

Р 86

Н. ОДИЛОВ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ДЖАЛАЛИДДИНА
РУМИ**

Р-86

Н. ОДИЛОВ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДЖАЛАЛИДДИНА РУМИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИРФОН»
ДУШАНБЕ 1974

Книга посвящена анализу философских взглядов Джалалиддина Руми, выдающегося мыслителя, гуманиста XIII века. Рассматривая роль, которую сыграл Руми в истории свободомыслия Ближнего и Среднего Востока, автор параллельно дает и общую характеристику идейных источников, социальных и гносеологических корней, породивших те или иные высказывания мыслителя.

647448

ВВЕДЕНИЕ

Марксистско-ленинская наука при изучении культурного наследия прошлого исходит из положения, что любой народ, будь он малым или великим, участвует в создании мировой культуры и вносит свой вклад в ее сокровищницу. Только благодаря такому взгляду стало возможным правильное, подлинно научное изучение культурного наследия прошлого вообще и таджикского народа в частности.

Известно, что буржуазные социологи тоже изучали историю духовной культуры народов Востока. Но многие из них занимались ею не с целью показать богатство этой культуры или выявить ее особенности, а, извращая истинное положение вещей, еще раз пытались подчеркнуть превосходство Европы над Азией, Запада — над Востоком, ибо согласно европоцентрической теории, все положительное в области философии и науки шло с Запада, а все консервативное, мистическое, иррациональное — с Востока.

Этой неверной точке зрения некоторые представители буржуазного национализма в странах Азии противопоставляют столь же неверную теорию «азиоцентризма», которая бездоказательно утверждает, что будто все положительные идеи идут с Востока. Такая тенденция привела к модернизации истории философской и социологической мысли Ближнего и Среднего Востока.

Обе эти тенденции в буржуазной историко-философской науке наложили свой отпечаток и на трактовку творчества выдающегося мыслителя XIII века Джалалиддина Руми, чьи труды явились важным звеном

в истории развития свободомыслия на средневековом Ближнем и Среднем Востоке.

Джалалиддин Руми, по оценке крупнейшего советского ориенталиста Е. Э. Бертельса, «является не только персидским национальным поэтом и мыслителем, но и творцом мирового масштаба»,¹ чье творчество оказало благоприятное влияние на последующее развитие теоретической мысли Ближнего и Среднего Востока. Такие его философские произведения, как «Фихи мо фихи» («Что в нем, то в нем»), «Мактубот», «Маснави маънави» полны идей, противоречащих догматам ислама.

Вершиной его творчества является «Маснави маънави»,² где философские идеи выражены исключительно аллегорией. Говоря об этом приеме Руми, Гёте писал: «Он пытается разрешить загадки внутренних и внешних явлений в сфере чисто духовной умозрительно и остроумно. Но в итоге сами его произведения становятся загадками, требующими новых толкований и комментариев».³

Многие современники Джалалиддина Руми, не понимая этого своеобразного приёма, были склонны считать «Маснави» сборником давно известных притч и сказаний.

Сам Джалалиддин, возражая против такого понимания «Маснави», писал, что при поверхностном чтении это произведение действительно может показаться таковым, но за сказками и притчами скрывается глубокий философский смысл.⁴

Другая часть исламских ортодоксов называла «Маснави» еретическим произведением. Так, Мирабоси Лутфи, говоря о своем сочинении «Мин ва салво», пишет:

Ин каломи сӯфиёни шум нест,
Маснави маънави Рум нест⁵

¹ Цитируется по статье проф. А. Гацерелия «Царица Тамара (Гюрджхотун) и Джалалиддин Руми», «Литератури газети», 7—14, май 1960.

² Далее будет именоваться «Маснави».

³ Цитируется по указанной статье проф. А. Гацерелия.

⁴ Чалолиддини Румӣ. Маснави маънавӣ, Хиндустон, 1846, дафтари сеюм, сах. 340.

⁵ Шибли Нӯъмонӣ. Савонеҳи Мавлави Румӣ. Техрон, 1332, сах. 55.

(Это — не богохульство проклятых суфиев и это не «Маснави маънави» Мавлави Руми).

Как видим, представители ортодоксального ислама, по разному оценивая «Маснави», в сущности пытались так или иначе принизить идейное достоинство этого произведения.

Несмотря на усиленное сопротивление поборников правоверного ислама, идеи Джалалиддина Руми все больше проникали в гущу народа, находили своё признание. И идеологам Ислама ничего не оставалось, как смириться с их возрастающей популярностью.

Теперь перед ними возникла другая задача: во что бы то ни стало скрыть оппозиционные стороны творчества Руми, особенно его «Маснави». С этой целью они объявили «Маснави» аллегорическим толкованием Корана (Кораном на персидском языке).

Пытаясь примирить взгляды Джалалиддина с учением Корана, они тем самым отрицали возможность изучения его действительных чувств и помыслов. Все издания «Маснави» в исламском мире сопровождаются таким эпиграфом:

Маснавин маънавин Мавлавй
Хаст Куръон дар забони пахлави.

(«Маснави маънави» Мавлави есть Коран на персидском языке).

И такая трактовка широко известного сочинения Руми была господствующей в среде теологов вплоть до XIX века.

Но уже с середины этого века, благодаря появлению революционно-демократических идей, в мусульманском мире стала возможной оценка творчества Джалалиддина в ином разрезе — в плане противопоставления идейной направленности его творчества канонам мусульманской религии.

Оппозиционность творчества Джалалиддина Руми исламской идеологии была впервые отмечена и рассмотрена великим азербайджанским мыслителем революционно-демократического направления Мирзо Фатали Ахундовым, который, возражая идеологам Ислама, тщетно пытавшимся скрыть оппозиционность «Маснави», писал:

«Мулои Руми не признает рая, ада и дня воскресения мертвых. Раем он считает слияние с целым бытием, а адом период разлуки с ним. Но при развитии этих трех идей он поднимает такой шум и крик вокруг согласования с доводами шариата, что человек буквально поражается и стесняется сказать ему: «Слушай, ты, оказывается, неверующий, атеист». Так же он не признаёт пророчества и имамата, это видно из рассказа об ответе жителей города Себа посланным к ним пророкам.

...Себа есть город в Иемене, население которого по сей день не вышло из состояния дикости и невежества. Откуда же жители этого города могли взять эти философские слова, которые были высказаны пророками? Если спросить Мулои Руми, какого убеждения придерживается он сам относительно пророков, он скажет: «Упаси боже, таково было убеждение жителей города Себа». Но благоразумный проницательный человек поймет, что именно свое убеждение он высказывает языком жителей города Себа.

Нет сомнения в том, что многие читатели, а может быть и большинство комментаторов, не поняли этой хитрости, тем более, что Мулои Руми, после выявления сокровенных тайн своего сердца, сопротивляясь жителям города Себа, воюет с ними с большим шумом, подтверждает мысли пророков, а жителей города Себа считает невероятными атеистами. Хотя и нет доказательств в пользу пророков, и аргументы очень слабы, но для невежественных и неискушенных эти доказательства имеют глубокий смысл. Для самого Мулои Руми все это важно. Цель его заключалась в том, чтобы, разоблачив лживость пророков, вместе с тем остаться целым и невредимым от различных покушений со стороны невежественной толпы своего опасного века.

Словом, убеждения его целиком противоречат священному шариату. Но свои убеждения он так ловко скрывает за сказками и баснями о лисицах и шакалах, что догадаться о них трудно¹.

М. Ф. Ахундов опровергал взляды тех, кто считал «Маснави» Кораном на персидском языке, открыл путь к подлинному изучению чувств и помыслов его

¹ Мирзо Фатали Ахундов. Избранное. М., 1956, стр. 275.

автора и тем самым освободил творчество Джалалиддина Руми от тех извращений, которые в течение нескольких столетий допускались средневековыми комментаторами «Маснави».

Но поскольку азербайджанский мыслитель специально творчеством Руми не занимался, он в своей статье допускает некоторые неточности. Во-первых, относит Джалалиддина к абсолютным фаталистам, что не соответствует действительности. Во-вторых, учение Джалалиддина Руми он неправильно отождествляет с пантеизмом Спинозы, ибо в пантеистической концепции Спинозы отношение бога к миру как самостоятельной, существующей вне природы, духовной субстанции отпадает. Сама природа в целом выступает как творящая природа, а отдельные части этого целого являются результатом его модификации. Словом, у Спинозы природа является богом, тогда как у Джалалиддина бог выступает как «всеобщий разум», или мировая душа, и существует вне и до природы. В философии Руми речь идет о слиянии человеческой души с мировой душой в свете учения суфизма о «фано» и «бако». Человеческая душа сравнивается с каплей, а мировая душа — с океаном, первая уподобляется солнцу, вторая — пылинке и т. д. Но все эти поэтические сравнения не имеют того философского смысла, который вкладывает в них Мирзо Фатали Ахундов. Кстати, здесь уместно было бы отметить, что эти поэтические сравнения мешали также Гегелю объективно оценить все стороны, аспекты учения Джалалиддина. «Если, например, у превосходного Джалалиддина Руми,— писал он,— на первый план особенно выдвигается единство души с Единым и это единство характеризуется как любовь, то это духовное единство представляет собой возвышение над конечным и обыденным, просветление природного и духовного, в котором именно внешняя, преходящая сторона непосредственно природного существования, равно как и эмпирического, в житейском смысле духовного, выделяется и поглощается».¹

Но, несмотря на отдельные недостатки, в целом толкование Ахундовым мировоззрения Джалалиддина явилось значительным событием в истории изучения его

¹ Гегель. Соч., т. 3, М., 1956, стр. 359.

наследия и выявления того существенного, что содержалось в творчестве мыслителя. Однако, оценка Ахундовым взглядов Джалалиддина не могла в то время получить ни широкого распространения, ни дальнейшего научного развития.

В России имя Джалалиддина Руми и секты Джалалия впервые встречаются в книге Кантемира «Книга системы или состояния Мухаммеданской религии», изданной в Петербурге в 1822 году, затем — в ведомости «Бабочка» в 1879 году.

Но по-настоящему познакомилась Россия с творчеством великого поэта и мыслителя только в начале XX века, когда была издана обобщающая работа А. Крымского «История Персии, ее литературы и дервишской теософии» (1908—1911 гг.), где было приведено много отрывков из сочинений Джалалиддина. До этой работы в России почти ничего не знали о его произведениях, тогда как на Западе еще в 1809 г. австрийским послом в Турции фон Гуссаром была переведена часть «Маснави», вошедшая позднее в сборник переводов Джалалиддина. Этот перевод был сделан в 1818 году Хаммером.

1819 году Рюкерт перевел газели Джалалиддина, послужившие для Гегеля источником оценки творчества Джалалиддина Руми.

