А что вы скажете?" Шейх ответил: "Правда на стороне шейха Зайниддина и его сподвижников" и начал приводить аргументы в их пользу. Я внимательно слу-

шал шейха, и оказалось, что все проводимые им аргументы были направлены в защиту позиции Саида Касыма Анвора и его последователей. Я спросил-его: "Эти слова подтверждают правильность учения Саида Касыма Анвора и его сторонников"? Не говоря ни слова в ответ на мой вопрос, шейх привел еще более сильное доказательство в пользу учения последователей "вахдат ал-вуджуд". Мне пришло в голову, что "внутренне" надо верить Саиду Касиму Анвору и его учению, а "внешне" верить шейху Зайниддину и его единомышленникам!"⁸⁹

Таким образом, если, с одной стороны Ходжа Ахрор "внешне" стоял на позициях умеренного суфизма, немаксималистического учения раннего Накшбандия, проповедовавшего идею строгого соблюдения предписаний шариата, преданий пророка и сунны, то, с другой стороны, "внутренне" был убежден в учении "вахдат ал-вуджуд".

По Ахрору, когда путник достигает наивысшей стадии приближенности к возлюбленной, то познает не только настоящую истину, но и самого себя, свое величие. Ему открывается та тайна, в поисках которой он истратил столько сил и времени. Он познает, что он сам и есть Истина. Его душа, познавая бога, познает самого себя. Иными словами, оторванная частица, познавая бога, познает себя.

Чун рӯҳ дар наззора фано гашт ин бигуфт,
Наззораи ҷамоли худо, ҷуз худо накард.

Душа, растворяясь в созерцании божества,
Произнесла: "Никто не созерцал божественную красоту, кроме самого бога".⁹⁰

Вслед за сторонниками учения "вахдат ал-вуджуд" Ибн-ал-Араби-Фариддином Аттором, Джалолиддином Руми и другими Ходжа Ахрор, обращаясь к человеку, пишет, что он сам является тем сокровищем; к поискам которого столь стремиться?

Чанд аз ин саргашта будан бесабаб,
Кони ин гавҳар туй аз худ талаб.
Ёри ту хурҷини тусту кисаат,
Зар ту Роминӣ, маҷӯ ҷуз Висаат.
Висаю Роминӣ ту ҳам зоти туст,
В-ин буруинҳо ҳама офоти туст.

⁸⁹ Рашахот. - С. 257.

⁹⁰ Фуқарот. - С. 41.

Зачем зря скитаешься, ты сам являешься рудником этой жемчужины.

Твоя возлюбленная есть твоя переметная сума и твой карман.

Если ты и есть Ромин, не ищи иной, кроме своей Вис-⁹¹си.

Таким образом, очищая себя от всего того, что является как бы препятствием на пути познания истины, в бытии путника сохраняет только изначальные божественные атрибуты. Иначе говоря, на этой ступени он не знает самого себя, своего бытия. Для подтверждения своего рассуждения Ахрор приводит рассказ о том, что однажды ученик Боязида Бистомии спросил его: "Где Боязид?" Последний ответил: "Я тридцать лет ищу Боязида, но никак не найду. Если ты хочешь найти, то ищи его."⁹² То есть в результате прохождения пути познания и самосовершенствования Боязид не только познавал истину, но и сам становился ею. И вот в течение тридцати лет от его индивидуальных качеств не осталось ничего. Он всецело воплощался в божественную сущность. По Ахрору, так как человек содержит в себе нечто божественное, он должен до того погрузиться в мысли о своей возлюбленной, чтобы никакая иная мысль, иное намерение, думы, иные помыслы не помешали ему.

Приводя известные хадисы кудсо о том, что "Аллах сотворил людей по своему образу и подобию", а также "Кто познал себя, тот познал бога", Ходжа Ахрор, апеллируя к сторонникам "вахдат ал-вуджуд", в качестве примера приводит четверостишие известного мыслителя-философа, последователя Ибн ал-Араби, Азиза Насафи, в котором в яркой поэтической форме отрицается идея потусторонности бога и утверждается мысль об идентичности бога и человека, мысль о том, что только человек является единственным настоящим носителем божественных атрибутов.

Эй нусхай номай иллоҳӣ, ки туй,
В-эй оинаи ҷамоли шоҳи, ки туй.
Берун зи ту нест, ҳарчӣ дар олам аст,
Аз худ биталаб ҳар он чи ки хоҳӣ, ки туй.

О ты, который являешься копией божественного знамени.
О ты, который есть зеркало царской красоты.
Вне тебя нет всего того, что есть в мире.
Ищи в себе самом, ибо все, что желаешь, — это ты.⁹³

⁹¹ Фуқарот. — С. 27.

⁹² Там же. — С. 49.

⁹³ Фуқарот. — С. 57.

О том, насколько Ахрор был сторонником учения об единстве бытия, свидетельствуют его слова о полной поддержке идеи известного поэта-мыслителя, замечательного представителя "вахдат ал-вуджуд" Фаридиддина Аттора, изложенной в его поэме "Мантиқ-ут-тайр" /"Язык птиц"/. В ней Аттор в аллегорической форме рассказывает о том, как стая птиц, ведомая удадом, преодолевая многочисленные препятствия, достигает обиталища Симурга.⁹⁴ Из всех отправившихся на поиски птиц только тридцать с большими мучениями добираются к месту нахождения Симурга. Когда птицы приблизились к Симургу, то в его облике, как в зеркале, вдруг увидели самих себя. Они были необычайно изумлены. Эти тридцать птиц убедились в том, что они сами являются симургами: когда смотрели на Симурга, видели тридцать птиц; а когда смотрели на себя, видели тридцать птиц, и те и другие оказались Симургом. Тот был этим, а этот был тем, во всем мире никто об этом не слышал.⁹⁵

Эта идея, как отмечено выше, в дальнейшем была развита известным мыслителем XIII в. Джалолиддином Руми. Он говорил, что металл, попавший в огонь, "принимает вид и особенности огня: такой металл вполне можно назвать огнем". Так и путник, стремящийся к достижению истины, может сказать о себе: "Я - истина"⁹⁶.

Человек, мысли и стремления которого всегда направлены в сторону всеобщей души и который не допускает иной мысли, в конце концов приходит в такое состояние, что забывает о своей личности. Так, по Ахрору, путник вначале называет имя возлюбленной и думает, что это его собственное имя. Ни на миг он не должен забывать о ней. В результате в его сердце остаются только мысли о ней, и это состояние достигает такой степени, что от упоминания ее имени путник получает истинное наслаждение. В итоге его сердце до того привыкает к мыслям о ней, что не испытывает иного стремления и интереса, кроме интереса к ней. Он желает видеть только ее, говорить и слышать только о ней. Эта ступень называется явное присутствие /хузури бефайбат/. Куда бы путник ни смотрел, он видит только ее лицо.

⁹⁴ Здесь у Аттора игра слов. Он употребляет слово "Симург" то в значении сказочной птицы, то в значении "тридцати птиц" /по-таджикски: си-тридцать, мург - птица/.

⁹⁵ Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фахриддина Аттора - Душанбе, 1974. - С. 55.

⁹⁶ См.: Одилов Н. Чахонбинии Чалолиддини Руми: - Душанбе, 1964. - С. 42-43.

Аз баски ду дида дар хаёлат дорам,
Дар ҳар ки назар кунӣ, туй пиндорам.

Так как все мои мысли заняты тобой,
Куда бы я ни смотрел, думаю, это ты. ⁹⁷

Следует отметить, что учение о единстве бытия, и особенно концепция о достижении каждой индивидуальностью степени, по своей сущности были направлены против учения шариата о том, что божественное откровение доступно лишь единственному посланнику бога — пророку Мухаммаду. Это решение в основном возрождало учение Халладжа и Боязида Бистами об обожествлении человека.

Следует сказать, что именно в рамках данной проблемы, т.е. проблемы единства бытия, многие представители философской и общественно-политической мысли в соответствии со своей концепцией выражали "жизнерадостное свободомыслие", ⁹⁸ действительно противоречившее основным требованиям мусульманского шариата.

Таким образом, прослеживаемая пантеистическая традиция в учении братства Накшбандия свидетельствует о том, что если, с одной стороны, его сторонники проповедовали традиционные идеи беспрекословного выполнения предписания мусульманского шариата и преданий пророка Мухаммада, то, с другой стороны, выступали проводниками идеи "вахдат ал-вуджуд", составляющей по существу теоретические основы этого учения.

§ 3. Социальная доктрина накшбандизма

Если большинство принципов накшбандизма указывают на способы и технику выполнения зикра, то такие принципы, как "хилват дар анҷуман" /"уединение в обществе"/ и "сафар дар ватан" /"странствие по родине"/ учат последователей Накшбандия быть внешне с народом, а внутренне с богом, находиться среди людей, избегать безделья, приобретать определенную профессию, заниматься трудом и приносить пользу народу. Эти принципы выступали как своеобразный "протест против суфиев, не выходящих из хонакахов /суфийские обиталища. — А.М./ и соблюдавших сороковину, отшельников — бездельников и дервишей — бродяг". ⁹⁹ Отмечая эту сторону учения накшбандийцев, А. Н. Болдырев пишет: "Накшбандизм впервые в истории суфизма осудил и отбросил его традиционную паразитическую монашес-

⁹⁷ Фукарот. — С. 61.

⁹⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — Т. 20. — С. 346.

⁹⁹ Порсо Ходжа Мухаммад. Кудсия /Введение, объяснения и примечания Мухаммада Тохира Ирони. — С. 10.

кую ипостась, заменив ее призывом к активной жизненной деятельности и производительному труду /землепашеству, ремеслу, торговле под лозунгом "даст ба кору дил ба ёр"/ "руки - к делу, сердце - к другу"/.¹⁰⁰

Как было сказано выше, Бахоуддин большое внимание уделял процессу самоусовершенствования самого искателя истины. Для него не имела значения принадлежность к тому или иному суфийскому ордену. Известны его слова о том, что "от генеалогии никто не достигнет цели". Одна из положительных черт социальной доктрины Накшбандия заключается в служении народу, в защите его интересов и благ. Главное свое назначение они видели именно в этом. Проповедуемые ими идеи о том, что "занятие ремеслом не может препятствовать суфизму" или "внешнее занятие не препятствует внутренним действиям", на самом деле были призывом к жизненной активности.

Интересным также представляется его призыв к тому, чтобы покончить с уединением, шейхством. В связи с этим Бахоуддин приводит следующее высказывание Гидждувони: "Закрывай двери уединения, открой двери служения; закрывай двери шейхства, открой двери помощи; закрывай двери отшельничества, открой двери беседы"¹⁰¹. Характеризуя свое учение, он писал: "Тариқай мо сўхбат аст ва дар хилват шўхрат аст ва дар шўхрат офат, хайрият дар ҷамъият ва ҷамъият дар сўхбат."

Девиз наш - общение. В уединении - слава.

В славе - несчастье. Благополучие - в обществе, а суть общества - общение.¹⁰² Сторонники Накшбандия ставили интересы большинства выше своих собственных. Бахоуддин писал: "Методы божьих людей бывают разными: некоторые действуют с позволения, их цель - принести пользу людям, а не своему бытию. Другие действуют решительно, их намерение тоже состоит в том, чтобы принести пользу людям, а не своему бытию. Но большую пользу можно принести людям тогда, когда действуют твердо и решительно."¹⁰³ Так, он сравнивает человечество с деревом, которое приносит пользу по-разному: "Каждый человек напоминает дерево. Последнее не является бесполезным, или оно дает плоды /плоды бывают различными по вкусу/, или люди отдыхают в его тени, или же наслаждаются его красотой и изяществом... Цель проявления людей божьих есть воспитание бытия народа... тягость бытия надо выносить ради интересов других /людей. - А.М./"¹⁰⁴. А для Ходжи Ахрора

¹⁰⁰ Болдырев А.Н. Ук. раб. - С. 51.

¹⁰¹ Мақомоти ҷрҷманд ва мақолоти судманди Ҳазрати Хоҷа Бахоуддин Накшбанд. Рқп. ИВ АН УзССР, № 502, л. 366.

¹⁰² Порсо Ходжа Мухаммад. Кудсия. - С. 48.

¹⁰³ Там же. - С. 48.

¹⁰⁴ Там же. - С. 48.

служение человеку - мусульманину, принесение ему спокойствия считается важнее и выше, чем занятия радением и божественным созерцанием. Его ученик, вышеупомянутый Мавлоно Мухаммад Казы, приводит следующие его слова: "Метод дервишей братства Ходжагон проповедует, что служение народу считается превыше всего. Например, только тогда можно заниматься зикром и созерцанием, если в то время не будет важнее дела, которое смогло бы принести благополучие кому-нибудь, то они предпочитали это действие зикру и созерцанию. Поэтому говорят: сколько человеческих душ, столько же дорог к богу. Достойным и наикратчайшим путем представляется принесение пользы мусульманам".¹⁰⁵

Выступления Накшбандия: против отшельничества и призыв к труду, к тому, что путник должен "внешне быть с людьми, а внутренне с богом", т.е. руки должны заниматься работой; а сердце - другом /т.е. богом/, привели к тому, что многие его деятели стали играть активную роль в социально-политической жизни страны. В противовес проповеди ранних суфийских шейхов - избегать общества и приближения к правителям-наиболее видные представители Накшбандия, начиная с Амира Кулола, приближаются к правителям и играют значительную роль в управлении государством. Сам Ходжа Ахрор говорил: "Шейх Исхак Кулободи рассказывал: "Раньше шейхи запрещали своим мюридам совершать путешествия в Хорасан, в Йемен и паломничество за другого верующего. В Хорасан - потому, что там отсутствовали соответствующие работы для бедных. Если идут туда, нуждаются в каком-нибудь ремесле и должны брать что-нибудь у султанов, а это не согласуется с их образом жизни. В Йемен - из-за того, что там много красавиц, и они могут привлекать их внимание к себе и тем самым отрывать от занятия радением. А паломничество за другого верующего запрещалось, потому что оно отвлекало намерения и действия путника от него самого".¹⁰⁶

Наиболее видные представители Накшбандия были наставниками правителей: Амир Кулол считался наставником Тимура, Ходжа Мухаммад Порсо и Ходжа Хасан Аттор были доверенными людьми Шахруха, Ходжа Ахрор находился под покровительством Абу-саида. Сыновья Ходжи Ахрора Ходжакои Ходжа и Ходжа Яхья поддерживали близкие отношения с сыновьями Султана Махмуда Мирзы Байсункулом и Али Мирзой. Следует отметить, что "соперничество тимуридских правителей иногда приводило к тому, что наследники эмира из-за своего соперника враждовали и ненавидели какого-то шейха, дружившего с его соперником".¹⁰⁷ Этим

¹⁰⁵ Мухаммад Казы. Силсил ат-ул-орифин, л. 7.^б

¹⁰⁶ Манокиб, л. 49а.

¹⁰⁷ Порсо Ходжа Мухаммад. Кудсия. Введение автора. - С. 15.

и объясняется недоброе отношение наследника Тимура, правителя Самарканда, султана Халила к Ходже Мухаммаду Порсо, дружившему с Шахрухом - правителем Хорасана. В таких же отношениях был султан Махмуд Мирзо - правитель Гиссара с Ходжой Ахрором, из-за того, что последний был почитаем и уважаем султаном Ахмадом. Султан Абусаид в вопросах управления государством постоянно советовался с Ходжой Ахрором, шел пешком рядом с ним, когда тот ехал на коне.¹⁰⁸ Его сын султан Ахмад был мюридом досточтимого Ходжи Убайда Аллахо, досточтимый Ходжа оказывал ему попечение и поддержку. Султан Ахмадмирза был человеком нежливым, особенно в обществе Ходжи; говорят, что на собраниях у Ходжи он никогда не сдвигал колен. Однажды в обществе досточтимого Ходжи он, вопреки привычке, сидел, сдвинув ноги. Когда /Ахмед/ Мирза встал, досточтимый Ходжа приказал осмотреть то место, на котором сидел Мирза. Оказалось, что там лежала кость.¹⁰⁹ А упомянутого Умара шейха Ходжа Ахрор называл сыном.¹¹⁰

С другой стороны, правящая верхушка тимуридской династии в свою очередь использовала учение накшбандизма и авторитет шейхов для своих захватнических целей.

Другая отличительная черта накшбандизма заключается в критике им чрезмерного почитания гробниц святых. Последователи накшбандизма не одобряли почитание гробниц известных людей. Так, Аллоуддин Аттор рассказывал, что основатель этого братства часто повторял следующий бейт:

Ту то кай гӯри мардонро парастӣ,
Ба гирди кори мардон гардӣ, растӣ.

Доколе ты будешь поклоняться могилам мужей?
Делами мужей займись, тогда ты спасен.¹¹¹

/Перевод Е.Э.Бертельса/

Они считали, что лучше бы человек приносил какому-ни будь другому человеку пользу, чем уединяться в гробницах, всю свою жизнь проводить в тихих и отдаленных местах. Как свидетельствуют источники, особенно суфийские, в рассматриваемый период широкое распространение имели паломничество и почитание гробниц наиболее известных святых и наставников. Крупные представители накшбандизма - Бахоуддин и Ходжа Ахрор в начале своей деятельности посещали различные гробницы. При

¹⁰⁸ Хондомир. Ҳабиб-ус-сияр. - Т. 4. - С. 109.

¹⁰⁹ Бабурнаме. - С. 28-29.

¹¹⁰ Там же. - С. 17.

¹¹¹ Раҷахот. - С. 373.

мечательно в этом отношении высказывание Аллоуддина Аттора, приводимое от имени Бахоуддина, где последний сравнивает умерших святых с мертвыми львами и говорит, что живой кот лучше тысячи мертвых львов.

То кай ба зиёрати макробир,
Умрат гузаронӣ, эй фасурда.
Як гурбаи зинда назди ориф,
Беҳтар зи ҳазор шери мурда.

До каких пор в паломничестве к гробницам
Будешь тратить свою жизнь, увядший.
Живой кот для арифа лучше, чем тысячи мертвых
львов.¹¹²

Другая отличительная особенность учения накшбандизма заключается в проповеди крайней терпимости и непротivления злу. Как было сказано, приверженцы этого братства следовали принципу "Не обижайся и не обижай других". Об их снисходительности говорит тот факт, что обиду на кого-либо они считали хуже неверия. Известны слова Ходжи Ахрора: "Мы должны быть верными, мучиться и сохранять в себе радость, так как в нашем тарике обида означает неверие".¹¹³

Согласно доктрине непротivления злу, путник не должен ставить себя выше других. Он обязан дойти до такой степени самоусовершенствования, которая давала бы ему возможность считать себя ниже всех,¹¹⁴ не реагировать на унижение, напротив, относиться с уважением к тому, кто обидел его.¹¹⁵ Следует отметить, что это учение уходит своими корнями во время возникновения и распространения суфийского братства маломатия. Основным требованием этого братства было терпеливое отношение к обидчику, требование никогда не отвечать злом на зло, ибо Коран гласит: "Устраняй зло добром".¹¹⁶

В этой связи Ходжа Ахрор приводит слова величайших, по его мнению, ученых о том, что подобающее исламу милосердие и братство по религии проявляется так. Если кто-то украл у кого-то тысячу динаров, то горе от мысли, что этот мусульманин попал в такую беду, должно превосходить горе потерпевшего.¹¹⁷

Доведенная до логического завершения подобная проповедь утрачивала первоначальное значение и превращалась в свою противоположность, поскольку она на самом деле насаждала покорность, агатию, подавленность духа и примирение с

¹¹² Рашахот. - с. 88.

¹¹³ Маноқиб, л. 98 а.

¹¹⁴ Там же, л. 34 б.

¹¹⁵ Там же, л. 34 б.

¹¹⁶ Коран 97/23.

¹¹⁷ Маноқиб, л. 105 а.

социальной несправедливостью. Она отвлекала внимание трудящихся от социально-политической борьбы как со своими непосредственными эксплуататорами - хсэйевами, так и с внешними врагами-захватчиками. Таким образом, она превращала человека в игрушку в руках судьбы.

Астор "Хабиб-ус-сияр" писал: "От всех шейхов Туркестана и Мавероуннахра /Ходжа Ахрор. - А.М./ отличался своим высоким положением, величием, численностью подданных и изобилием богатства."¹¹⁸ О его непосредственном участии в социально-экономической жизни страны свидетельствуют следующие слова из "Рашахот": "Были дни, когда от его имени адресовалось до двадцати писем царю, правителям и арбатан-дивану".¹¹⁹

Считаем, что вопрос о социальной доктрине и идеологической сущности накшбандизма следует рассматривать в тесной связи с социально-этической концепцией Ходжи Ахрора. Нам представляется правильным мнение А.Н.Болдырева, который пишет, что "вопрос о социальной роли Ходжи Ахрора, крупнейшего деятеля накшбандизма, не может быть решен изолированно как это делалось до сих пор, в отрыве от вопроса о социальной роли накшбандизма в целом, как о совершенно особом направлении суфизма".¹²⁰

Для объективной научной оценки социальной роли представителей накшбандизма, в том числе и Ходжи Ахрора, необходимо руководствоваться указанием В.И.Ленина относительно роли исторических деятелей: "Исторические заслуги судятся не по тому, чего не дали исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они дали нового сравнительно со своими предшественниками."¹²¹

Крупнейший представитель братства Ходжа Ахрор не был сторонником ведения аскетического образа жизни, наоборот, он призывал своих последователей не избегать общества людей, не уединяться в тихих, укромных местах. Он считал, что прошли те времена, когда суфии-мистики предпочитали аскетический образ жизни и не проявили должного внимания правителям и состоятельным людям. Шейхи должны быть среди народа, чувствовать и понимать его трудности, стараться помочь народу.

Надо отметить, что вопрос о социальной роли Ходжи Ахрора, значении его деятельности в экономической и общественно-политической жизни Мавероуннахра второй половины XV в. не

¹¹⁸ Хондамир. Хабиб-ус-сияр. - Т. 4. - С. 109.

¹¹⁹ Рашахот. - С. 348.

¹²⁰ Болдырев А.Н. Ук. раб. - С. 50.

¹²¹ Ленин В.И. ПСС. - Т. 2. - С. 178.

изучена до настоящего времени.¹²² О том, какова была степень обличения аскетического образа жизни, свидетельствуют его слова, где на вопрос своего ученика, почему он /т.е. Ходжа Ахрор/, как и другие шейхи, не уединяется и не занимается вопросами воспитания своих мюридов, он ответил: "Это я должен спросить у вас, человека, которого слушают и которому подчиняются султаны, правители, угнетатели, по чьей просьбе /заступничеству/ которого мусульмане освобождаются от насилия и произвола, вниманием которого устраняются дурные обычаи и привычки, дозволено ли ему оставлять их в руках угнетателей и самому пребывать в тихом уголке гор, заниматься молитвой и воспитанием мюридов? Которую из этих двух профессий вы предпочитаете для того человека? Что лучше для него?"¹²³

В этом отношении он строго стоит на позиции Накшбандия и считает, что человеку-путнику, избравшему суфийский метод постижения истины, необязательно уединяться от общества, приписывать себе различные сверхъестественные способности и чудотворство, главное, чтобы он занимался трудом и не забывал о боге.

"Дарवेशи хилват нишастан ва ба осмон баромадан ва дар кӯху ғоре будан нест. Дарवेशи дили худро ба масиво ҷудо сохтан аст" /Быть дервишем - это не значит уединяться, подниматься в небо, находиться в горах и пещерах. Быть дервишем - это значит очищать свое сердце от всего, что не связано с богом/.¹²⁴

Известный представитель суфизма ХIУ в. Рукниддин Аллоуддава Симнони тоже выступал против тех, которые считали, что дервиш должен быть бедным и зависимым. Он писал: "Каково убеждение этих людей? По их мнению, дервиш должен обязательно быть нищим и зависимым. Не знают они, что всевышний бог никогда ни одного наставника не делал нуждающимся в людях. Как же можно, чтобы раб божий нуждался в ком-то, кроме бога. Мирские блага держутся благодаря им. Целью сотворения являются они... Шейх Маджиддин Багдоди ежегодно расходовал на стол обиталища двести тысяч динаров золота, я считал, оказывается, за пятьсот тысяч динаров покупал владение и отдавал на вакуф суфиям, принадлежащим к нашим братствам. Бог создал эту землю мудро и хочет, чтобы она возделывалась и при -

¹²² Об этом см.: Чехович О.Д. О социальной роли и политической деятельности Ходжа Ахрора. Бартольдские чтения 1982; год шестой /Тезисы докладов и сообщений/. - С. 70; Болдырев А.Н. Еще раз о Ходжа-Ахроре. Там же. - С. 11; Болдырев А.Н. Еще раз к вопросу о Ходжа-Ахроре. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1985. - С. 57-59.

¹²³ Рашахот. - 355.

¹²⁴ Мақомот, л. 31 б.

носила пользу людям. Если бы народ знал о том, что столь доброе дело для строительства, для пользы и дохода, а не для расхода, никогда не бросил бы строительство. А если бы знал, что греховно не заниматься строительством и не обрабатывать землю, то не допустил бы этого. Если у кого-то есть участок земли, с которого он ежегодно может собирать по тысяче манов зерна, но в результате беспечности собирает девятьсот манов, сто манов не доходит до горла народа, и за это нужно отвечать. Если кто-нибудь в силу своей состоятельности не занимается мирским делом - это его счастье, а если из-за склонности к тунеядству он избегает возделывания земли и называет это уединением от мира и аскетизмом, это есть не что иное, как следование делу сатаны. Тунеядство - наихудший из пророков. Симнони учил, что дервиши, занимающиеся какими-нибудь трудом, не должны допускать к себе бездельника, ибо один бездельник может отвратить от труда сто работающих.¹²⁵ Таким образом, бичуя тунеядцев, шалопаев, бездельников и прославляя тружеников, он утверждал, что те, которые не могут в достаточной степени обрабатывать землю и получать необходимый урожай, являются ответственными перед обществом и людьми, а те, которые не трудятся, бездельничают и ведут паразитический образ жизни, являются недостойными общества.

В этом плане поучительны слова известного суфия XI в. шейха Абусаида ибн Абулхайра о том, что для человека, вступающего на мистический путь познания, необязательно уединение от общества, от людей и ведение аскетического образа жизни, наоборот, суфий, вступающий на путь достижения истины, должен избегать паразитического образа жизни. Суфий, как и другие, должен заниматься общественно-полезным трудом. Сказали шейху: "Такой-то человек идет по воде и не тонет, т.е. проявляет чудеса". Ответил: "Ничего удивительного, птица - зяблик тоже перемещается по воде". Сказали: "Такой-то человек летает по воздуху". Ответил: "Ворона и муха тоже летают по воздуху". Сказали: "Такой-то человек в один миг из одного города перемещается в другой город". Ответил: "Сатана тоже в одно мгновение с востока прибывает на запад. Эти вещи не представляют ценности. Настоящий мужчина тот, который находится среди народа, занимается куплей и продажей, женится, ходит совместно с народом, но и на миг не забывает о своем боге".¹²⁶

В "Манокибе" от имени Ходжи Ахрора приводятся слова ибн Араби о том, что человеку, следующему по мистическому

¹²⁵

Джами Абдуррахман. Нафахот-ул-унс. - С. 441-442.

¹²⁶

Там же. - С. 148; см.: рукопись национального архива Республики Афганистана. Маҷмуи рисолаи Нақшбандия № 35, л. 237 б. 14

пути познания, независимо от того, принадлежит ли он к богатой или влиятельной семье /ашроф/, как и членам ордена маломатийцев, необходимо скрывать свои учебу и принадлежность к определенным тарикам, но обязательно заниматься полезным трудом и иметь какую-нибудь профессию.¹²⁷ Другой же наставник Ходжи Ахрора - Саид Касым Анвор тоже проповедовал, чтобы его последователи довольствовались только дозволенной, честно заработанной пищей. Сам Саид Касым Анвор рассказывал: "До тех пор, пока я не заболел параличом, шивал тубейки и этим самым зарабатывал средства на существование. А после того, как стал парализованным и не мог больше заниматься этим ремеслом, что было у меня несколько книг, оставленных в наследство от моих предков, продавал и ввел их цену в товарооборот, и в настоящее время они составляют все расходы и необходимые вещи для моей жизни."¹²⁸

Последовательно отрицая аскетический образ жизни, Ходжа Ахрор проповедовал идею о том, что путник должен физически заниматься делом, а мысленно быть с богом. Об этом свидетельствует также его рассуждение о том, как приверженцам Ходжи Абдулхалика, проходившим по базарам и улицам, никакой посторонний шум и помехи не мешают заниматься основной работой и одновременно радением. В одно и то же время они работают и мысленно пребывают с богом. Более того, когда они ходят по базарам, все шумы ими воспринимаются как зикр. Как последователь Накшбандия Ходжа Ахрор приводит пример из своей личной жизни и говорит, что, когда ему было 18 лет, один из богатых должностных лиц того времени Шоша /Ташкента/ Мухаммад Джахонгир устроил большой пир; куда были приглашены музыканты из Самарканда. В тот вечер он с неким человеком тоже находился там. Он пишет, что голоса людей и звуки музыкальных инструментов он воспринимал как радение.¹²⁹ Относительно этого он говорит, что в Мерве он увидел некоего старика, вязальщика по имени Дарвеш-ходжа из числа заместителей шейха Мухаммада Халладжа,¹³⁰ который считался братом по тарика /бародари тарика/, сподвижника Мухаммада Халладжа, шейха Ихтёра, который, где бы ни находился, на базаре или на улице, или во время работы, везде и всегда соблюдал один из принципов "назар ёа қадам" /сосредоточивание мысли/, т.е. внешне занимался своей работой, а мысленно думал о боге.¹³¹ По этому поводу он приводит также

¹²⁷ Маноқиб, л. 61 б.

¹²⁸ Там же, л. 67 а.

¹²⁹ Маноқиб, л. 57 а.

¹³⁰ Мухаммад Халладж - один из видных суфиев времен Багоутдина Накшбанди.

¹³¹ Маноқиб, л. 57 а.

слова Бахоуддина о том, что видел двух человек во время поминовения в Мекку, один из них был очень благородный /багоят баландхimmat/, а другой — очень неблагородный /багоят пастхimmat/. Первый во время ритуального хождения вокруг Каабы, держа руку у ее двери в то святое место и в то дорогое время, просил у бога кроме его самого, что-то иное, а на базаре Механи видел юношу, который наторговал ни больше ни меньше пятидесяти тысяч динаров, и ни на миг его сердце не забывало о боге.¹³²

Большой интерес представляет по этому поводу выступление одного из наставников Ходжи Ахрора Саид Касыма против части приверженцев рода пророка "сеидов", которые не имели определенного рода занятий, не работали и жили за счет других людей. Он пишет: "Две группы являются ущербными и далекими от истины: улемы, которые ограничили познание уровнем своих знаний, и содоты, которые гордятся своей формальной /кровной/ принадлежностью к священной семье и далеки от духовного совершенства". В высказываниях Ходжи Ахрора часто встречаются слова упоминавшегося ранее Абдулхалика Гиждувани о том, что "закрывая двери шейхства, открой двери помощи, закрывая двери уединения, открой двери беседы".¹³³

Согласно их учению, настоящий приверженец накшбандизма должен одновременно и работать, и заниматься радением. Иными словами, занятие никоим образом не должно препятствовать мыслям о боге. И наоборот, упоминание бога не должно препятствовать труду. Отрицание аскетического образа жизни во многом связано с принадлежностью Ходжи Ахрора к Накшбандийскому тарику. Именно в призыве к труду и возвеличивании его в отрицании любой формы аскетизма и уединения, отходя от общества и людей, заключались положительные стороны этической концепции накшбандизма вообще и социальной доктрины Ходжа Ахрора в частности.

Если приверженец накшбандизма не имеет помощи со стороны братьев по тарику, он по необходимости должен заняться торговлей, каким-нибудь ремеслом или же другой работой, чтобы зарабатывать средства на существование. Так, как, согласно идеологии накшбандизма, руки и ноги даны человеку для того, чтобы он работал, добывал при этом необходимые средства для проживания, не избегал людей, общества и никоим образом не избирал аскетический образ жизни, не просил подаяния у других.

Являясь видным наставником Накшбандия и религиозным деятелем, Ахрор действительно не сомневался и более того,
¹³² Рашахот, 272-273. См. также: Миёфакируллах Чалоло-ободӣ. Тарик-ул-иршад. — С. 205.

¹³³ Там же. — С. 270.

был полностью убежден и убеждал других в вечности и неизменности господства царей и правителей, якобы предопределенных самим богом и являющихся его тенью на земле. Именно с этих позиций, т.е. с позиции религии испытывалось некоторое нравственное пристрастие к трудовому люду, Ахрор выдвигал свою социальную доктрину. Суть ее заключается в том, что шейхи тарика накшбандизма должны использовать любую возможность, чтобы приблизиться к царям и правителям и заострить их внимание на основополагающих моментах своих социально-этических требований, то есть делать какие-нибудь добрые дела для народа. Он считал религию ислама наилучшим способом воздействовать, направлять их на путь справедливых деяний, ибо в условиях XV в. религиозное сознание было не просто доминантой, но, можно сказать, единственной господствующей идеологией жизни общества. В опоре на ислам и использовании его в качестве аргумента он видел единственный выход в решении вопроса. Так, он писал, что "время ухудшилось, самой лучшей работой является та, чтобы быть во дворце царей и этим самым помогать факирам и угнетенным."¹³⁴

С позиций религии, как мы упоминали выше, он старался влиять на правителей. Для того, чтобы они не угнетали трудовой народ, он внушал им страх перед страшным судом: "Дини анбиёро... бар сар бардошта пеши подшоҳон мебояд даромад, то дар чунби ин ҳиммат тахту тоҷи эшон маъдум ва ночиз намояд" /С религией пророков... надо пойти к царям, чтобы по сравнению с ее благородством царский престол и султанская корона оказались ничтожными/.¹³⁵ Тех царей и правителей, которые управляли в обход законов и требований шариата, он обвинял в отходе от религии и предписаний Корана и утверждал, что в их доме отсутствует бог и посланник /"дар хонаи подшоҳон худо ва расул нест"/.¹³⁶ Отстаивая эти позиции, он критически относился к своему наставнику Бахоуддину Умару, который не ходил к царям и правителям, не приближался к их двору. Бахоуддин Умар жил во время правления одного из сыновей Тимура Мирзо Шохруха /1409-1447/ и никогда не ходил к нему с целью устранения какого-нибудь зла. А по словам Ходжи Ахрора, надо было бы ему пойти. В крайнем случае, если возникла какая-либо необходимость, Бахоуддин Умар отправлял своего представителя /элчи/.¹³⁷ Ходжа Ахрор настаи-

¹³⁴ Маноқиб, л. 81 а.

¹³⁵ Маноқиб, л. 99 а.

¹³⁶ Там же, л. 110 б.

¹³⁷ Там же, л. 109 б.

вал на своем и утверждал, что приближение к царям не является бесчестным, что авторитет обеспечивается уважением и почитанием шариата.¹³⁸ Он был уверен в том, что при внедрении в сознание султанов и правителей наиболее важных и необходимых общечеловеческих норм морали можно воспитать их в духе добродетели. Он восхвалял людей, которые имели благородное сердце, их стараниями можно улучшить положение обездоленных. Для оправдания своей мысли он приводит предание о том, что "Чи амал беҳтар аз он, ки басаъи ва эҳтимоми касе муродот ва хоҷати мусулмон ва дармондагон ҳосил кардан". / Наилучшее действие то, при котором осуществляются желания мусульман и обездоленных /.¹³⁹

А в другом месте, касаясь этого вопроса, он писал, что "царям надо отказываться от позиции шариата, кто слушает наставления шариата - станет благодарным, а кто не слушает - станет униженным."¹⁴⁰ Для усиления своей мысли он приводит многочисленные примеры наиболее известных ученых, мудрецов и поэтов-классиков. Так, по данному вопросу он, ссылаясь на книгу имама Буязида и Буси "Китоби мақсади усно" / "Книга о целях сунита" /, пишет, что "нет более благородной ступени после пророчества, чем царский престол, если он будет покровительствовать религии, нации и усиливать шариат".¹⁴¹ Он был уверен в том, что как материальное, так и духовное богатство крепко связаны с соблюдением законов шариата. В противном случае, т.е. если цари будут пренебрегать основными законами мусульманского законодательства, им не удастся никакая власть и правление.

Следует отметить, что в данной ситуации Ахрор выступал как мыслитель и моралист. Он не говорил об интересах определенного сословия, старался воздействовать на царей вообще, решить проблемы человеколюбия и гуманизма в плоскости нравственной концепции. Основным условием счастливого царства и правления, по его мнению, являются труженики. Надо, чтобы правители и султаны думали о последствиях своих поступков. "Ҳуққом ба масобеҳи тозиёнаанд. Эшон барои таъдиби руайё муслимин ҳокиманд. Як асп бист тозиёнаро куҳна ва тосида ме монад: Шояд аз рӯзи завол андешид ва мулоҳизаи аҳволи рӯёе кунанд, ки ба ҳасби ҳақиқат сабаби вусули саъодати салтанат ва ҳукумат руаъе ва фукаратанд". / Правящие являются подобием плети. Они есть правители для исправления и перевоспитания мусульман-подданных. Один конь изнашивает и приво-

¹³⁸ Там же, л. 91 б.

¹³⁹ Маноқиб, л. 99 б.

¹⁴⁰ Рукаот, л. 13 б.

¹⁴¹ Там же, л. 73 б.

дит в негодность двадцать кнутов. Необходимо думать о дне крушения и относиться с пониманием к положению подданных и бедных, которые в действительности являются условием достижения царского и правительственного счастья /142

Поучительны слова Ахрора о возмездии, где говорится о том, что за сотворение зла человек получает зло. Все зависит от характера поступка самого человека. Он писал: "Кто сеет в сердце мусульман горе, пожнет горе, а кто сеет радость, пожнет радость".¹⁴³

Он был заступником мусульман и свое назначение видел в том, чтобы избавить их от насилия и гнета. Для выполнения данной миссии он считал нужным иметь тесный контакт с султанами и правителями времени.¹⁴⁴

Ахрор призывал царей к набожности, терпению и снисходительности к подданным. Подобное действие, по Ахрору, только возвышает авторитет царя и уважение к нему. "Хусни окибат дар имтисоли фармони хақи субҳона аст. Дар ин аям чора чуз сабр нест. Мебояд, ки бандагони хақи субҳонаро наранчонд". / Прекрасный результат правления зависит от подчинения божьей воле. Нет иного средства, кроме как быть терпеливым, не обижать покорных.¹⁴⁵

Приведенные примеры ярко свидетельствуют о высокой гуманности нравственной концепции Ахрора и его идеи гуманизма и сострадания, достижения социальной справедливости на основе нравственно-религиозных требований. Говоря о характере социальных движений средневековья Запада и Востока, И.П. Петрушевский писал: "Именно потому, что в странах мусульманского Востока связь между государством, правом и религией была гораздо более тесной, нежели в христианских странах Запада, всякая социальная идея здесь облекалась в религиозную форму".¹⁴⁶

В многочисленных своих письмах царям Ходжи Ахрор опирается именно на ислам и начинает свою речь с требования подчинения предписаниям шариата и бесконечной любви к семье пророка.¹⁴⁷

Согласно его социальной доктрине; цари являются проявлением божественной морали,¹⁴⁸ а тот, кто овладеет хотя бы одним из неисчислимых качеств божьих, избавляется от любой

¹⁴² Мақомот, л. 118 а.

¹⁴³ Там же, л. 114 а.

¹⁴⁴ Силсилат-ул-Орифин. Рукопись ИВ АН УзССР. №4452, л. 73а

¹⁴⁵ Мақомот, л. 99 б.

¹⁴⁶ Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв. - М.; Л., 1968. - С. 414.

¹⁴⁷ Рукаот, л. 73 б.

¹⁴⁸ Там же, л. 74 а.

кары как в этом, так и потустороннем мире.¹⁴⁹ Единственный способ нравственного самоусовершенствования царей Ходжа Ахрор видел в их религиозности. "... Выступление политического протеста под религиозной оболочкой, - писал В.И. Ленин, - есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития..."¹⁵⁰ Согласно его проповеди, только на основе страха перед богом и требованиями законов шариата можно направить их на правильную дорогу ради свершения справедливых деяний. Причина падения и потери власти многих царей, по Ходже Ахрору, заключалась именно в их горделивости и несоблюдении предписаний шариата. "Многие из них /т.е. царей/, - писал он, - из-за горделивости, несмотря на их силу и помощь, стали униженными и презренными".¹⁵¹ С этой позиции он писал одному из султанов: "Да будет Вам известно, что достижение материального или духовного счастья зависит от того, насколько они способны преодолеть в себе свои преходящие желания"¹⁵².

Смелое выступление представителей суфизма в защиту трудового народа имеет давнюю историю. Многие его приверженцы, начиная с раннего периода возникновения и развития /Джунайд Багдади, Шибли, Зунуни Мисри, Боязиди, Бистами и др./направляли внимание правителей своих времен на справедливые деяния. А в нужные моменты, не страшась жестокости царей и султанов, старались отвлечь их от гнета и насилия. Следует сказать, что именно это качество, т.е. бесстрашие перед царями и правителями в деле защиты прав и интересов трудового народа/крестьян и ремесленников/ в отстаивании основных принципов справедливости и добродетели отличает деятелей суфизма, "которые служили в большинстве своем проводниками в массу возвышенного нравственного начала, примером силы воли, благородного стремления к истине, как она была понимаема, и к намеченному идеалу".¹⁵³ Ярким примером этого может служить письмо известного ученого-суфия, шейха, имама Газали к султану Санджару, в котором он писал: "...Проявляй милость к населению Туса, ибо они видели много бед и лишений. Посеянное ими зерно пропадает от холода и засухи. Высохли до корней столетние деревья. У каждого деревенского жителя ничего не осталось, кроме его кожи и горсти семьи /муште айёл/, которые от холода не от-

¹⁴⁹ Валадия. - С. 62.

¹⁵⁰ Ленин В.И. Проект программы нашей партии. -Т.4.-С.228.

¹⁵¹ Манокиб, л. 112 а.

¹⁵² Манокиб, л. 112 б.

¹⁵³ Вяткин В.В. О Ходже Ахроре //Туркестанские ведомости. 1888. - № 3.

ходят от очага /огня/. Ради бога, не приказывай, чтобы с них содрали кожу. Знай, что если что-нибудь потребуешь от дервишей /т.е. бедных.— А.М./, все убегут и умрут в горах, а это и есть сдирание с них кожи... Сегодня дело дошло до того, что часовая справедливость равна столетней молитве".¹⁵⁴

Как сторонник справедливого царя, Ходжа Ахрор огромное внимание уделял вопросу воспитания правителей в духе добродетелей и благородства. Согласно его учению, благородства заключается в том, чтобы султаны как внешне, так и по своему внутреннему убеждению, как материально, так и духовно должны избавиться от порочных человеческих качеств, уметь применять знание. Только этим путем можно устранить препятствия на пути приближения к божественной милости. Он обращается к султану Абу Саиду Мирзе, чтобы тот подчинил своей власти часть злодеев насильно, а других по щедрости. "Чтобы не оставить людей в затруднительном положении, — продолжает далее он, — лучше более опираться на щедрость, и в обоих случаях, разумеется необходимо опираться на шариат".¹⁵⁵

В другом своем письме Ахрор обращал внимание правителей также на то, что с побежденными врагами нужно поступать соответственно шариату.

Следует отметить, что он заботился не только о соблюдении правителями предписаний шариата, сколько об использовании ими шариата для осуществления своих целей. Об этом свидетельствует его обращение к Абу Саиду: "использовать шариат согласно духу времени".¹⁵⁶

По Ахрору, цари являются проявлением божественной морали. Свои усилия они должны направить на то, что все подданные /мусульмане/ жили спокойно. Гарантия спокойной жизни людей есть лишь тогда, когда правители строго будут соблюдать законы шариата и следовать писаниям Корана.

По его учению, настоящим человеком является тот, кто всегда заботится о людях, думает о них. "... Благородные люди являются редкой находкой, внешний вид еще ничего не говорит о человеке. Если по форме, по внешнему виду человек стал бы человеком, тогда не было бы различия между благородным и злодеем, пророком и глупцом. Если человек не горюет, не испытывает чувства горя и сострадания к благородным людям, то он ничем не отличается от животных".¹⁵⁷

¹⁵⁴ Макотиби. форсии Ғаззоли, ба тасхех ва ахтимоии Аббос Икбол. — Техрон, 1954. — с. 4.

¹⁵⁵ Рукаот, л. 72 б.

¹⁵⁶ Там же, л. 74 а.

¹⁵⁷ Рукаот, л. 74 а.

Во многих письмах к современным ему царям Ахрор защищал интересы трудового народа. Можно привести много фактов из жизни и деятельности Ходжи Ахрора, которые свидетельствуют о том, что он действительно выступал в защиту угнетенного народа, резко протестовал против гнета и тирании правителей. "Природа царей зависит от существования подданных /крестьян/. Или же предрасположенность и природа подданных вызывают существование царя. Истина заключается в том, что предрасположенность и природа подданных вызывают необходимость царя, и они не могут обойтись без него. Некоторым из царей стала ясна эта истина, и они поняли, что действительная причина достижения царского и правительственного счастья кроется в подданных. Признавая их хозяевами /производителями/ богатств, считают необходимым благосклонное соблюдение их прав".¹⁵⁸

Примечательно в этом отношении его письмо соседним мусульманским правителям о запрете в их владениях купли и продажи моголов. Требование, выдвигаемое Ходжой Ахрором на основе мусульманского шариата, по своему существу шире и значительнее его же классовых и религиозных интересов. Односторонняя и необъективная оценка личности Ходжа Ахрора приводила к тому, что некоторые ученые опасались даже говорить об этой положительной стороне в его практической деятельности.

Так, С.А.Азимджанова в своей работе "К истории Ферганы второй половины XV в." пишет: "Согласно Тохти Рашиди, до эпохи правления хана Юнуса в Моголистане моголов считали по названию мусульманами, их увозили в соседние страны и продавали как рабов, подобно другим неверным. Это продолжалось, - пишет автор, - до тех пор, пока Юнусхан не встретился со святейшим Ходжой Убайдуллахом. Последний написал письмо всем соседним мусульманским правителям, в котором замечает следующее: "Мы видели Султана Юнуса хана. Незаконно мучить племя, глава которого такой хороший мусульманин!" "С этого времени, - пишет Тохти Рашиди, - не было больше ни одного случая, чтобы могол был куплен или продан в мусульманские страны".¹⁵⁹ Приводя все это, С.А.Азимджанова пишет: "Ходжа Ахрор написал письмо и запретил превращать пленных моголов в рабов, не потому что он был против рабства, а потому что он убедился в том, что моголы хорошие мусульмане. Как представитель мусульманской религии, он был против превращения мусульман в рабов".¹⁶⁰ Вместо того, что-

¹⁵⁸ Рахмат, с. 312.

¹⁵⁹ Азимджанова С.А. К истории Ферганы второй половины XV в. - с. 82.

¹⁶⁰ Там же.

бы отметить огромное значение этого факта, мы бы сказали, благородного действия Ходжи Ахрора в деле устранения такого гнусного явления, как работорговля, которая, к великому сожалению, в условиях Средней Азии и Ирана продолжалась до конца XIX и начала XX вв. С.А.Азимджанова следует принять стереотипу и, вероятно, опасаясь, чтобы ее не обвинили в том, что она якобы и выражает свои симпатии Ходже Ахрору, сразу же оговаривается: "Мы привели эти свидетельства "Торихи Рашиди" не потому, что придаем ему большое значение, а для того, чтобы показать, что в то время пленных мусульман чаще всего обращали в рабов."¹⁶¹

Мы же считаем, что активное неприятие Ходжой Ахромом института рабовладения выходит за пределы собственно мусульманской этики, поскольку, пользуясь общемусульманскими нравственными нормами, последний вкладывал в них общегуманистический смысл, тем самым объективно расширяя существенную сторону концепции человека и его социума.

В этом факте находит свое воплощение соотношение субъективных сторон социально-политической концепции накшбандизма и объективных нравственных общегуманистических принципов, значительно расширяющих границы партикулярных религиозных представителей.

Существуют различные сказания о заботах и благодеяниях Ходжи Ахрора, в которых множеством способов подчеркивается его благородство. Так, об одном из них Н.И.Веселовский писал: "За рекою дорога в Дагбид усажена по обеим сторонам вековыми тутами. По одному преданию, аллею эту, тянувшуюся прежде до мечети Ходжи Ахрора, засадил этот богач. Деревьев было так много, что один человек, ради любопытства взял, говорят, батман /8 пудов/ гороху, у каждого дерева оставлял по горошине и израсходовал весь батман. Надо заметить, что посадка тутовых деревьев на дорогах в Туркестане считается делом богоугодным. Когда тутовые ягоды начинают созревать, путники сбивают их с деревьев и утоляют ими голод и жажду. Бедняки из сушеных ягод делают муку. Вот, может быть, поэтому посадки тутовых деревьев и приписывают Ходже Ахрору. О благодеяниях существует множество рассказов. Упомяну один, который, сколько помнится, никем не приводился. Ходжа Ахрор подковывал свою лошадь золотой подковой, а гвозди при этом употреблял деревянные с нарочитой целью - чаще терять подковы и тем помогать народу!"¹⁶²

¹⁶¹ Азимджанова С.А. Ук. раб. - С. 82.

¹⁶² Веселовский Н.И. Дагбид. - Спб., 1885. - С. /Отдельный оттиск из "Записок восточ. отдел. имп. русск. археол. общ." - Т. 3.-1888. - Вып. 1. - С. 85-95/.

Разными путями он старался удержать султанов от междоусобиц и братоубийства. В качестве примера можно привести его письмо к Мирзе Султану Махмуду, выступавшему против своего брата султана Ахмада Мирзы с намерением завоевать Самарканд. Он писал: "Издавна считали Самарканд страной великих. Попытки завоевать Самарканд Вами - недостойны. Это богом не велено. Шариат пророка не таков. Идти с мечом на своего брата недостойно. Мои устремления, направленные на оказание услуги Вашему благородию, не увенчались успехом и не были восприняты Вами, в то время, когда я служу Вам. Намерение завоевать эту провинцию по научению других и пренебрежение моими советами выглядят весьма странными, те люди хотят удовлетворить свою прихоть. В Самарканде много благородных правоверных мужей. Очень много там покорных и обездоленных. Более того, притеснять и эксплуатировать недопустимо. Нельзя допустить причинение боли какому-либо сердцу. Благородных обиженных следует расспрашивать. Ради бога, примите мою бескорыстную просьбу. Поддерживайте друг друга, чтобы всевышний бог был доволен Вами. Будьте едиными и солидарными между собой, тогда устранятся имеющиеся недостатки. У всевышнего есть подданные, злой умысел против которых он /т.е. бог/ воспринимает как злонамеренное действие против самого себя, что нашло отражение в достоверных хадисах".¹⁶³

Об отрицательном отношении Мирзо султана Махмуда к Ходже Ахрору говорит тот факт, что когда после султана Ахмада Мирзы /1494 г./ ему удалось стать правителем Самарканда, Ходжи Ахрору уже не было в живых, в течение пяти-шести месяцев "людям, связанным с досточтимым Ходжой Убайдом Аллахом, из коих многие бедные и нищие благодаря его покровительству были раньше избавлены от обид и злоупотреблений в отношении повинностей и налогов, начали чинить всякие притеснения и строгости. Эти притеснения и строгости распространились даже на потомков Ходжи".¹⁶⁴

Относительно этого события автор "Хабиб-ус-сияр" писал: "Известен достоверный рассказ, который можно услышать из многих уст на многих языках, что однажды Умар шейх Мирза и Султан Махмудхан, заключив союз, совместно вели войска в Самарканд. Султан Ахмад вышел из города и занял оборонительную позицию. В день, когда оба войска готовились к сражению друг против друга, неожиданно узнали, что Ходжа Насриддин Убайдуллах идет на поле боя. Те три царя из-за

¹⁶³ Руқаот, л. 76 а. Рашахот. - С. 312-313.

¹⁶⁴ Бабураме. - С. 34.

уважения к его величеству тянули узел коня, не протянули руки к оружию сражения, чтобы выяснить, в чем причина визита Ходжи. В тот момент Ходжа прибыл туда. Яркими проповедями /увещеваниями/ и пламенными назиданиями он предотвратил распри, сражения и уговорил всех троих на мир. Приказал, чтобы на поле готовили ужин. Мирза Султан Ахмад, султан Махмудхан и Мирза султан Омар — каждый отделились от рядов своих войск и направились туда; и сидя на одном ковре, в присутствии Ходжи дали друг другу слово, что отныне будут дружить и больше не враждовать, и вернулись к своим войскам".¹⁶⁵

Действительно, надо было обладать незаурядной смелостью и бесстрашием, чтобы позволить себе выступить так остро и смело против правителей своего времени, сурово протестовать против их насилия и жестокости, как Ходжа Ахрор. Другой бы на месте Ходжи Ахрора не поступил бы так смело, ибо за подобные выступления ему бы пришлось дорого заплатить, вплоть до лишения жизни. Его письма, адресованные султану Абусаиду и другим тимуридским правителям, со всей ясностью свидетельствуют о том, что он ничуть не страшится их. Он даже был уверен в том, что если бы какой-нибудь из этих царей не нравился ему, то он легко мог убрать его и назначить другого. В этом деле он "видел" некую небесную, божественную силу. Скорее всего, основная причина подобных смелых выступлений имела свою земную, материальную основу, заключающуюся в его огромных богатствах,¹⁶⁶ в его большом авторитете среди многочисленных приверженцев братства и наконец в его принадлежности к "благородному" роду, семье пророка. Если вспомнить слова Ф.Энгельса о том, что в большинстве известных в истории государств предоставляемые гражданам права соизмеряются с их имущественным положением¹⁶⁷, а также то, что "... в средневековом феодальном государстве... степень политического влияния определялась размерами землевладения"¹⁶⁸, то становится ясной причина укрепления авторитета и влияния Ходжи Ахрора среди потомков Тимура, особенно во

¹⁶⁵ Хандамир. Хабиб-ус-сияр. — Т. 4. — С. 109.

¹⁶⁶ Имея это в виду, Э.Бертельс писал: "Некоторые из среднеазиатских шейхов, вроде знаменитого Ходжа Ахрора, богатства которого даже вызвали в среднеазиатском фольклоре появление своеобразных легенд, играли крупнейшую экономическую и политическую роль". Из арх. шейхов джуйбори. Материалы по земельным отношениям Средней Азии XVI в. — М.; Л., 1938. — С. 41.

¹⁶⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — Т. 21. — Изд. 2. — С. 172.

¹⁶⁸ Там же.

время Абусаида и его сына султана Ахмада. Другая же причина заключалась в том, что многие правители того времени, в частности сам Абусаид, его сыновья султан Ахмад и Умар шайх, считали себя его мюридами, как преданные ученики, были готовы выполнить любое его желание и в свою очередь через него влиять на своих подданных. В этом смысле огромное значение имеет упомянутое ранее заключение мира между Мирзо султаном Махмудханом /узбекский хан/, Мирзо Умаром шейхом и Мирзо Ахмадом. Автор "Рашахот" приводит рассказ Мухаммада Казы о том, как по инициативе Ходжи Ахрора между этими потомками Тимура в 1463 г. в Шахрухия был заключен мир, прекращено кровопролитие и этим самым была спасена жизнь тысячам воинов. В то время когда Ходжа Ахрор был занят примирением султанов, одному из его учеников, который был там, представилось, что в середине большой площади находятся буйные верблюды, открывавшие свои рты и готовые пожрать друг друга. а среди них стоял Ходжа Ахрор, удерживая их повода, ¹⁶⁹ и не давал им возможности укунить друг друга. ¹⁷⁰

Относительно богатства Ходжа Ахрора следует сказать, что он действительно был одним из богатейших людей своего времени. О его богатстве и земельных угодьях даются сведения в "Рашахоте", "Манокибе" и ряде других источников. Побывав у одного из управляющих /саркордорон/ Ходжи Ахрора, автор "Рашахот" - Фахриддин Али Сафи приводит его слова: "Я являюсь хозяином Каршинского канала /Сохиби насдқи чуйбори Карши/, который является одним из 13000 пахотных участков ишана. ¹⁷¹ А размер пахотных участков в Каршинском районе составлял около 3000 зауч-и авомил /плужный участок, который мог быть обработан в течение сезона одной парой волгов, то же, что кош и джуфти гов/. Хотя размер этой единицы не может быть выражен в точных мерах земельной площади / так как он был различным не только для разных эпох и местностей, но и в зависимости от особенностей почвы, рельефа участка и возделывавшихся культур/, мы можем для самой приблизительной ориентировки воспользоваться минимальным размером - 8 танобов, т.е. около 2 га. В таком случае 3000 плужных участков равны 6000 га /по расчету П.П.Иванова - 28 га/. ¹⁷²

¹⁶⁹ Потомки Тимура сравнивались с верблюдами по той причине, что на Средневековом Востоке верблюд считался самым завистливым из животных, полным злобы. Об этом свидетельствует арабское крылатое выражение "завистливее верблюда".

¹⁷⁰ Рашахот. - С. 243.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Чехович О.Д. Самаркандские документы. - С. 24.

Фахриддин Сафи приводит слова Абдуррахмана Джами, где, указывая на огромное богатство Ходжа Ахрора, он говорит в поэме "Юсуф и Зулайхо".

Хазораш мазраъа дар зери кишт аст,
Ки зоди рафтани роҳи биҳишт аст.

"У него засеяны тысячи полей, которые являются запасом путника для прохождения пути в рай".¹⁷³ По словам самого Ходжи Ахрора, он ежегодно платил в казну дивана султана Ахмеда Мирзы в качестве ушра /1/10 урожая/ со своих земельных участков, расположенных только на территории Самарканда, 80 тысяч маннов зерна.¹⁷⁴ Словом, огромные его богатства располагались на обширной территории Средней Азии и Афганистана. Он имел земли не только в Карши и Самарканде, но и в других городах и провинциях: Андижане, Ташкенте, Хорасане¹⁷⁵ и в других районах этого региона. О его богатстве говорит также то, что он однажды прислал султану Ахмаду Мирзе 10000 белых /т.е. серебряных/ таньга в качестве части причитающегося хараджа.¹⁷⁶

Всем своим огромным богатством, в частности феодальным хозяйством, Ходжа Ахрор управлял при помощи упомянутых саркордаров-управляющих. Последние обычно назначались из числа его доверенных учеников. Они "управляли или через чейреков, безземельных и малоземельных дехкан и частично рабов и рабынь. Кроме того, большую часть земельных владений Ходжа Ахрор отдавал в наследственную аренду, широко практиковавшуюся в условиях феодальной Средней Азии".¹⁷⁷

Как правильно отмечает П.П.Иванов, "богатства Ходжа Ах-

¹⁷³ Рашахот. - С. 243. Абдуррахмони Ҷомӣ. Ҳафт авранг. - С. 588.

¹⁷⁴ Там же. - С. 243. По подсчетам П.П.Иванова, самаркандский ман /то же, что батман/ равен 8 пудам. Таким образом, если принять на веру приводимую цифру в 80 батманов, то выплачиваемый налог выражался в количестве 640 000 пудов; Иванов П.П. Хозяйства джуйбарских шейхов. - М.; Л., 1954. - С. 14, сноска 4/; Чехович О.Д., не соглашаясь с подсчетами П.П. Иванова, выражает свое согласие с мнением Е.А.Давыдович о том, что "80 тысяч самаркандских маннов могли составлять одну десятую долю урожая с площади в 30 000 танабов, т.е. около 7500 га" // Чехович О.Д. Ук. раб. - С. 24.

¹⁷⁵ Чехович О.Д. Ук. раб. - С. 24. Маноқиб, л. 9 а.

¹⁷⁶ Иванов П.П. Ук. раб. - С. 14-15. См. также: Кутбаев З.А. Ук. раб. - С. 10-12.

¹⁷⁷ Кутбаев З.А. Ук. раб. - С. 19.

рора заключались не в одной только земельной собственности пахотных земель, садов, виноградников и пр., а состояли, как указывает автор "Рашахот", также из огромного количества скота, что подтверждается народными преданиями, записанными позднейшими исследователями в Заравшанской долине. В его владения входили многочисленные городские бани, амбары /хранилища/ зерна, мельницы, торговые ряды и др. По словам автора "Рашахота", "его земли, поля и поместья, а также стада и табуны скота и прочее имущество, движимое и недвижимое, были чрезвычайно велики и неисчислимы".¹⁷⁸ Необходимо отметить, что Ахрор не только владел огромным богатством: неисчислимыми пахотными землями, стадами баранов, лошадей, верблюдов, мельницами и банями, но и широко вел торговлю. Его люди занимались реализацией таких товаров, как хлопок, бумага, кунджут, рис в различных городах Хорасана и Мавероуннахра.¹⁷⁹ В чем была причина того, что он стал одним из богатейших людей своего времени? Фахриддин Али говорит об этом очень просто: "Когда ему было 24 года, он отправился в Герат. Там провел пять лет, побывав у многих шейхов того времени. Через пять лет, когда ему было уже 29 лет, он возвратился в свой любимый город Ташкент. Там он, основывая свое земледелие совместно с одним человеком, с одной парой волов, начал обрабатывать землю, после чего всевышний бог послал свою великую благодать на земледелие ишан".¹⁸⁰

Необходимо отметить, что основная причина и источники огромных доходов Ходжи Ахрора, по мнению автора "Рашахот", заключались в великой божественной благодати - баракат и компаньона по земледелию. В выяснении данного вопроса огромная заслуга принадлежит О.Д.Чехович. Его работа "Самаркандские документы XV-XVI вв." /о владениях Ходжи Ахрора в Средней Азии и Афганистане/ имеет большое значение для изучения грамот не только Ходжи Ахрора, но и вообще всего тимуридского периода. Согласно ей, "высокое положение при дворе тимуридов, подношения богатых мюридов и налоговые льготы, которыми он пользовался, помогли Ходже Ахрору постепенно приобрести обширные земельные владения во всех областях Средней Азии и в Афганистане"¹⁸¹. Основная причина обогащения Ходжи Ахрора заключалась не только в приводимых выше аргументах. Справедливости ради необходимо

178

Иванов П.П. Ук. раб. - С. 10. Рашахот. - С. 243.