В 1838 году на немецком языке был закончен лучший перевод стихов Джалалиддина Розенцвейгом. Из немецких востоковедов анализом творчества Джалалиддина занимался Герман Этте, сводивший все учение Джалалиддина к следующему: «По Джалалидину весь мир, все части бытия исходят из бога и к нему вернутся».¹ Этте не заметил, что в мировоззренческом контексте Джалалиддина Руми только человеческая душа обладает таким свойством, а не вся природа. В результате вот такой неправильной трактовки учение Джалалиддина отождествлялось с учениями западных пантеистов типа Спинозы.

Комментированию сочинений Джалалиддина Руми много внимания уделяли английские востоковеды, в частности Никольсон, Браун, Рие, Арберри. Но их

¹ Герман Этте. Таърихи адабиёти форс. Аз немисй тарҷиман Ризозода Шафак. Техрон, 1337, сах. 162.

оценка мало чем отличается от оценки средневековых и современных буржуазных комментаторов творчества мыслителя, они видят в Джалалиддине только ортодоксального мистика и суфия-аскета. Так, один из учеников английского востоковеда Никольсона Арберри пишет, что «Я и мой учитель (то есть Никольсон — Н. О.) рассматриваем Джалалиддина как крупнейшего мистика мира, а его «Маснави» считаем Кораном на персидском языке»¹.

Другой английский исследователь творчества Джалалиддина Руми Винфельд утверждает, что «Маснави» является выражением религиозного чувства, доктриной Ислама, интерпретацией и модификацией Магометанской религии».² Такой же точки зрения на творчество Руми придерживаются и многие другие буржуазные историки философии, например, Бадеуззамон Фирузонфар, Али Дошти, Ризозода Шафак (Иран), Атабунин (Турция), Шогали Джавид (Афганистан) и др.

Буржуазные востоковеды вслед за средневековыми комментаторами Джалалиддина, говоря об аллегории, как об особом приеме толкования Корана, не выявляют причины его возникновения, не вскрывают его социально-исторические корни. Если подойти к выяснению этого вопроса с точки зрения конкретно-исторических условий, то можно убедиться, что появление этого приёма само по себе явилось ударом по ортодоксальному богословию, ибо он создал благоприятную почву для развития свободомыслия.

Метод аллегорического толкования Корана зародился задолго до XIII века в борьбе против арабского Халифата и его идеологических принципов. В те времена выступления против существующего порядка выражались в критическом отношении к учению Корана, поскольку идеологической опорой существующего строя было именно это учение.

В условиях средневековья, когда мировоззрение было целиком проникнуто религиозным духом, когда на всем мусульманском Востоке единственной господствующей идеологией был ислам, открытое выступление про-

¹ Журн. The islamic review, № 3, 1953.

² Masnavi-i ma'navi, the spiritual couplets of Maulana Jalalu-d-din Muhammad Rumi, Translated and abridged E. H. Whinfield Second edition. London, 1898.

тив него было невозможно. Тогда недовольные существующим строем элементы выдвинули концепцию, согласно которой Коран обладает каким-то «сокровенным смыслом» и его надо понимать не так, как написано, не в прямом смысле, а иносказательно. Вслед за этим содержание Корана было подразделено на внешнее («захир») и внутреннее («батын»).

А так как Коран не имел никакого «сокровенного смысла», то вскоре, в результате последующих политических событий, под видом раскрытия «сокровенного смысла Корана» выдвигались идеи, нередко вступавшие в противоречие с самим Кораном. Даже само слово «Коран» было использовано как аллегория для новых философских понятий, вовсе не существующих в самом Коране.

По представлению восточного исмаилизма слово «Коран» имело следующее значение: «Конечное «н» в слове Коран указывает на всеобщую душу подобно тому, как линия, образующая эту букву в конце стремится кверху в желании соединиться с ее началом, но все же не достигает этого; так и всеобщая душа, в целях своего усовершенствования, стремится возвыситься до степени всеобщего разума, но пока еще не достигла этого... Но душа в конце концов станет подобна разуму.

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

Буква алиф «а» в слове «Коран» указывает на всеобщий, или мировой разум, и, в числовом отношении обозначая один, выражает собою ту идею, что мировой разум есть причина всего сущего, подобно тому, как единица является началом всех чисел. Буква «н» в конце слова обозначает число 50, слагающееся из пяти десятков, и указывает на всеобщую, или мировую душу как на начало, произведшее четыре стихии и то, что возникло под воздействием последних»¹.

Как видим, мысль о том, что высказывания Корана носят тайный мистический смысл, приводит к тому, что

¹ А. А. Семенов. Восток. Сборник второй, М., 1935, стр. 215.

многие положения «священного» писания и само слово «Коран» превращаются в аллегории философских положений. Уже ко времени Джалалиддина Руми такой прием получает распространение, о чем свидетельствуют сочинения Аттора, Санои, Мухиддина Араби и др.

Саной, например, о «сокровенном смысле» Корана говорил следующее: «Познание «души Корана» возможно только чистою душою, без букв и без слов. Раз она была принята первоначально чистою душою, ее повторное познание возможно таким же путем»¹. Позже этот взгляд на сущность Корана был воспринят Джалалидином Руми. Разделяя мнение Санои относительно аллегорического толкования Корана, он пишет:

Хуш баён кард он Ҳақими Ғазнавӣ,
Баҳри махҷубон мисоли маънавӣ
Ки зи Қуръон гар пабинӣ ғайри қол.
Ин аҷаб набвад зи асҳоби зилол².

(Весьма выразительно сказал Хаким Газневийский, что если ты в Коране не увидишь ничего кроме сказки, то чему удивляться, таков удел несведущих сподвижников). В другом месте «Маснави» читаем:

Ҳарфи Қуръонро бидон, ки зоҳир аст,
Зерион ботине бас қоҳир аст.
Зери он ботин яке ботин, дигар,
Хира гардад андар ў фикру назар.
Зери он ботин яке ботин саюм,
Қ-андар ў гардад хирад чумла гум.

Ту зи Қуръон, эй писар, зоҳир мабин,
Дев одамро набинад чуз, ки тин
Зоҳири Қуръон чу шахси оддиест,
Ки нуфусаш зоҳиру чонач хафист³.

(Знай, что буква Корана является внешностью, а за внешностью скрывается внутреннее, а за тем внут-

¹ Саной. Хадикатулхакикат. Ҳиндустон, 1265, сах. 81.

² Чалолиддини Руми. Маснави маънавӣ, Ҳиндустон, 1846, дафтари сеюм, сах. 339.

³ Там же, дафтари дуюм, сах. 340.

ренным — третье, от которого поражается (парализуется) разум. Ты не смотри на внешность Корана, ибо внешность Корана есть как бы простое человеческое тело, внутри же него заключена душа).

По мнению Джалалиддина, внутреннее — «чистое содержание» Корана, которое, невыразимо словами, есть посредствующее звено между внешностью Корана (то, что написано в нем) и «Всеобщим разумом». Путь познания «Всеобщего разума» лежит через внешность Корана, через «чистое содержание» к всеобщему разуму, или богу.

Таким образом, Джалалиддин признает за Кораном два содержания — внешнее и внутреннее и тем самым допускает его аллегорическое толкование, а говоря о существовании какого-то «сокровенного смысла» Корана и его аллегорическом толковании, Джалалиддин проповедует концепцию, противоречившую действительному учению Корана, о чем умалчивают средневековые и некоторые современные буржуазные комментаторы Руми.

Если часть буржуазных востоковедов, не вникая в сущность этого приёма и использования его, называла Джалалиддина обыкновенным теологом, то часть буржуазных специалистов (крайние «азиоцентристы») пошла по пути модернизации творчества Джалалиддина в духе современной науки. Наиболее яркое выражение эта тенденция находит в работе индийского ученого Шибли Нумони «Савонехи Мавлави Руми», где Джалалиддин изображается предшественником Ньютона, Дарвина и других естествоиспытателей нового времени. Панислаμισлам и «азиоцентристам» вся эта модернизация нужна для того, чтобы подчеркнуть превосходство веры над разумом, религии над наукой, Азии над Европой.

Как видим, субъективизм буржуазных исследователей мешал им правильно раскрыть и оценить творчество Джалалиддина Руми, его философские взгляды.

Очищая это учение от всяких извращений, выявляя подлинный смысл и содержание творчества Руми, мы приобретаем возможность более полно разобраться в истории теоретической мысли таджикского народа, одним из крупнейших представителей которого был мыслитель.

Надо сказать, что долгое время творчество Джалалиддина не находило своего объективного марксистского освещения. Еще недавно среди некоторых наших востоковедов господствовало убеждение, будто он обычный теолог ортодоксального типа. Впервые этот ложный взгляд на творчество Джалалиддина Руми был опровергнут в работе «Из истории народной таджикской поэзии»¹, где на примере нескольких отрывков из «Маснави» И. С. Брагинский показывает антиортодоксальную направленность этого произведения.

Вслед за этой работой в журнале «Дунья» была опубликована статья иранского марксиста Эхсона Табари «Диалектика Мавлави Руми и Садриддина Ширази»², встречаются ценные выводы о диалектике мыслителя, однако, автор допустил и некоторые неточности. В частности, он преувеличивает значение диалектических догадок мыслителя, утверждая, будто Руми выдвинул идею развития природы от низшего к высшему, от простого к сложному, от неорганического к органическому и т. п. Все это приводит Эхсона Табари к неверному выводу о близости мировоззрения Руми к философии Гегеля. Роль Джалалиддина в культурной жизни XIII в. очень хорошо освещена академиком АН СССР Б. Г. Гафуровым.³ Определение места Джалалиддина Руми в истории философии требует дальнейшего марксистского анализа. Частичному выполнению этой задачи и посвящена настоящая работа.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА ДЖАЛАЛИДДИНА РУМИ

Жизнь и деятельность Джалалиддина Руми совпадают с периодом нашествия монголов в Среднюю Азию. О разрушительных последствиях этого нашествия написано много, мы считаем излишним вдаваться в подробности описания этих событий. Так, автор «Равзатуссафо» рассказывает, что, когда монголы завоевали Термез, они его «сравнили с землей..., ни одна душа не могла

¹ См.: И. С. Брагинский. Из истории народной таджикской поэзии. М., 1956.

² «Дунья», № 2, 1960 (на персидском языке).

³ Б. Г. Гафуров. Таджики (древнейшая, древняя и средневековая история). М., 1972, стр. 473.

спастись — были убиты все, от мала до велика»¹. То же самое постигло город Балх — родину Джалалиддина, откуда незадолго до нашествия монголов семья его эмигрировала в Малую Азию.