179

Урунбаев. Ук. раб. - С. 12.

180

Рашахот. - С. 242.

181

Чехович О.Д. Ук. раб. - С. 24.

отметить, что наряду с ними были и другие причины и прежде всего то, что его родители как со стороны матери, так и со стороны отца, были состоятельными людьми своего времени. Сам Ахрор писал: "Мой дед Ходжа Шахобиддин занимался земледелием и торговлей".¹⁸²

Следует добавить еще и то, что при тимуридах имели широкое распространение земельные пожалования в форме сюр-галья, которые представители военно-феодальной власти выдавали в качестве наследственного владения отдельным лицам из числа духовенства или святым, Ходжа Ахрор в этом отношении не был исключением. Эта характерная особенность общественно-политической жизни эпохи тимуридов отмечена еще П.П.Ивановым: "...Впрочем, обогащение духовенства не всегда было связано с вакуфами, иногда, наряду с пожалованиями военно-феодальной знати, ханы жаловали земли и отдельным лицам из духовенства. Так, известный Сейид Береке, наставник Тимура, получил от последнего в качестве лена город Андхой, который в следующем пятнадцатом столетии продолжал оставаться во власти потомков этого старца".¹⁸³

Как отмечено выше, Ходжа Ахрор жил в период, когда между потомками Тимура происходила непрерывная борьба, когда для завоевания власти брат не жалел брата, сын ненавидел отца, словом, они были готовы во что бы то ни стало уничтожить друг друга и добиться престола. Все эти несправедливые деяния, насилие и жестокость не могли не оказать влияния на Ахрора, и он, как глава столь распространенного среди народа суфийского братства Накшбандия и как видный религиозный и политический деятель, который, по меткому замечанию Джамии, "сделал закон шариата и веры ярмом на шее всех султанов", не мог находиться в стороне, и все последствия междоусобных войн тяжело ложились на плечи трудового народа.

Абдуррахман Джамии называл его опорой правды и справедливости. Человек, который всегда заботился о народе, понимал их думы и чаяния, поистине стал для него объектом неоднократного поэтического восхваления. Вот как отзывался о нем Джамии:

Ростиро буд пушт аз дурии ў дур нест,
Гар ба пушти ростан афтад зи бори дил хаме.
/· Был он опорой правды, своим уходом
сделал приведенных согбенными от груза на сердце/.¹⁸⁴

¹⁸² Маноқиб, л. 100 б.

¹⁸³ Иванов П.П. Хозяйство джуйбарских шейхов. - М.; Л., 1954. - с. 9.

¹⁸⁴ Абдуррахмони Чомӣ. Девони Комили Чомӣ. - Техрон, 1962. - с. 122.

Говоря о том, что во всех делах Ахрор опирался на положения шариата, Джами утверждает, что он являлся надеждой народа /чашми умеди халк/.¹⁸⁵ Больше всего восхвалял Джами многократные усилия Ахрора внушить правителям своего времени необходимость отмены тамги и других налогов монголо-тюркских властелинов, которые особенно разоряли ремесленников и торговцев.

В Средней Азии и других сопредельных странах сбор тамги* впервые стал практиковаться при монгольских правителях. По сообщению Насриддина Туси, эта /подать/ требовала у богатых людей и торговли /при купле-продаже/ и основной суммы денег /асл-и мол/. Так, с 240 динаров взимался 1 динар в качестве подати /мол-и тамга/...

Что касается /подати/ со скота, то она в давние времена не взималась. А затем с каждой /головы/ скота, если /получен/ приплод и /животное/ паслось на выгоне, взималась /в размере/: со 100 голов - 1, но бывало, что и меньше этого; взимались также деньги /зар/, и это называлось мара' и.¹⁸⁶ А потом стали взимать с каждых 50 голов - 1. В каждой местности взимали по-разному. Все это была государственная подать /моли подшохи/.¹⁸⁷

Эта подать обычно взималась в денежной форме и была очень тяжелой для налогоплательщиков, "она взималась не только с горожан, но и с сельского населения, продававшего предметы продовольствия на базарах".¹⁸⁸ Таким образом, как видно из приведенных примеров, тамга взималась с зерновых, плодов, ковров, тканей и др. Размер тамги обычно во многом зависел от политической жизни, состояния добычи природных богатств страны. Она, т.е. тамга, задерживала дальнейшее развитие ремесла и торговли. Словом, в процессе своего существования монголо-тюркская династия имела большие доходы не только от таких разновидностей налога и повинностей, как мол, хирадж, джизья/по шариату взималась только с неверных, а после прихода манголов стала взиматься и с мусульман/, но и тамги, которая ухудшала положение крестьян и ремесленников. Она в основном разорила трудовой народ. В связи с этим в

¹⁸⁵ Там же. - С. 27.

* Тамга /манг/ - подать с городского ремесла и разных городских промыслов и занятий, вплоть до проституции, торговли на базарах, как оптовой, так и розничной; см.: Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв. - М.; Л.; 1960. - С. 386.

¹⁸⁶ Мара'и - синоним мавоши/ар. - "скот"/-подать со скота.

¹⁸⁷ Туси Насриддин. Трактат о государственных финансах// Хатиби С. Персидские документальные источники по социально-экономической истории Хорасана XIII-XIV вв. - Ашхабад, 1985 - С. 90.

¹⁸⁸ Петрушевский И.П. Земледелие... - С. 387.

отмене тамги были заинтересованы не только наиболее крупные феодалы, духовенство, купцы, но и низшие слои населения городов и областей, в частности ремесленники.

По свидетельству наиболее достоверных источников этого периода /"Матлаъ-ус-саъдайн" Абдурразака Самарканди: С. 917-972; "Равзат-ус-сафо" Мирхонда. - Т. У1. - С. 260; "Хабиб-ус-сияр". - Т. 3. - Ч. 3. - С. 157/, первый раз отменил тамгу без разрешения своего отца /Улугбека/ Абдуллатиф в Балхе.¹⁸⁹

Не только Джамии, но и другие источники этого периода инициатором отмены тамги в период Мирзы султана Абу Саида и Мирзы султана Ахмада считают именно Ходжу Ахрора. Так, анонимный источник под названием "Манокиби Ходжа Ахрор" от имени последнего говорит, что "сказал султану Абу Саъиду отменить тамгу у одного человека. Султан одобрил и сказал, чтобы больше не требовали у того. После этого я сказал: "Сколько времени мы общаемся с Вашим величеством, так как тамга не соответствует законам шариата, то не следует брать у всех, зачем же освобождать только от одного этого налога. Это не великодушие... Он долго молчал и сказал: "так как речь шла о великодушии, по его благоденствию, всех освобождаю от тамги".¹⁹⁰

По сообщению данного источника, "это распоряжение Абу Саида вызвало ярость самаркандского хакима Эмира Джони против инициатора отмены тамги Ходжи Ахрора. За это Ходжа Ахрор, якобы обладавший сверхъестественными силами, навлек на Эмира Джони болезнь и смерть".¹⁹¹ Несмотря на то, что в сборе тамги были заинтересованы не только тамговщики, но и само государство, на ее восстановление в период правления султана Ахмада не мог решиться никто, вплоть до самого правителя. Об этом говорится в следующем рассказе "Рашахот".

Рассказывают, что Мирза султан Ахмад по просьбе святейшего ишана отменил тамгу Самарканда. Через некоторое время группа тамговщиков, извлекавших ранее выгоды этим способом, сговорились и стали вновь добиваться установления тамги. Их было двенадцать. Хитростями и уловками они обманули Мирзу /султана Ахмада/ и, пообещав его эмирам взятки, уговорили на возобновление той ереси. Когда эта весть дошла до ишана, он рассердился и промолвил: "Святей-

¹⁸⁹ Чехович О.Д. К вопросу о воспитании Улугбека// Из истории науки эпохи Улугбека. - Ташкент, 1979. - С. 18.

¹⁹⁰ Манокиби эшон, л. 93 а, б.

¹⁹¹ Чехович О.Д. Из источников по истории Самарканда XV в.// Из истории эпохи Улугбека /сб. статей/. - Ташкент, 1965. - С. 311.

ший Ходжа Багоуддин - да осветит аллах всевышний тайну его! - одно время был палачом. Мы тоже из его учеников, поглядим чья возьмет!"

"Некоторые из присутствующих тотчас вышли от ишана и сообщили эти слова Мирзе султану Ахмеду. Мирза испугался и выбросил из головы это намерение. Один из двенадцати тамговщиков в тот же день узнал об этом и, будучи человеком смысленным, сразу отказался от этой идеи, раскаявшись, обратился к богу, слава ему! Остальные одиннадцать умерли в ту же ночь. Наутро из города вынесли одиннадцать катафалков с тамговщиками".¹⁹²

В таком же порядке об отмене тамги в 1460 г. султаном Абу Саъидом сообщает Абдурразак Самарканди в своей летописи. Следует отметить, что здесь вызывает некоторое удивление утверждение О.Д.Чеховича о том, что "едва ли эти правители /Абу Саъид и султан Ахмед. - А.М./ могли руководствоваться только желанием угодить ишану и содействовать прибыльности его торговли",¹⁹³ в то время как на следующей странице, говоря о противопоставлении сорокалетия правления Улугбека следующему сорокалетию, исследователь пишет, что в это время "у кормила власти фактически находился Ходжа Ахрор".¹⁹⁴ Если это было так, то не могли же эти правители отказать Ходже Ахрору в его просьбе по отмене тамги.

Только после смерти Ходжи Ахрора /1490/ и султана Ахмада Мирзы /1494/ "Махмуд Мирза восстановил тамгу под названием "дахи ёздах".¹⁹⁵

Высоко отзываясь об Ахроре, Джамии пишет, что его совершенства так высоки, что невозможно выразить словами, до того он был щедр и доброжелателен.

Он хоҷа, ки хони карам то кашидааст,
Ҳар ҷо шахест бар дари даҳлезӣ ӯ гадост.

Тот господин, который расстелил скатерть щедрости.
Какой бы царь ни был, в прихожей его дома кажется нищим.

Джами в своей поэме "Юсуф и Зулайхо" писал:

Агар қайсар, в-агар фағфури Чин аст,
Ба гирди хирмани ӯ хӯшачин аст.

¹⁹² Чехович О.Д. Из источников по истории Самарканда XV в. // Из истории эпохи Улугбека. - Ташкент. 1965. - С. 311: Рашахот. - С. 320.

¹⁹³ Чехович О.Д. Ук. раб. - С. 313.

¹⁹⁴ Там же. - С. 315.

¹⁹⁵ Казаков Б., Тураев У. Финансовые мероприятия Махмуда Мирзы и последователи Ходжи Ахрора // Бартольдские чтения 1982: Тезисы докладов и сообщений. - С. 24.

Кто бы ни был: кайзер или император Китая,
Все являются подбирателями его гумна,

Относительно его власти и авторитета Абу Тахир, сын Казы Абу Саида Самарканди, автор "Самария", писал, что "величественные султаны и могущественные цари, облачившись в пояс преклонения и доверия учению Ходжи, несмотря на свои царские короны, точно слуги сновали перед Ахрором, сидящим верхом на коне. За малейшее неуважение к его прислужникам они лишались не только власти, состояния, но и жизни, что служило предостережением для других."

О его усердии в деле устранения тамги А.М.Болдырев писал: "Как известно, Джамии впервые встретился с Ходжой Ахрором в Герате в 865/1460 г., куда Ходжа Ахрор приехал специально для завершения главного дела своей жизни - отмены ненавистных пережитков - чингиз хановщины - тамги и яргу"¹⁹⁶.

В отдельных частях своих произведений, посвященных Ходже Ахрору, а также в специальной поэме "Тухфат-ул-ахрор" Джамии среди положительных сторон его деятельности обосновывает важную роль его творчества в деле устранения "чингисхановщины", которая в действительности была очень тяжела и невыносима для населения, в частности для ремесленников и торговцев:

Нуждающиеся, подобно паломникам, постоянно
Стучатся кольцом в двери его.
Из ручья его мудрости пользуются
Как Хорасан, так и Мавероуннахр.

Его щедрая рука посредством излияния капама
Смыла со скрижалей власти письмена угнетения.
Начертание его пера - ключ к спасению,
Значение его писаний - залог жизни.
Письма его для всякого, кого достигнут,
Являются аятом, сошедшим с неба.
Они, как указы царя полновластного,
Средство для отражения тирании и устранения распри.
Просителям они сообщают о дарах,
Способным сообщать знание и совершенство.
Сделал он закон шариата и веры
Ярмом на шее всех султанов.
Очистил он милостью и строгостью
Мир от дыма рода Чингиза.
Его усилия с подола веры правильным мнением

Клеймо тамги и груз яргу смыли.
Да, он туча, проливающая милость,
Дело тучи обмывать.

/Пер. А.Н.Болдырева/.

А, в другом месте пишет:

Когда /Ходжа/ утрудил /свой/ рассыпающий жемчуг
калам,

Смыл он книгу тирании Чингиза.
Калам его уничтожил насхом его писем,
Письмена тирании повсеместно.¹⁹⁷

/Пер. А.Н.Болдырева/.

Читая слова Джами об Ахроре, невольно присоединяешься к мнению А.Н.Болдырева, который пишет: "В указанных славословиях, разумеется, немало традиционной гиперболы, бессодержательной, безличной декламации. Однако славословия Джами наряду с такой бессодержательной риторикой отражают, фиксируют и как бы нарочито, реалистически подчеркивают некоторые очень индивидуальные, специфические для деятельности Ходжи Ахрора, особо ценные с точки зрения Джами достоинства Ходжи Ахрора, достоинства, отраженные и в ряде других, главным образом автобиографических, источниках. Однако эти свидетельства Джами выгодно, по существу, отличаются от житейских тем, что современны самому Ходже Ахрору и высказаны не в Самарканде - цитадели ахроровского накшбандизма, а в отдельном от него Герате, не подчиненном власти Султан Ахмада, правителя Мавероуннахра и послушного мюрида Ходжа Ахрора".¹⁹⁸

Таким образом, если исходить из слов Ф.Энгельса о том, что "Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания"¹⁹⁹, стремление накшбандийцев и их главного идеолога Ходжи Ахрора к устранению тамги, их призывы к справедливости, облаченной в одеяния мусульманской религии, можно определить как оппозицию против монголо-туркских властелинов и их жестокой тирании в виде мистики.

Правда, иногда источники доводят до абсурда "подвиги" ишана. Следует признать, что многочисленные его ученики до того были ему преданы, что все свои жизненные неудачи и неуспехи связывали с его именем. Они глубоко верили /и их

¹⁹⁷ Чоми А. Тухфат-ул-Ахрор. Хафт авранг. - С. 384.

¹⁹⁸ Бартольд А.Н. Ук. раб. - С. 55.

¹⁹⁹ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К. и Энгельс Ф. - Соч. 2. - Т. 7. - С. 361.

религиозное сознание допускало это/, что в любой час, независимо от времени и расстояния, Ходжа Ахрор готов протянуть руку помощи и спасти своего брата по ордену.

Действительно, он имел "исключительное влияние не только на духовенство и представителей власти, но и на некоторые слои народных масс, главным образом на сельское население, ходатайствуя перед властью своей о мелких нуждах бедности, раздавая из своей богатой казны некоторые средства на разные благотворительные дела.

Правители Мавераннахра всеми путями добивались благо-расположения Ходжи Ахрора, который часто вмешивался в ссоры между удельными правителями и обычно преуспевал благодаря большому числу своих приверженцев-агентов".²⁰⁰

Например, Бабур в мемуарах о том, как ему удалось взять Самарканд из рук Шайбони хана узбека, рассказывая об обсуждении со своими приближенными планов захвата и времени для нападения, вспоминал: "В это время я увидел удивительный сон: будто ко мне пришел досточтимый Ходжа Убайд Аллах. Я вышел ему навстречу, Ходжа сел. Перед ним поставили дастархан, быть может, слишком простой. По этой причине в сердце досточтимого /Ходжи/ запала некоторая /обида/. Мулла Баба посмотрел в мою сторону и сделал мне знак. Я тоже знаками ответил: "Это не моя вина. Тот, кто ставил дастархан, допустил оплошность". Ходжа понял, и извинение было принято. Он встал, я вышел его проводить. В сенях того дома он взял меня за правую или левую руку и так приподнял, что одна моя нога отделилась от земли. Ходжа сказал по-турецки: "Шейх дал благой совет". Именно в эти несколько дней я взял Самарканд."²⁰¹

Мемуарист также рассказывает о "помощи", которую оказал ему Ходжа Ахрор, когда он потерпел поражение и был на грани смерти в пригороде Корнани, что находится в сторону Ахси. Бабур пишет: "Я обрек себя на смерть. В этом саду прошептал ручей. Я совершил омовение, прочитал молитву в два rakata, потом опустил голову для немой молитвы и стал молиться. Тут дон смежил мне глаза, и увидел я, что Ходжа Якуб, сын Ходжи Яхьи и внук досточтимого Ходжи Убайд Аллаха, приехал и стоит напротив меня на пегом коне, с большой толпой всадников на пегих конях. Он сказал: "Не горюйте! Ходжа Ахрор послал меня к вам". Он сказал, что мы просили у Аллаха для него помощи и возвели его на престол царствования": Если ему где-нибудь выпадет трудное дело, пусть /мысленно/ проведет нас перед своим взором и помянет нас, и мы явимся туда. Теперь в этот час по-

²⁰⁰ История Узбекской ССР. - Ташкент, 1967. - С. 482.

²⁰¹ Бабурнаме. - С. 137.

беда и одоление на вашей стороне. Поднимите же голову, пробудитесь".²⁰² После того, как Бабур проснулся, приехали его преданные нукеры Кутлу, Мухаммед Барлос, Бобои Паргари и с ними пятнадцать или двадцать человек и спасли его. Бабур пишет далее: "Я спросил: "Откуда Вы едете? Как Вы узнали"? Кутлук Мухаммед Барлос сказал: "Когда мы бежали из Асхи и расстались с вами, я пришел в Андижан. Ханы тоже еще раньше прибыли в Андижан. Я увидел во сне, будто Ходжа Убайд Аллах говорит мне: "Бабур-падишах находится в деревне Карнан. Пойдите туда, возьмите его и приведите, так как ему принадлежит престол царства".²⁰³

Действительно, как отмечалось выше, многие эти рассказы не имеют реальной почвы и основываются только на чисто религиозном сознании. А что касается вышеприведенного рассказа об отношениях Ходжи Ахрора и Абу Саъида, то следует сказать, что они ничем не отличаются от других суфийских высказываний, направленных на возвеличивание роли и авторитета святых людей в глазах как их учеников и приближенных, так и простых верующих. Рассказы о встрече Ходжи Ахрора с Абу Саъидом в Ташкенте и Паркенте и о помощи, якобы оказанной ишаном этому Тимуриду в войне против Мирзы Абдуллаха, имеют совершенно легендарный характер.²⁰⁴

В жизнеописании Бахоуддина читаем: "В то время, когда огромные войска со степи Кипчака напали на Бухару и жители были бессильны перед этой силой, правитель города направил к Ходже группу людей. Они, выражая свое бессилие перед несчастьем, попросили, чтобы тот своим заклинанием устранил эту беду. Его светлость сказал: "Ночью привяжем себе на шею повод и попросим бога". Утром Ходжа сказал: Это несчастье устраняется". Так и случилось, в результате этого спаслись жители Бухары".²⁰⁵

Подобные мистические, лишенные всякой реальной основы рассказы, по существу, были адресованы фанатично верующим и преданным ученикам, беспредельно веровавшим в сверхъестественные способности своих духовных наставников. Действительно, эти методы давали возможность многим накшбандийским шейхам использовать "суфизм как орудие закабаления, еще больше одурманивали невежественные и темные массы своих приверженцев".²⁰⁶

²⁰² Там же. - С. 137-138.

²⁰³ Бабурнаме. - С. 138.

²⁰⁴ Чехович О.Д. Самаркандские документы. - С. 20.

²⁰⁵ Абулмухсин. Мақомат. - С. 88.

²⁰⁶ Раджабов М. Ук. раб. - С. 173-174.

Соглашаясь в целом с этой оценкой деятельности накшбандийских шейхов, в том числе Ходжи Ахрора, считаем, что более объективным и справедливым было бы не ограничиваться ею, поскольку она в значительной степени обедняет содержательную сторону социально-политической доктрины накшбандия, которая, по нашему мнению, имеет свои несомненные позитивные, демократические моменты.

Источники приписывают Ходже Ахрору такие самонадеянные и самоуверенные высказывания, согласно которым он не был зависимым от правителей своего времени, а напротив, они подчинялись ему и его воле. Об этом он сам говорил: "Всевышний одарил меня такой силой, что при желании одним начертанием могу заставить китайского царя, претендующего на божественность, отказаться от престола и босым по колючей тропе прибежать к порогу моего дома"²⁰⁷.

Основное свое назначение он видел в том, чтобы устранить насилие и гнет, обеспечить людям спокойствие и мир. Указывая на это, Ходжа Ахрор прямо утверждал, что если бы он занимался шейхством, то в его время никакой другой шейх не имел бы ни одного ученика, т.е. все стали бы учениками Ахрора. Нам предначертано защитить мусульман от насилия угнетателей. /"Агар мо шайхӣ мекардам дар ин рузғор ҳаҷ шайхе мурид намеёфт. Лекин моро кори дигар фармудаанд, ки мусулмононро аз шарри зулама нигоҳ дорем. Ба воситаи ин подшоҳон боист ихтилот кардан ва нуфузи эшонро мусаҳар гардонидан ва ба тавасути ин амал мақсуди муслиминро баровардан"²⁰⁸.

Следует отметить, что иногда, как это характерно для всех суфиев-литераторов, биография Ходжи Ахрора приписывает ему такие вульгарные подвиги и чудотворения, что здравый смысл не может воспринять их. Так, говоря о своей силе и мощи, он самоуверенно утверждал: "Все, что желают и захотят последователи Абулхалика Гиджувони, все исполнится, т.е. бог исполняет все их желания". Сто тысяч человек не могут бороться с одним вязальщиком Ходжи Абдулхалика /т.е. с одним его последователем. А.М./. Приверженцы Ходжагон владеют такой силой и мощью, что исполняются все их желания. Они никогда не подчиняются другим. Они как будто при помощи заклинания и созерцания /божественной сущности/ способны не только остановить и предотвратить любое несчастье, но даже на поле боя побеждать своего врага, во сто крат превосходящего его по численности и вооружению.

Наиболее крупные представители Накшбандия, как и дру-

²⁰⁷ Маноқиб. л. 106.

²⁰⁸ Рашаҳот. - С. 315.

гие средневековые мыслители, рассматривают социально-нравственные идеи через религиозно-этическую призму. Несмотря на то, что часть этих требований показывает соотношение человека с богом, многие из них по своей сущности определяют межчеловеческие отношения и взаимосвязи. Выступления с позиций шариата и пребывание в оковах основных требований ислама влекут за собой историческую ограниченность представителей Накшбандия, но в то же время только с этих позиций можно было подходить к решению данной проблемы. Действительно, сторонники Накшбандия не могли выходить за рамки господствующих идеологии и мышления. Но в то же время не следует забывать и умалчивать о том новом, которое вносили они в жизнь той эпохи — эпохи безраздельного господства и непрерывных войн тимуридов, о том, что в определенной степени имело прогрессивное значение.

Таким образом, анализ социальной доктрины накшбандизма показывает, что в отличие от других суфийских учений, проповедовавших идею отречения от мира, мирских благ, призывавших к отшельничеству и уединению от общества и людей, последователи накшбандизма, отрицая аскетизм и уединение, призывали к общению с людьми, с обществом; в проповеди уединения они видели проявление горделивости и высокомерия. Проповедуемая накшбандийцами идея близости суфиев к царям с целью привлечения их внимания к решению социально-политических задач, всестороннее использование ими шариата для осуществления этих целей, забота о людях, их стремление положить конец междоусобицам и кровопролитиям, призывы к правителям быть щедрыми и справедливыми, их вклад в дело отмены тамги и устранения остатков "чингисхановщины" свидетельствуют о прогрессивном характере их социальной доктрины.

СУФИЙСКАЯ ПРАКТИКА НАКШБАНДИЗМА

§ 1. Специфические особенности учения Накшбандия

Если теоретическая философия и социальная доктрина накшбандизма свидетельствуют об известном прогрессивном характере этого учения, то некоторые стороны его практики/как и суфийская практика в целом/ имеют негативную консервативную сущность. Для того, чтобы дать объективно-научную оценку идеологии накшбандизма в целом, необходимо раскрыть, а не закрывать глаза, и не обходить молчанием именно негативные аспекты этого учения, проявляющиеся в проповеди молчаливого выполнения радения /зикра/, методе привлечения мюридов, а также в его отношении к "чудотворству", целенаправленному культивированию "мистических подвигов".

Как было отмечено выше, характерной чертой накшбандизма, отличающей его от других орденов суфизма, является молчаливое, самоуглубленное исполнение радения /зикра/. Известно, что в некоторых суфийских орденах радения сопровождалось громким криком, ударами барабана, плясками, музыкой. При этом они доводили себя до состояния экстаза, в момент которого якобы происходит божественное озарение. Этот процесс называется самоъ /ар. سماع - слушать, سماع

- слушание, благозвучие".

Начиная с раннего периода возникновения суфизма, исполнение радения считалось одним из основных его требований. Известный советский востоковед Е.Э.Бертельс писал об этом: "Непрестанно устремленная в одном направлении мысль, ощущение взора божества, следящего за действиями своего раба, пламенная готовность к жертве, жажда отказа от всех благ - все это должно было создавать состояние известной экзальтации, в трагических условиях того времени принимавшей подчас острые формы". Вспомним, что в самом Коране в известных его частях, дан уже вполне достаточный повод к таким переживаниям نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.

"...а мы ближе к нему, /рабу своему/, чем сонная артерия

/его/..."¹ Подобные примеры очень часто встречаются в Коране.

В процессе дальнейшего развития суфизма и возникновения его ответвлений исполнение зикра принимало различные формы. Отличительной особенностью учения накшбандизма относительно радения по сравнению с другими орденами суфизма является то, что последователи этого учения не считали обязательным отречение от жизни, от мира.

Имея это в виду, Бартольд писал: "Учение Бахоуддина было проникнуто такой же умеренностью, как вообще дервишизм багдадской школы. Бахоуддин признавал только молчаливое самоуглубление и отвергал экстаз, достигавшийся громкими криками и музыкой. Не отказываясь от общения с людьми и видя в отшельничестве только проявление гордости, Бахоуддин вел самый простой образ жизни: суфи, по его мнению, не должен был владеть ни земельной собственностью, ни рабами".²

Согласно высказыванию Бахоуддина, первым долгом наставника перед мюридами является его проповедь зикра. О том, какой из этих форм радения отдавал предпочтение основатель Накшбандия, мы узнаем из его слов: "Аз хазрати азизон ду тарика маъкул аст: чаҳр ва хуфия ва мо хуфияро ихтиер кардем". /Наша светлость Азизон считал целесообразными две формы зикра: громкое /чаҳр/ и тихое /хуфия/ радение. Мы придерживаемся формы тихого молчаливого радения/.³

В источниках, посвященных жизнеописанию и мистическим подвигам Бахоуддина, приводится его рассказ, где четко выделяются основные элементы учения и его отличие от учений других суфийских братств: "После возвращения из паломничества из Каабы мы доехали до области Туса. Ходжа Алоуддин /первый заместитель Бахоуддина - А.М./ с приближенными друзьями прибыли нас встречать. От Мелика Муизиддина Хусейна, который был правителем Гератской области, поступило письмо с просьбой удостоить его чести беседовать с ним. Сам он по известным причинам не мог прийти к нам... Мы отправились в Герат и, когда прибыли туда, правитель спросил: "Шейхство досталось Вам по наследству от отцов и дедов?" Ответил: "Нет". Еще спросил: "Занимаетесь самою, творите ли громкое радение, уединяетесь ли от общества?" Ответил: "Нет". Мелик спросил: "Дервишам свойственны эти качества. Как же отсутствуют они у Вас?" Ответил: "Все это досталось мне от непосредственной божественной милости, после чего я начал

¹ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М., 1965 - С. 17.

² Бартольд В.В. Мистицизм в исламе. Соч. - Т. 4. - С. 118.

³ Мухаммад Бокир. Мақомот. Рқп. ИВ АН УзССР, № Р 398. - С. 39а.

общаться с людьми братства Ходжи Абдулхалика Гидждувани, в учении которых действительно отсутствуют эти способности". Мелик сказал: "Чем занимаются они, какая у них работа?" Ответил: "Внешне с людьми, внутренне с богом". Мелик сказал: "Разве таким образом достигается цель?" Ответил: "Да... Они говорили: уединение есть честолюбие, а известность - несчастие. Наши ходжи говорили: уединение в обществе, путешествие по родине, контроль за дыханием, следить за каждым шагом".⁴

По их учению, долг каждого путника заключается в том чтобы всегда думать о боге, не забывать, что существование его души, его жизнь зависят от бога и без согласия последнего человек не в состоянии даже дышать.

Туро як панд бас дар ҳарду олам,
Ки аз ҷонат наояд бе худо дам.
Агар ту пос дорӣ поси афос,
Ба султони расонандат аз он пос.

Достаточно тебе одного наставления в обоих мирах,
Что без помощи бога не сможешь дышать,
Если ты дорожишь частью дыхания,
Доведут тебя до степени солтана.⁵

Необходимо отметить, что в учении накшбандизма отсутствует единое мнение по поводу процесса исполнения зикра. Так, автор трактата "Анис-ут-толибин" приводит высказывание шейха Юсуфа Хамадани об исполнении зикра, где говорится: по иллох /нет бога/ является отрицанием природного бога, илаллох /кроме аллаха/ есть утверждение вечности бога. Основным смыслом зикра заключается в том, чтобы суфи достиг истинного понятия единства.⁶

Накшбандизм считает тайный зикр средством очищения сердца. Утверждается, что если во время исполнения радения суфи на мгновение забывает о боге, то это не считается зикром.

Во время исполнения исповеди веры, когда суфий говорит "ло" /нет/, должен поднять голову вверх, а когда говорит "иллаха", надо смотреть в правую сторону, а когда произносит

⁴ Мавлоно Якуби Чархй. Рисолаи Унсия. Рқп. ИВ АН УзССР, № Р-5765. - С. 31а-31б. Абдулмуҳсин Муҳаммад Боқир. Мақомот - С. 53а-54.

⁵ Абдуррахмони Ҷомӣ. Рисола дар маънии. Ҳуш дар дам. Рқп ИВ АН УзССР, № 3844. - С. 126а.