Но во время правления Гияссидина (1235—1242) и Малая Азия была завоевана монголами. В результате нашествия монголов, с одной стороны, и постоянных междоусобных битв румийских правителей, с другой, было полностью разрушено сельское хозяйство страны, что привело к большому голоду местного населения. Тяжелая жизнь породила в народе неуверенность в завтрашнем дне, обусловила возникновение аскетических и мистических сект, крупнейшей из которых была секта Мавлавия, названная по имени своего основателя — Мавлави Джалалиддина Руми.

Джалалиддин Руми (1207—1273) родился в семье крупного богослова того времени Богоуддинвалада. Незадолго до нашествия монголов его отец вместе с семьей отправился в Мекку. Джалалиддину тогда было 11 лет. По пути их семья остановилась в Нишопуре, где проводил тогда последние годы своей жизни знаменитый поэт Суфи Санои, и эта встреча произвела неизгладимое впечатление на юного Джалалиддина, навсегда сохранилась в его памяти. Позднее он о Санои напишет:

«Аттор рух буду Саной ду чашии ӯ. Мо аз пай Санову Аттор меравем».

(Аттор был душой, Санои его очами. Мы идем по следам Санои и Аттора).

На прощание Санои подарил Джалалиддину свою книгу «Асрорноме», которая впоследствии оказала значительное влияние на формирование взглядов мыслителя.

Из Нишопура семья Джалалиддина продолжила путь в Мекку, а, вернувшись оттуда, остановилась на постоянное жительство в Лоренде. Здесь в 18-летнем возрасте Джалалиддин женился на Гавхархотун родом из Самарканда.²

¹ Мирхонд. Равзатуссафо. Хиндустон, 1221, Равзаи панчум, сах. 34.

² От этого брака у него родились Султонвалад и Аловиддинвалад. Первый писал стихи на тюркском, персидском и редко на греческом языках и ныне считается основоположником турецкой класси-

Однако, в Лоренде долго жить не пришлось. Вскоре слух о мудром богослове Богоуддинваладе дошел до правителя Коньи Аловаддина Кайкубада, и отец Джалалиддина был приглашен ко двору в Конью, где получил сан шейха — чин крупного духовного наставника. После двухлетнего проживания в Конье Богоуддинвалад¹ скончался, и чин шейха перешел Джалалиддину. К этому времени в Конью прибыл один из среднеазиатских представителей суфизма шейх Бурхониддин Мухакик, который в течение 9 лет был учителем Джалалиддина. После его смерти Джалалиддин в целях дальнейшего усовершенствования знаний поехал в Алеппо и Дамаск, которые тогда считались крупными культурными центрами Ближнего и Среднего Востока. Здесь он учился у известного философа, историка и поэта Камолиддина Абдулкосим Умар бини Ахмад, известного как Ибнул-адим².

В Алеппо Джалалиддин учился четыре или пять лет, ему в то время было 40 лет. Вернувшись в Конью, он некоторое время работает преподавателем богословия в медресе. Но вскоре, отказавшись от этого занятия, создает отдельную секту, противостоящую своими ритуалами и церемониями всем существовавшим религиозно-этическим правилам.

Если Конья XIII в., в силу некоторых социально-политических особенностей, стала очагом ереси, одинаково подрывавшей авторитет всех традиционных религий, то душой этой ереси была секта Мавлавия. В нее входили люди разного вероисповедания: мусульмане, христиане, иудеи и др.

Появление подобной секты с «недозволенными» ритуалами, вызвало озлобление среди малоазиатских представителей ортодоксального ислама, называвших себя «султанами ислама». «...Увлечение сподвижников

ческой литературы. Ему принадлежит большая биографическая поэма «Валаднома», написанная на персидском языке, рассказывающая о жизни отца-Джалалиддина и деда-Богоуддинвалада. Эта поэма является единственным достоверным источником жизни и деятельности Джалалиддина Руми.

¹ Богоуддинваладом написана работа под названием «Маориф» («Просвещение»).

² Перу Ибнул-адима принадлежат многие исторические работы, часть которых переведена на европейские языки. Он был также превосходным поэтом.

Джалалиддина, — пишет Бадеуззамон Фирузонфар, — мистическим танцем и пением вызвало сильную реакцию у коньийских факихов, которые оценивали ритуалы этой секты как еретические и достойные анафемы».¹ Богословы обращались к верховному судье Коньи Сироджиддину, чтобы тот положил конец еретическому движению, получившему широкий размах. Однако эти попытки не увенчались успехом.

Ко времени создания секты в Конью прибыл Шамс-Табризский, свободомыслящий шейх, открыто выступавший против всяких авторитетов, в том числе пророка Мухаммеда. Так, Фирузонфар пишет: «Однажды в келье Нусратиддина состоялось собрание всех виднейших богословов, где должны были выбирать шейха. Каждый, пытаясь показать свою ученость, ссылаясь на высказывание пророка, стихи Корана и т. д. Только один Шамс в углу сидел безмолвно. Вдруг он встал с места и воскликнул: «Все, что вы цитируете, принадлежит ученым мужьям других времен, выражает их чувства и настроения. Где же ваше собственное слово?»².

Это заявление явилось своего рода вызовом, направленным против ортодоксов ислама, для которых единственным критерием истины были высказывания из Корана и Хадиса.

Джалалиддин Руми нашел в лице Шамса Табризского своего единомышленника. Эта встреча еще больше разожгла у Джалалиддина настроения, оппозиционные к исламу. Однако их встреча длилась недолго. Фанатически настроенные круги Коньи заставили Шамса покинуть Конью и переехать в Дамаск. О чем сын Руми Султонвалад в «Валаднома» пишет:

Дар миноат даромаданд хама
Он муридони бехабар чу рама.
Гуфта бо хам, ки шайхи мо зи чй рӯ
Пушт бар мо кунад, зи бахри чу ӯ?
Мо хама номдор зи наслу насаб,
Аз сағир дар салоху толибраб.

¹ Бадеуззамон Фирузонфар. Ахволи Румй. Техрон, 1315 х, сах. 112.

² Там же.

Хама халкон зи базм шуда махрум,
 Толеи саъди мо аз ӯ шуда шум
 Сохир аст ин магар ба сеҳри фусун,
 Кард бар хеш шайхро мафтун.
 Чумла гашта ба хуни ӯ ташна,
 Сохта баҳри куштанаи дашна,
 Гӯҳ-гоҳеи яун будидандӣ,
 Теғ бар рӯи ӯ кашидандӣ,

Хама дар фнкр, ки аз шаҳр
 Равад ӯ ё фано шавад аз қаҳар¹.

(Невежественные мюриды — это стадо баранов, ничего не понимающих, ни в чем не разбирающихся, — стали всячески злословить по адресу Шамса Табризского, считая его недостойным сподвижником Джалалиддина... А если вдруг с ним встречались на улице, то провожали его бранью и руганью. Они жаждали его крови и желали ему только смерти).

Такое отношение вынудило Шамса, без ведома Джалалиддина уехать в Дамаск. Джалалиддин, узнав об этом, посылает своего старшего сына Султонвалада, чтобы вернуть Шамса в Конью. На сей раз фанатикам удалось «убрать» Шамса. Все источники, в том числе Султонвалад, свидетельствуют о том, что Шамс «на сей раз пропал без вести». Однако нет никакого сомнения в том, что он стал жертвой фанатично-настроенного дуhovenства².

Джалалиддин увековечил имя своего друга великолепным памятником — «Дивани Шамси Табризи». Каждый стих этого объемного сборника заканчивался именем Шамса Табризского и был созвучен настроению поэта, потерявшего лучшего друга и единомышленника. И это настроение наложило отпечаток на все последующее творчество Джалалиддина.

Джалалиддин Руми, порвав с ортодоксальным духо-

¹ Султонвалад. Валаднама, сах. 43.

² Оставил ли Шамс после себя какие-нибудь труды, неизвестно. Известна только единственная книга «Маколот», которая составлена его учениками по его устным высказываниям. Автор не смог ознакомиться с этой книгой, поскольку в библиотеках Советского Союза ее не довелось найти.

венством, все больше сближался с ремесленно-рыцарской организацией «Футуват», которая во многом отражала его политические и социальные взгляды. Поэтому, после смерти Шамса, старцами секты «Мавлавия» назначались те, кто так или иначе был связан с ремесленно-рыцарским движением «Футуват».

Возникает вопрос, чем все-таки объясняется отход Джалалиддина от ортодоксальной религии ислама? Каковы социально-психологические корни этого явления?

Малая Азия времен Джалалиддина Руми была страной, где сотрудничали люди разных этнических и религиозных особенностей. В экономике сельджукидов главное место занимало сельское хозяйство, в котором были заняты преимущественно мусульмане. Ремесленники же были в основном христианами. Так, Марко Поло, проезжавший через Малую Азию во второй половине XIII века, пишет: «Есть еще армяне и греки, живут они попеременно по городам и городищам и занимаются торговлей и ремеслами»¹. Ибн Баттута, посетивший Турцию в XIV в., пишет то же самое: «Там живут турки и группа греков, находящихся под их покровительством, все это — ремесленники»². Такое специфическое разделение труда ставило деятельность одних народов в зависимость от других и реально создавало почву для стирания всяких религиозно-этнических разграничений между народностями, жившими в Конье.

Эта же взаимозависимость побудила малоазиатских правителей вести более либеральную политику по отношению к немусульманским народностям.

Таким образом, социально-политические условия Малой Азии в XIII в. способствовали проникновению свободомыслия в исламский мир и постепенному превращению этой страны в очаг ереси, одинаково подрывающей авторитет всех традиционных религий. В тот же период происходит наложение исламской культуры на эллинистическую основу, что сказалось в нумизматике,

¹ «Путешествие Марко Поло», перевод И. П. Минаева, под редакцией В. В. Бартольда, СПб, 1902, стр. 26.

² В. А. Гордлевский. Избранные произведения, М., 1960, стр. 115.

архитектуре, скульптуре и т. д. Появляются скульптурные изображения живых существ: птиц, животных. На зданиях появляются фигурные изображения, хотя это было чуждо духу исламской религии.

Коран запрещает женщинам ходить с открытым лицом, однако в Малой Азии того времени, по сообщению Ибн Баттуты, женщины-мусульманки и христианки ходили с открытыми лицами. Похороны здесь также происходили с отклонением от ритуала, предписываемого ортодоксальным исламом и т. д.

Как видим, сами внутренние социально-политические условия Малой Азии того периода приводили к разрушению религиозно-этнических граней и проникновению в ислам элементов других культур.