⁶ Анис-ут-толибин, № 1925. - С. 125а.

"иллалох", надо повернуться в левую сторону. Надо отдаваться радению всем сердцем, чтобы кроме бога не было никакой мысли, радеющий должен уничтожаться в радении, а радение — в боге.

Зикр гу зикр то туро чон аст,
Покии дил зи зикри аздон аст.
Гар ту фонй шавй зикр ба зикр,
Зикри хуфйя ки гуфтаанд он аст.

Твори зикр, пока являешься ты живым,
Ибо чистота сердца зависит от зикра,
Если ты от зикра уничтожаешься в зикре.
Так называемое тайное радение /хуфия/⁷ есть оно.

Превосходство молчаливого исполнения радения над громким заключается в том, что при молчаливом радении основное внимание радеющего направляется на его внутренний мир. Для утверждения своего положения жизнеописатели ордена Накшбандия обычно приводят высказывание шейха Абдуллоха Ансори,⁸ где говорится: "Средством очищения сердца является зикр, нет никакого другого пути к богу кроме многократного повторения".⁹

Согласно проповеди Накшбандия, где бы ни находился, в каком состоянии не был бы мюрид, бог сопутствует ему и всегда находится с ним. Это сопутствие /маъият/ невозможно воспринять при помощи органов чувств и интеллекта. Восприятие такого рода наслаждения /завк/ и радости возможно только путем созерцания его сущности.

Ин маъият менагунҷад дар баён,
На замон дорад хабар з-ӯ на макон.

Это такое сопутствие, которое не поддается
определению.

Ни время, ни место не осведомлены о нем.

Эта проповедь связана с приведенным выше оятом из Корана о том, что "... мы ближе к нему /рабу своему/, чем сонная артерия /его/...". Большой интерес в связи с этим вы-

⁷ Рисола дар сидсилаи хоҷагон. Рукопись фонда библиотечного института востоков. АН УзССР, № 3844. — С. 17а. См. также: Рисолаи Қудсия, — С. 36.

⁸ Абдуллох Ансорӣ /ум. 1088/ является видным представителем суфизма XI в.

⁹ Анис-ут-толибин. Рқп. Гос. библиот. им. А. Фирдавси, № 820. — С. 34а.

зывает высказывание Бахоуддина Накшбанда, приведенное его учеником Мавлоно Чархи в трактате "Мухтасар дар биёни силсилаи Накшбанди" /"Коротко о суфийском ордене Накшбандия"/ Бахоуддин в стихотворной форме коротко и ясно выражает свое мнение относительно зикра.

Зи ғайрат хонаи дилро зи ғайрат кардаам хоӣ,
Ки райратро намешояд дар ин хилват саро будан.

Стремился очистить свое сердце от всего, что не
связано с тобой,
Так как невозможно никого вместить, кроме тебя.¹⁰

Иначе говоря, согласно его учению, суфи только тогда может достичь высшей истины, когда абстрагируется от всего окружающего / в духовном смысле/. Радение является подобием души /сущность первостепенная/, а все другие религиозные ритуалы и догмы представляют как бы телесную оболочку.¹¹

Последователи Накшбандия учили, что когда человек многократно повторяет имя бога и абсолютно абстрагируется от всего, что его окружает, тогда он сам отождествляется с абсолютной истиной.

Дилро гуфтам ба ёди ӯ шод кунам,
Чун ман ҳама ӯ шудам киро ёд кунам.

Хотел обрадовать свое сердце воспоминанием о нем,
Отождествлялся с ним, про кого же думать?¹²

Согласно учению накшбандизма, человек должен до такой степени заниматься тайным зикром, чтобы находящиеся рядом с ним не могли догадаться о его помыслах. Из специфической особенности учения накшбандизма вытекает другая ее отличительная черта - учение об отрицании отшельничества.

Подобные призывы встречаются и в творчестве ряда суфиев, предшественников накшбандизма. Так, Али Хамадонӣ /XV в./ в своем трактате "Рисолаи футутиа" /"Трактат о товариществе"/ приводит высказывание Абу Али Дақоқ, отрицающего аскетический образ жизни: "Абу Али Дақоқ фармуд, ки футувват он аст, ки ба мардум наздик боӣ ва дар миёни эшон

¹⁰ Мавлоно Якуб ибни Усмани Чархи. Мухтасар дар баёни силсилаи Накшбанд. Рқ. Ив. АН Узб. ССР, Р. 9328-1. - С. 76.

¹¹ Там же, л. 76.

¹² Мавлоно Якуб, ибни Усмани Чархи Уқ. рқ., л. 126.

Ғариб, яъне аҳд: бояд, ки зоҳиран омези кор бошад бо халқ ва бо ҳамаи бандагони ҳақ бо шавкату насиҳат ва муваддату эҳсон зиндагӣ кунад ва ба ботин аз ҳама бурида бувад ва дар сар пайваста бо ҳақ машғул бошад".

/Абу Али Дақокъ сказал: благородство заключается в том, чтобы быть близким к народу и чуждым ему, т.е. внешне заниматься ремеслом, быть с людьми снисходительным, увещающим, привязанным и благодетельным, а внутренне отречься от всех, голова благородного человека должна быть занята только мыслями о боге/.¹³

Необходимо отметить, что призывы Бахоуддина к труду и использованию всех благ жизни возникли не на пустой почве.

В истории суфизма можно найти многочисленные примеры, свидетельствующие об отказе от проповеди отшельничества фанатичных суфиев, содержащие призыв не вдаваться в подобные проповеди, жить не за счет чужого труда, а зарабатывать средства для существования своими собственными руками. Большой интерес представляет в этом отношении высказывание шейха Наджиба Сухраварди /533-632/, приведенное Ибн Халаконом. Вот что он пишет: "Шунидам, ки яке аз машоих ба вай арза кард: "саидӣ, агар даст аз кор боз дорам, дар батолати ҳовидонӣ бимонам ва агар ба кор боз шавам ба аҷаб гирифта оям. Чун чунин аст маро кадом авло аст? Дар ҷавоб навишт: Пой дар кор дор ва худро аз аҷаб истифдор ор".

/Слышал, что писал ему /Абу Наджибу Сухраварди -А.М./ некий шейх: "О счастливец, если перестану работать, чувствую себя в вечной праздности /батолати ҳовидона/, а если приступаю к работе, то впадаю в удивление /ба аҷаб гирифта оям/. Что в таком случае мне делать?" Шейх ответил ему "Приступай к работе, т.е. трудись и не забывай о боге"/.¹⁴

Идея отрицания аскетического образа жизни встречается также в высказываниях известного суфия /XI в./ Абу Саида ибн Абул-Хайра. "Один раз суфию Абу Саиду ибн Абулхайру сказали: "Этот святой ходит по воде!" - "Это не трудно, - ответил он, - ведь водяные птицы и жуки делают то же". "Он летает по воздуху. - "Как птицы и насекомые", - ответил Ибн Абулхайр. "Он в одно мгновение может оказаться в другом городе". - "Сатана в одно мгновение перелетает с Запада на Восток. Это все не может высоко оцениваться. Настоящий святой живет с людьми, ест и пьет с ними, продает и покупает

¹³ Ҳамадони Алий. Рисолаи футутия. Рукопись фундаментальной библиотеки Института Востоковедения АН Уз.ССР, № Р 480. - С. 366 а.

¹⁴ Доктор Эҳсон-уллоҳ Али Истахрия. Усули тасаввуф.-Техрон, 1338-1960. - С. 181.

на базаре, женится и заводит семью, но ни на одно мгновение не забывает о боге".¹⁵

Отрицание аскетизма и проповедь внутреннего исполнения зикра можно встретить в высказываниях отдельных представителей различных орденов суфизма, существовавших до возникновения накшбандизма. Но с уверенностью можно сказать, что всестороннее и принципиальное свое воплощение это учение получило именно в накшбандизме. В основе учения лежат 11 принципов. Первый - Хуш дар дам /Контроль за дыханием/; второй - Назар бар Қадам /Следить за каждым шагом/; третий - Сафар дар ватан /Путешествие по родине/; четвертый - Хилват дар анҷуман /Уединение в обществе/; пятый - Ёд кард /Запоминание/; шестой - Боз гашт /Возвращение/; седьмой - Нигоҳ дошт /Удержание/; восьмой - Ёд дошт /Воспоминание/. Эти восемь принципов принадлежат основателю ордена ходжагон Абдулхалику Гиждувани. Бахоуддин Накшбанд присоединил к ним еще три свои требования: 1/ Вуқуфи замонӣ /'Временная осведомленность' /; 2/ Вуқуфи ададӣ /'Численная осведомленность' /; 3/ Вуқуфи қалбӣ /'Внутренняя осведомленность' /.

Многочисленные последователи накшбандизма, комментируя указанные принципы, по-разному разъясняют суть этих проповедей. Но, несмотря на это, их основное содержание сводится к следующему.

Хуш дар дам /контроль за дыханием или внутреннее общение с богом/. Путник на пути к истине не должен ни на миг забывать о существовании бога. Каждое мгновение он должен думать о нем и считать его присутствующим.

Назар бар қадам /следить за каждым шагом/. Во время хождения необходимо направлять взор на каждый свой шаг, не поддаваясь многообразию предметов материального мира. Основатель Накшбандия писал об этом:

Кам зада бе ҳамдамии хуш дам,
Дар нагузашта назараш аз қадам.
Баски зи худ карда ба суръат сафар,
Боз намонда қадамаш аз назар.

Мало побывав в нетрезвом состоянии,
И не поглядев дальше собственного шага,
Стремительно уходит от себя так,
Что не теряет взгляда на миг свой.¹⁶

¹⁵ Абдуррахмони Ҷомӣ. Нафаҳот-ул-унс. - С. 481.

¹⁶ Мухаммад Исо бини Хоча Исо. Касир-ул-фавоид. Рукопись Государственной библиотеки им. А. Фирдавси. - С. 563а.

Сафар дар ватан /странствие по родине/. Имеется в виду, что в процессе познания божественной истины путники не должны совершать различные паломничества в святые места, искать бога вне себя, как проповедовало официальное мусульманское духовенство. Иными словами, здесь Накшбандия выступает против материального путешествия и настаивает на духовном путешествии. Последователи Накшбандия следующим образом объясняют этот принцип "Странствие по родине". "Сафар дар ватан, яъне сафар бояд, ки дар башари бошад, яъне аз сифоти башари ба сифоти малаки ва аз сифоти мазмун ба сифоти марзияи ҳамида интиқол фармояд".¹⁷

Странствия по родине - значит путешествие должно быть внутренним, т.е. оно должно исходить от человеческих качеств к ангельским и от дурных к благородным.¹⁸ Такова должна быть цель путника во время духовного путешествия. Мирное путешествие, по учению Накшбандия, имеет тот смысл, что желаемое ищут вне себя, духовное обозначает возвращение путника к самому себе.

Хилват дар анджуман - уединение в обществе. Так как общество является местом забвения и отдаленности от радения, путник должен не поддаваться внешним препятствиям, все свои мысли и чувства направлять в сторону возлюбленного. Это значит, что внешне он должен быть с людьми, а внутренне - с богом, окружающие его люди не должны осведомляться о его состоянии. Иными словами, по учению накшбандийцев, не следует уединяться от общества, а наоборот, необходимо быть среди людей, в обществе, заниматься трудом, но внутренне пребывать с богом.

Абдуррахман Джами писал об этом в поэме "Силсилат-уз-захоб" /"Золотая цель"/:

Зоҳири ӯ ба халқ пайваста,
Ботини ӯ зи халқ бигсаста.
Аз дарун ошнову ҳамхона,
В-аз бурун дар либоси бегона.

Внешне он связан с народом,
Внутренне он отрешен от людей,
Внутренне друзья по духу,
Внешне в одежде незнакомца.

¹⁷ рисола дар маънии "Ҳуш дар дам". Рукопись Института Востоковедения АН Узб.ССР, № Р 3844. - л. 126а.

¹⁸ Там же. - л. 126а.

Бахоуддин Накшбанд следующим образом выражал эту мысль в поэтической форме:

Аз дарун шав ошною аз бурун бегона ва
Инчунин зебо равиш кам мебувад андар ҷаҳон.

/Познакомься внутренне, а внешне стань как незнако-
мый. Очень редко встречается в мире такое хорошее
учение/.¹⁹

Ёд кард - воспоминание. Уже название принципа указывает на то, что дервиш всегда обращал свое внимание на занятие радением. Накшбанд для проповеди этого принципа приводит следующее стихотворение:

Дорам ҳама ҷо, бо ҳама кас дар ҳама ҳол,
Дар дил зи ту орзую дар дида ҳаёл.

Везде со всеми в любом состоянии в моем сердце
думы о тебе и твоём лицезрении/?/.²⁰ одно желание:

Бозгашт - возвращение. Содержание этого принципа сводится к тому, чтобы суфий после каждого радения упомянул: "О боже бой! все мои радения связаны с тобой".

Ёд дошт - по содержанию своему очень близок принципу воспоминания, означает, что путник каждое мгновение думает о потустороннем мире. В определенной степени выражает смысл общесуфийского положения мушохида /наблюдения/²¹.

Ниғаҳ дошт /содержание/ требует, чтобы путник всегда был внимателен, не думал ни о чем, кроме радения.

Согласно Ходже Мухаммаду Порсо, при настоящем радении путник абсолютно забывает обо всем и кроме Единого бога не знает никакого существа.²² Накшбандийцы учили, что путник должен контролировать свой внутренний мир, чтобы мог направить свой взор и внимание - где бы ни находился: дома, на базаре, в момент купли и продажи, во время еды - в сторону бога и ни на миг не забывать о нем. Окружающие предметы и явления природы не должны отвлекать его внимание. Стараться во всех вещах созерцать его. Он должен дійти до такой степени, чтобы видеть самого себя во всем, а

¹⁹ Касир-ул-фавоид.-л. 564а.

²⁰ Касир-ул-фавоид.-л. 565.

²¹ Чоми Абдуррахман. Рисола дар маънии хуш дар даи. Рқп ИВ АН Узб. ССР. №Р-3844.-л.126а-126б.

²² порсо Ходжа Мухаммад. Тўҳфат-ус-солиқин.-Дехлӣ, 1970.-с. 119.

во всем - отражение своей Красоты -и Совершенства. Как бы указывая на это, Абдуррахман Джами писал:

Доим, ҳама ҷо, бо ҳама кас, дар ҳама ҳол,
Медор нухуфта чашму дил ҷониби ёр
Всегда, всюду, со всеми, в любом состоянии
Направляй свой взор и внимание в сторону возлюб-
ленного.²³

Следует отметить, что последователями накшбандия написаны многочисленные комментарии на эти принципы и способы выполнения зикра. Иногда разъяснения доходят до абсурда. Например, от имени известного суфия конца ХП и начала ХШ в. Абу Наджиба Наджмиддина Кубро относительно техники упоминания слова "Аллах" пишет: "Во время выдоха и вдоха не только человек, но и животное произносят букву Х, которая есть конечная буква в слове "Аллах" и которая указывает на божественную субстанцию. Буквы "А" и "Л" обозначают определенный артикль²⁴ и указывают на определение, а удвоенное "Л" - для возвеличивания. И путник должен быть осведомлен в этом и стараться не впадать в забвение.

Ҳо, ғайби хувият омад, эй ҳарфшинос,
В-анфоси туро бувад бар он ҳарф асос.
Бош оғаҳ аз-он ҳарф дар умеду ҳарос,
Ҳарфе гуфтам шигарф, агар дорӣ пос.

"Ҳо"/буква Х.—А.М./ указывает на божественную сущность, о ты, осведомленный о букве. Твое дыхание как бы основано на ней. Внимай этой букве в надежде и страхе. Я сказал удивительное слово, следуй за ним."²⁵

Порсо пишет, что "наш Ходжа /т.е. Бахоуддин/ не считал нужной остановку дыхания в процессе зикра, а также не одобрял учета количества радения, но считал обязательным соблюдение "сердечной осведомленности". По Бахоуддину, этот вид осведомленности является основным и в процессе выполнения зикра. Он считал необязательным многократное повторение!"²⁶ Следует отметить, что автор "Суфийские ордена в исламе", останавливаясь на технике исполнения зикра в брат-

²³ Шархи Рубоиёти Ҷоми. Ба тасхех, ва муқаддима ва таълиқоти Моил Ҳирави. —Кабул, 1964. — С. 69.

²⁴ Шархи Рубоиёти Ҷоми. Ба тасхех, ва муқаддима ва таълиқоти Моил Ҳирави. —Кабул, 1964. —С. 69.

²⁵ Там же. — С. 75:

²⁶ Порсо Ходжа Мухаммад. Кудсия.—С. 35.

стве Накшбандия, слово "вукуф" в последних трех его требованиях: "вукуфи замони" / временная осведомленность /, вукуфи дади! / численная осведомленность / и "вукуфи калби" / внутренняя осведомленность /, переводит как пауза, остановка, что является не совсем верным.²⁷ Ибо это слово действительно обозначает осведомленность. И сам Бахоуддин в своих высказываниях, употреблял слово "вукуф" в этом значении, т.е. как осведомленность.

Согласно учению накшбандизма, основу зикра составляет исповедь веры, остальные четыре столпа являются как бы его подтверждением: молитва, очищение, сердца, пост, убавление вожделения, цель паломничества - есть радение о боге, отречение от мира и вожделения.²⁸ Согласно высказыванию самого Бахоуддина, зикр вызывает столь блаженное состояние внутреннего мира путника, что можно сравнивать его с состоянием рыбы в воде. Так, по словам Чархи, однажды после того, как Бахоуддин научил его способам выполнения "количественной осведомленности" и он начал заниматься этим способом, то почувствовал себя так, будто находится в глубине водоема с чистой прозрачной водой. После того, как рассказывал все это Бахоуддину, тот сказал ему: "Это значит, что твое сердце вновь ободрилось благодаря радению. Не зря говорят, что сердце - это рыба, а радение - вода".

Дил чу моҳи зикр чун об аст.
Зиндаги дил ба зикри ваҳоб аст.

Сердце - это рыба, а радение - вода,
Сердце живо только благодаря радению в боге.²⁹

Его наставник Амир Кулол писал, что для человека, занимающегося внутренним зикром, не существует никаких тайн, глазами сердца он может видеть все, что происходит не только на земле, но и на небесах.³⁰ Разумеется, в подобные наивные проповеди верили простолюдины и фанатичные последователи.

Таким образом, как видно из вышеприведенных примеров, почти во всех принципах мы видим отрицание отшельнического образа жизни. В них отсутствует призыв к аскетизму, к отказу от мирских благ. Эта сторона учения последователей накш-

²⁷Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе/Перевод с английского под редакцией и с предисловием О.Ф. Акимущкина./ - М., 1989. - С. 167.

²⁸Порсо Хоа Мухаммад. Кудсия. - С. 90.

²⁹Мухаммад Боқир. Мақомат. - С. 149.

³⁰Мақомоти Амир Кулол. - С. 10.

бандия отмечена М.Осими в его статье "Поэзия народной мудрости": "Нақшбандия яке аз тариқаҳои ба аҳкоми асосии ислом наздиктарини тасаввуф буда, аз пайравонаш бо меҳнати худ зиндагонӣ кардан, доимо бо халқ, будан ва дар зикру ибодат аз худнамӣ ва зоҳиророи дур буданро талаб мекард" /Накшбандизм являлся одним из наиболее близких к основным догматам ислама тариков суфизма и требовал от своих последователей жить своим трудом, находиться с людьми, а в исполнении зикра и поколении избегать выставления напоказ и верхоглядства/.³¹

Как известно, одним из негативных проявлений сущности мусульманской религии и некоторых орденов суфизма является учение о тавоккале и аскетизме. Согласно этому учению, основная цель любого верующего и выбравшего суфийский путь познания бытия заключается в полном отказе от земного, естественного образа жизни и посвящении себя целиком и полностью служению бога, а также в исполнении различных законов мусульманского шариата. Из истории суфизма известны многочисленные факты, свидетельствующие о том, что некоторые суфии, выбирая аскетический образ жизни, полностью отказались от своих семей, родственников и вообще от всего, что связывало их с трудом, что становилось препятствием в деле познания божественной истины. В жизнеописаниях святых рассказывается о многих суфиях, проведших свою жизнь в уединении от общества и людей.

Сущность вышеприведенных принципов накшбандизма заключается в том, что человек должен одновременно заниматься своим ремеслом, каким бы оно ни было: земледелием, торговлей, литературой, музыкой, словом, профессиональным делом и ни на миг не забывать о боге. Всегда, везде, со всеми и в любом состоянии его внутреннее чувство и внимание должны быть направлены в сторону своего возлюбленного. Подобное учение являлось непосредственным логическим продолжением доктрины Абдулхалика, согласно которой занятие ремеслом ни в коем случае не препятствует занятию и суфизмом. Оно совмещает божественную любовь с жизненными интересами. Проповедуемые Накшбандия идеи о том, что рука должна быть занята работой, а сердце возлюбленным/богом/, имели и до настоящего времени имеют широкое распространение не только среди последователей Накшбандия, но и среди всей верующей части мусульман. Исходя из этих принципов, Накшбандия требовала от своих приверженцев, чтобы они зарабатывали на пропитание чистым трудом. Только добытое своими

³¹ Осимӣ М. Назми ҳикмати халқ. Маҷмуаи Абдурахмони Ҷомӣ. - Душанбе, 1973. - С. 11.

руками считалось дозволенным. Проповедуя идею бедности /факр/, накшбандийцы учили, что человек не должен никоим образом присваивать себе чужой труд. Они вкладывали в понятие "факр" /"добровольная нищета"/ особый смысл, т.е. очищение от всех индивидуальных желаний, прихоти, намерений препятствием на пути познания истины. Подобные призывы в корне отличались от учения других суфийских орденов, проповедовавших идеи аскетизма и уединения. Призывая людей к труду и отрицая идею уединения, Накшбандия играла определенную роль в деле устранения распространившейся в мусульманских странах в то время и в последующие века практики ведения паразитического образа жизни, добывания средств для жизни посредством милостыни и подаяния. Во всех вышеприведенных принципах мы видим отрицание отшельничества и аскетического образа жизни. Сторонники братства, как и Гиждувони, учили, что ремесло, общество людей, полезный труд не препятствуют человеку принимать суфийский образ жизни. Это и есть основной положительный момент в учении приверженцев этого суфийского братства.

§ 2. Методы привлечения мюридов

Вопрос об отношении ученика к своему наставнику считается одним из основных требований суфизма. Со времени происхождения и в процессе дальнейшего развития этого учения каждый новый появляющийся орден и направление суфизма подходили к решению этого вопроса своеобразно и по-разному оценивали значение этих требований. Ибо, как было отмечено выше, каждый орден суфизма имел свою организацию и соответственно с ней разрабатывал основные положения, нормы и правила. К их числу относились и обязанности наставника и ученика. В некоторых орденах этому вопросу были посвящены специальные книги и трактаты.

Так, автор трактата "Силсилат-ул-орифин ва тазкират-ус-сиддикин" Мухаммад Кози³² говорил об обязанностях наставников и учеников, определял основные нормы их поведения. Известный мыслитель-энциклопедист XIY в. Аллома Шамсиддин Мухаммад ибни Махмуд посвятил этому вопросу отдельную главу в своей книге "Нафоис-ул-уюн фи ароис-ун-уюн" /"Изящные науки и наилучшие невесты"/. Эта глава называется "Илми сулук" /"Наука о мистическом пути"/. Мухаммад Кози приводит в книге перечень обязанностей как наставников, так и учеников. Согласно его утверждению, ученик должен

³² Мухаммад Бурхониддин ал-муштахир ба Мухаммад Кози. "Силсилат-ул-орифин ва тазкират-ул-Сиддикин". Рукопись, РБ им. фирдавси, № 1442.

соблюдать десять принципов, в число которых входят: не сидеть или самовольно занимать место наставника /только по разрешению своего воспитателя он может занимать его место/. Во-вторых, постоянно упоминать бога и заниматься радением так, чтобы это превратилось для него в естественную привычку. Привязанность к миру не должна препятствовать процессу радения, а последнее не должно помешать привязанности к миру.

Наставник не должен осведомлять учеников о своем положении. Его секреты и тайны не должны быть известны ученикам. Он не должен разрешать им беседовать с другими наставниками и учениками из других орденов, ибо такая беседа может ослабить их убеждения и веру в наставника.

Следует отметить, что такое требование считается основным для орденов суфизма. Наставник не должен разрешать ученику беседовать с людьми из другого суфийского братства. Его собеседниками должны быть только приверженцы данного ордена. Об этом говорил известный представитель суфизма XIY в. Алоуддавла Симначи, предупреждавший, что когда дервиш занимается исполнением своих обязанностей, другие люди не должны мешать ему, так как они могут сбить мюрида с верного пути. "Когда дервиш занят своими делами, нельзя допускать к нему чужого, ибо один бездельник может помешать ста саботникам".³³ Если наставник встретит другого наставника, знающего больше, чем он сам, то ему необходимо осведомлять об этом своих учеников. В противном случае он унизит себя и потеряет свой авторитет перед учениками. Наставнику не обязательно многократные встречи с учениками. Он должен поменьше встречаться с ними. Ему необходима отдельная комната для сбора мюридов. В качестве иллюстраций к своему требованию автор трактата приводит арабскую пословицу с тем, что многократные свидания /встречи/ уменьшают уважение "ка-сират-ул-мушохида такал-ул-хурмэти".³⁴ Мюрид обязан раскрыть все свои тайны и намерения перед наставником ордена. Только в таком случае наставник имеет возможность более подробно знать о нем, осведомляться о нем и соответственно его характеру и способностям заниматься воспитанием учения. Мюрид должен беспрекословно выполнять указания своего наставника, быть верным заветам своего учителя. Он не имеет права останавливаться на полпути к познанию, даже если ему грозит смерть. Наставника следует почитать и любить больше всех, даже больше самого себя. Мюрид имеет право выступать против высказываний наставника и комментировать /та-

³³ Рашахот. - С. 275.

³⁴ Абдуррахмани Чомй. Нафахот...

вил/ его слова. Все его мысли и думы должны быть направлены на выполнение указаний своего наставника, так как наставник есть божественный луч. Ученик должен считать себя ниже всех, не оправдывать себя перед другими. Его мысли до такой степени заняты думой о наставнике, что он не представляет иного существа, кроме бога и своего наставника. У него не должно быть никакого желания. Когда у него возникают эти качества, он считается сторонником гордости. У мюрида не должно быть воли в настоящем смысле этого слова. Ошибки наставника он должен считать выше своей пражды. Последнее условие, выполняемое мюридом, — покорность.³⁵

Необходимо отметить, что подчинять себе волю другого человека — нелегкое дело. Этому вопросу больше всех уделяли внимание приверженцы ордена маломатия. Ходжа Ахрор говорил своим ученикам: "Отказаться от своего желания и подчиняться другому очень трудно. Вы не можете этого делать. Если я скажу Вам, что сейчас идите и ухаживайте за свиньями или будьте идолопоклонниками, то немедленно вы объявите меня неверным"³⁶. Или же: "Мюриды очень малочисленны. Некий шейх писал одному видному человеку, чтобы тот, если найдет преданного ученика /мюрида/, направил бы его к нему. Тот ответил: "Здесь мюридов очень мало, но могу отправить сколько угодно шейхов".³⁷ В связи с этим он часто ссылается на приведенные ранее слова Абдулхалика "Закрывай двери шейхства, открой двери помощи, закрывай двери уединения и открой двери общения".³⁸

Не случайно все последователи накшбандизма уделяли огромное внимание вопросам воспитания мюридов, формированию их идейной убежденности. По словам Ходжи Ахрора, первое наставление его учителя заключалось в том, что нужно избегать беседы со зловредным человеком. Зловредными людьми Ахрор считает тех, которые не следуют методам его суфийского тариката, или же тех, которые отвернулись от религии, пришли к отрицанию потустороннего мира и объявили сей мир своей киблой. Эти люди являются настоящими глупцами, следует избегать общения с ними.

З-ахмақон бигрез, чун Исо гурехт,
Сухбати ахмақ бaсе хунхо бирехт.

³⁵ Муҳаммад Қозӣ. Сипсилат-ул-орифин...Л.15.⁶

³⁶ Рашахот. — С. 275.

³⁷ Рашахот. — С. 269.

³⁸ Там же. — С. 270.

Избегай глупых, как избегал Иисус,
Беседа глупых привела к большому пролитию крови.³⁹

Согласно утверждению накшбандийцев, наставник иногда воспринимает горе и радости ученика как свои собственные. Ходжа Ахрор рассказывал, что однажды он зашел к шейху Низомиддину Хамушу. У того были высокая температура и сильный озноб. Все попытки вылечить шейха были безрезультативными. Спустя некоторое время к ним зашел один из ближайших его учеников, который, как потом выяснилось, молотил зерна и упал в воду. Вся его одежда намокла. Когда он вошел в комнату, то скрежетал зубами от сильного мороза. При виде его шейх Низомиддин сказал: "Оставьте меня, занимайтесь им. Действительно, после того, как ученику стало хорошо, состояние шейха тоже улучшилось."⁴⁰ Накшбандийцы не только избегали беседы с чужими людьми, но и сами не допускали кого-либо в свой круг и к беседам. А если в их беседах принимал участие чужой человек, то это немедленно оказывало на них отрицательное влияние, в результате чего ослабевала степень их находчивости. Убайдуллах Ахрор говорил: "Однажды, когда собрались у шейха Абуязида Бистами, у присутствующих появилось холодное, инертное настроение. Шейх сказал своим ученикам о том, что что-то мешает, возможно, в их среде появился какой-нибудь чужой человек. Его искали, но не нашли. Затем в результате вторичной проверки в прихожей была найдена трость чужого человека".⁴¹

Сподвижники Ахрора рассказывают, что однажды один из его близких надел на себя чужой халат и зашел на беседу к Ходже. Ахрор сразу же почувствовал чужой запах.⁴²

Накшбандийцы воспитывали своих приверженцев в духе преданности идеям и делам тарика и самого наставника. Высоко оценивая значение и роль наставника в деле усовершенствования путника, он даже тень его /наставника - А.М./ предпочитал радению о боге.⁴³

Ходжа Ахрор украшает свой рассказ следующими словами: "Один из учеников Кутбиддина Хайдара, пришедший в обиталище шейха Шахобиддина Сухраварди, был очень голоден. Повернувшись в сторону своего наставника, он сказал: "Ради бога дайте что-нибудь". Наставник сразу понял, что он голоден.

³⁹ Анфоси нафисзи Хожа Убайдуллах, Ахрор//Мақомоти ҳазрати хоҷаи накшбанд. - С. 3.

⁴⁰ Рашаҳот. - С. 113.

⁴¹ Рашаҳот. - С. 270.

⁴² Там же. - С. 270.

⁴³ Фуқарот. - С. 50.