С другой стороны, во внешней политике Сельджукское государство руководствовалось лозунгом: «Истреблять врагов ислама!» Этот лозунг был нужен, чтобы оправдать грабительские войны против соседних христианских стран. Такое противоречие между внутренней и внешней политикой Сельджукидского государства привело к острым богословским спорам вокруг вопроса о веротерпимости. Часть богословов, защищавшая интересы военной аристократии, проповедовала нетерпимость к немусульманской массе, разжигала ненависть и вражду между мусульманами. Другая часть богословов, выражавшая интересы городских ремесленников и отражавшая внутреннюю политику правителей Малой Азии, отстаивала веротерпимость и, в конечном счете, вставала на позицию критики всех традиционных религий. Именно это направление нашло наиболее полное выражение в творчестве Джалалиддина Руми. Иными словами, те, кто ратовал за нетерпимое отношение к мусульманским народам, опирались на догматы Корана и Хадиса, отстаивая ортодоксальную религию ислама. Проповедники же веротерпимости, во главе которых стоял Джалилиддин Руми, все больше и больше отходили от ортодоксального ислама, превращаясь в носителей ереси, подрывающей авторитет всех традиционных религий. Между представителями этих двух течений происходили ожесточенные споры, порою переходившие в перебранку и во взаимное поношение. Так, Абдурахман Джамал в «Нафхотулунсе» пишет: «До Садриддина Коньяви дошел слух о том, что Джалалиддин говорит:

«Я одинаково солидарен с семьюдесятью двумя верованиями». Садриддин велел одному своему ученику установить достоверность этого слуха у самого Джалалиддина Руми, и если он действительно придерживался такого взгляда, то подвергнуть его публичному оскорблению»¹. Однако, несмотря на преследования и угрозы представителей ортодоксального ислама, Джалалиддин Руми продолжал критиковать традиционные религии.

КРИТИКА ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

При исследовании понятия веры Джалалиддин Руми исходит из абстрактно-логической сущности бога.

Абстрактная сущность, или же сущность сущностей — бог недоступен ни органам чувства, ни разуму. Разум предполагает существование такой сущности, но он не может знать в какой форме она существует, ибо форма существования божества не познаваема: «Акл он бошад, ки хамвора рӯзу шаб мазтариб ва бекарор бошад аз фикру чахт ва ичтиход намудан дар идрок ки борӣ.. Гарчи ӯ мударак нашавад ва қобили идрок нест... Ва ҳақ он аст, ки одамиро бисузад ва нест гардонад ва мудараки ҳеҷ кас нагардонад»².

(Разум есть то, что постоянно действует по пути божественного откровения, хотя истина божья не постижима, не доступна никакому разуму).

При этом Джалалиддин ставит такие вопросы: как быть в данном случае с различными религиозными представлениями о божестве? Если нет конкретного бога, то как же быть с конкретными религиозными представлениями и учениями о нем?

Продолжая свою мысль, Джалалиддин подчеркивает, что поскольку бога нельзя себе представить, то все существующие о нем представления являются плодом воображения человека, который признаки видимого переносит на невидимое. Не только отдельные народы, но и каждый человек представляет бога по своему об-

¹ Абдурахмони Чомӣ. Нафаҳотулунс, сах. 309.

² Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 37.

разу и подобию. Облекая эту мысль в художественную форму, поэт выражает ее в диалоге пастуха с богом:

Дид Мӯсо як шубонеро ба рох,
К-ӯ ҳамеғуфт: эй худованди иллоҳ
Ту кучой то сарат шона кунам,
Чорукатро дӯзаму панча кунам
Эй худон ман, фидоят чони ман,
Чумла фарзандону хонадони ман,
Ту кучой, то шавам ман чокарат,
Чорукат дӯзам, кунам шона сарат,
Ҷомаат дӯзам, шупушхоят кушам,
Шир пешат оварам, эй мӯхташам!
В-ар туро беморие ояд ба пеш.
Ман туро ғамхор бошам, ҳамчу хеш.
Дастакат бўсам, бимолам поякат,
Вакти хоб омад, бирӯбам чоякат.
Гар бубинам хонаатро ман давом,
Равғану шират биорам субҳу шом,
Ҳам паниру нонҳои равғанин,
Хумраи чурғотҳои нозанин,
Созаму орам ба пешат субҳу шом,
Аз ман овардан зи ту хӯрдан таом.
Эй фидон ту ҳама бузҳои ман,
Эй ба ёдат ҳайҳаю ҳайҳои ман? ¹.

(Моисей видел на дороге одного пастуха, который говорил: «О господи, боже! Где ты? (скажи) для того, чтобы я мог сделаться твоим слугою, шить тебе кожаные постолы, расчесывать твою голову! О ты, господи, кому жертвой и моя душа, и все мои дети, и весь мой дом со всем именем.

Где ты? Пусть бы я твою голову расчесывал, пусть бы кожаные лапти тебе шил, частым швом их стро-чил!

Пусть бы я тебе платье мыл, твоих вшей убивал, молоко тебе приносил, о достопочтенный (боже)!

А если бы с тобой приключилась болезнь — пусть бы я заботился о тебе как родной. Пусть бы я твои ручки целовал, твои ножки растирал, пришло бы время оное,

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Маснавии маънавӣ, дафтарӣ дуюм, сах. 169.

я бы выметал твоё помещенье. Если бы мне повидать твой дом, я бы постоянно приносил тебе масло и молоко, утром и вечером, и сыр и съедобные хлебцы и вина, и всякую нежную простоквашу.

Я бы готовил и приносил тебе утром и вечером. Моя была бы обязанность — приносить пищу, твоя бы — съедать.

О, ты, в жертву кому (пусть пойдут) все мои козы! О, ты, в чье воспоминание (раздаются) все мои гиканья и оклики:

Гей, гей, гей!)¹.

Моисей, осуждая пастуха за антропоморфическое представление о боге восклицает:

Гуфт Мӯсо: — хой, хирасар шудӣ
Худ мусулмон ношуда кофар шудӣ
Ҳин чӣ жож асту, чӣ куфрасту фашор,
Пунбае андар даҳони худ фишор.
Ганда куфри ту ҷаҳонро ганда кард,
Куфри ту дебои динро жанда кард.
Чоруку потоба лоик мар-турост,
Офтоберо чунинҳо кай равоаст².

(Ах ты! с ума спятил,— сказал Моисей. Ты даже еще не сделавшись мусульманином, уже стал богоотступником!

Что это за бессмысленная речь! Что это за богохульство и неудержимый вздор?

Запихни кусок ваты в свой рот!

Вонь твоего богохульства провоняла весь мир! Твое богохульство сделало парчу веры жалкими лохмотьями.

Кожаные лапти и онучи — они подобают тебе. А сияющему солнцу такие вещи разве годятся?)³.

Мы видим, что каждый понимает бога таким, каким он хочет его видеть. Вместе с тем Джалалиддин именем бога осуждает такое понимание его и говорит, что главным является чувство веры, а не то, как проявляется оно:

¹ А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

² Чалоллидини Руми. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 169.

³ А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

Вай омад сӯи Мӯсо аз чудо,
Бандаи моро чаро кардӣ чудо?
Ту барои васл кардан омадӣ!
Не барои фасл кардан омадӣ!
То тавонӣ, по манех андар фироҷ,
Бигзулашье инди илло иттилоқ.
Ҳар касеро сирате бинҳодаем
Ҳар касеро истилоҳе додаем
Дар ҳақи ӯ мадх, дар ҳаққи ту зам,

.....
Дар ҳақи ӯ шахд, дар ҳаққи ту сам!
Дар ҳақи ӯ нур, дар ҳаққи ту нор,
Дар ҳақи ӯ гул, дар ҳаққи ту хор,
Дар ҳақи ӯ нек, дар ҳаққи ту бад
Дар ҳақи ӯ хуб, дар ҳаққи ту рад!

Ҳиндуёнро истелоҳи ҳиндӣ мадх,
Синдиёнро истилоҳи синдӣ мадх.
Мо бурунро нангарему колро,
Мо дарунро бингарему холро ¹.

(Пришло тогда к Моисею откровение от господа:
— Нашего раба ты разлучил с нами!

А ведь ты был отправлен для того, чтобы соединить! Не для того, чтобы разъединить, пришел ты к людям!

Пока можешь, не затевай разлуки. Ненавистнейшая вещь в моих очах — это развод. Мы положили каждому человеку особый образ действий. Мы дали каждому человеку особый способ выражений.

Одно и то же будет с его стороны — хвала, а с твоей — хула. С его стороны — мед, с твоей стороны — яд. С его стороны свет (истины), с твоей — огонь (ада), с его стороны — роза, с твоей стороны — шипы. С его стороны — благо, с твоей — зло. С его стороны — ну, ладно! С твоей — отказ.

У индусов индийская речь есть хвала, а у жителей Синда — синдская речь — хвала...

Я гляжу не на внешность и не на слова.

Гляжу я на внутреннее и на душевное состояние.

Я взираю на сердце человека, смиренно боящегося

¹ Чалолидини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 169.

бога, хотя бы произносимые слова были непокорными, ибо сердце есть сущность, а речь — черта случайная. Ясно, что случайная черта является лишь гостьей — прихлебателем, а сущность — главной целью).¹

Джалалиддин, объявляя чувство веры внутренней сущностью всякой религиозности, его образную сторону, считает маловажной и тем самым исключает строгое подчинение, какому-либо определенному вероуставу. Следовательно, он выступает против политического господства каждой религии. По его мнению, вера в бога составляет сущность всякой религиозности. Но эту сущность никак нельзя выразить, сформулировать, ибо она также неопределенна, как неопределен сам бог. Поэтому, когда люди веруют в душе, они едины, но как только они переходят к определению веры, между ними возникают споры, ибо каждый из них определяет эту неопределенную сущность по-своему, в результате чего они воюют не из-за сущности, а из-за определения собственных иллюзий:

«Одамиён андар дил аз рӯи ботин муҳибӣ ҳақанд ва толибӣ ўянд ва ниёз бад-ӯ доранд. Ва чашмдошти ҳар чизе аз ӯ доранд. Ва чуз вай чизи дигареро қодир ва мутасарруфи худ намедонанд. Ин маънӣ на куфр аст, на имон ва онро дар ботин номе нест. Аммо чун аз ботин сӯи новадони забон он оби маънӣ равон шавад ва афсурда гардад, нақш ва иборат шавад, ин чо номаш неку бад ва куфру имон шавад. Ҳамчунон ки наботот худ аз замин мерӯянд, дар ибтидон худ сурате надоранд... Чандон ки ба ин олам қадам пеш мениҳанд ва сӯи олам меоянд, ғализ мегарданд. Ва кофиру мӯъмин ҳамнишинанд, чун ба иборат чизе нагӯянд, ягонаанд. Бар андеша гирифт нест... Он андешаҳо чун мурғони ҳавой ва охувони ваҳшианд, ки эшонро пеш аз он, ки бигирӣ ва дар қафас маҳбус кунӣ, фурухтани эшон аз рӯи шаръ раво набошад, зеро макдури ту нест.. Пас андешаҳо модом, ки дар ботинанд, бе ном ва нишонанд. Бар эшон натавон ҳукм кардан на ба куфр, на ба ислом... Андешаҳо мурғони ҳавоянд. Акнун чун дар иборат омад, ин соат тавон ҳукм кардан ба куфру ислом, неку бад»².