Сказали слуге, чтобы тот отнес ему что-нибудь. После того, как пришедший наелся, он опять повернулся в сторону своего наставника и сказал: "Слава богу, что Кутбиддин Хайдар всегда помнит о нас". Когда слуга пришел к шейху, последний спросил его: Что представляет собой этот дервиш? Ответил: "Интересный человек, ест у Вас, а благодарит Кутбиддина Хайдара". Шейх сказал: "Надо научиться последовательности у него, ибо все, что он находит, связывает с именем своего шейха".⁴⁴ Таким образом, мюрид как в присутствии, так и в отсутствии своего наставника, всегда и везде должен быть преданным своему наставнику.

Кроме условий, предъявляемых мюридам, наставнику, в свою очередь, предъявляется ряд требований.

Первое - он должен соблюдать чистоту убеждения, очищать свою душу от всех земных /природных/ привязанностей. Он не должен использовать богатства своего ученика, разрешать ему собирать в изобилии имущество, обязан соблюдать определенную меру.

Ученик известного шейха Джунайда Багдади хотел полностью отказаться от приобретенного имущества. Джунайд не советовал ему и добавил, что надо оставить определенную сумму для себя. Ибо, если у человека возникает нужда, то он должен просить у кого-нибудь. Он становится зависимым.⁴⁵ Очень интересен в этом плане рассказ о шейхе Суфьени Саври /715-778/: "Саври всегда обращал внимание своих учеников на то, чтобы они поменьше думали о богатстве и приобретении. Но перед смертью он вынул из-под подушки тысячу динаров и велел своим мюридам раздать их беднякам. Видя это, ученики пришли в изумление и про себя подумали: Наш наставник всегда призывал нас к довольствованию малым, а сам собрал столько богатства?" Саври ответил им: "Эти динары были сторожем моей веры и убеждений, благодаря этой сумме я сохранил свою веру".⁴⁶

Наставник должен быть примером, настоящим идеалом для своих учеников, ограничивать круг своих наслаждений, индифферентно относиться к внешнему миру. Это укрепит веру учеников в своего учителя. Главным мерилom при этом следует соответствие между его высказываниями и поступками. Его слова должны быть искренними, очищенными, ибо слова наставника - подобие зерен. Его слова не должны расходиться с делом. Как было отмечено выше, наставник обязан поменьше встречаться со своими учениками, одним словом, должен сле-

⁴⁴ Рашахот. - С. 275.

⁴⁵ Мухаммад Козй. Силсилат-ул-орифин... - С. 18а.

⁴⁶ Аттот. "Тазкират-ул-авлие". - С. 125.

довать методу суфийского ордена ишкия /влюбленных/. Сущность этого метода заключается в том; что мюридов не следует часто держать около себя, нужно чтобы они временами встречались со своим наставником и этим самым очищали свою любовь.⁴⁷

Последователи учения накшбандизма, как и другие приверженцы суфизма, уделяли большое внимание вопросам структуры своей организации. Свой орден они считали самым лучшим и самым полезным среди других направлений суфийского учения. В трактатах, посвященных жизнеописанию Бахоуддина, часто приводится его высказывание о том, что "наипрекрасным путем является путь последователей ходжагона. Сам Бахоуддин большое внимание уделял вопросам воспитания своих приверженцев. Он учил своих учеников быть послушными, покорными своим наставникам, не скрывать своих мыслей и намерений от учителя. По словам Бахоуддина, ученик должен страшиться наставника. Только в таком случае он может достигнуть благочестия. "Кто страшится нас, приобретет наше благословение, а кто не страшится, не получит нашего благословения".⁴⁸

Согласно его учению, путник должен соблюдать три нравственные нормы: во-первых, не должен хвастать своими деяниями; во-вторых, безусловно принимать во внимание и исполнять любое /даже и дурное/ высказывание наставника; в-третьих, беспрекословно, честно и добросовестно выполнять любой приказ наставника, в противном случае он лишается возможности достичь поставленной перед ним цели.

Для привлечения людей к своему ордену и увеличения числа последователей сторонники накшбандизма прибегали к различным способам. С этой целью они использовали многообразные чудеса и рассказы, связанные с личностью основателя ордена Бахоуддина Накшбанда. Так, Абулмухсин Мухаммад Али Бокир в своем трактате приводит следующий рассказ: "Некогда в Афшане, мавлоно Афшанаги находился среди юношей и учеников и спорили по различным областям науки. В процессе беседы один из участников отрицал величие Ходжи /Бахоуддина - А.М./. В это время некий шейх по имени Ибрахим Маджзуб находился в Бухаре. Когда пришел в Афшани, Мавлоно Афшани сказал своим ученикам, чтобы они пошли к нему. При виде их Ибрахим сказал:

Ту нақши накшбандонро чӣ дони,
Ту шакли пайкару ҷонро чӣ донӣ,

⁴⁷ Мухаммад Козй Силсилат-ул-орифин...-С.

⁴⁸ Хоҷа Мухаммад Порсо. Мақомати Хоҷа Баҳоуддин Рқп. ИВ АН Узб, ССР, № 2520. - С. 18а.

Гиеҳи сабз донад, қадри борон,
Ту хушкӣ, қадри боронро чӣ донӣ.

"Как ты можешь знать учение накшбандийцев? Как ты можешь узнать формы души и тела? Земная трава может знать цену дождя, а ты сухая, поэтому не знаешь достоинств дождя".⁴⁹

Аполсгеты братства считали, что Накшбандия является единственно верным орденом среди других разветвлений суфизма. Только последователям этого ордена удастся правильно следовать законам мусульманского шариата. Абулмухсин Бокир приводит следующее высказывание Бахоуддина по этому вопросу: "Все приверженцы мусульманской религии обязаны следовать учению ордена накшбандийцев".⁵⁰ Более того, они считали, что Накшбандия является итогом всех суфийских течений и в нем сконцентрированы наилучшие стороны всех орденов суфизма. Именно он учит путника дойти до познания божественной истины наикратчайшим путем. Исходя из этого, они называли свой орден /акрабуттурук/"наикратчайший путь".⁵¹

Известный представитель суфизма XVII в. Ахмад Сархинди в своих письмах всячески восхваляет это течение. Он пишет: "Основное отличие учения накшбандизма от других существующих орденов суфизма заключается в том, что если процесс познания истины они начали с уединения от мира, то накшбандизм в противовес им начинает процесс познания, не уходя от общества, от людей. Они говорят: "Ниҳояти дигарон дар бидояти эшон мундариҷ аст" /"Конечная цель других орденов заключена в начале их концепции"/.⁵²

Согласно Бахоуддину, основная цель радения есть любовь и познание божественной истины. Она удаётся только тогда, когда в сердце путника остаётся лишь одно стремление к Единому. Если это удастся в начале, то и называется - включение конечной цели в начало концепции.⁵³ Комментируя эти слова Бахоуддина, Ходжа Ахрор пишет, что они означают постоянное внимание и направленность сердца путника на божественное созерцание.⁵⁴ В его высказываниях встречаются такие сопоставления: "Начало концепции шейха Бахоуддина Умара есть конечная цель шейха Рукниддина Алоуддавла Симнони", или же "Начало концепции Бахоуддина есть конеч-

⁴⁹ Абулмухсин Муҳаммад Боқир. Мақомот. - С. 53а.

⁵⁰ Абулмухсин Муҳаммад Боқир. Мақолот, л. 60а.

⁵¹ Мактуботи Раббонӣ. - Ҷилди 1. - С. 263.

⁵² Там же. - С. 151.

⁵³ Манокиб, № 412. - С. 16 б.

⁵⁴ Рашахот. - С. 301-302.

ная цель Боязида".⁵⁵ Следует отметить, что эту формулировку нахшбандизм заимствовал у ранних представителей суфизма. Так, еще Джунайд, отмечая величие Боязида среди суфиев говорил, что "Конечная цель путников пути Единства, есть начало пути Боязида".⁵⁶

Как известно, во всех суфийских учениях, начиная с раннего периода его возникновения до XIX в., одним из основных требований процесса мистического познания и ведения суфийского образа жизни считается полное самоотречение от жизни, общества и людей. Только в таком случае суфий или путник может познать сущность божественной истины.

Ахмад Сархинди в другом письме следующим образом характеризует учение этого братства: "Представители этого наилучшего ордена отказались от исполнения громкого зикра /зикри цахрй/. Они были сторонниками тайного исполнения радения /зикри хафй или зикри қалбй/. Они отрицали самоё, пляску и экстаз /тавқид/, так как во время правления пророка Мухаммада и последующих четырех халифов не было ни пляски, ни пения и т.д. Вместо сорокадневного уединения, которого не было также во времена Мухаммада, приверженцы нахшбандизма приняли принцип "уединение в обществе" /хилват дар анҷуман/. Исходя из этого, конечная цель других суфийских орденов является исходным пунктом учения нахшбандия. Это течение считают выше других орденов. Их слово есть лекарство для уелечения сердца.

Нахшбандия аҷаб қофиласолоранд,
Ки баранд аз раҳи пинҳон ва ҳарам қофиларо.
Аз дили солики раҳ қозибай суҳбаташон,
Мебарад васвасаи хилвату фикри чилларо
Қосире гар занад ин тоифаро мар таъне
Ҳошалилах, ки бараром ба забон и гиларо
Ҳама шерони цаҳрн бастаи ин сил-силаанд,
Рӯбаҳ аз ҳубла чи сон бигсилади ин силсиларо.

"Нахшбандийцы являются таким путеводителем, который тайным путем всдет караван к цели. Их беседа до того притягательна, что отбивает у путника всякие соблазны уединения и мысли о сороковине. Если несовершенный человек упрекает этих людей, ей богу, не обижусь на это. Все львы мира /видные люди мира - А.М./ связаны с этим братством, как же может лиса развязать узлы этой цели".⁵⁷ Здесь под по-

⁵⁵ Там же. - С. 354-355.

⁵⁶ Аттор. Тазкират-ул-авлиё.-С. 86.

⁵⁷ Абдуррахмони Чомй. Нафаҳот. - С. 413.

нятием "караванчики" подразумеваются сторонники учения этого ордена, под выражением "ведут караван к цели" можно понять то, что при помощи тайного, незаметного зикра путники идут к познанию божественной истины. "Накшбандизм не требовал отречения от жизни. Он выступал против аскетизма, советовал пользоваться благами реального бытия и призывал к труду, к познанию. В этом состоит известное прогрессивное значение раннего накшбандизма в условиях XIV в., оказавшего положительное влияние на развитие культуры и литературы народов Средней Азии".⁵⁸

Последователи накшбандизма считали, что тот, кто отвернется от учения этого ордена, может мгновенно лишиться веры.⁵⁹

По учению Накшбандия, наставник есть посредник между учеником и богом. Все, что бы он ни сказал, все, чему бы он ни научил путника, он делает от имени бога. Его задача состоит в том, чтобы научить путника способам познания божественной истины.

Необходимо отметить, что в высказываниях отдельных представителей суфизма роль и обязанность муршида /учителя/ понимались по-разному. Так, известный представитель раннего суфизма маъруф Кархи⁶⁰ /ум. 815/ ставил свой сан выше божественного и велел своему ученику Сари Сакати/ум. 867/, чтобы он заклинал бога именем своего учителя.⁶¹

Другой представитель суфизма - Зунун Мисри /ум. 860/ считал, что повиновение ученика своему учителю должно быть выше повиновения богу.⁶²

В учении приверженцев накшбандизма, как и в высказываниях представителей других орденов суфизма, почитание учеником муршида занимает особое место - считается выше божественного почитания. Накшбандизм учил, что наставник есть по существу воплощение божьего качества на Земле. Исходя из этого, почитание учителя и беседы с ним стоят выше упоминания бога, следовательно, тот, кто с чистым сердцем доверится авторитету своего учителя, постигает истину.

Таким образом, согласно учению накшбандизма, ученик должен всецело покориться воле своего наставника. "Мо ихтиёри хеш хам аз даст додаем. К-он ихтиёри шумо ҳама ихтиёри мост." "Мы потеряли волю свою - ваше желание есть наша

⁵⁸ Муминов И.М. Избр. произведения. - Ташкент, 1978. - С. 153.

⁵⁹ Ходжа Мухаммад Порсо. Мақомот. - С. 18а.

⁶⁰ Его родители были христианами.

⁶¹ Фаридиддин Аттор. Тазкират-ул-авлия. - С. 176.

⁶² Там же. - С. 171.

воля"⁶³ - говорят приверженцы Накшбандия.

Приверженцы накшбандизма проповедовали превосходство своего учения над учениями других существующих орденов суфизма, иногда доктрину своего ордена они ставили выше основных принципов мусульманского шариата. Как известно; паломничество в священный город Мекку считается одним из обязательных столпов исламского шариата. Согласно требованиям шариата, каждый мусульманин в течение жизни обязан побывать в этом городе. А последователи накшбандизма блага своего храма считали выше благ этого священного города:

Эй он ки туро руй ба роҳи дин аст,
Дар ҷустани Каъбаат ҳазор оин аст,
Файзе, ки зи ҳуҷраи ҳарам металабӣ,
Дар савмаи Хоҷа Баҳоуддин аст.

"Эй ты, который является последователем религии и при помощи тысячи путей ищет Каабу! Благодетель, которое ты ищешь в святилище Мекки, можешь найти в обители Бахоуддина".⁶⁴

Доводя свою генеалогию до пророка, называя ее "золотой генеалогией", накшбандийцы старались привлечь к себе больше и больше новых людей. Своими наставлениями и требованиями шейхи накшбандизма, по сути дела, превратили бывших приверженцев в настоящих слуг, которые были готовы выполнить любые указания наставника. Как мы уже отмечали выше, называя свое богатство наилучшим суфийским тариқатом, всецело соответствующим предписаниям мусульманского шариата, высказываниям пророка Мухаммада, сторонники Накшбандия завоевали огромный и непререкаемый авторитет среди трудящихся масс. Считая наставника тенью бога, они учили, что он, несомненно, говорит от имени бога и, следовательно, заслуживает безграничного уважения и повинновения. Согласно их учению, мюрид должен быть покорным и послушным учеником своего учителя, "трупом в руках омывателя" независимо от социальной принадлежности, занимаемой должности, уровня благосостояния.

Вот почему некоторые исследователи называли накшбандизм прародителем ордена иезуитов.⁶⁵ Действительно, подчиненный иезуитам народ был" ... благодарным им за свое

⁶³ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Мақомот. - С. 57.

⁶⁴ Мухаммад Порсо. Мақомот. Р. 5765-Ш. л. 77а.

⁶⁵ Логофет Д.Н. В горах и на равнинах Бухары /Очерки Средней Азии/. - Спб., 1913. - С. 54.

спокойствие к той мысли, что нет на свете более высокой и могучей власти, чем власть ордена. Неизбежным следствием этого было то, что эти дикари безгранично покорились иезуитским миссионерам. Жители Парагвая на коленях выслушивали их приказы и считали большим счастьем поцеловать подол рясы святых отцов".⁶⁶ На самом деле подобный метод воспитания в известной мере служил удобным орудием в руках наиболее известных и авторитетных шейхов суфийских братств, в частности и накшбандизма. Покорные, безвольные мюриды использовали ими в качестве настоящих слуг, раболепно выполнявших любые указания в междоусобных распрях: устранение личных врагов и недоброжелателей своих духовных наставников, различные шантажи и "таинственные, мистические подвиги". Именно это и ряд других негативных моментов в социальной структуре ордена накшбандизма стали причиной того, что некоторая часть исследователей резко отрицательно отнеслась ко всему учению братства. Так, например, известный исследователь М.Р.Раджабов пишет: "Можно ли называть прогрессивным учение, согласно которому мюрид находился в рабском подчинении у своего шейха-муршида, подобно трупу в руках омывателя мертвых? По словам Ахрора, мюрид - это тот, в чьем сердце нет никаких целей и желаний, кроме лицемерия своего пира, кто отвернулся от всех кибл, и единственной киблой стал его пир - наставник, для кого свобода заключается лишь в рабской привязанности к пиру, кто свое счастье видит в беседе с пиром и несчастье - когда пир отвернется от него.

Такое положение мюрида давало возможность богатым муршидам, бывшим, подобно Ходже Ахрору, одновременно крупными феодалами, нещадно эксплуатировать своих мюридов и высасывать из них последние соки. А мюриды, доведенные до крайней нищеты и влачащие жалкое, полуголодное существование, должны были безропотно переносить все тяготы, целиком веруя в то, что они творят угодное богу дело и тем обретают его благосклонность к себе".⁶⁷ Соглашаясь с этой оценкой, мы все же обращаем внимание на такое немаловажное, на наш взгляд, обстоятельство в учении накшбандизма. Для того, чтобы сделать более жизненным учение своего братства, вместо проповедуемой ортодоксальной религией и большинством суфийских орденов идеи отречения от мира, накшбандизм прививал людям интерес к земной жизни, к работе, к при-

⁶⁶ Налбандян М. Иезуиты. П. Избранные философские и общественно-политические произведения. - М., 1954. - С. 158-159.

⁶⁷ Раджабов М. Абдуррахман Джамии и таджикская философия XV в. - Душанбе, 1968. - С. 173.

обретению определенных профессий. Вмешиваясь в социальные проблемы своего времени, духовные отцы братства, в особенности Ходжа Ахрор /как было уже отмечено в предыдущих главах/, защищали социальные интересы низших слоев - крестьян и ремесленников, в результате чего деятельность ордена приобрела большую популярность, широкую географию и влияние в среде значительных слоев населения.

§ 3. Отношение к чудотворству

Для привлечения внимания народных масс, в особенности мюридов, к своему ордену последователи братства Накшбандия кроме восхваления учения своего ордена широко использовали существующее во всех суфийских орденах учение о способности святых к чудотворству. Необходимо отметить, что согласно законам мусульманского шариата, Мухаммад является последним пророком /хотимат-ул-анбие/ и посланником божьим. Все откровения аллах передал посредством ангела Гавриила Мухаммаду. А паства /уматан/ может знать о сущности творца через Мухаммада. Пророки, кроме божественного откровения, способны еще и к чудотворству - воскрешению мертвых, разговорам с ними, излечиванию больных.

Исходя из этого, в первые периоды возникновения ислама строго карались те, которые претендовали на чудотворство. Чтобы избежать преследования со стороны апологетов мусульманского шариата, ранние представители суфизма вначале различными доводами объясняли способность к чудотворству. Они учили, что пророки способны к проявлению муъджиза /معجزه/, а святые суфи могут проявить только каромот /کرامات/ - чудеса. Некоторые суфии видят определенные различия между терминами муъджиза и каромот. По их мнению, пророки способны к свершению муъджиза - чудеса, а святые - к каромот. Но, как известно, эти слова имеют одно и то же значение, т.е. чудо.

Так, автор "Словаря рационалистических наук" Саид Джафар Саджади следующим образом объясняет отличие этих терминов. "Каромот - это проявление необыкновенных явлений со стороны человека, не претендующего на пророчество", а "муъджиза является производным от яъджоз - явления, направленного на осчастливливание людей. Такие явления творят только пророки".⁶⁸

⁶⁸ Саид Чаъфар Сачжоди. Фарҳанги улуми ақлий. - Техрон, 1962. - с. 187.

Известный теоретик и историк суфизма Хаджаири, говоря о различии этих терминов, писал: "Каромотро шарт мустар аст ва муъдизаро кашф ва ин фарқ аст миёни муъдиза ва каромот /условия каромот являются скрытыми, а муъдиза совершается явно/. Это и есть явное их различие/"⁶⁹

Согласно учению суфиев, когда пророки творят чудеса, они не скрывают их от людей. Известный представитель раннего суфизма Робиа Адавия, говоря об авторитете святых, пишет: "Если пророки способны к муъджизе, то святым принадлежит каромот".⁷⁰

Хотя эти термины существенно не отличаются друг от друга, чтобы избежать опасности, не попасть в неприятное положение, ранние представители суфизма способности святых видели только в проявлениях каромот.

Согласно их учению, суфийские шейхи-святые творят различные чудеса. Они будто бы имеют способности, как и пророки, в один миг излечивать больных, им подчиняются различные неодушевленные предметы: деревья, горы, вода и т.д. Благодаря их святости временно прекращаются ветер, буря. К этому еще надо прибавить взаимную дружбу суфийских шейхов с дикими зверями. Дикие звери-тигры, львы, змеи якобы дружат со святыми, приносят им различные вещи, помогают им в работе, облегчая их труд. А святые без страха идут к ним навстречу, читают и угадывают их мысли.

В истории суфизма можно найти многочисленные примеры, приписывающие чрезмерно ложные, вымышленные рассказы суфийским шейхам. Им приписывают такие чудеса, которые здравый смысл не в состоянии воспринять. Так, про Молика Динора говорят: "Молик спал в тени стены, а змея веткой обмахивала его".⁷¹ О Робии говорят: "степень ее святости была до того велика, что как будто во время паломничества сама Кааба "приходила" на определенное расстояние к ее встрече".⁷² В "Кушайровом трактате" Абул Касыма Кушайри читаем: "Абу Саид Хороч сказал: "Однажды находился в мечети Каабы. Некто спустился с неба около меня и спросил: "Что является знаком дружбы?" Ответил: "Верность". Сказал "Слава тебе", - и поднялся на небо".⁷³ Или же: "Во время молитвы им ампутруют конечности, а они нисколько не чувствуют"...⁷⁴.

Известным представителям суфизма приписывают такие

⁶⁹ Хаджвири. Кашф-ул-махдуб. -Л., 1914.-С.44.

⁷⁰ Аттор. Тазкират-ул-авлис. -С. 44.

⁷¹ Там же. -С. 26.

⁷² Аттор.Тазкират-ул-авлиё.-С.42.

⁷³ Абул Қасим Қушайри.Тарҷимаи рисолаи Қушайри.-С.98.

⁷⁴ Аттор. Тазкират-ул-авлиё.-С. 338.

чудотворства, что невозможно даже их вообразить. "Однажды кто-то зашел к нему /Бастоми - А.М./ и спросил его о стыдливости. Шейх ответил: "В тот же час дервиш превратился в воду". Вошедший к нему мюрид на месте дервиша увидел желтую застойную воду и сказал: "О шейх, что это?" Ответил: "Зашел некий дервиш и спросил меня о стыдливости". Я ответил; он не выдержал и превратился в воду."⁷⁵

Следует отметить, что признание способности суфийских святых к чудотворству имеет свои причины. Как уже было отмечено, с раннего периода своего возникновения мусульманская религия выступала против любого проявления элементов политеистической религии, в том числе и культа святых. Но в результате распространения ислама на обширной территории средневекового мусульманского феодального общества для возвышения авторитета пророка Мухаммеда мусульманские богословы были вынуждены широко использовать различные элементы из существовавших до возникновения ислама языческих религий, в том числе культа святых.

Таким образом, в исламе постепенно начали появляться элементы культа святых. А впоследствии, когда начали появляться различные суфийские школы и возрос авторитет мусульманских мистиков, для возвышения своего авторитета начали приписывать себе и другим шейхам способности к чудотворству.

Следует оговориться, что если, с одной стороны, признание способности святых к чудотворству возвышало авторитет мусульманских мистиков, то, с другой стороны, оно открывало путь к вольнодумству. Так, из агиографических источников по суфизму можно привести многочисленные примеры, свидетельствующие о том, что видные представители суфизма, достигая высшей степени мистического познания, выражали такие антиавторитарные идеи, которые в корне противоречили предписаниям шариата. Например, исламский шариат учит, что когда наступит конец света и начнется страшный суд, воскреснут мертвые и все мусульмане поднимутся под флагом пророка Мухаммеда. Мухаммед, как посланник божий и последний пророк, должен заступиться за свою паству /умматон/ перед богом.

Но шейх Боязид Бистоми считал свой сан выше сана пророка Мухаммеда.

"Боязида спросили, поднимутся ли люди в день страшного суда под знаменем Мухаммеда. Боязид сказал: "Клянусь всевышним богом, что мое знамя выше знамени Мухаммеда. Все люди, в том числе и Мухаммед, будут находиться под моим

⁷⁵ Там же. - С. 98.

знаменем". Святые не только во сне, но и наяву видят аллаха и разговаривают с ним, обращаются к нему со спорными вопросами. Они ставят себя выше всяких существ, даже таких, как ангелы, приравнивают себя к богам. Иногда выдают себя за бога. Очень характерно в этом отношении высказывание шейха Хорокони: "Аллах от людей хотел покорности, а от меня божественности".⁷⁶ Аттор в "Тазкират-улавлие" приводит такие изречения, которые мало отличаются от еретических высказываний Халладжа и шейха Боязида Бистомии: "Когда я дошел до престола бога /арш/, ко мне пришла группа ангелов и хвастала, что они являются херуеимами и духами. Я сказал: "Мы - божественны". Они смутились, а шейхов обрадовал мой ответ".⁷⁷

Святые не боятся даже кары самого аллаха, открыто говорят то, что думают. "О господи, я в этом мире сколько хочу, столько и буду хвастаться, а ты в страшном суде что пожелаешь, то и сделай со мной".⁷⁸

Святые старцы, опираясь на свой высокий сан и авторитет, не только открыто выражали свои мысли, направленные против догматов и ритуалов ислама, но широко использовали для этих целей изречения и зымыслы юродивых. Для того, чтобы обезопаситься, они часто выдавали себя за юродивых. В их изречениях можно найти все то, за что в свое время стали жертвами мусульманской инквизиции Мансур Халладж, Боязид Бистомии и многие др.

Большой интерес вызывает высказывание шейха Хорокони, который в открытой форме называет себя богом. "Накл аст, ки рўзе мураққаъпуше - аз ҳаво даромад ва пеши шейх пой бар замин мезад ва мегуфт: Чунайди вақтам, Боязиди вақтам, Шиблии вақтам ва Мустафои вақтам. Шайх низ бар пой-хост ва пой бар замин мезад ва мегуфт: "Худои вақтам". Рассказывают, что однажды пришел к нему некто, одетый в суфийское рубище, ударив ногой о землю, сказал: "Я являюсь настоящим Джунайдом, настоящим Боязидом, настоящим Шиблием, настоящим Мустафо, т.е. Мухаммадом". Шайх поднялся, повторил его движения и сказал: "Я являюсь настоящим богом".⁷⁹

Точно такая же аналогия встречается в высказываниях шейха Абулабоса Кассоба, который повторяет выражение Боязида "мое знамя выше знамени пророка Мухаммада". Кассоб говорит, что "пророк Мухаммед гордится тем, что я являюсь

⁷⁶ Аттор. Тазкират-улавлие. - С. 354.

⁷⁷ Аттор. Тазкират-улавлие. - С. 354.

⁷⁸ Там же. - С. 363.

⁷⁹ Там же. - С. 353.

его приверженцем". Тоири ман бузург аст. аз ӯ. Боз негардам, то аз Одам, то аз Мухаммад... дар тахти тоири ман ноёварад /"Мое знамя выше его знамени /Мухаммада - А.М./, не отступлю до тех пор, пока по велению бога все от Адама и от Мухаммеда не придут под мое знамя"/. ⁸⁰

Такие изречения встречаются и в высказываниях других суфийских шейхов. Необходимо отметить еще одну сторону учения суфийских шейхов - чрезмерность вымысла, оторванность их рассказов от объективной реальности.

Некоторые говорят, что Молик Динар находился на пароходе. Когда доплыли до середины моря, потребовали плату за проезд. Он сказал, что у него нет денег. Тогда его избили, так что он потерял сознание. Когда пришел в себя, у него снова потребовали деньги, избили и сказали, что выбросят с парохода. Появились рыбы на воде, каждая из них держала во рту по одному динару. Малик протянул руку, взял у рыбы динар и отдал им. Когда все увидели это, упали перед ним. Он сошел с парохода и свободно пошел по воде. Поэтому его имя и стало Малик Динар /т.е. обладатель динара - А.М./.⁸¹

Таким образом, приписываемые отдельным шейхам сверхъестественные способности показывали лживость и абсурдность их учения и подрывали авторитет мусульманских святых и пророков.

Подобные антиавторитарные идеи ранних приверженцев суфизма, с одной стороны, положили начало выражению свободомыслия у последующих представителей этого учения /они могли опираться на своих предшественников и свободно, без всякого страха перед духовенством излагать свои мысли/, с другой стороны, открывали широкую дорогу "чудотворной" деятельности шейхов-наставников различных орденов суфизма.

Этим видом деятельности, по сравнению с другими орденами суфизма, особенно отличались последователи Накшбандия. Как идейные, так и непосредственные предшественники Накшбандия для популяризации своего учения среди широких кругов населения и привлечения их внимания к себе особо выделяли вопросы "чудотворства". Жизнеописания таких шейхов, как Абдулхолик Гиждувони, Ходжа Али Ромитани, ходжа Бобои Самоси, Амир Кулол, Бахоуддин, полны многочисленных рассказов, связанных с их "чудотворной" деятельностью и проявлением сверхъестественных способностей. Приведем для примера несколько эпизодов жизни и деятель-

⁸⁰

Автор Тазкират-ул-авлиё.-С. 394.

⁸¹

Там же. - С. 29.

ности Амира Кулола - непосредственного наставника Ходжи Бахоуддина.

Жизнеописание Амира Кулола приводят многочисленные рассказы, связанные с его сверхъестественными деяниями. В них личность Амира возвышается до крайней степени. Он якобы на расстоянии угадывал и свободно мог читать замыслы и любое намерение как своих приближенных, так и незнакомых людей. И если они недоверчиво и неуважительно относились к нему самому или к его ученикам, то он якобы мог наказать их без своего непосредственного участия. Его недоброжелатели попадают в различные беды и несчастья.⁸² Подобные рассказы, не имеющие никакой реальной основы - о мистических подвигах и сверхъестественных способностях шейхов, как отмечалось выше, были адресованы в основном неграмотным, темным мюридам - людям, для которых культ шейха признавался выше, чем почитание культа пророков и других религиозных авторитетов. Они были абсолютно убеждены в том, что в нужные моменты как в своем присутствии так и отсутствии шейхи могут прийти им на помощь.

Так, в жизнеописании Амира Кулола мы читаем: "Однажды в области Кармине собралось несколько дервишей, принадлежащих к разным братствам суфизма. Каждый из них восхвалял своего учителя /муршида/, среди них находился тоже один из учеников Амира Кулола. Он сначала спокойно выслушал всех дервишей, а потом, подняв голову, сказал: "Все, что вы говорили, несомненно, является правдой, но необходимо признаться, что никто из ваших учителей не может равняться с нашим наставником, так как он является "сей-идом" и святым /"авлиё"/. Когда он говорил эти слова, над ними летела стая гусей. Один из дервишей сказал ученику Амира: "Если степень Вашего наставника является такой высокой, то пусть он при помощи святости своей сделает так, чтобы один из этих гусей упал на землю. Ученик поднял голову и свои помыслы направил в сторону Амира Кулола, в этот же момент один из гусей упал на землю. Все присутствующие удивились и были вынуждены признать святость и невысший сан Амира Кулола. Это случилось после смерти Амира".⁸³

Сторонники Накшбандия считали, что их братство выше других орденов суфизма, что он является квинтэссенцией их. Если другие ордена являются как бы различными ветвями, течениями, видами суфизма, то орден Ходжагон по отношению к ним выступает как родовое понятие, ибо это братство содержит в себе все требования и элементы шариата, тариката и

⁸² Амир Кулол. Мақомот. - С. 8, 17.