¹ А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

² Чалолиддини Румӣ. Фихрӣ мо фихрӣ, сах. 105.

(Люди сердцем и душою любят бога, чтят его. От него ждут блага и милости, считая его единственным благодетелем. Такое понимание в душе не имеет никакого названия. Но как только эти чувства облакаются в словесную оболочку, здесь понятия противостоят друг другу, как хорошее и плохое, доброе и злое, вера и неверие).

Отсюда следует, что воображение человека заполнено иллюзиями относительно божества. Эти иллюзии текучи, изменчивы, непостоянны. Каждый раз человек воображает бога по-иному. И когда люди пытаются как-то выразить свое понимание бога, они останавливаются на каком-то моменте творящего образ бога воображения. В результате один момент воображения противопоставляется другому моменту, как одно представление — другому представлению, а это приводит в свою очередь, к религиозной вражде, хотя в сущности они являются различными моментами единого процесса — религиозного воображения. Так, представители различных вероуставов воюют друг против друга не из-за сущности, а из-за имен.

Джалалиддин Руми в притче «Как четверо людей поспорили друг с другом из-за винограда, потому что не понимали языка друг-друга», осмеивал такую вражду, называя ее глупостью, невежеством:

Ихтилофи халк аз ном уфтод.
Чун ба маънй рафт ором уфтод.
Андар ин маънй мисоли ҳақ шунав,
То намонӣ ту асосеро гарав
Чор касро дод марде як дирам.
Ҳар яке аз шаҳре афтода баҳам.
Форсиву турку румиву араб
Чумла бо ҳам дар низову дар ғазаб.
Форс гуфто, ки аз ин чун вораҳем.
Ҳам биё к-и́ро ба ангуре диҳем.
Он араб гуфто: маъзило иллалоҳи ло
Ман инаб хоҳам, на ангур, эй дағо!
Он яке к-аз турк буд гуфт, к-эй кузум,
Ман намехоҳам инаб, хоҳам узум
Он ки румӣ буд, гуфт ин колро:
Тарк кун, хоҳам ман истифолро,
Дар низое мушт дар ҳам мезаданд.

Ки зи сирри номхо гофил буданд.
Мушт бар ҳам мезаданд аз аблахй,
Пур буданд аз ҷаҳлу аз дониш тихй
Соҳиби сирре азизи сад забон,
Гар будй он ҷо, бидодй сулҳашон.
Пас бигуфто ё ки ман з-ин як дирам,
Орзуи ҷумлатонро меҳарам.
Чунки биспоред дилро бедағал,
Ин дирамтон мекунад чандин амал.
Як дирамтон мешавад ҷорулмӯрод,
Ҷор душман мешавад як з-иттиҳод¹.

(Несогласие между людьми происходит (просто) из-за имени. Вникнут они в подлинный смысл — и покой наступит. На этот счет выслушай приятную притчу, чтобы и самому тебе не оставаться заложником в плену у имен.

Четырем людям какой-то человек подарил один дирхем. Все они были из разных городов. Они случайно встретились. Это были перс, тюрк, грек и араб. И все они завели друг с другом спор и ссору. Перс сказал: «Как нам распорядиться этим дирхемом? Давайте купим за него ангур» (по персидски — виноград). «Боже сохрани! — прервал араб. Нет! Я, араб, не хочу ангур! Хочу инаб» (по-арабски — виноград). Тот, который был тюрком, сказал: «Милый мой! а я не хочу инаб, я хочу узюм» (по-тюрски — виноград).

Тот, что был грек сказал: «Брось об этом толковать! А я хочу истофил» (по-гречески — виноград). В своем препирательстве они вступили в кулачный бой от того, что ничего не смыслили в тайне имен. А били они друг друга кулаками просто по глупости, потому что полны были невежества и лишены знания.

Будь там обладатель ценной тайны, человек стоящий, он бы сумел примирить их. Ведь он бы им сказал: «За этот дирхем я куплю то, чего вам всем хочется. Если вы вверите мне свои сердца, без лукавства, то этот один ваш дирхем сделает множество дел. Ваш один дирхем превратится в четыре — что и требуется. И четыре врага объединятся в согласии. Слово каждого из вас

¹ Чалолиддини Румй. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 218.

порождает войну и разъединение. Слово мое принесет вам согласие-объединение»¹.

Вышеприведенные рассуждения направлены против тех, кто освящал религиозные войны, натравливал представителей различных вероуставов друг на друга, сеял ненависть и рознь между ними. Мыслитель, исходя из своей теории религии, называет вражду различных вероуставов плодом невежества и глупости. Такая оценка религиозной нетерпимости со стороны Джалалиддина направлена прежде всего против ислама и его священной книги, где, например, говорится: «Кто держится другого какого-либо вероустава, кроме ислама, в том нет ничего угодного.

С теми, которые называют себя назарянами, мы вступали в завет, но они забыли часть того, чему научены. Зато мы возбудим в них взаимную вражду и ненависть до дня воскресения. Бог ясно покажет им то, что učinили они»². Далее, в той суре Корана говорится:

«Верующие! В друзья себе не берите ни иудеев, ни христиан, один не лучше другого. А кто из вас подружится с ними, тот истинно будет в числе их»³.

Отмечая эту черту мусульманской догматики, К. Маркс писал:

«Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это «харби», враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»⁴.

Джалалиддин, ломая все традиционные условности ислама, пренебрежение которым считалось ересью, вместе с тем упраздняет само слово «еретик» («кофир»), бытовавшее тогда понятие «еретик» было несовместимо с теорией веротерпимости Джалалиддина, выступавшего против коранического толкования этого слова. Так, те, которых Коран называет «кофирами», в

¹ А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

² Коран, сура «Имран».

³ Там же.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 10, стр. 167.

интерпретации мыслителя, ничем не отличаются от правоверных мусульман. Он пишет: «Рӯзе сухан мегуфтанд миёни чамоате ва миёни эшон, ҳам чамоате аз кофирон буданд, дар миёни сухан мегиристанд ва мутазавик мешуданд ва ҳолат мекарданд. Савол ҷард, ки эшон чӣ фаҳм кунанд ва чӣ донанд? Ин чинс суханро аз мусулмонони гузида аз ҳазор як фарқ мекунад. Эшон чӣ фаҳм мекунанд, ки мегиристанд? Фармуд, ки лозим нест ки нафси ин суханро фаҳм кунад. Охир ҳама муқрианд ба ягонагии худо ва бо он, ки худо холиқ ва розиқ аст... чун ин суханро шунид ва ин сухан васфи ҳақ аст ва зикри ўст, пас ҷумларо изтироб ва шавқ ва завқ ҳосил шавад, ки аз ин сухан бўи маъшук ва матлуби эшон меояд. Агар роҳро мухталиф аст, аммо мақсад якест. Намабинӣ роҳ ба Қаъба бисъёр аст. Баъзеҳоро роҳ аз Рум аст, баъзеро аз Шом ва баъзеро аз Аҷам ва баъзеро аз роҳи дарьё, аз тарафи Ҳинду Яман. Пас агар дар роҳро назар кунӣ, ихтилофи азим аст. Аммо агар ба мақсуд назар кунӣ, ҳама муттафиқанд ва ягона. Ва ҳамаро дарунҳо ба Қаъба муттафиқ аст... Чун он ҷо расиданд, он мубоҳиса ва ҷанг ва ихтилоф, ки дар роҳро мекарданд, ки ин ўро мегуфт: «ту кофирӣ ва ботил» ва они дигар инро чунин номид. Аммо чун ба қаъба расиданд, маълум шуд, ки ҷанг дар роҳ буд ва мақсадашон яке буд»¹.

(Однажды в одной компании, где были и еретики, шла беседа о религии. Во время беседы вдруг еретики заплакали. Кто-то, удивившись тому, сказал: «В нашем разговоре из ста избранных мусульман один с трудом разбирается (стихи и суры Корана). Разве им доступно что-нибудь из этого, что они плачут?»

Ему ответ был такой: «Неважно, что они не разобрали подробностей языкового выражения, главное — что суть речи им доступна. В конце-то концов, все признают бога единым создателем и благодетелем. И так как речь шла о боге, то это взволновало их. Ведь противоположными являются лишь пути, но точка, куда ведут они, единая. Ведь к Каабе дороги ведут с противоположных сторон. Некоторые идут со стороны Сирии, некоторые — со стороны Аджамы, некоторые — со стороны Китая, некоторые через реки — со стороны Индии и Йемена. Следо-

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихрӣ мо фихрӣ, сах. 100.

вательно, если смотреть на дороги, то они противоположные. Если смотреть на точку, куда ведут эти дороги, то она единая»)¹.

Руководствуясь этой точкой зрения, Джалалиддин считает неверным обвинять представителей других вер в ереси и называть их «кофирами». Он открыто выступает против ортодоксального ислама, обвиняющего немусульман в ереси:

Хеч кофирро бахорй мангаред,
Ки мусулмон мурданах бошад умед.
Чй хабар дорй зи холи умри ў
То бигардой зи ў якбора рӯ².

(Не относитесь с презрением к еретикам, которые умирают смертью мусульманина, что вы знаете путного об их жизни, чтобы отворачиваться от них?)

Джалалиддин Руми, часто используя мусульманские термины вкладывает в них иное содержание. По исламу мусульманином умирает тот, кто отказываясь перед смертью от своей религии произносит «свидетельствующее слово»: «Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк его». По Джалалиддину, представители других вер умирают мусульманами не потому, что отказываются от своей религии, принимая ислам, а потому, что они являются такими же верующими, как и мусульмане.

Хар валиву ҳар набиро маслакест,
Лек то ҳақ мераванд ҷумла якест¹.

(У каждого пророка — своя особая вера, но перед богом все они равны).

Джалалиддин Руми опровергает догмат исламской религии, согласно которому Коран — последнее слово бога, ниспосланное через Мухаммеда для всех людей, и все должны подчиняться только ему. Так, в суре «Ан-нахл» (пчелы) стих 9 гласит:

«Этот Коран прямо ведет к тому, что есть самое справедливое. Он благовестие верующим».

¹ А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

² Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 543.

³ Чалолиддини Румӣ. Фихрӣ мо фихрӣ, сах. 71.

И далее в этой же суре в стихе 57 читаем:

«Господь твой знает вполне всех, кто на небесах, кто на земле. Мы дали одним пророкам преимущество над другими».

В противовес вышеприведенным догматам Корана Джалалиддин писал:

«...Аз илми худой хама илми худо охир ин нест. А-тор дар когазпорае дору ниход, ту гуй, ки хама дукони аттор ин аст? Ин аблахй бошад. Охир дар замони Мӯсо, Исо ва ғайра ҳам Қуръон буд, ба арабй набуд»¹.

(...Не вся наука божья в Коране. Если аптекарь даст вам свиток лекарства и вы скажете, что вся аптека в нем, то это невежество. В конце концов во времена Моисея, Иисуса и др. тоже существовал Коран, но не на арабском языке).

Если первая половина приведенного рассуждения мыслителя направлена против возвеличивания Корана, то вторая — опровергает высказывание священного писания, гласящего:

«Мы создали Коран для вас на арабском языке».

Основываясь именно на этом высказывании Корана, мусульманское духовенство везде богослужение вело только на арабском языке. Кроме того, многие мыслители Ближнего и Среднего Востока в эпоху средневековья свои произведения создавали на языке, непонятном основной массе народа, которому в силу этого были недоступны достижения культуры.

Арабизация постепенно охватывала и художественную литературу, которая тоже становилась непонятной простому народу. Поэтому всякая борьба за самобытность национальной культуры, должна была начинаться с борьбы против арабизации научной и художественной литературы.

Выступая против арабизации письменной и устной речи, Джалалиддин Руми писал:

Порсй гӯ, арчи тозй хуштар аст,
Ишкро худ сад забони дигараст.
Бӯи он дилбар чу парон мешавад,
Он забонҳо чумла ҳайрон мешавад².

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихй мо фихй, сах. 100.

² Там же.

(Хотя арабский язык не плох, все же лучше персу говорить по персидски, ибо перед благоуханием того Чародея, чья любовь воспевается на сотне языков, все языки одинаково немеют).

Отрицая «исключительное право» языка «священной книги» в богослужении, Руми вслед за этим подвергает отрицанию также «исключительность» тех форм богослужения, которые рекомендует Коран и которые силой насаждает мусульманское духовенство.

Основными принципами ислама, отличающими его от других религий были:

1) «свидетельствующее слово»; 2) омовение; 3) пост; 4) паломничество; 5) десятина.

«Свидетельствующее слово» заключалось в признании формулы единства бога и пророческой миссии Мухаммеда. Крупный идеолог ортодоксального ислама Газали писал о значении этого принципа:

«Бидон, ки ҳар кӣ мусулмон шавад аввал вочиб бар вай он аст, ки маънии калимаи лоиллоху илаллоху муҳаммад расулиллоҳ гирад ва ба дил бидонад ва бовар кунад»¹.

(Знай, тот кто станет мусульманином, примет ислам, первым долгом должен понимать смысл свидетельствующего слова, принимать его сердцем и произносить языком:

«Нет бога кроме Аллаха и Мухаммед его пророк»).

В общефилософском контексте Джалалиддина Мухаммеду не отводится места «последнего посланника», «стоящего выше других пророков». Наоборот, он является одним из многочисленных пророков и ничем не отличается от них. В каждой вере есть свои пророки, которые стоят наравне с Мухаммедом.

Другим, не менее важным принципом, считавшимся обязательным для всех мусульман, являлось омовение, о котором тот же Газали пишет:

«Бидон, ки намоз сутуни дини мусулмонӣ ва бунъеди дин аст. Ҳар кас ки панҷ вақт намози фариза ба шарти худ вақти худ ба ҷой оварад... ҳар гунаҳи дигар, ки бувад, ин панҷ вақт намоз бар вай қафорат бошад»².

¹ Имом Фазолӣ. Кимъён Саодат. Матбааи Фатхулкарим, 1299 х, сах. 58.

² Там же, стр. 48.

(Знай: омовение является столпом и основой мусульманской веры. И тот, кто приведет в исполнение пятикратную молитву, тем самым очистит себя от других совершаемых им грехов).

Главным условием омовения считалась экзальтация чувств. Во время совершения молитвы единственно господствующим чувством должна была быть вера, и никакое другое чувство не должно брать верх над ней, по этому поводу созданы многочисленные легенды, в которых истинноверующие, даже будучи подвергнуты растерзанию хищными зверями, не отрываются от молитвы.

Цель омовения заключалась в том, чтобы удерживать верующих в постоянном повиновении и воспитывать у них преданность и покорность исламу.

Этой же цели служит третий принцип ислама — пост, длившийся целый месяц, в течение которого от зари до зари запрещается пить и есть. Выражая свое недовольство этим принципом мусульманского вероисповедания, Джалалиддин в «Фихи мо фихи» пишет:

«Охир ин амал намозу рӯза нест ва он сурати амал аст. Амал маънист дар ботин. Охир аз давраи Одам то давраи Мустафо намозу рӯза бад-ин сурат набуд ва амал буд... пас амал ин нест, ки халқ фаҳм кардаанд»¹.

(О, следующие по пути божьему! Действие не исчерпывается омовением и постом. Это лишь внешнее, проходящее. Действие свершается в душе. В конце-концов со времени Адама до Мустафы (Мухаммеда) они не имели такую форму, но действие имело место. Поэтому люди неправильно понимают действие).

Ислам обязывал также каждого мусульманина совершать паломничество в Каабу. Этот обряд Джалалиддин Руми считает бессмысленным преклонением перед не имеющим никакой ценности камнем:

Онҳо, ки ба сар дар талаби Қаъба давиданд,
Чун окибатуламр ба мақсуд расиданд.
Аз санг яке хонаи аълои муаззам,
Андар васати водии бе зар будиданд.
Рафтанд дар он хона, ки бинанд худоро,
Бисъёр бичустанд худорову надиданд
Чун муътакиди хона шуданд аз сари таклиф,

¹ Чалалиддини Румӣ. Фихи мо фихи, сах. 67.

Ногоҳ китобе ҳам аз он хона шуниданд.
 К-эй хонапарастон чӣ парастед гилу санг?
 Он хона парастед, ки покон талабиданд.
 Он хонадilu хонахудо воҳиди мутлак,
 Хуррам дили онҳо, ки дар он хона хазиданд.
 Хизбе ки ба ҷуз сангу гил аз хона надиданд,
 Чун хизби шаётин зи дари ҳа бирамиданд.¹

(Те люди, которые ревностно стремятся к Қаабе, когда придут к цели, увидят в каменистой долине, лишенной нивы, высокий дом из камня.

В путь-то они отправлялись для того, чтобы видеть бога..., они искали, а его не нашли.

После долгих обходов вокруг этого дома изнутри послышался голос: «Что вы молитесь камням, что вы не ищите истинного дома бытия»²).

Отрицание паломничества в Қаабу взаимосвязано с общефилософской концепцией Джалалиддина, согласно которой «Всеобщий разум», или бог, познается только разумом. И возможность такого познания таится в самом человеческом разуме, который подобен «Всеобщему разуму». В момент познания «абсолютного разума» частичный человеческий разум полностью растворяется в нем и становится богом. С этой точки зрения нет смысла искать бога вне себя, ибо его можно обнаружить лишь в самом себе:

Онҳо, ки талабгори худоед, худоед!
 Берун зи шумо нест, шумоед, шумоед!
 Чизе ки накардед гум, аз баҳри чи ҷӯед,
 В-андар талаби гумнашуда баҳри чароед?
 Исмеду ҳуруфеду каломеду китобед,
 Ҷабраили аминеду расулон шумоед!

Дар хона нишинед, магардед ба ҳар сӯ,
 Зеро ки шумо хонаву ҳам хонахудоед,
 Зотоду сифотеду гаҳе аршу гаҳе фарш,
 Дар айни бакоеду муназзах зи фаноед!
 Хоҳед бубинед рухе андар рухи маъшук,
 Зангро зи оина ба сайкал бизудоед!

¹ Ғазалиёти Шамси Табрези бо муқаддимаи устод Ҷалалиддин Ҳумой ва Алӣ Даштӣ. Техрон, 1935, сах. 128.

² А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

Хар рамз, ки Мавло бисарояд ба ҳақиқат
Медон, ки бад-он рамз сазоед, сазоед!¹

(О, вы, ревностно ищущие бога! Ведь бог-то — вы сами. Нечего его искать — вы сами — он. Вы сами — стих закона, вы — хадисные хранители основы веры, вы — догматическая схоластика, вы — Коран.

Вы — Гавриил, вы — тот Борак (кличка коня), на котором пророк возносился на небо, вы — сами апостолы божьи.

Вы — и природа бога, вы — и свойство божье, относительно которых богословы так мудрят.

Вы — небесный трон, вы — земная подстилка, вы — источник бессмертия, вы — подвержены тлению. Зачем вы ищите вещь, которую никогда не теряли?)².

Анализ понимания веры Джалалиддином лишний раз подтверждает неправильность утверждений средневековых и современных буржуазных востоковедов о том, что его творчество есть лишь модификация ортодоксального ислама, это утверждение беспочвенно, ибо Джалалиддин не оставляет камня на камне от тех принципов, обрядов, на которых зиждилась исламская религия.

Таким образом, теория веротерпимости Руми направлена против основных догматов ислама, отделяющих мусульман от других народов.

Анализ самой теории религии Джалалиддина показывает несостоятельность взгляда на его «Маснави» как на Коран на персидском языке, ибо она подрывает те принципы, на укрепление которых было направлено учение Корана. В этом и состоит главная заслуга Джалалиддина в истории свободомыслия Ближнего и Среднего Востока.

Своей теорией религии Джалалиддин содействовал освобождению сознания мусульман из плена исламского фанатизма и сближению их с другими, немусульманскими народами. В противоположность учению Корана, сеющему вражду и ненависть между мусульманами и немусульманами, он учил, что вера должна объединять народы, а не сеять рознь между ними. Здесь Джалалид-

¹ Ғазалиётӣ Шамсӣ Табрезӣ бо муқаддимаи устод Ҷалалиддин Ҳумой ва Алӣ Даштӣ. Техрон, 1935, сах. 128.

² А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1, 2, М., 1914—1917.

дин Руми выступает как борец против проявления всякого фанатизма, пропагандирующий гуманистические для своего времени идеи. Его принцип веротерпимости, возникнув на базе экономических и политических отношений тогдашней Турции, впитал в себя идеи предшественников.

Борьба вокруг вопроса о веротерпимости велась и в другие, предшествующие Джалалиддину, эпохи. Так, еще в VII—VIII вв., то есть на заре господства ислама, появились многочисленные, противоречащие друг другу, учения о догматах ислама.