⁸³ Шахобиддин. Мақомати. Амир Кулол. №3243. - С. 28-29.

хакиката. Другое превосходство этого ордена заключается в том, что он всецело и всесторонне уместается в рамках шариата: "Бидон, ки силсилаи хоназодаи хоҷагон бар ссири хонаводаҳо ғазилати бисъёр аст аз барои он ки ин хонавода кул аст. Чаро, ки ҳар чӣ толибонро мушкил шавад аз шариат ва тариқат ва ҳақиқат дар инҷо ҳосил аст, ва дигар ҳам ба зоҳир ва ҳам ба ботин ба ҳазрати рисолат мефармоянд". "Знай, что братство Ходжагон имеет превосходство над другими орденами суфизма, потому что этот орден всеобщий. Познающие могут найти ответ на возникшие трудные вопросы в шариате, тарикате и хакикате. Это учение и внешне и внутренне следует учению пророка Мухаммада."⁸⁴

Приписываемые святым сверхъестественные способности достигли наивысшей степени во времена Бахоуддина Накшбанда. Необходимо отметить, что первые попытки в деле создания мифов о "мистических подвигах" Бахоуддина были приняты в начале возникновения этого ордена. По свидетельству источников, в период, когда Накшбанд только начал свою деятельность, многие знатные люди, ученые, преподаватели и ученики медресе Бухары и близлежащих к ней городов и провинций прекращали учебу и связывали свою судьбу с этим орденом. Самыми активными пропагандистами идей накшбандизма выступали непосредственные ученики Бахоуддина. Так, по словам Алоуддина Аттора, однажды известный ученый своего времени Мавлоно Хисомиддин Ходжа Юсуф из Шоша /Ташкента/ со своими учениками проходил мимо Ходжи Бахоуддина, повстречался с ним. После беседы с Хисомуддином Бахоуддин сказал своему наместнику Аттору, что он будет одним из первых учеников, который вступит в братство. Алоуддин Аттор говорил, что он всегда помнил эти слова. Наконец, через семь лет Хисомуддин бросил преподавание, пожертвовал свое богатство в 12 тысяч динаров. Многие ученые последовали его примеру и вошли в суфийский круг накшбандийского братства.⁸⁵ Для того, чтобы вызвать страх и раболепное подчинение перед основными требованиями своего ордена, они очень тонко использовали различные формы и методы убеждения. При этом они опирались в основном на обыденное сознание трудящихся масс. Например, от имени некоего амира Махмуда Симнони рассказывают, что по божественной милости он видел во сне пророка-посланника, которого окружали видные религиозные деятели. Среди них был один благородный человек. На вопрос, каким же образом он удостоился чести Вашей беседы, Пророк отвечает: "Если желаешь милости бога и его посланника, следуй за

⁸⁴ Там же. - С. 75.

⁸⁵ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Мақомот. - С. 78-79.

этим благородным человеком", и назвал его имя. Когда он проснулся, описал черты его лица и дату на странице книги. Через семь лет, когда он находился в своей торговой лавке, подошел к нему некий благородный и светлый мужчина, сел рядом с ним. Ему сразу же вспомнилась встреча во сне с пророком и состояние его изменилось. Когда пришел в себя, пригласил того домой. Он принял приглашение, и оба отправились к нему. Удивительно то, что он ни разу не был у него дома, но, когда зашел, вошел в комнату и из стенового шкафа, где хранились книги, выбрал ту книгу, в которой было описание черт лица благородного человека, и показал ему, добавляя, что написал там. Услышав это, он потерял сознание и, когда пришел в себя, Бахоуддин принял его в ряды своих приближенных.⁸⁶

О самом Бахоуддине рассказывают, что еще в юные годы он видел во сне Абдулхалика Гиждхвони, который совершал различные чудеса и предсказал его способности. Он говорил ему, что необходимо привести в движение свечи /фатила/ таланта, т.е. зажечь масло, находящееся в светильнике.⁸⁷

Причины различных бедствий /разрухи, голода, несчастий и социальных катастроф/ последователи накшбандизма связывали с волей и желанием святых и в особенности с волей шейхов своего братства. Ярким примером этого являются деятельность и мистические подвиги Бахоуддина. Верующие были убеждены в том, что если человека постигает какое-либо несчастье или затруднение, то стоит ему лишь упомянуть имя святого Бахоуддина, призвав его на помощь, и тут же минуют его беды. Поэтому он известен среди верующих как Бахоуддин - гонитель, спаситель от всех бед /Балогардон/.

В жизнеописаниях, посвященных шейхам-накшбандийцам, приводится множество примеров из этой области его деятельности. И в настоящее время традиционно настроенные части населения в зоне распространения этого братства в случае какой-либо беды или же неожиданного спотыкания произносят: "О, Бахоуддин! О, Бахоуддин, помоги"! Проплагируя культ Бахоуддина, жизнеописатели утверждают, что его способность "отвергать беды" предсказывали на заре юности его наставники Ходжа Бобои Самоси, Амир Кулол и др. Так, Ходжа Бобои Самоси сказал: "Все возникшие беды устраняются благодаря его благодати".⁸⁸ Об этом же говорил и Амир Кулол: "Все люди склоняют свои головы перед

⁸⁶ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Мақомот. - С. 85-86.

⁸⁷ Там же. - С. 11.

⁸⁸ Там же.

твоими ногами".⁸⁹

Бахоуддину приписывают способности предсказывать грядущие события. Он останавливает бурю, спасает пароходы от катастрофы⁹⁰, воскрешает даже мертвых⁹¹, своими заклинаниями вызывает дождь, на расстоянии угадывает мысли и намерения близких и недоброжелателей.⁹²

Абдуррауф Фитрат, описывая фанатизм паломников вокруг гробницы Бахоуддина и то, как верующие стали настоящими его поклонниками, сообщал: "... на мазаре Бага-уд-Дина читают молитву, поклоняются древку знамени этой могилы, просят Бага-уд-Дина о своих нуждах; сегодня во всей Бухаре нет ни одного человека, который не произносил бы каждое мгновение вместо "О, боже!" "О, Бага-уддин!" Ничто из вышеуказанного не согласуется с мусульманским шариатом".⁹³

Приписываемая святым способность к чудотворству и религиозная мистификация личности особое развитие и распространение имели в связи с Ходжей Ахрором. Чудотворство Ходжи Ахрора в отличие от других заключается в том, что оно в большей степени связано с решением социально-политических задач, нежели с деятельностью шейхов, замкнутых среди своих мюридов.

Жизнеописатели и панегиристы Ходжи Ахрора приписывали ему незаурядные способности не только в области предсказания будущего правителей, их успехов и неудач, но также и содействия в завоевании власти. Следует сказать, что "предсказание" будущего и судьбы правителей со стороны святых не является чем-то новым, свойственным только Убайдуллаху Ахрору. Подобные способности приписываются многим суфиям-святым. Особенно ярко и настойчиво этот метод пропагандировался во времена завоевательных походов Тимура.

Так, автор "Рашахот" приводит следующий пример "деятельности" Ходжи Ахрора.

Когда Мирзо султан Махмуд с целью завоевания отправлялся из Гиссара в Самарканд, кроме чигатайских войск у него были еще четыре тысячи туркмен. У Мирзы султана Ахмада не было сил для сопротивления. Он хотел оставить Самарканд и убежать. Взволнованный, он пришел к ишану /Ходже Ахрору - А.М./, чтобы попрощаться. Ишан сказал:

⁸⁹ Шахобиддин. Макроти Амир Кулол. - С. 31.

⁹⁰ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Макрмот. - С. 87.

⁹¹ Там же. - С. 99.

⁹² Там же. - С. 108-109.

⁹³ Абу-ур-Рауф. Рассказы индийского путешественника /Бухара, как она есть/. Самарканд /Перевод с персидского А.Н.Кондратьева/. - 1913. - С. 14.

"Если Вы оставите Самарканд, все его жители попадут в плен. Будьте спокойны. Я гарантирую вам победу, если враг не будет побежден, берите в залог меня! Агар душман мағлуб нашавад, маро мавохиз намоед/. Потом Мирзу султана Ахмада поместили в комнату, имеющую один выход, и Ходжа Ахрор у порога этой двери приказал, чтобы навьючили одного верблюда, положив припасы на несколько дней. Подогнали верблюда к двери комнаты напротив Мирзы султана Ахмада. Ходжа Ахрор сказал, что если Мирза султан Махмуд победит, пусть со своими приближенными уходит из этих ворот. Успокоив Мирзу султана Ахмада, Ходжа Ахрор вызвал к себе своих близких учеников Мавлоно Саида Хасана, Мавлоно Касима, Мирзу Абдуллавала и Мавлоно Джафара. Приказал им, чтобы они быстро поднялись на крышу тех ворот, где находился Мирза Султан Махмуд и не возвращались до тех пор, пока завоеватели не потерпят неудачу. А если вражеские войска не будут побеждены, то пусть ученики не приходят к нему вообще. Те четверо благородных поднялись на крышу и начали заниматься созерцанием /мурокиба/. Мавлоно Касим сказал: "Когда мы поднялись на крышу, мы не видели самих себя, вся вселенная была наполнена ишаном /т.е. Ходжой Ахрором - А.М./. Рассказчик продолжает, что после этого поднялась такая сильная буря со стороны степи Кипчака, что не могли выстоять ни люди, ни лошади, ни пешие, ни всадники. Буря снесла все палатки, шатры, как будто был день страшного суда. В это время Мирза Султан Махмуд находился под глубоким обрывом /дар таи чарии ва-сеъ/. В это время рухнул обрыв, раздался страшный крик, около тысячи всадников стояли в тени этой стены, все они попали под него и погибли. Войска Мирзы Султана Махмуда оставили все и обратились в бегство. Жители города и воины Мирзы султана Ахмада гнались за ними 5 фарсангов, добывая каждый для себя людей, лошадей и оружие".⁹⁴

К подобным его "подвигам" и чудотворствам относится также случай с поражением выступления Мирзы Бабура ибни Мирзы Шохруха со стотысячной армией против Мирзы султана Абусаида. В результате вмешательства Ходжи Ахрора он потерпел неудачу и был вынужден пойти на переговоры о заключении мира.⁹⁵

По свидетельству современников и очевидцев, в то время, когда началась деятельность Ходжи Ахрора, в Ташкенте и его окрестностях действовали многочисленные суфийские шейхи. Но из-за зависти и противодействия, которые они проявляли по отношению к ишану, шейхи постепенно

⁹⁴ Рашахот. - С. 312-313.

⁹⁵ Там же. - С. 309-311.

выбывали с арены борьбы. Так Казы Абунаср Тошканди рассказывает, что в то время, когда Ахрор был в Ташкенте, один из авторитетных шейхов, хорошо знавший азотерические и экзотерические науки, имел очень много учеников, воспитывал и давал разрешения на самостоятельные действия пятидесяти ученикам, когда заметил, что все больше и больше возвышается влияние и авторитет Ахрора и большинство людей поддаются его призывам, хотел соперничать с ним и подчинить его себе. Но не смог выдержать конкуренции, проиграл противоборство.⁹⁶

Другим шейхам, с которым пришлось бороться Ахрору и который потерпел серьезное поражение, был шейх Илияс Ишки, сын Саида Ошика. Во времена молодости Ахрора он был шейхом и путеводителем определенных групп в провинции Самарканда. Его обиталище /лангар/ находилось в Кухи Нуре, что около Самарканда. Занимался он громким радением /джахром/. Был внуком шейха Худокули, а последний был сыном Абулхасана Ишки, который во времена Бахоуддина был шейхом и руководителем /сархалка/ братства ийкия.⁹⁷ Следует отметить, что хотя основную причину вражды и ненависти между Ходжой Ахрором и его недоброжелателями жизнеописатели прямо не связывают с его политической и религиозно-мистической карьерой, все сведения о нем направлены на то, чтобы показать "святость" и "величие" Ходжи Ахрора. Для полноты информации приводим историю его вражды с шейхом Илиясом. Мавлоно шейх Мухаммад Кеши, который был один из последователей Ходжи Ахрора, испытывал ненависть /мутарриз/ к Шейхзаде Ильясу, так как Шейхзаде занимался громким зикром, а Мавлоно шейх Мухаммад Казы, как последователь Накшбандия, был сторонником тихого, молчаливого исполнения зикра. Дело доходило до того, что последователи Шейхзаде /особенно из числа турок/ испытывали вражду по отношению к Мавлоно шейху. Во избежание всяких неприятностей Ходжа Ахрор покровительствовал Мавлоно шейху. Но люди Шейхзаде объяснили ему, что якобы Ходжа Ахрор ненавидит его. Шейхзаде написал для Мир Дарवेशа Тархана⁹⁸ обвинительное письмо, в котором сказал, что не следует верить человеку /Ходже Ахрору/, у которого его купля и продажа, дехканство и земледелие не соответствуют законам шариата /дину миллатро чй сустй омад, ки шайх, ки байъу шайъ ва дехконю зироати вай на бар қо-

96

Рашахот. - С. 311.

97 Там же. - С. 331.

98 Дервиш Мухаммад Тархан был дядей со стороны матери султана Ахмада, сына Абу Саида.

нуни шариат аст, дар ботини шумоён ўро ин ҳама воқеъ бошад ва сухани ўро дар шумо нуқод бувад/. Так как Мир Дарвеш Мухаммад Тархан был в хороших отношениях с Ахрором, он не мог обойти молчанием этой случай и ознакомил его с содержанием письма. Обращаясь к Мухаммаду Казы, Ахрор с намеком спросил последнего, что увидел тот в письме Шейха Ильяса? Пересказав прочитанное. Ходжа отметил, что с того дня, как он появился, столько шейхов и мавлоно пали под его ногами, как муравьи, что их численность знает только сам бог. Видите, что говорит Шейхзаде, он знает шариат, а мы не знаем". Рассказ заканчивается, как обычно, тем, что скоро в обители Шейхзаде Ильяса началась эпидемия холеры. Его дети и родственники скончались на его глазах, а после них скончался и он сам.⁹⁹

Таких примеров, где Ахрор легко мог справиться не только с враждовавшими с ним шейхами, но и с другими своими неприятелями, можно привести сколько угодно. На одних он, "благодаря" своей святости, ниспослал различные болезни и эпидемии /холеру, чуму/,¹⁰⁰ других умертвлял через третьи руки.¹⁰¹ По свидетельству источников, он очень жестоко расправлялся со своими врагами. Так, одного из своих неприятелей, обидевшего его пастуха, он приказал привязать к хвосту коня, а разорванные части его тела собрать и сжечь.¹⁰² Определенный интерес представляет в этом отношении еще один рассказ о его жестокости и беспощадности.

Диван султан Мирза Ахмад, по имени Мирак Хасан, сказал одному из приближенных Ходжи Ахрора, Ходже Мустафе, чтобы он передал ишану следующие его слова: "У Мирзы султана Ахмада осталась незначительная власть. Его величество Ходжа проявил бы милость и лишил его и этого и освободил бы нас. Услышав это, его преосвященство ишан сильно изменился, и такой охватил его гнев, что его прекрасные волосы встали дыбом, и, ударив рукой, заявил: "Эта собака призывает к оружию". От ярости и гнева удалился в гарем. Присутствующие подданные упрекали ходжу Мустафу за такое послание. Через четырнадцать дней с Мирак Хасаном приключилось такое, что Мирзо Султан Ахмад разгневался на него и приказал, чтобы с него содрали кожу".¹⁰³

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что он очень жестоко расправлялся со своими врагами /именно со

⁹⁹ Рашахот. - С. 322.

¹⁰⁰ Там же. - С. 293.

¹⁰¹ Там же. - С. 320, 321..

¹⁰² Там же. - С. 319.

¹⁰³ Там же. - С. 319.

своими врагами/. Он не скрывал этого и откровенно признавался: "Я хорошо знаю методу избияния" /Ман низ тариқи лат карданро хуб медонам/.¹⁰⁴ Ему же принадлежат слова о том, что основатель братства Накшбандия "Бахоуддин некоторое время был палачом, мы тоже являемся его учениками". Хазрати Бахоуддин, муддате чаллоди мекарданд, мо ҳам аз шо-гирдрони эшонем/.¹⁰⁵

Правда, наказания, которые получали его враги, не были результатом его святости, приписываемой также другим суфиям-святым этого ордена. О своем наставнике Ходже Мавлоно Казы Бабур пишет: "У меня нет сомнения, что Ходжа Казы был святой: какое обстоятельство лучше доказывает его святость, чем то, что от всех, кто умышлял против него/зло/, вскоре не осталось ни следа, ни признака".

Возможно его огромное богатство, "неограниченная политическая власть",¹⁰⁶ суровые распри и признания его самого в жестокости по отношению к своим врагам и недоброжелателям стали причиной того, что в их глазах он всего-навсего "деревенский шейх /шейхи рустои/, "не является святым" /вали наstad/, "его купли и продажи, дехканство и земледелие не соответствуют законам шариата /баъи шаъи ва деҳқонию зироати вай на бар қонуни шариат аст/.¹⁰⁷ В это же время его доброжелатели и апологеты, возвышая его разными путями, по отношению к нему применяли такие эпитеты, как "величайший полюс последователей" /"қутб-ул-акбар-илмуҳақиқин/ и "содействующий великих единобожников" /гавс-ул-азам-ул-муваҳхидин/,¹⁰⁸ полюс своего времени /қутби вақти худ/,¹⁰⁹ опора справедливости и лекарь сердец.¹¹⁰

"Наличие института святых не только ущемляет власть улемов, но нередко умаляет роль пророка Мухаммада, так как вали притязают даже на верховную власть бога. Правда, большинство суфиев ставили пророка выше святых, но некоторые тем не менее объявили "мистическую опьяненность святого выше трезвости пророка".¹¹¹ По Бахоуддину, святой /вали/, по существу, есть проявление овладения степенью пророка. Он должен быть истинным последователем пророка. Они бывают

¹⁰⁴ Рашахот. - С. 319.

¹⁰⁵ Там же. - С. 320.

¹⁰⁶ Иванов П.П. Ук. раб. - С. 8.

¹⁰⁷ Рашахот. - С. 323.

¹⁰⁸ Там же. - С. 2.

¹⁰⁹ Навои Алишер. Маджонис-ун-Нафоис. - Тегерон, 1945.

-С. 84.

¹¹⁰ Джоми Абдурахмон. Девони Комил. - Тегерон, 1962. - С.

122.

¹¹¹ Степанянц М.Т. Философское наследие суфизма в современном мире // Философское наследие народов Востока и современность. - М., 1983. - С. 128.

разные: восилон /воссоединяющие/ и комилон /совершенные/. Последние, в свою очередь, разделяются на две группы, т.е. несмотря на достижение степени совершенства часть их не имеет права руководить людьми. Этим правом пользуются только так называемые совершеннейшие из совершенных /комилони муккамал/. Они находятся на такой ступени совершенства, что могут не только сотворять чудеса, но и, как Иисус, воскрешать мертвого.

Исо манаму муъчизи ман ин нафас аст.

Хар дил, ки шунид ин нафасам зинда шавад.

Являюсь Иисусом, чудо мое - мое дыхание
Воскрешает каждое сердце, которое слышит это
дыхание.¹¹²

Святой /вали/, по учению сторонников Накшбандия, имеет три признака: 1/ привлекательную внешность; 2/ красноречие; 3/ чистоту помыслов и красоту движений всех частей тела. Согласно их учению, существует два вида святости: валойят и вилойят. Валойят указывает на близость человека с богом, а вилойят - когда он становится признанным народом вследствие необходимости. Вилойят связан с бытием, с сотворенным миром вещей. Проявление чуда и овладение таинственным связано с этим видом святости... Бывает такой человек, который обладает только одним видом святости, а бывает и такой, который обладает обоими видами. У третьего может преобладать какой-то из этих двух.

У накшбандийцев валойят преобладал над вилойятом. Если кто-то из видных представителей этого братства умирал, то он оставлял вилойят наследнику, а валойят забирал с собой.¹¹³ Святой /вали/ - проявление божественной милости. Его взгляд имеет возрождающую силу /кибрити ахмар/, на что бы он ни был направлен - все оживало.¹¹⁴ Святые являются правителями мира /волиени олам/. Благодаря их благодати идут дожди, их блаженное состояние становится причиной для жизни растений. Святые разделяются на две группы: отшельники /узлатиён/ и увеселители /ишратиён/. "Высочайший полюс" /кутби иршад/, который имеет преимущество над "святым полюсом" /кутби абдол/, формируется от второй группы. Разница между отшельниками и увеселителями заключается в том, что первые находятся по отношению к царю на положении не-

¹¹² Ходжа Мухаммад Порсо. Кудсия. - С. 61.

¹¹³ Мухаммад Хошим Кишми. Баракоти ахмадия, зубдат-ул-хақон. - Нул-Кушур, 1307. - С. 6.

¹¹⁴ Шахобиддин. Мақомоти Амир Кулол. - С. 52.

димов, вторые - везиров.¹¹⁵

Таким образом, будучи человеком близким к богу, вали при помощи божественного озарения могут легко распознать даже на расстоянии неизвестные и незримые другим людям явления и события. Институт вали зачастую не только умалял роль пророка, но иногда считал святость выше, чем дар пророчества. Правда, это утверждение сопровождается рядом оговорок. К примеру, тезис "святость выше пророчества"/ал-вилоят афзалу мин-ал-нубувати/ Бахоуддин разъясняет следующим образом. Приближаясь к богу, человек обретает состояние более высокое, нежели состояние ангела или пророка-наставника. Это и есть состояние святости пророка. Когда бог эмануируется в подданном /банда/ в качестве прекрасного /сифати чамол/, бытие подданного расширяется до такой степени, что перестает помещаться в мире.¹¹⁶ Приверженцы Накшбандия полностью уверовали в то, что "святые посвящены в высочайшие таинства и без воли всевышнего они не проявляют свои мистические способности".¹¹⁷ Определенный интерес представляет в связи с этим высказывание о том, что святые неотделимы от бога.

Мардони худо, худо набошанд,
Лекин зи худо, худо набошанд.

Божьи люди не являются богом,
Но и неотделимы они от него.

Человек, по учению Накшбандия, может найти настоящее счастье только благодаря наставнику и божественной милости.¹¹⁸ Поэтому святые заслуживают уважения. Неуважение к святым чревато опасностью лишения веры и жизни".¹¹⁹ "Если наби /пророк - А.М./ рассматривается как наместник бога на земле, выполняющий "божественное поручение", то иная роль вали и валайят. Валайят - божественная дружба, интимность с богом, духовное посвящение, переживаемое избранным в момент трансцендентного единения".¹²⁰

Следует отметить, что в деле пропаганды и восхваления

¹¹⁵ Мавлоно Якуби Чархй. Рисолаи абдолия. Ркп Нацио - нального архива Республики Афганистан. № 35/1₁₄, п. 2а.

¹¹⁶ Абулмухсин Мухаммад Боқир. Мақомот. - С. 75.

¹¹⁷ Там же. - С. 95.

¹¹⁸ Там же. - С. 9.

¹¹⁹ Там же. - С. 167.

¹²⁰ Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. - М., 1972. - С. 124.

своего учения, да и своих мистических подвигов, накшбандийцы прежде всего рассчитывали на внутреннюю убежденность своих последователей. При этом они были вынуждены затрагивать вопрос о природе убеждения и свободе воли. "Невозможно рассуждать о морали и праве, - писал Ф.Энгельс, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли, о вменяемости человека, об отношении между необходимостью и свободой".¹²¹ Признавая зависимость действия человека от божественной воли, сам Бахсуддин все же подчеркивает необходимость твердого убеждения в любом деле. Опираясь на известный хадис о том, что "Всевышний бог не смотрит на ваше лицо и дело, а смотрит на ваше сердце и убеждение", он говорит, что "форма проявления каждого действия есть побуждение /руҳи сугати ҳар амале ният аст/".¹²²

Позиция накшбандизма относительно свободы воли, как и вообще в суфизме, является неоднозначной и даже противоречивой. "Конечно, признание суфиями свободы воли не абсолютно, оно сопровождается многочисленными оговорками и противоречивыми высказываниями, долженствующими подчеркнуть всемогущего бога".¹²³

Большой интерес представляет в связи с этим рассуждение Ходжи Мухаммада Порсо о свободе воли и выборе действия. Согласно его учению, действия человека делятся на три вида: естественные, принужденные и свободные. Естественное действие ни от чего не зависит, оно подобно тому, как человек вступает в воду и утопает в ней. Принужденное - это такое действие, которое целиком зависит от чьей-то воли, подобно тому, как ручка в руках пишущего не может двигаться сама, а целиком зависит от цели и намерения пишущего. Третье действие - это действие свободное, которое не зависит от чьей-то воли, а полностью определяется желанием человека и велением разума подобно тому, как человек ходит и разговаривает. В этих случаях действие человека зависит от его воли. А воля подчиняется разуму, от чего зависит благополучие человека. Так, например, если человека ударят палкой и он убегает от боли, а, доходя до края крыши, не осмеливается сразу прыгать с нее, сознательно оценивает ситуацию /быть побитым палкой или сломать ноги/ и совершает какое-либо действие. Здесь разум подчиняет себе волю. Он подобно зеркалу отражает в себе все окружающее.¹²⁴ Исходя

¹²¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. - Изд. 2. - М., 1961. - С. 115.

¹²² Ходжа Мухаммад Порсо. Кудсия. - С. 54-55.

¹²³ Степанянц М.И. Ук. раб., с. 131.

¹²⁴ Ходжа Мухаммад Порсо. Тухфат-ус-соликин..., с. 152-153.

из этой философской концепции, накшбандизм, с одной стороны, допускал возможность свободного действия человека и возлагал на него ответственность за его собственные поступки, с другой - признавал божественную силу в определении воли человека. Подчиняя волю мюридов себе, они превратили их в своеобразную куклу в своих руках. Здесь же ярко выделяется негативная сторона учения накшбандизма как разновидности суфийского братства, их фанатичность и бездумность в исполнении указываемых шейхами - руководителями предписаний. По данному вопросу нельзя не согласиться с мнением пакистанского ученого Ф.Рахмана, который пишет, что "Институт вали, получивший широкое распространение в позднем суфизме, в значительной степени повинен в вырождении мусульманского мистицизма, в утрате им прогрессивных, демократических элементов".¹²⁵ Таким образом, учение о способности святых к чудотворству в целом играло отрицательную роль в истории общественно-политической и философской мысли, так как проповедуемая доктрина основывалась на слепой вере и фанатизме, на использовании воображения и эмоций, затемняющих разум и здравый смысл.

¹²⁵ Цит. по ук. раб. Степанянц М.Т. - С. 135, сн. 6.

ЭВОЛЮЦИЯ НАКШБАНДИЗМА

1. Расширение сферы влияния накшбандизма
в XVI и последующие века

Особое влияние и распространение накшбандизм и его идеология получают в XVI и последующие века. Как отмечалось выше, в этот период границы его распространения простирались от Индии до стран Балканского полуострова. Накшбандизм все больше и больше проникает во все области общественной жизни. Появляются многочисленные памятники литературы, посвященные жизнеописанию наиболее выдающихся суфийских шейхов, руководителей того или иного ордена. Самыми популярными из подобных жизнеописаний были "Сиродж-уссоликин ва латоиф-ул-орифин", /"Светильник шествующим мистическим путем и остроумные слова познавших"/ Убайдулло Накшбандии Самарканди, "Мақомоти ҳазрати маҳдуми калон" /"Подвиги святейшего великого господина"/ и "Джазабот-уттолибин" шейха Фанои Бухори, "Канз-ул-хидаёт фи кашф-ул-бидоёт ва ан ниҳоёт" /"Сокровища указаний для раскрытия начальных и конечных этапов"/ Мухаммада Бокира Хусейни, "Зубдат-ул-мақомот" /"Квинтэссенция степеней духовного совершенства"/ Ходжи Мухаммада Кишми, "Ахбор-ул-эхъёри асрор-ул-абрар" /"Известия благочестивых людей о тайнах праведников"/ Абулхакка ал-Бухори, "Сафинат-ул-авлиё" /"Корабль святых"/ Мухаммада ал-Кодирӣ /ум. 1658/, "Одоб-ут-тарик" /"Этика путников истины"/ Ходжи Абдуррахима, "Муродул-орифин" /"Цель познавших истину"/ Алаёра, "Сабақҳои тариқати олияи Накшбандия" /"Превосходство высокого мистического пути Накшбандия"/ Шаха Фазлы Ахмада Маъсума, "Маъориф-уддунъё" /"Потустороннее познание"/ шейха Ахмада ибни Абдулахада Форуки Сархинди и его же "Собрание писем в трех томах".

В этих книгах излагаются основные принципы учения суфизма вообще, правила и требования накшбандийского братства в частности. В них обосновывается и всячески доказывается цельность основополагающих доктрин суфизма, их соответствие и соотнесенность с догматами и требованиями ортодоксального ислама.

Следует отметить, что в этот период, кроме накшбандизма, весьма распространенным на обширной территории Мавероннахра, Хорасана и Индии орденом суфизма было братство кубрия. Функционировавшие в это время суфийские братства кадирия, сухравардия, чиштия, ясавия и другие оставались в тени двух орденов. Между этими двумя орденами велась борьба с целью привлечения к себе внимания трудового народа. Правящая верхушка всячески покровительствовала шейхам-наставникам этих орденов не только в крупных городах, но и в сельской местности. Сосредоточивая в своих руках огромные богатства, шейхи фактически являлись крупнейшими феодалами, беспощадно эксплуатирующими трудовой народ. Более того, во времена правления шайбанидов предводители этих орденов обеспечивались вакуфными угодьями. "Крупнейшими распорядителями вакуфных земель, держателями вакуфных грамот были шейхи и ишаны двух наиболее влиятельных в Средней Азии суфийско-дервишских братств - "кубравия" и "накшбандия" /иначе "ходжагон"/.¹ О состоятельности и богатстве суфийских шейхов свидетельствует факт из жизни известного представителя накшбандизма Ходжи Ислома, который "был обладателем огромных табунов коней, овечьих отар, верблюжьих стад и пахотных угодий. Увлекался охотой, Ходжа Ислон имел много собак, содержал большой штат сокольников и т.п. Верующие, желавшие встретиться с ним, сетовали, что "святой старец" больше беседует с ловчими птицами и борзыми собаками, чем с людьми. 300 рабов обслуживали его двор, а для хозяйственной отчетности существовала особая канцелярия. Ходжа Ислон занимался и торговлей, его караваны доходили до Москвы. Все эти коронованные и некоронованные правители — светские и духовные, всевозможные "святые" со всей их челядью беспощадно обдирали народ".²

Выдающимся представителем накшбандийского ордена был Ахмад Ходжагии Косони, известный по прозвищу "Величайший господин". Его полное имя Ахмад ибни Мавлоно Джалолиддин Ходжагии Косони. Он умер приблизительно в сороковых годах ХУІв.

Его перу принадлежат капитальные труды по теории суфизма вообще, объяснению правил и основных принципов накшбандийского ордена в частности. Нет надобности перечислять все дошедшие до нас труды Косони. Для примера назовем следующие трактаты: "Рисолаи одоб-ус-соликин" /"Трактат о правилах поведения путников"/, "Рисолаи силсилат-ус-сиддикин" /"Трактат о генеалогии праведников"/, "Рисолаи муршид-ус-солиник" /"Трактат о наставнике путников"/, "Рисолаи одоб-ус-сидди-

¹ Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя, средневековая история. - М., 1972. - С. 535.

² Там же. - С. 535-536.

кин" /"Трактат о правилах поведения праведников"/, "Рисолаи баёни силсила" /"Трактат об объяснении генеалогии"/, "Рисолаи чахор калима" /"Трактат о четырех словах"/. Необходимо отметить, что Косони пользовался широкой известностью среди населения Мавероуннахра и за его пределами.

Труды Косони охватывают наиболее важные вопросы теории и практики суфизма, среди которых правила шествующих путем познания истинности творца, моральные обязанности как наставников, так и учеников, проблема внутренней чистоты человека, принявшего суфийский образ жизни: любовь к истине, правила правления государей и их отношение к дервишским орденам, разъяснение принципов накшбандизма.

Суфийская доктрина Косони, как и доктрина накшбандизма вообще, утверждала, что правила и требования накшбандизма целиком и полностью соответствуют требованиям шариата и высказываниям пророка Мухаммада. В отличие от шейхов, абсолютно отрицавших использование музыки и громкого радения в процессе мистического познания, Косони считал возможным и целесообразным их использование. Этому вопросу он посвятил специальный трактат "Рисолаи самоия" /"Трактат о самои"/. На словах суфийские наставники призывали приверженцев своего ордена быть честными, человеколюбивыми, добродетельными и душевно чистыми. Однако в целях увеличения богатства некоторые из них не отказывались ни от каких средств, вплоть до убийства своих недоброжелателей и врагов. Для этого же каждый из них старался привлечь к себе как можно больше мюридов и умножать число последователей своего ордена как за счет трудового народа, так и правителей. Последние при помощи шейхов использовали дервишей в своих междоусобных и захватнических целях. Недаром дервиш в суфийской литературе этого периода назывался "мечом господним". Многие правители, объявляя себя приверженцами того или иного ордена, считали их руководителей своими наставниками. Так, шейбонид Убайдуллохан и его влиятельные сторонники глубоко почитали Косони и входили в число его учеников.

Основным источником доходов руководителей дервишских общин, помимо вакуфных земель, были также приношения мюридов. Каждый мюрид, входя в состав той или иной дервишской общины, преподносил наставнику "подарки". Из жизнеописаний авторитетнейших шейхов рассматриваемого периода выясняется, что, кроме приношений мюридов, они придумывали еще и другие способы взимания доходов.

Известно, что правила и требования суфизма категорически запрещают наставникам просить и брать материальную помощь у своего ученика. Так, одно из десяти требований и

правил шейхства /Одоби шейх/ в трактате учителя Косони Мухаммада Казы /ум. 1616 г./ "Силсилат-ул-орифон ва тазкират-ус-сиддикин" /"Генеалогия познавших и записка праведников"/ гласит, что "наставник ни в коем случае не должен стремиться к обладанию имуществом мюрида".³ Но в условиях ХУІ в. и последующих периодов мюриды, занимающие должность заместителя шейха, должны были преподнести шейху определенные подарки. От этого способа овладения богатством не отказывался и сам Косони, о чем свидетельствуют факты из его жизнеописания. Так, на вопрос своего учителя Косони "что ты радостное сообщишь, чтобы мы сделали тебя хали-фой?", его ученик Лутфулло ответил: "Я имею 250 овец и коз, куплю на 200 тенег книг, возьму ковер, кошму для отдыха, один котел, пять блюд, имеющуюся у меня наличность в золоте в 250 тенег и все это предоставляю вам, на ваши нужды".⁴

Многочисленность и могущество суфийских орденов служили руководителям этих организаций главным образом для осуществления политических целей. Переманивание "мюридов" в этот период стало явлением обычным, и если принять во внимание, что в дервишских объединениях, наряду с простым народом, были султаны, купцы и военные, то ишанам было заманчиво иметь их в своем подчинении. Отсюда возможны интриги, наветы и преступления одного ишана в отношении другого. Если же государственные или влиятельные представители духовенства относились недоброжелательно к деятельности тогс или иного могущественного шейха, то они быстро устранялись с пути последнего кинжалом или ядом с помощью какого-либо слепо преданного "мюрида".⁵

Особенно умело использовал послушных рабов - "мюридов" для уничтожения своих недоброжелателей Косони, который оказал сильное влияние на последующее развитие и распространение суфийского ордена Накшбандия. Кроме его жизнеописания и мистических "подвигов", ему были посвящены многочисленные трактаты, самыми популярными среди которых являются: "Силсилат-ус-сидикин ва анис-ул-ошикин" /"Генеалогия праведников и друга влюбленных"/ и "Джомеъ-ул-макомот" /"Собрание ступеней"/. Если Мухаммед Козы и Ходждгии Косо-

³ Мухаммад Козы. Силсилат-ул-орифин ва тазкират-ус-сидикин// Ркп республиканской научной библиотеки им. А.Фир-доуси, № 1442. - С. 18а.

⁴ Семенов А.А. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы ХУІ века//Изв. Уз. ФАН АН СССР. - 1940. - № 12.-С. 58.

⁵ См.: Семенов А.А. Уникальный памятник этнографической среднеазиатской литературы ХУІ века //Изд-во Узб. филиала АН СССР.-№ 12. - С. 58.

ни наряду с практической деятельностью занимались также проблемами разработки теоретических вопросов суфизма, то вся жизнь и деятельность их ученика Лутфуллои Чустии были посвящены практической стороне этого учения.

Получив разрешение своего наставника Ахмада Косони на право руководства орденом Ходжагон, Лутфулло до конца своей жизни старался увеличить число мюридов как за счет приверженцев других орденов суфизма, так и привлечения новых учеников. Вся его жизнь и деятельность являются ярким примером той непрерывно продолжавшейся ожесточенной борьбы между орденами суфизма, в особенности Накшбандия и Кубравия, за переманивание учеников, завоевание авторитета и известности. Многочисленные данные из его жизнеописания "Сиродж-ус-соликин ва латоиф-ул-орифин", составленного его учеником Убайдуллои Накшбандии Самарканди, свидетельствуют о том, как суфийские предводители, особенно в этот период, период упадка и разложения феодализма, одурманивали трудовой народ, сеяли вражду и ненависть не только среди верующих и неверных, но и среди приверженцев различных орденов суфизма, в целях увеличения своих доходов усиливали междоусобицы, жестоко относились к своим недоброжелателям, всячески поддерживали и воодушевляли султанов и эмиров различных династий в их бесконечных войнах.

Не раз, будучи в городах Ташкент, Самарканд, Гиссар, Чаганиян, Кабул, Лутфулло постоянно привлекал внимание многих местных жителей к себе и к деятельности своего ордена. Особенно враждебно относился он к шейхам и наставникам ордена Кубравия. Активно выступая с позиции ортодоксального ислама, Лутфулло считал приверженцев этого ордена шиитами-еретиками. Султаны и местные правители шейбонид Баракхан, правитель Кабула Ходжа Мухаммад, местный правитель Гиссара Мухаммед Султан были его учениками. Как состоятельные, так и бедные приверженцы материально поддерживали шейха. Некий его ученик, по имени Фатхулло, будучи в Крыму, в знак повиновения подарил ему и его ученикам стадо баранов, состоящее из тысячи голов.⁶

Братство Кубравия берет свое название от имени известного шейха Наджмиддина Кубро. Он родился в Хиве в 1145 г. После приобретения определенных знаний по суфизму путешествовал по многим странам мусульманского мира и в 1185 г. вернулся в Хорезм. Наджмиддину приписывают специальные исследования "Рисолат-ус-сафина", "Минходж-ус-соликин"/"Методы путников пути познания"/, "Фавоих-ул-джамол ва фавотих-ул-джалол" и др. По сравнению с другими произведениями наибольшую известность и распространение получил послед-

⁶ Семенов А.А. Уникальный памятник... - с. 60.

ний его трактат. В нем автор подводил итоги своей деятельности суфия, излагал мысли о мистическом состоянии экстаза.

Хотя суфийская доктрина Наджмиддина не лишена элементов экстаза, он в основном был сторонником джунайдовского метода достижения истины, который, в противоположность учению Боязида Бистами, проповедовавшему экстатическое опьянение как средство достижения озарения, учил, что состояния озарения можно достичь только путем тихого, молчаливого упоминания бога. Основными условиями джунайдовского пути познания, которого придерживался Кубро, были постоянная ритуальная чистота, постоянный пост, постоянное молчание, постоянное воздержание, постоянное упоминание бога, постоянное руководство со стороны шейха.

Умер шейх во время нашествия монголов в Среднюю Азию. Представляют большой интерес сведения историка Хондамира о смерти Кубро, который в противовес проповедуемой суфиями мистической идее непротивления злу является примером храбрости и патриотизма. Рассказывают, что когда войска монголов доходили до Хорезма, Чингизхан и его сыновья, будучи осведомленными о высокой степени святости шейха Наджмиддина, несколько раз отправляли к нему посредника и просили, чтобы он вышел за пределы Джурджония, дабы не причинили ему какое-либо зло, но шейх не внял их просьбе, так как не мог покинуть людей в горе и несчастье. Как только войска, напоминающие о Страшном суде, прибыли в Хорезм, он разрешил покинуть его своим многочисленным приближенным, в числе которых были шейх Саъдиддин Хамови, шейх Разиаддин Алилала, шейх Сейфиддин Бохарзи. Они ответили, что шейх /Наджмиддин. - А.М./ при помощи заклинания мог бы отвернуть это несчастье от ислама. Он ответил: "Это то, что нельзя остановить при помощи заклинания". Сколько бы приближенные ни просили его отправиться с ними, он не согласился, сказав, что ему придется умереть здесь. Приближенные попрощались с ним и разъехались в разные стороны. В день прибытия монголов в город Кубро, собрав оставшихся приближенных, сказал: "Встаньте именем бога и умирайте по пути бога!" Потом встал, надел хирку, сильно натянув, наполнил камнями свой пояс, взял копье и направился в бой. В бою он забросал всех камнями. Монголы стреляли в него. Одна пуля попала в грудь. Как только вынули пулю, в тот же час скончался. Рассказывают, что "перед смертью он так сильно схватил за волосы врага, что после того, как его сбили с ног, десять человек не смогли высвободить монгола из его рук и были вынуждены вырвать его волосы".⁷ Подобные поступки в корне противоречат учению суфизма, в том числе и накшбандизма о

⁷ Хондамир. Хабиб-ус-сияр. - Т. 3. - С. 36-37.

добродетели непротivления злу. Джаполиддин Руми, идеи добродетели которого пропагандировали суфии, воспевая мужество и героизм : Кубро, писал:

Мо аз он мӯхташамонем, ки соғар гиранд,
Не аз он муфлисакон, ки бузи лоғар гиранд.
Ба яке даст маи холиси имон нушанд,
Ба яке дасти дидар парчами кофар гиранд.

Мы из тех великих, поднимающих бокалы,
А не из тех бедняков, гнавшихся за худым козлом.
Одной рукой пьют чистейшее вино убеждения,
Другой же крепко держатся за знамя врага
/неверующего/.⁸

Особенности суфизма Наджмиддина заключаются в соблюдении определенного соотношения аскетизма и экстаза, ибо он признает необходимым наличие трех элементов: непосредственную божественную благодать, следование догматам шариата и выполнение условий и правил суфийского пути познания.

Несмотря на то, что сущность как кубравийского, так и накшбандийского орденов заключалась в безразличном отношении к догматам шариата и высказываниям пророка Мухаммада, предводители Накшбандия обвиняли кубравийцев в поддержке шиизма. Их обвинение базировалось на том, что при определении генеалогии своего братства кубравийцы, доводя начало ордена до пророка Мухаммада и Али, пропускали имена первых трех халифов Абубакра, Умара и Османа. Исходя из этого, наиболее ярые представители Накшбандия считали их неверными и вероотступниками. Непосредственными его учениками были известный мыслитель Маджиддин Багдоди, врач по профессии, Наджмиддин Рози, известный по прозвищу Доя, автор "Мирсод-ул-ибод". В XIV в. ученики Наджмиддина Кубро придерживались учения одного из видных представителей суфизма Алоуддавла Симнони. Как и Наджмиддин Рози, Алоуддавла Симнони, продолжая дело своего наставника, написал и закончил начатые им комментарии к Корану. Следует отметить, что хотя последователи ордена Кубравия встречались на всей территории Мавероуннахра, основными его центрами являлись Хорезм и Бухара. Самым известным представителем кубравийского ордена первой половины XV в. был шейх Хусейн Хорезми, имевший многочисленных последователей как в самом Хорезме, так и за его пределами. Основные принципы и правила своего

⁸ Хондамир. Хабиб-ус-сияр. - Т.3. - С. 37.

ордена он изложил в книге "Иршод-ул-муриддин" /"Руководство для мюридов"/. Жизнеописанию Хусейна Хорезми посвящен трактат его ученика Имадуддина Гиждувани "Мифтох-ут-толибин" /"Ключ для ищущих истину"/. Видным представителем кубравия в Бухаре был шейх Мавлоно Соктари /ум. 1601/, жизнеописание Соктари представлено в трактате его сына Мухаммеда Хусейна "Мацмаъ-ул-фазоил" /"Собрание совершенств"/. Мухаммад Хусейн наряду с высказываниями отца и описаниями его мистических подвигов приводит многочисленные ценные материалы о суфийской доктрине ордена Кубравия.

В рассматриваемый период широкое распространение получает движение дервишей и бродячих суфиев. Дервиши вели паразитический образ жизни, средства для существования добывали попрошайничеством, считая при этом свои поступки добродетельными. Очень хорошо сущность подобной добродетели вскрыта известным представителем философской и общественно-политической мысли таджикского и иранского народов XV в.

Джалолиддином Давони в его книге "Ахлоки Джалоли" /"Джалолиева этика"/. "Та группа людей, которая избирает путь уединения, совершенно избегает общения с людьми и всю тяжесть своей жизни перекладывает на других, считает это уединение добрым делом. Однако оно по существу является насилием, ибо питание и одежду они получают от людей, а взамен этому не приносят должную дань. Поскольку они не в силах совершать дурные поступки, простые люди считают их добродетельными. Однако это суждение совершенно неверное".⁹ С поселением бродячих дервишей появляются определенные нормы и уставные требования, выполнение которых для каждого приверженца ордена становится обязательным. Вопросам внешнего облика дервишей были посвящены отдельные трактаты, в том числе "Одоб-ут-тарик" /"Этика путников истины"/ Ходжи Абдуррахима /1673 г./, "Зиннат-ул-либос" /"Украшение одежды"/ Мухаммада Мирака /1690 г./, Начиная с этого периода /XV в./, уже появляются труды, в которых в противовес запретам накшбандия об исполнении радения громким голосом разрешалось радение путем музыки и пляски.

В течение XV-XVI и первой половины XIX в. в Средней Азии и Казахстане в области идеологии шла ожесточенная борьба между основными направлениями ислама — суннизма и шиизма. Необходимо отметить, что на этой территории после окончательного падения династии тимуридов власть перешла в руки шейбонидов. Начиная с прихода к власти Мухаммада Шейбони и его потомков, между Ираном и Средней Азией происходили постоянные кровопролитные войны, которые питали

⁹ Давони Джалолиддин. Ахлоки Джалоли. — Лакхнав, 1883. — С. 137.

религиозную борьбу шиизма и суннизма. Известно, что после утверждения династии сефевидов в начале ХУ в. шиитское учение было объявлено господствующей идеологией. Сефевидская династия берет свое название от имени известного шейха Сафияддина Искоха Ардабели /1252-1334 гг./. Он путешествовал по многим местам и городам Ирана, учился и служил у многих видных суфиев-наставников своего времени и наконец создал суфийский орден под названием сефевия. Житие и летоисчисление подвигов Сафияддина собраны в книге суфия Таваккуля, известного по прозвищу Ибни Баззоа "Сафват-ас-сафа" /"Чистота чистоты"/. Хотя сефевия вначале оформился как суфийский орден, при дальнейшем развитии и особенно после провозглашения его государственной религией он окончательно примирился с шиизмом имомитского толка и последователями 12 имамов. А шиизм, в свою очередь, "будучи возведенным в ранг государственного вероисповедания, стал терять свой сектантский характер. Шиитское духовенство представляло и защищало интересы господствующих классов сефевидской державы. Оно постоянно проникало во все верховные органы правления страной.¹⁰

Шииты-имомиты жестоко относились к приверженцам суннизма. Повсеместно проклинали первых трех суннитских халифов: Абубакра, Умара и Османа. А это для суннитов было самым гнусным и оскорбительным проклятием. "Суннитские симпатии в Иране были недостаточно крепкие среди улемов, знати и горожан. Некоторые сунниты бежали к турецкому или узбекскому султанам и потом подстрекали того или другого к нападению на сефевидское государство. Кое-где сунниты оказали сопротивление, чаще всего пассивное. Это сопротивление было жестоко подавлено: в Исфагане, Ширазе, Казеруне, Йезде и других городах происходили массовые казни и истязания суннитов".¹¹ Подобное враждебное отношение шиитов к приверженцам суннизма, разумеется, не могло не оказывать влияния на последних и не возбудить их злобу и ненависть к шиитам. Эта идеологическая борьба в конце концов привела к тому, что "суннитские факихи и в Средней Азии, и в Турции объявили /впервые в истории ислама/ дозволенным обращать в рабство и продавать на невольничьих рынках пленных шиитов, даже сейидов".¹²

¹⁰ Агахи М.А. Из истории общественной и философской мысли в Иране /вторая половина ХУП - первая четверть ХІХ вв./.-Баку: Элм, 1971. - С. 36.

¹¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в УП-ХУ веках.-Л., 1966. - С. 373.

¹² Там же. - С. 376.

В результате враждебных отношений между суннитами и шиитами больше всего страдали передовые мыслители и угнетенный народ. Многие свободомыслящие представители общественной мысли как в Иране, так и в Средней Азии стали жертвами этой гнусной жестокой вражды. Примером того является бесчеловечная расправа суннитских мракобесов над известным таджикским поэтом Бадриддином Хилоли в 1529 г. Другой выдающийся поэт и историк таджикского народа — Камолиддин Бинои /1453-1512 гг./ — стал жертвой борьбы шиитского и суннитского духовенства и был убит как суннит. Выдающиеся представители философской общественно-политической мысли таджикского, иранского и других народов Средней Азии и Казахстана с целью обеспечения безопасности своей жизни были вынуждены скитаться по разным городам и краям.

О ненависти и фанатизме шиитского духовенства к суннитам свидетельствует их бесчеловечное отношение к великому мыслителю и поэту Абдуррахману Джами даже после его смерти. Вот что пишет известный таджикский писатель Зайниддин Восифи в своих мемуарах "Удивительные события"/"Бадоеъ-ул-вакоеъ"/: "Известный еретик Мир Шонатарош /изготовитель гребенок/ составил на мелодию "Ирак" песню с проклятием сотоварищам пророка. Вокруг него столпилось около тысячи человек. Распевая эту песню, двигались они по Хи-абану, не отпускали никого, кто им попадался, и время от времени подымали на копьях голову. Когда дошли они до мазара Мавлави Абдуррахмана Джами, было их уже около десяти тысяч. Они навалили на могилу его светлости все двери, скамейки и кровати, которые только можно было сыскать в той округе. Высота этой кучи была равна высоте айвана мазара. Когда огонь разгорелся, нельзя было подойти к нему на полет стрелы, он напоминал огонь Номруда".¹³

Основное внимание уделялось в этот период вопросам идейной борьбы и дискуссиям между суннитами и шиитами, всесторонним обоснованиям религиозных положений: "Всякая научная мысль, вследствие исключительно большого влияния реакционного духовенства на все области общественной мысли, подавлялась".¹⁴

Не только мусульманские теологи, но и виднейшие представители общественной мысли, в том числе суфизма, как суннитского, так и шиитского толков, в противовес своим

¹³ Цитируется по: Болдырев А.Н. Зайниддин Восифи. Таджикский писатель XVI в. /Опыт творческой биографии/. — Сталинабад, 1957. — С. 84.

¹⁴ Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. — Сталинабад, 1961. — С. 21..

предшественникам, не уделявшим особого внимания вопросам разногласия различных мусульманских толков и религиозной принадлежности, теперь начинали придавать критике друг друга первостепенное значение. Известно, что основополагающей в концепции крайних представителей суфизма, начиная с раннего периода его возникновения, вплоть до XV в., была проблема человека и степени его приближения к истине, к более углубленному познанию самого себя. Исходя из этого, существенное значение придавалось стремлениям освобождению человека от всяких материальных и духовных препятствий на пути познания истины и не обращалось внимания на религиозную принадлежность и социальное происхождение путника пути истины. Не только мусульманские религиозные направления и толки, но даже все языческие и монотеистические религии считались равными. Поэтому-то для них были чужды свойственные мусульманской религии фанатизм и религиозная нетерпимость. Так, согласно утверждению Фаридиддина Аттора, каждому народу свойственна определенная религия, и если примкнуть к подобным фанатикам - ко всем проявлять чувство ненависти, связываться в спор и вражду, то не хватит человеческой жизни.

"Многочисленны веры, пути и порядок. Если будешь считать их, то не хватит тебе жизни. Невозможно всякий раз изменять свой характер. Невозможно подняв против всех людей меч ненависти".¹⁵

Поддерживая и развивая эту концепцию; великий Джалолиддин Руми, обращаясь к паломникам, утверждал: "То, что вы ищете, находится в вас самих". "Эй, люди, говорил он, - вы сами и есть та сущность, в поисках которой совершаете религиозные обряды, тратите свое время. Нет необходимости зря искать бога, ибо бог в действительности и есть вы". Остро критиковал подобные бессмысленные шиитско-суннитские противоречия и споры также выдающийся мыслитель Абдуррахман Джами. Известный советский ученый М.Р.Раджабов, затрагивая проблемы отношения Джами к этим двум религиозным направлениям ислама; писал, что "издавна существовавшая вражда между шиитами и суннитами, приводящая к тяжелым религиозным распрям, была крайне неприятна Джами, о чем свидетельствуют следующие его рубои: "Эй мугбачаи дахр, бидех чоми майам, ки омад зи низои суннию шиъа қайам. Гуянд: ки: Чомие! Чӣ мазҳаб дорӣ? Сад шукр, ки сағсуннию харшиа найам! /"О юный маг века, дай мне чашу вина. Ибо от раздора сун-

¹⁵ Раджабов М. Абдуррахман Джами и таджикская философия XV в. - Душанбе: Ирфон, 1968. - С. 86. Об этом см. Бертельс Е.Э. Избранные труды Навои и Джами. - М., 1965. - С. 220.; Одилов Н. Мировоззрение Джалолиддина Руми. - Душанбе, 1974. - С. 37; Аттор. Мусибатнома. - С. 36-37.

нитов и шиитов тянет к рвоте. Если спросят: "Эй Джами, а ты какого толка? Сто благодарностей, что я не собака - суннит, и не осел - шиит"/.

Каждый из представителей двух противоположных направлений старался занять твердую позицию в идеологической борьбе. Были написаны многочисленные трактаты, полные отрицаний друг друга. Примером этого служит трактат Ахмада Сархинди "В отрицание рафизитов", где автор с позиций исламского фундаментализма критикует основополагающие принципы двадцати двух разновидностей шиизма, считая представителей их вероотступниками, воспринимая их всех вне ислама. Это свидетельствует о том, что в рассматриваемый период накшбандизм продолжал строго придерживаться основных положений традиционного ислама, вследствие чего он вполне соответствовал требованиям крестьянско-ремесленной идеологии. Этим и объясняется одна из основных причин столь широкого распространения его на обширной территории от Индии до Боснии.

§ 2. Ахмад Сархинди и дальнейшее развитие накшбандизма

Развитие и распространение Накшбандия во второй половине ХУІ и первой четверти ХУІІ вв. на обширной территории Хорасана и Индии непосредственно связаны с именем Ахмада ибни Абдулахада Форука Сархинди ан-Накшбанди. Родился он в 971 г.х./ 1562 г. в Сархинде /Индия/. Там же получил первоначальное образование, потом отправился в Сайелкут и учился у известного ученого того времени Мавляно Камолиддина Кашмири науке хадис /предание пророка Мухаммада/, учился у шейха Якуба Кашмири, ученика суфия кубравийского братства Хусейна Хоразми. Специфическим особенностям учения суфийских братств кадырия и чистия он обучался у своего отца. Последний в свою очередь был учеником шейха Камоли Кадыри и шейха Абдулкудуса, который состоял в братстве чаштия. После смерти отца Сархинди отправляется в паломничество в Мекку и по дороге останавливается у шейха Ходжи Беранга Боки Биллоха. Тот принял его в ряды своих учеников и познакомил со способами учения накшбандийцев. В конце концов из столь различных суфийских тариков он выбирает учение накшбандизма. Шейх Мухаммад Боки назначает его своим преемником. После смерти шейха стал руководителем его братства в Сархинде.¹⁶ Прозвище "Возродитель одиннадцатого века" связано со следующим случаем. Согласно преданию пророка Мухаммада, "через каждые сто лет от хиджры /622 г./ появляется в мире ислама новый возродитель религии". В число этих воз-

¹⁶ Мухаммад Хашим Кишми. Зубдат-ул-макомот. - Нулкушур, 1307. - С. 128-130. Ходжи Мухаммад Фазл. Умдат-ул-макомот. - 1355 х. - С. 129-134.

родителей входят Джунайд из Багдада, Абдулкадыр Гелони и другие святые, а в одиннадцатом столетии таким возродителем стал шейх Ахмад Сархинди. Умер он в 1034 г.х./ 1626 г.

Как крупнейший теоретик и историк суфизма накшбандийского братства, Сархинди оставил после себя многочисленные труды по вопросам его теории и практики. Самыми известными среди них являются "Маорифи ладуния" /"Божественное просвещение"/, "Рисола-дар дафьи шубахот" /"Трактат, рассеивающий сомнения"/, "Рисолаи мабдаъ ва маъод" /"Трактат о начале и возвращении"/, "Одоби муридин" /"Этика мюридов"/, "Рисола дар радди равофиз" /"Трактат об отрицании рафизитов"/.

Для изучения истории и теории суфизма и специфических особенностей накшбандийского братства огромное значение имеет собрание его писем в трех томах. Многие из наследия Сархинди дошло до нас как в рукописном, так и литографическом издании.

Следует отметить, что, как и его наставник Мухаммад Боки, Ахмад Сархинди основное свое назначение видел в распространении и пропаганде идей накшбандизма среди различных слоев населения Индии. Авторы его жития сообщают, что перед тем, как Мухаммад Баки принял Сархинди в ряды своих учеников, он рассказывал ему о своих скитаниях в различных городах Мавероуннахра в поисках истинного знания. Назначая Сархинди своим преемником, он сказал ему, что привез эти семена из Бухары и Самарканда и посеял в благодатной земле Индии¹⁷. Иными словами, он считал себя распространителем идеи Накшбандия в Индии, так как когда он, т.е. Мухаммад Боки, долгое время путешествовал по Мавероуннахру, то в течение определенного времени находился на службе у известного накшбандийского шейха Ахмада Косони. Последний поручил ему поехать в Индию и заниматься пропагандой идей этого братства. Приехав в Индию, Ахмад Сархинди остановился вначале в Лахаре, а затем поехал в Дели и остановился в крепости Фирузабада¹⁸. В процессе дальнейшей суфийской деятельности Ахмад Сархинди приобретает огромный авторитет и популярность. Как последователь накшбандизма, он считал себя также осведомленным в учении других суфийских тариков: кадырия, сухравардия, кубравия, чиштия, функционировавших в то время в Индии. Поэтому число его поклонников и последователей увеличивалось наряду с накшбандийцами и за счет перечисленных суфийских тариков.

¹⁷ Мухаммад Хошим Кишми. Зубдат-ул-маъомот. -С.156.

¹⁸ Ходжа Мухаммад Фазл. Умдат-ул-маъомот. -С. 85-86.

Жизнь и деятельность Ахмада Сархинди совпадают с периодом правления великих монголов Джалолиддина Акбара /ум. 1606/ и его сына Нуриддина Джахонгира. Джалолиддин Акбар проявлял религиозную терпимость, разрешал сторонникам различных религиозных верований свободное вероисповедание.¹⁹ Поэтому Ахмад Сархинди как наиболее известный религиозный деятель и "возродитель второго тысячелетия" считал его решения не соответствующими положениям ислама. В многочисленных своих письмах он останавливается специально на этом и выражает свое недовольство. Нуриддин Джахангир, как и его отец, тоже не проявлял особого внимания к исламу. Он больше руководствовался высказываниями своего прадеда Бабурга: "Бабур, стремись к наслаждению, ибо жизнь не повторяется."²⁰ Определенный интерес представляет в связи с этим его письмо к Хон Аъзаму, где он жалуется на ослабление ислама и притеснение мусульман. Относительно времени правления Акбара Сархинди пишет, что неверные открыто упрекают мусульман и пренебрежительно относятся к исламу. "Деградация ислама достигла такой степени, что неверные насмеваются над исламом и его последователями и без позволения отмечают свои языческие праздники на базарах".²¹ Он приводит слова Ходжи Ахрора "если я буду заниматься шейхством, то никто из шейхов во всем мире не найдет ни одного мюрида, но нам поручили другое, т.е. пропаганду шариата". С этой целью, пишет Сархинди, он, т.е. Ходжа Ахрор, ходил к царям. Затем он обращается к хану Аъзаму и пишет: "Так как Вы, с одной стороны, являетесь приверженцем братства накшбандизма, и, с другой стороны, имеете тесный контакт с правителями, постарайтесь внушить им, чтобы они спасли мусульман от этого неверия."²² В другом своем письме Сархинди пишет о неправильном вмешательстве Акбара, запрещающего убивать коров. Он пишет: "Убиение коров в Индии является одним из основных обычаев ислама. Неверные же, возможно, согласны платить джизы, но ни в коем случае не согласны убивать коров".²³ Обвиняя во всем этом самого царя, он в письме шейху Фариду пишет: "Монарх для господства - как сердце для тела. Если в сердце чисто - значит чисто и во всем теле, и наоборот. Чистота в государстве

¹⁹ Мавлоно Саид Абулхасан Али Надавӣ. Таърихи даъват ва азимат. Ҳисаи чаҳорум. - С. 157.

²⁰

Там же.

²¹ Ахмад Сархиндӣ. Мактубот. - Т.1. - Письмо 65. - С. 82.

²² Там же. - С. 82.

²³ Сархиндӣ Ахмад. Мактубот. Письмо 81. - Т.1. - С. 106.

зависит от его правителя. Вы знаете, что мусульмане страдали при прежнем правлении"²⁴.