В частности, азракиты, выходцы из секты хариджитов¹ считали отклонение от установленных принципов Корана «смертным грехом» (гунохи кабира). Они также считали, что любой правоверный мусульманин имеет право безнаказанно убивать тех, кто уклоняется от принципов ислама. Причем, по их учению, право на защиту теряет не только грешник, но и все его потомство. Против подобных проявлений крайней религиозной нетерпимости, выступили мурджиты, считавшие, что мусульманин, совершивший грех, не только не становится неверным, но, более того, он может быть уверен в будущем блаженстве². Эта теория базировалась на том убеждении, что милосердие — основная черта бога, что свирепая мстительность несовместима с представлением о божестве.

Мурджиты шли еще дальше. «Вера, по их учению, исключительно дело внутреннего убеждения. Мусульманин будет верующим даже, если внешне в делах его, эта вера никак не будет выражаться. Более того, если в сердце своем он верит в единство бытия, то он остается мусульманином, даже если бы внешне он выполнял обряд идолопоклонников или христиан. Однако эта вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения»³.

Учение мурджитов, пропагандируя терпимое отношение к внешнему выполнению принципов ислама, в то же время настаивало на внутренней убежденности в этих принципах. Такое решение вопроса могло служить ору-

¹ См.: Е. С. Бертельс. Избранные труды. М., 1965, стр. 20—21.

² Там же, стр. 20.

³ Там же

дием самозащиты от нападений мусульманского фанатизма. Отсюда можно было идти к более широкой теории веротерпимости, к такой, какой была теория Джалалиддина. Однако после учения мурджитов наступила полоса господства теории религии Газали, которая была поставлена на службу ортодоксальной религии и всячески пропагандировала ее принципы. Газали считал религиозную вражду вечной и предсказанной пророком Мухаммедом. По Газали, долг каждого мусульманина — бороться за принципы ислама, избавиться от заблуждений. «Знайте же (да благословит аллах вести вас по праведному пути и да облегчит он вам своим руководством движение ваше к истине), что различие людей по религиям и верованиям, а также различие толков внутри одного вероучения, следствие обилия партий и противоречивости методов, подобно глубокому морю, в коем утонули многие, из которого выбрались лишь единицы, причем каждая партия утверждает, что спаслась именно она, и каждая группа чрезвычайно довольна своим учением.

Это и есть то, что обещал нам глава посланников божьих (да благословит его аллах), а он никогда не ошибается, когда говорит: «Мой народ будет разделен на семьдесят три партии, из коих спасается лишь одна. Так что обещанное им свершилось»¹.

Газалиева теория религии еще больше обострила и без того обостренные отношения между мусульманскими и немусульманскими народами. Появление теории религии Джалалиддина, направленной на сближение различных народов, явилось серьезным ударом по учению этого крупнейшего богослова ислама.

Последующим прогрессивным мыслителям Ближнего и Среднего Востока, отстаивавшим принципы гуманизма в противовес религиозной враждебности, еще не раз приходилось опираться на учение Джалалиддина Руми.

Особенно острая необходимость в этой теории возникла в XIV—XVI вв., когда религиозные препирательства между суннитами и шиитами привели к опустошительной религиозной войне.

Достаточно напомнить, что, когда шах Исмаил Се-

¹ Имам Газали. Избавляющий от заблуждения. Перевод А. В. Сагадеева, в кн: С. Н. Григоряна «Из истории философии Средней Азии и Ирана», 1953, стр. 88.

февидский завоевал Герат (место рождения великого мыслителя и поэта Джами), шиитское духовенство, не сумевшее расправиться с Джами при жизни, решило сделать это хотя бы после смерти: был отдан приказ вскрыть могилу и выбросить из нее его останки. Однако осуществить это кощунство не удалось. Сын Джами заблаговременно перенес тело отца в другое место. Тогда по инициативе духовенства во всех произведениях Джами точки, стоящие под буквой «джим» в его имени были стерты и перенесены на верхнюю часть этой буквы «ха», в результате чего имя мыслителя превращалось в Хомй, что означает: сырой, незрелый, неполноценный.

Известно, что мыслитель и поэт Джами при жизни всячески пытался устранить религиозную вражду. Его, подобно Джалалиддину Руми, возмущали фанатично настроенные шииты и сунниты. Вероятно, именно в минуту большого раздражения, вызванного их религиозными раздорами, он писал следующее четверостишие:

Эй муғбачаи даҳр, бидеҳ ҷоми маям,
К-омад зи низои суниву ший қаям
Гӯяид, ки: Ҷомиё чи мазҳаб дорӣ?
Сад шукр: ки сағ суниву, харший наям.¹

(О, юный маг века, дай мне чашу весны, ибо от раздора суннитов и шиитов меня рвет. Спрашивают: Джами, а ты какого толка? Сто благодарений, что я не собака — суннит и не осел — шиит).

Нет сомнений, что существует определенная преемственность между Абдурахманом Джами и Джалалиддином Руми. Предметом специального исследования может также служить положительное влияние теории религии Джалалиддина на такого крупного представителя персидско-индийской культуры XVII в., как Бедиль, приложившего много сил к примирению индусов и мусульман.

Значительно влияние Джалалиддина Руми на известного индийского философа и поэта-мыслителя Мухаммада Икбала, которого называют «Руми нашего века». И это перечисление имен мыслителей, на которых благотворно повлияло учение Джалалиддина о религии и веротерпимости можно продолжить.

¹ С. Э. Бертельс. Джами. Эпоха, жизнь и деятельность. Душанбе, 1949, стр. 76.

МЕСТО РАЦИОНАЛИЗМА РУМИ В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ О БОГЕ И ПРИРОДЕ

Учение об едином боге, который управляет природой и обществом и от чьей воли зависит все, по меткому выражению Маркса, составляет основу, стержень ислама. Как известно, единый бог ислама не был продуктом воображения отдельной личности, он был вызван исторической необходимостью. «Религиозная борьба между монотеизмом и политеизмом отражала борьбу между нарождавшимся феодализмом и отжившими родовыми отношениями»¹.

Монотеистическое вероучение ислама об едином боге должно было исходить из какой-то общей основы для всех арабских племен. Такой общей основой могло служить представление всех арабских племен о верховном боге «аллахе».

Все арабские племена наряду с идолопоклонством признавали какого-то верховного бога или аллаха, носившего очень абстрактный характер. И признание его не было связано с какими-либо обрядами или же ритуалами. Вот это аморфное представление о божестве и было положено в основу учения ислама о едином боге. Бог исходя из этого учения, обладает следующими атрибутами: *«Аллах един. Аллах вечный. Не родил и не был рожден»*.

Острые этого определения направлено не только против идолопоклонства, но и против антропоморфизма христианской и иудейской религии. Если в противовес другим антропоморфическим учениям о божестве ислам в теоретико-познавательном аспекте пытался всячески рафинировать бога от материальных свойств, то в отношении бога к природе и обществу он не мог избежать определенного антропоморфизма. Богу приписывались такие качества, как всемогущий, мудрый, милостивый, всевидящий, всеслышающий, он подобно людям может радоваться или гневаться и т. д.

Хотя ортодоксальный ислам и правоверные мусульмане всячески избегают отождествление бога с каким-

¹ С. Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966, стр. 66.

либо материальным существом, тем не менее, в отношении бога к миру и человеку, не могут преодолеть антропоморфизма.

В обыденном религиозном сознании бог слышит без ушей и видит без глаз, и вообще лишен всякого телесного качества. В дальнейшем по мере развития знаний и просвещенности теологов ислама, представление о боге как неконкретной сущности конкретного мира, получило наиболее тонкую трактовку.

Бог как абсолютное различие превращается в объект познания разума, и органы чувств лишаются этой возможности. Чтоб иметь бога только в вере или в сознании, как говорит Гегель, мусульманские рационалисты выделяют его, как сущность от существования, как бесконечное бытие от конечного. Сам Мухаммед, конечно, был далек от такого тонкого идеалистического понимания бога, как мистифицированная сущность реально существующих вещей, хотя в сущности между идеалистическим и религиозным пониманием бога в исламе какой-либо разницы не существует. «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую»¹.

Наряду с кораническим учением о божестве среди мусульман получило распространение учение «Хадиса».

Если исходя из определения Корана богу не присущи никакие человеческие и природные атрибуты и он не имеет равного самому себе, то исходя из учения «Хадиса» бог создал человека по своему образу и подобию. Такое представление близко к христианскому пониманию природы бога. Это представление не имеет особого влияния на обыденное религиозное сознание мусульманина, но его философская трактовка порождала немало философских систем. В частности, рационалистическая интерпретация этого «Хадиса» привела к идеалистическому истолкованию человека как микрокосмоса.

Как известно, представление о том, что человек из себя представляет уменьшенный макет мироздания, су-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 536.

ществовало еще задолго до появления ислама. В свете учения этого «Хадиса», если человек по своему телосложению выступает как макет материального мира, который именуют малым миром, то по своему духовному миру он выступает как макрокосмос или же как аналог божества.

Все идеалистически мыслящие рационалисты мусульманского мира так или иначе пытались «доказать» иррациональность бога, т. е. как неконкретную сущность конкретного мира, но их методы и приемы были различными, что зависело, главным образом, от степени их образованности. Одни из них в своих аргументациях в пользу доказательства неконкретной сущности конкретного мира прибегали к древнегреческим мыслителям — Аристотелю, Платону, Гераклиту, Эмпидоклу, Плотину, другие — к мистификации логики вещей, третьи — использовали художественные приемы и т. д.

Так, учение «Ихвонуссафо» о божестве и его отношении к миру созвучно с учением Плотина. Приверженцы, учения «Ихвонуссафо», как и Плотин, кроме Мирового разума и Мировой души допускают существование третьего духовного начала, царящего над ними. Они так же, как и Плотин, устанавливают четыре стадии (ступени), через которые проходит весь мировой процесс. Высшее божество порождает Мировой разум, являющийся высшим отображением этого божественного начала. Красота и порядок мира зависят от «взаимной симпатии» материальных элементов. Мировой разум стоит на высшей ступени совершенства после чистого божества. Подобно тому, как Мировой разум является эманацией Единого, тождественного и равного самому себе бога, так из него возникает, путем эманации, Мировая душа, из последней эмануруется материя.

Божественное око простирается на все «подлунное» согласно четырехмерной гармонии. Порядок возникновения, сочетания, комбинация, рекомбинация, трансформация должны ограничиваться четырьмя числами.

Материальные образования состоят из четырех элементов: огонь, воздух, вода, земля. Соответственно существует четыре времени года: весна, лето, осень, зима. Мир также состоит из четырех направлений: запад,

восток, север, юг. То, что предшествует материальному, также состоит из четырех начал: — «воджибул вуджуд» (необходимосуший), субъективный или же действующий разум. Всеобщая душа и «хайюло» (первоматерия). Отношение бога ко всем существующим вещам подобно отношению единицы к другим числам, а именно она входит во все числа как их компонент. Многое является результатом сложения этого единого, но единое не является сложением каких-либо чисел и в этом смысле оно равно самому себе и бесподобно в своем роде.