Подобная религиозно-политическая концепция не могла не вызвать определенное возмущение и опасение правителей, в особенности царя Джахангира. Одним словом, "суфийское братство накшбандизма стало самой крайней реакцией против ереси Акбара и было сравнительно новым явлением в Индии!"²⁵

Во время правления Джахангира в его двор начали проникать элементы шиизма. Сархинди как ревностный защитник традиционного ислама всесторонне пропагандировал идеи исламского суннизма. Его недоброжелатели придали деятельности шейха политическую окраску.²⁶ Они довели до сведения Джахангира, что шейх в своих письмах считает свой сан выше сана первых халифов пророка, в том числе Абубакра Саддика, и выступает против поклонения шахам, которое ввел Акбар, и только в последующем Аврангзебу удалось устранить его.²⁷ Поводом для этого служило высказывание шейха своему наставнику Мухаммаду Боки, где сообщается, что во время мистического возвышения он вознесся выше степени первого халифа Абубакра.²⁸ В результате всего этого Джахангир потребовал от правителя Сархинда, чтобы он любым путем отправил к нему шейха. Последний в сопровождении своих пяти миридов отправился к нему. Прибыв в царский двор, он не выполнил принятое правило, которое противоречило требованиям шариата, т.е. не поклонился царю. Один из придворных, обращая на это внимание Джахангира, сказал: "Покровитель всего мира, шейх не соблюдал обычай царского престола". Шейх ответил: "Мы, кроме бога, никому не поклоняемся". Следует отметить, что этому вопросу он посвящает отдельное свое письмо, адресованное Миру Мухибуллаху, в котором, в частности, пишет что "поклонения достоин только Единый бог, и никто иной. Ибо он и есть necessarily существующее /воджиб-ул-вуджуд/. Кто не есть necessarily существующее, тот не имеет права на божественность. Иному, кроме бога, поклоняются только зловерные неверующие. Они сами создают идолов и поклоняются им."²⁹

²⁴ Там же. Мактубот. Письмо 47. - Т. 1. - С. 50. - 65.

²⁵

Ahmad Aziz, Religious and political ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi // Rivista degli. Studi orientali. 36 (1961). - P. 59.

²⁶ Малано Саид Абулхасан Али Надави. Таърихи даъват ва азимат. - С. 159.

²⁷ Там же. - С. 162-163.

²⁸ Сархинди Ахмади. Мактубот. - Т. 1. - Письмо 11. - С. 15.

²⁹ Малано Саид Абулхасан Али Надави. Таърихи даъват ва азимат. - С. 162

После этого царь разгневался и арестовал его, заточив в крепость Гуволияр. Все его имущество было конфисковано.³⁰

Сархинди, как и другие представители накшбандийского ордена, требовал от своих последователей строгого соблюдения законов шариата и выполнения его основных предписаний. Единственно верный путь к счастью он видел в беспрекословном следовании предписаниям сунны и проповедовал, что несчастья и развращенность постигают человека из-за его пренебрежения законами шариата. По его утверждению, суфийские ступени познания шариата и хакикат не только не отличаются друг от друга, но и по существу являются тождественными, ибо "основной признак достижения ступени познания есть соответствие основополагающих положений и принципов ступени "хакиката" с учением шариата".³¹ Для обоснования этих слов он приводит известное высказывание некоторых шейхов суфизма, о том, что "шариат есть форма хакиката, а последний есть ядро шариата". Если для суфизма раннего периода шариат служил как бы переходной ступенью для вступления на путь хакиката, то, с точки зрения Сархинди, "суфийские методы познания в действительности служат шариату".³²

Сархинди резко выступал против концепции Мухиддина Ибн Араби и его последователей /Садриддина Кунави и Абдуразока Коши/ об отождествлении бога с природой и отрицании идеи потусторонности бога. Он писал, что необходимо следовать высказываниям Мухаммада Араби /т.е. пророка Мухаммада. А.М./, а не Мухиддина Араби, и этим самым противопоставлял учение о пантеизме /вахдат-ал-вуджуд/ религиозному учению пророка. Объявляя учение Ибн Араби неверным, он писал, что "всевышний бог восхваляет себя своей потусторонней наукой", поэтому всякое отрицание идеи его потусторонности является гнусной, отвратительной и в действительности есть чистейшая ложь. Отмечая антишариатский характер учения Мухиддина Араби и его последователей, Сархинди видит в том их отличие от еретических высказываний Мансура Халладжа /"Я есть бог"/ и Боязида Бистами /"Восхвален я, столь велик мой сан"/, что утверждение последних связано с пребыванием их в состоянии экстаза, а у Ибн Араби обосновываются тенденциозным толкованием. Комментируя высказывания Мансура Халладжа "Я есть бог", Сархинди пишет, что в этом высказывании Халладж не утверждал

³⁰ Сархинди Ахмади. Мактубот.-Т.3.-Письмо 3. -С.8.

³¹ Сархинди Ахмади. Мактубот.-Т.1.-С.107.

³² Там же.

божественности своей личности, а хотел сказать: "Кроме бытия бога нет иного бытия". По его учению, суфии, уверовавшие в учение о вахдати вуджуде, отождествляющие вещи с богом, утверждали единство бытия и воссоединение творца с сотворенным и поэтому они являются еретиками и вероотступниками.

Он сам пишет, что с юных лет уверовал в учение сторонников тавхида /единства/. Его отец считал себя тоже последователем этого учения. Сархинди пишет: "Я извлек много полезного из этого учения, пока не пришлось встретиться со своим шейхом Муиниддином Мухаммадом Боки."³³/который, как уже отмечалось, научил его накшбандийскому тарику/.

В тот период в условиях Индии большое развитие и распространение имели идеи вахдат-ал-вуджуд. Поэты, сторонники Ибн ал-Араби, считая веру и безверие идентичными, проповедовали идеи вахдат-ал-вуджуда.

Куфру имон қарини якдигаранд.
Ҳаф киро куфр нест имон нест.

Вера и безверие близки друг к другу.

У кого нет безверия, у того отсутствует убеждение.³⁴

Выступая против них, Сархинди пишет, что не следует отождествлять всевышнего со вселенной. Божественное не имеет своего подобия. Поэтому нельзя бесподобное считать тождественным с сущностью подобного. Не следует смешивать необходимое с возможным, т.к. Вечное не может быть тождественным с сотворенным.

Выступая с этих позиций против учения Ибн ал-Араби, он писал: "Удивительно, что шейх Мухиддин и его последователи считают всевышнего абсолютной неизвестностью /Маджхули мутлак/. Они отождествляют сущность с явлением, в то время как проявление не тождественно с истиной /Мазҳар айни зоҳир нест/³⁵ Бесподобное следует искать за пределами подобного, а также надо искать вездесущего за пределами пространства. Все, что существует в материальном и духовном мире, является его знаменем. Между сущностью и явлением есть большая разница.

³³ Сархинди Ахмад. Мактубот.-Письмо 31.-Т.1.-С. 41.

³⁴ Надови Мавлоно Саид Абулхасан Али. Таърихи даъват ва азимат.-С. 284.

³⁵ Сархинди Ахмад. Мактубот.-Т.1.-Письмо 31.-С. 42, -

Дар тангнои сурат, маъни чигуна гунҷад,
Дар кулбаи гадоён султон ҷи кор дорад.

В теснине формы как может поместиться содержание,
Что делать султану в хижинах бедняков.³⁶

Согласно учению Сархинди, созерцание единства во множестве не соответствует действительности, так как человек в этом случае рассуждает соответственно своему созерцанию. Если кто-нибудь говорит, что видел образ Зайда³⁷ в зеркале, это рассуждение также не соответствует действительности, так как в зеркале он не мог видеть его лица, потому что лицо отсутствует в зеркале. Рассуждая таким образом, человек не является лжецом.³⁸ Существует два вида единства: созерцательное /шухуди/ и сущее /вуджуди/. Необходимым считается шухуди, так как оно связано с уничтожением и не противоречит положениям разума и шариата в противовес единству сущего. Созерцательное единство соответствует ступени "айн-ал-йакин" /"Полная уверенность"/, которая есть ступень изумления, через которую переходят к ступени "хак-ал-йакин" /"Истинная уверенность"/. Созерцательное единство означает - видеть единого /бога/. Единство бытия признает одно бытие, все остальное есть небытие. Оно соответствует ступени "илм-ал-йакин" /"уверенное знание"/. Сторонники единства бытия не идут дальше "илм-ал-йакина" и не могут доходить до ступени "айн-ал-йакина". Поэтому, пишет Сархинди, произношение антишариатских выражений /шатхиёт/ связано с тем, что они находятся в ступени "илм-ал-йакин" /"уверенное знание"/. Рассуждение сторонников единства бытия можно объяснить следующим примером. Некий человек твердо убежден в существовании солнца, но это не означает, что он отрицает наличие звезд. Но когда он видит солнце, то, безусловно, не видит звезд и не созерцает ничего, кроме солнца. В тот момент, когда он видит звезды, знает, что звезды существуют, но из-за солнца они не видны в этот момент. Этот человек в данный момент не согласен с теми, кто отрицает наличие звезд, и знает, что их рассуждения об отсутствии звезд не соответствуют действительности. Поэтому единство бытия, которое есть отрицание всего, кроме единой субстанции, находится в противоречии с разумом и шариатом.³⁹

³⁵ Мактубот.-Т.1.-Письмо 31.-С. 43.

³⁷ Зайд - распространенное мужское имя.

³⁸ Сархинди Ахмад. Мактубот.-Т.1.-С. 44.

³⁹ Сархинди Ахмад. Мактубот.-Т.1.-Письмо 43.-С. 57.

Говоря о причинах заблуждений сторонников единства бытия, Сархинди пишет, что некоторые по подражанию, другие по внушению, третьи при опоре на науки, четвертые по неверию и ереси брались за это учение. Считая все богом, они разными хитростями стараются освободить свою шею от ярма шариата. Все они являются одинаковыми и ничем не отличаются друг от друга. Разница заключается лишь в краткости и подробности их доказательств и откровения. Он утверждает: "Все, что противоречит шариату, является ересью".⁴⁰ Затем шейх приводит слова приближенного своего отца Абдулхака о том, что хотя его отец и был последователем единства бытия, но за неделю до смерти говорил, что единство есть узкая улица, за ней следует широкая дорога.⁴¹ А в письме, адресованном сыновьям своих наставников, он заключает, что Бог находится за пределами всех качеств, недостатков имен и творений. Он не есть вещь или вещественное, не есть ни временное, ни пространственное. В нем есть 8 совершенных качеств: жизнь, знание; сила, воля, зрение, слух, слова и созидание. Эти качества являются трансцендентными, а не тождественными, как думают суфии вуджудия. В этом вопросе вуджудия стоят на позиции мутазалитов и философов. Все они отождествляют знание с субстанцией. Кто признает иную вечность, кроме бога, тот становится неверным. С этих позиций имам Газали критикует Абу-али Сино, Фараби, которые признавали вечность разума и творения и допускали вечность материи, считали небо и все, что в нем есть, вечным.⁴² Продолжая свое рассуждение, он пишет, что многие положения ибн ал-Араби, как и положения упомянутых выше философов, противоречат догматам истинной веры. Поэтому, заключает он, не следует подражать ему.⁴³ Далее он говорит о том, что сторонники вахдат-ал-вуджуд возможное считают необходимым. Выдавая небытие за реальное, действительное, они утверждают:

Хамсою хамнишину хамрах хама ўст,
дар далқи гадову атласи шах хама ўст,
Дар анчумани фарах ниҳон хонаи чамъ.
Биллаҳ хама ўст, сумма биллоҳ хама ўст.

Сосед, собеседник, спутник, все есть он /бог/.
В рубище нищего и царских атласах все есть он
/бог/.

⁴⁰ Сархинди Аҳмад. Мактубот.-Т.1.-Письмо 43.-С. 58.

⁴¹ Там же.-С. 58.

⁴² Мактубот.-Т.1.-Письмо 266.-С. 314-315.

⁴³ Там же.-Т. 1.-Письмо 266.-С. 317.

В обществе различных тайн, сосредоточенных тайн,
Именем Аллаха, еще именем Аллаха, все есть он
/бог/.⁴⁴

Словом, Сархинди, провозведуя идеи вахдати шухуд, выступал против сторонников вахдат-ал-вуджуд и тех, кто говорил, что "все есть он" /"Хама ўст"/. Утверждение сторонников "вахдат-ал-вуджуда" он объясняет следующим примером. Допустим, что Зайд отражается одновременно в нескольких зеркалах. Какое отношение к этому имеет настоящий Зайд с его многочисленными отражениями? Он пишет, что "те, которые говорят "Хама ўст" /"Все есть он"/, имеют в виду, что "Хама аз ўст" /"Все принадлежит ему"/.⁴⁵ Таким образом, с одной стороны, он проявляет огромный интерес к Ибн ал-Араби, с другой стороны, как настоящий апологет мусульманского шариата, он выступает против его учения. Сам Сархинди, не скрывая этого, писал: "При всем моем уважении к шейху /Ибн ал-Араби. — А.М./ я не одобряю некоторые его высказывания относительно откровения".⁴⁶ Но в целом. Сархинди не отрицал учения Ибн ал-Араби. Его биограф Мухаммад Хошим Кишми утверждал, что сам слышал от него следующие слова: "У кого отсутствуют способности и умение ко внешним знаниям, тот не может познать учение суфиев, в том числе тонкостей великого шейха Мухиддина ибни ал-Араби".⁴⁷

О том, насколько Сархинди поддерживал традиционный ислам, говорит тот факт, что в последние годы жизни он предпочитал проводить со своими учениками занятия по богословию, нежели по обучению суфийским методам.⁴⁸ Отрицая мнение сторонников "вахдат-ал-вуджуд" о боге, он писал: "Никоим образом не буду почитать бога, который вмещается в рамки созерцания, отражения, поддается определению, которого можно вообразить или представлять. Ибо все эти атрибуты можно отнести только к божьим творениям... Воистину бог находится за пределами человеческого разума и познания".⁴⁹

Согласно учению Сархинди, наивернейшим орденом суфизма является орден Ходжагон или Накшбандия, потому что основной принцип его — беспрекословное выполнение законов

⁴⁴ Мактубот. — Т.2. — Письмо 1. — С. 4.

⁴⁵ Там же. — Т.3. — Письмо 89. — С. 153.

⁴⁶ Кишми Мухаммад Хошим. Зубдат-ул-Мақомот. — С. 211..

⁴⁷ Кишми Мухаммад Хошим. Зубдат-ул-Мақомот. — С. 211..

⁴⁸ Аҳмади Сарҳиндӣ. Рисолаи ал-мабдаъ ва ал-маъод. — Ташкент, 1910. — С. 22-23.

⁴⁹ Сарҳиндӣ Аҳмад. Мактубот. — Т.1. Письмо 221. — С. 230.

шариата, избегание ереси. Имея в виду эту особенность учения Накшбандия, Сархинди приводит изречение, широко распространенное среди последователей данного ордена, приписываемое основателю Накшбандия-Бахоуддину, о том, что "наикратчайший путь к богу - есть путь и методы накшбандийцев". Он критикует суфийский метод достижения истины путем озарения. По его учению, познание истины возможно только на основе соблюдения основ шариата. По этому поводу он писал: "Выдающиеся люди ордена Накшбандия подчинили мистическое состояние и экстаз догмам шариата"⁵⁰

Он выступал также против учения суфиев о том, что единичная душа путем стремления к очищению от всяких и земных и физических загрязнений не только сможет постичь сущность всеобщей души, но и воссоединиться с ней. Сархинди писал, что, так как бог есть творец, а человек сотворенное, неправомерно даже сравнение их, не говоря уже об их соединении.

Другое коренное отличие учения Сархинди от учения ранних представителей суфизма заключается в том, что последние в процессе познания божественной истины главное внимание уделяли стремлению самого путника, а не исповедуемой им той или иной формы религии. Он считал, что только тот может познать истину, кто беспрекословно следует предписаниям шариата. По его утверждению, "тот, кто благожелательно относится к неверным, является врагом ислама."⁵¹ Он сурово выступал с позиций ортодоксального ислама также против учения шиизма, посвятив этому вопросу специальный трактат под названием "Рисола дар радди равифиз" /"Трактат, отрицающий шиитов/, фанатично осуждал доктрины различных его разновидностей.

Сархинди не только создал многочисленные труды по истории и теории суфизма, но и много сделал также для пропаганды основных принципов накшбандия. Под его непосредственным руководством был составлен трактат Мухаммада Касыма "Насимот-ул-кудс мин хадоик-ул-кудс" /"Дуновение веры из святости из святых садов"/, посвященный генеалогии накшбандийских шейхов XVI-XVII веков.

Жизнеописанию и анализу учения Сархинди в дальнейшем посвящались многочисленные трактаты его учеников. Самыми известными из них являются "Канз-ул-хидоёт фи кашф-ул-бидоёт ва ниҳоёт" /"Сокровища указаний для раскрытия начальных и конечных этапов"/ Шарофиддина Лохори Хусейни, "Зуб -

⁵⁰ Сархинди Ахмад. Мақтубот.-Т.1-Письмо 221-С.230.

⁵¹ Сархинди Ахмад. Мақтубот.-Т.1-Письмо 163-С.165 -

дат-ул-макомот" /"Квинтэссенция степеней"/ Мухаммад Хошима Кишми. Для изучения суфийской доктрины современников и последователей Ахмада Сархинди большой интерес представляет жизнеписание Бахриддина Сархинди "Ҳазарот-ул-қудс" /"Вместилище святости"/. В дальнейшем распространении суфизма вообще, идеологии накшбандийского ордена в частности, определенную роль сыграл один из потомков Ходжагии Косони Мухаммад Исо ибни ходжа Исои Дахбеди /ум. 1776/. Его перу принадлежат многочисленные трактаты по истории суфизма, разъяснению основных принципов Накшбандия, толкованию суфийской доктрины Ахмади Сархинди и др. Самыми известными из них являются "Махзан-ут-тааруф" /"Сокровища познания"/, "Ашроф-ул-холик" /"Святейший создатель"/, "Наводир-ул-маориф" /"Редкости познания"/ и др.

Как яростный защитник исламского шариата, он проявлял, в противовес крайним суфиям, исключительный религиозный фанатизм. Примером этому служит его трактат об отрицании учения шиитов. Сархинди пишет, что все разновидности шиизма сводятся к двадцати двум сектам, каждая из которых считает неверными других. Для того, чтобы показать сущность этого учения в целом, рассмотрим некоторые из них. Согласно высказываниям Сархинди, имамом и предводителем шиитов является Абдулло Ибн Сабо. Последний, четвертый, халиф Али послал его в сторону Мадоин. Ибн Сабо утверждал, что убийца Али, по имени Ибн Мулджам, убивал сатану, переодевшегося в форму Али, а не самого его. По его учению, Али находится в облаках. Гром есть его голос, а молния - его кнут. Поэтому, когда последователи Абдулло Ибн Сабо слушают голос грома, они говорят: "Здравствуйте, о эмир правочерных!"⁵² Кроме известных шиитских сект, кайсения, зайдия, исмоилия, имомия, карматия, нусайрия, хатобия, мустаълия, низория, али-иллохия, хуруфия, Сархинди перечисляет еще следующие секты: камилия, баботия, мугайрия, мансурия, гаробия, замия, юнусия, мафузия, сулаймония, Табрия и другие.⁵³

Секта камилия /последователи Абу Камилы/ считает первых трех халифов и всех тех, кто не признает Али богом, неверными. Баботия /последователи Боин ибни Само/ говорят, что бог антропоморфен. Он смертен, как и простые смертные. Как последователи камилия, так и баботия верят в учение о переселении души. Баботия учит, что откровение и благочестие бога переселились к Али, от последнего к его сыну Мухаммаду бини Ханафия. От него - к сыну Хашиму. Мугайра /по-

52. Сархинди Ахмад. Рисола дар ради Равофиз. Мактубот

53. Там же. С. 3-4.

следователи Мугаира ибни Саид/ говорят, что бог является подобием человека. Источником мудрости является его сердце и цвет лица.

Джанохия /последователи Абдулло ибни Абдулло ибни Джаффар зулджанохия/ отрицают воскресение души. Они верят в метампсихоз, утверждают, что божественная душа вначале переселилась в Адама, от него к пророкам и через них к Али и его потомкам. От него - к Абдулло. Запрещенные мусульманским шариатом действия они считают дозволенными. А последователи Аби Мансура Аджи, известные под именем Мансурия, возвышая его до степени пророка, утверждают, что он побывал на небесах, беседовал с богом и, возвратившись на землю, создал свой орден и привлёк людей на свою сторону.

Гаробия говорит, что Мухаммад и Али не отличаются друг от друга так, как ворона от вороны и муха от мухи. Свое послание и откровение бог ниспослал через ангела Гавриила Али, но тот по ошибке передал их Мухаммаду. Поэтому Гаробия проклял ангела Гавриила за непоправимые ошибки.

Последователи Замия утверждают, что Али в действительности и есть бог. Он послал Мухаммада для того, чтобы привлечь людей на сторону Али, а Мухаммад призвал их на свою сторону. Поэтому сторонники Замия упрекают его.

А ученые секты Юнусия /последователи Юнус ибни Абдурахмана Фани/, как и ученые комилия, баботия, муганра являются антропоморфными;

Мафузия разделяется на две подгруппы. Первые утверждают, что сотворив мир, бог передал его Мухаммаду, другие - что бог передал его не Мухаммаду, а Али.

Противоречие существует также в учении последователей Зайдия /сторонники Зайди Али ибни Зайнулобиддина/. Одни из них, известные под именем хуруфия, верят в имамат Али и выступают против первых трех халифов, а вторые, Сулаймония, считают имамом волнение среди народа. Признают права Абубакра и Умара на имамат. Выступают против Османа, третьего халифа. А третьи, тарбия, полностью поддерживают концепцию секты Сулаймония, только с той разницей, что признают права халифа Османа на халифат. Значительное число их являются последователями учения мутализитов, а некоторые примыкают к учению одного из четырех толков мусульманского шариата Имама Аъзама.

Сархинди следующим образом характеризует учение секты исмоилия: "Исмоилия, - пишет он, - верит во внутреннюю, скрытую сущность корана, а не в его внешние писания. Соотношение внутреннего и внешнего содержания священного писания они сопоставляют с мякотью и кожурой. Считают посланниками аллаха Адама, Нуха, Ибрагима, Мусо, Исо, Мухаммада и

Мухаммада Махди. Отрицают основы мусульманского шариата. Их предводитель, Хасан ибни Саббох говорил, что никакое время не может быть без имамов, и в каждом периоде рождается новый имам.⁵⁴ Согласно его высказыванию, имамиты выступают против первых трех халифов и проклинают их. Они отрицают права на имамат тех, кто правил после Джафара Соди́ка. Согласно их учению, право на имамат после Джафара имеют только имам Мусо Козим Али ибни Ризо, Мухаммад ибни Али ибни Таки, Хасан ибни Али Заки, Мухаммад ибни Хасан. По утверждению Сархинди, учение имамия напоминает учение христиан и обожествление личности Иисуса.

Перечисляя секты шиизма и приводя высказывания их предводителей, Сархинди единственно верный выход их видит в полном переходе сторонников шиизма на сторону суннизма. "Свои поступки и различные утверждения, - пишет он, - шииты должны оценить с точки зрения божественной истины".⁵⁵ Он призывает богословов ислама всесторонне показывать их заблуждения, ошибки и ересь. По его утверждению, самые грешные - шииты. Ибо они проклинают пророка Мухаммада и первых трех халифов. Приводя многочисленные аргументы, отрицающие шиизм, Сархинди пишет, что обвинение шиизма в ереси соответствует достоверным преданиям и соответствует традиционным положениям ортодоксального ислама.

Таким образом, короткий анализ суфийской доктрины Ахмада Сархинди показывает, что он, как и ранние представители нахшбандизма, твердо стоял на позициях традиционного ортодоксального ислама и проповедовал беспрекословное выполнение предписаний шариата и высказываний пророка Мухаммада. Свидетельством этого являются его многочисленные письма, направленные приближенным, в которых говорится о чистоте ислама; его нападки на учения единства бытия, которые он обвиняет в отходе от основополагающих принципов ислама и считает их еретиками; его яростная критика разновидностей шиизма.

Все это свидетельствует о том, что его религиозно-суфийская концепция ничем не отличается от учения официального ислама, более того, вполне соответствует ему.

⁵⁴ Сархинди Ахмад. Рисола дар ради Равофиз. Мактубо - ти Раббона. С. 2.

⁵⁵ Там же. - С. 6.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ идеологии накшбандийского суфизма позволяет сделать следующие выводы.

Проводимые накшбандизмом идеи беспрекословного исполнения предписаний шариата и высказываний пророка Мухаммада, заимствованные у своих непосредственных предшественников, главных представителей братства Ходжагон-Абдулхолика Гиджувани, Ходжи Азиза Ромитани, Амира Кулола-являлись требованием возвращения к первоначальному исламу, и это послужило одной из причин столь широкого распространения учения. Другой причиной популярности накшбандизма была постоянная, последовательная пропаганда учения его последователями. Накшбандизм предподносился как самый лучший орден, единственный из всех суфийских братств, способный помогать искателю истины наикратчайшим путем достигнуть поставленной цели. Кроме того, культу Бахоуддина, вознесенного в ранг пророка, приписывалась способность к спасению от всяких бед и несчастий.

Теоретическая сущность накшбандизма заключалась в том, что, с одной стороны, его представители выступали как лидеры духовной власти, проповедовавшей традиционные идеи шариата и строго придерживавшейся учения мусульманского креационизма, с другой стороны, выступали сторонниками концепции "вахдат ал-вуджуд" - теоретической основы и ядра философии суфизма. Противоречивость учения проявлялась в выдвигаемых тезисах "все от него" /бога/ и "все есть он" /бог/. Эти два тезиса, имеющие в накшбандизме противоположные значения, свидетельствуют о наличии различных точек зрения и противоборстве идей внутри самого накшбандизма. Призывы накшбандизма к ведению активной жизненной деятельности, выраженные в таких его формах, как "уединение в обществе", "странствие по родине" и дополнительные, с последующим лозунгом: "рука - делу, сердце к другу", по своему существу отрицали проповедуемую идею ведения аскетического образа жизни. Они учили своих последователей работать, не покладая рук, быть с народом, находиться в обществе людей, т.е. заниматься делом, своей профессией, а внутренне пребывать в мыслях о возлюбленном /о боге/. Именно эта сторона учения

накшбандизма в известной степени имеет прогрессивное значение.

Социальная доктрина накшбандизма, в частности его гуманистические требования, выражены в религиозной форме и с позиций ислама. Сторонники учения были уверены, что все социальные пороки и несправедливые деяния правителей можно устранить выполнением требований шариата. Об этом свидетельствуют призывы и послания многих наставников этого братства и, в частности, многочисленные письма Ходжи Ахрора, адресованные правителям своего времени. Своими моральными требованиями, опирающимися главным образом на религиозные установки, они пытались внушить страх перед высшим судом за допущенную несправедливость, обвиняли правителей в попрании предписаний Корана и законов шариата. В противовес пассивной, аполитичной концепции ранних представителей суфизма, пропагандировались идеи приближения к царям и правителям. Представители накшбандизма считали необходимым воздействовать на них с целью отвлечения от междоусобиц, тирании и кровопролития, тем самым обеспечивая народу мирную и спокойную жизнь.

Важное воспитательное значение имеют этические и моральные требования накшбандизма. Сурово осуждая такие человеческие пороки, как алчность, злорадство, корыстолюбие, недоброжелательство, они пропагандировали общечеловеческие нормы морали и духовные ценности — справедливость, доброту, честность, великодушие, которые играли и играют огромную роль в процессе нравственного самоусовершенствования человека.

По их убеждениям, при внедрении в сознание султанов и правителей существенных принципов и норм морали в духе шариата можно воспитать в них добродетель и способность к справедливым деяниям.

Религиозно-философская концепция накшбандизма содержит много негативных сторон, заключающихся в его проповеди привлечения мюридов, находящихся в рабском подчинении у своего наставника, в утверждении иллюзорной способности святых, особенно приверженцев этого ордена к чудотворству, в чрезмерном восхвалении подвигов руководителей братства, в притязании на право быть защитниками интересов народа. Но вместе с тем стоит отметить, что, какими бы ни были высказывания о смысле своей жизни и деятельности во имя служения народу, оформленные в виде громких фраз, сам факт постановки вопроса о смысле жизни и служении народу сыграл немаловажную роль в деле практического обеспечения обездоленных крестьян и ремесленников мирной и спокойной жизнью, в обуздании злодеев — угнетателей.

Таким образом, идеология накшбандизма наряду с негативными сторонами имела, особенно в раннем периода возникновения и распространения, определенное позитивное значение, заслуживающее должного внимания исследователей философской, общественно-политической и литературной мысли народов Среднего и Ближнего Востока.

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НАКШБАНДИЗМА	11
§ 1. Социально-политические условия возникновения накшбандизма	11
§ 2. Идейные и теоретические источники накшбандизма	17
А. Абдулхалик Гиждувони	28
Б. Ходжа Али. Ройитани	34
В. Амир Кулол	40
Глава 2. ГЕНЕЗИС И РАСПРОСТРАНЕНИЕ НАКШБАНДИЗМА	59
§ 1. Бахоуддин Накшбанд	59
§ 2. Генеалогия Накшбандия	65
§ 3. Непосредственные преемники Ходжи Бахоуддина	75
§ 4. Ходжа Ахрор	81
Глава 3. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА НАКШБАНДИЗМА	93
§ 1. Специфика пантеистических традиций в суфизме	93
§ 2. Пантеистические традиции и учение накшбандизма	110
§ 3. Социальная доктрина накшбандизма	132
Глава 4. СУФИЙСКАЯ ПРАКТИКА НАКШБАНДИЗМА	164
§ 1. Специфические особенности учения Накшбандия	164
§ 2. Методы привлечения мюридов	176
§ 3. Отношение к чудотворству	187
Глава 5. ЭВОЛЮЦИЯ НАКШБАНДИЗМА	204
§ 1. Расширение сферы влияния накшбандизма в ХУ и последующие века	204
§ 2. Ахмад Сархинди и дальнейшее развитие накшбандизма	215
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	228

Печатается по постановлению
Научно-издательского совета
АН Таджикской ССР

А.МУХАММЕДХОДЖАЕВ

ИДЕОЛОГИЯ НАКШБАНДИЗМА

Ответственный редактор -
докт философ.наук, профессор
Мусо Раджабов

Редактор издательства - Л.Н.Картунова
Художник - Г.М.Мищенко

ИБ № 1874.

Сдано в набор 15.05.91.	Подписано в печать 7.08.91.
Формат 60x84 1/16.	Бумага тип. №2. Офсетная
печать. Усл.печ.л. 13,5.	Усл.кр.-отг. 13,62.
Уч.-изд.л. 15,5.	Тираж 1300. Заказ 507 Цена 6 р.5.

Издательство "Дониш" АН Тадж.ССР, 734029, г.Душанбе, ул.
Айни, 121, корп.2.
Типография АН Тадж.ССР, 734029, г.Душанбе, ул. Айни, 121,
корп.2.

6 руб.