Единица есть родовое понятие, и отношение всего существующего к нему «Ихвонуссафо» объясняет как отношение вида к роду, аргументируя это учением Аристотеля и Платона.

В следующей ступени эманации, после души, находится «чистая материя». «Чистая материя» понимается «братьями чистоты» в аристотелевском смысле. «Чистая материя» является промежуточным звеном между небесными, божественными существами и земными созданиями. Она есть нечто особенное между богом и миром, между душой и телом. «Чистая материя», как последняя ступень или четвертая ступень божественной эманации, чувственно еще неопределима и её чувственная определенность зависит от формы. «Чистая материя» также проходит через четыре ступени эманации. Из «чистой материи» в результате ее соединения с формой возникает «естественная материя» (хайюлои таби) — огонь, воздух, вода, земля, которые в одном единстве порождают одни вещи, в другом единстве — другие. Красота и порядок мира зависят от взаимной симпатии этих материальных элементов. Поэтому бог творит только добро, зло же является результатом неправильного взаимодействия вышеназванных элементов, которое, в конечном счете, приводит к разрушению.

Из «естественной материи» возникает «ремесленная материя», то есть предмет человеческого труда. Другой формой материи, которая в процессе эманации идет за «чистой материей», является та материя, из которой созданы звезды и им подобные небесные существа за исключением Луны. Первоначальное соединение формы и материи порождает «абсолютное тело». Что касается формы, то формой всех форм является бог. Бог как форма — это абсолютное совершенство и как абсолютное

совершенство является не только формирующим началом материи, но и концом всех материальных образований, ибо всем материальным процессам присуще стремление к усовершенствованию формы, поэтому происходит как бы обратная эманация от материи к форме. Отсюда и вывод — «все исходит от бога и все вернется к богу», то есть так, как сказано в Коране. Таким образом, хотя, конечный вывод «Ихвонуссафо» совпадает с учением Корана о возвращении всего к богу, тем не менее логический путь «Ихвонуссафо» к этому выводу некоранический.

«Ихвонуссафо» делит все небесные и земные создания на три части. Первая — это небесные существа, которые состоят из «чистой формы» и «чистой материи», в силу которых не подвержены изменению и разрушению. Вторая — земные существа, минералы, растения и животные. Третье создание — это человек, который занимает промежуточное место между земными и небесными существами. Человек состоит из «говорящей души» и «бренного тела». Первые есть небесные, а вторые — земные. Поскольку в человеке «сопряжены» и небесное — говорящая душа и земное — бренное тело, то как таковой он достоин названия «микромира» или же «микрокосмоса». И этому «микрокосмосу», где в отличие от других существ, содержатся два противоположных начала, соответственно присуще и противоречивое поведение.

Все человеческие качества можно было бы называть единством и борьбой противоположностей. Эти противоположности — смерть и жизнь, сон и бодрствование (бдение), наука и невежество, упование и беспечность (равнодушие), разум и безумие, болезни и здоровье, щедрость и зависть, смелость и трусость, правдивость и обман, истина и ложь, добро и зло и т. д. Все плохое и скверное из вышеназванных качеств, по уверению «Ихвонуссафо», является телесным, а все благородное и возвышенное относится к душе. Все мирские, так называемые «мерзкие страсти», присущи телу, а душа живет наукой и знанием. Знание может быть приобретенным, то есть результатом обучения, и врожденным, когда душа, благодаря особой энтелехии выводит его из самого себя. Последняя способность присуща пророкам, святым и ученым. Иначе говоря, знания приобретаются тремя способа-

ми: чувственным созерцанием, мышлением, обучением. Каждое знание имеет свою материю, по отношению к которой служит формой. Знание проявляется и воплощается в различных ремеслах. Ремесла разбиваются на четыре категории и каждая категория причастна к тому или иному уровню материи. Первое — это человеческие ремесла, наподобие сталевара, земледельца и т. п. Второе — это естественное ремесло, как подземные богатства, растения, животные. Третье ремесло принадлежит душе и оно заключается в гармоническом сочетании четырех основ. Все формы — небесные и земные также являются его продуктом. Четвертое ремесло исходит из самого бога, предметом которого являются первичная материя и первичная форма, которая вызвана из небытия и существует вне пространства и времени. Естественное ремесло нуждается в четырех причинах: 1) материя; 2) место; 3) время; 4) движение.

Ремесло, причастное душе, нуждается в двух причинах — материи и движении. Бог же в своем создании и ремесле ни в чем не нуждается. Искусство его ремесла заключается в создании «нечто» из «ничего».

В аргументации «бытия божьего» и его отношении к миру «Ихвонуссафо» апеллирует не только к Аристотелю и его учению о форме и материи, но и к Платону, так что в решении этого вопроса они были не только неоаристотеликами, но и неоплатониками. Они, по меткой характеристике Гегеля, адресованной александрийцам, «обработали как Платона, так и Аристотеля, очень высоко ценили их обоих, и они в самом деле связали их философские учения в одну единую систему»¹.

В неоплатоновском философском контексте «Ихвонуссафо» понимание отношения между всеобщим и особенным, богом и миром соответствует отношению вида к роду. Формально логическое определение единичного через особенное и особенного через всеобщее служит гносеологическим корнем превращения «всеобщего» в демиурга, который как самый универсальный и самый всеобщий не поддается дальнейшему формальному логическому определению, но через которого определяется все.

Учения о форме и материи, душе и теле, вещи и

¹ Гегель В. Соч., т. IX, М., 1932, стр. 321.

идеи, воспринятые восточными мыслителями от Платона и Аристотеля, в зависимости от мыслительной ситуации, в которой они находились, получают самые разнообразные интерпретации. Выше мы коротко уже подвергли анализу взгляд «Ихвонуссафо» относительно бога и мира, формы и материи, всеобщего (универсального) и единичного (индивидуального).

Неизвестные авторы известного «Ихвонуссафо» жили почти одновременно с выдающимся мыслителем Авиценной, и в стиле их мышления много общего. Однако, соотношение формы и материи в философском контексте Авиценны приобретает иное философское звучание. Он от вечности бога выводит вечность мира, и эта вечность «доказывает» стремление материи к сохранению формы. В «Ихвонуссафо» допускается существование «чистой формы» и «чистой материи», а у Авиценны существование формы невозможно без материи (первичной материи). «Суратро исм чавҳар додаанд ва аз баҳри он ки вучуди он бе вучуди ҳаюло раво нест, исми чавҳарият аз вай барнахезад, зеро ки ҳаюло низ бе сурат қаввом надорад. Ва ҳаюло ҳам чавҳар аст ва аз баҳри эҳтиёҷ ба муқаринии сурат номи чавҳарӣ аз вай барнахезад»¹.

(Форму называют субстанцией и, поскольку ее существование немислимо без существования материи, то последней также присуща субстанциональность. Ибо материя также немислима без формы и благодаря ее потребности в форме и причастности к форме она приобретает субстанциональность).

В философии Авиценны «взаимная симпатия» так же как и в «Ихвонуссафо» является объединяющим, соединяющим и созидующим фактором, в силу которого станет возможным «существование» материальных процессов. Только в отличие от «Ихвонуссафо» у Авиценны «взаимная симпатия» превращается в симпатию и любовь материи к форме и становится основой материального существования.

Материи присуща тенденция к самосохранению. Это самосохранение проявляется в том, что материя никогда окончательно не потеряет свою форму и если потеряет одну форму, то тут же приобретает другую. Материя боится лишиться формы, ибо это обрекает ее в небытие.

¹ Абуали Сино. Рисолаи ишк. Техрон, сах. 7.

«Аммо ҳаюло аз баҳри он ки пайваста орзӯманд аст ба сурате, ки надорад ва чун сурат ёфт ба бақои он хорис бошад. Ва аз баҳри ин аст, ки чун сурате аз ӯ бархезад, аз бими он ки набояд, ки аз сурат ҳоли монад ва маъдум шавад»¹.

(Так как материя постоянно нуждается в форме, которая у нее существует, то приобретая ее, благоговейно дорожит ее сохранением. Поэтому, когда ее покинет одна форма, она тут же зацепится за другую форму, боясь что лишась формы обрекается в небытие).

Привязанность материи к форме называется «любовью» или же «симпатией». Эта «симпатия» у каждого рода проявляется по разному и служит причиной его существования. От вечности этой «симпатии» и приверженности рода своей «высшей природе» зависит их вечность.

Объектом человеческой «симпатии» является сам бог. Однако бог в представлении большинства исламских богословов и рационалистов есть нечто иррациональное, которое не поддается определению, не проявляется никому и ничему, существует в себе и для себя. Авиценна же, снимая эту божественную мантию, утверждает, что бог по своей природе добр, а доброта несовместима со скупостью. Если считать бога скрытой сущностью, тогда станет невозможным божественное откровение.

Непостижимость божественного начала объясняется, говорит Авиценна, не какой-то божественной мантией или же стремлением бога скрыться от своих созданий, а несовершенством и неполноценностью природы человеческого познания. Более совершенные и более полноценные существа, такие, как ангелы, небесный — Всеобщий, или первичный разум постигают сущность бытия бога, и Всеобщий разум сам является отображением божественного сияния. Отношение бога к Всеобщему разуму подобно отношению субъекта к объекту, который, воздействуя на объект, оставит свои следы, поэтому объект — Всеобщий разум — в определенной степени изоморфен богу. Божественная природа в какой-то степени фиксируется Всеобщим разумом. Всеобщий разум есть тепло, оставленное «божественным огнем». Искра Всеобщего разума разжигает «говорящую душу» и ей дает свое «тепло». Но тепло, свидетельствующее о существовании огня не есть

¹ Абуали Сино. Рисолаи ишк. Техрон, сах. 7.

огонь. Так же как солнце вызывает жару, жара вызывает загар, загар вызывает черноту и т. д. Но жара не тождественна солнцу, так же загар не тождественен жаре и чернота не тождественна загару.

И так как божественная природа по ступенькам опускается и простирается на все «небесное» и «подлунное», то отсюда и вывод об обратном возвышении «говорящего человеческого разума» по тем же ступенькам эманации к божественному началу. Это обратное стремление вещей к совершенству, или же к абсолютному совершенному началу, названное Авиценной любовью, служит причиной их сохранения и развития. Она есть некоторая внутренняя энтелехия, внутренняя цель всех природных вещей, которые составляют источник их самосохранения и самодвижения.

«Ва ишкқо, ки дар мавчудот аст, иллоти вучуди хамаст... хама мавчудот ошики ўянд ва ишк дар ҳар яке ба сабаби вучуди ўст, лобад хоҳад, ки вучудот аз вай камол ёбанд ва хама нуфуси ўро бидонад, то камолқо макон гиранд. Пас, аз ин чихат шояд гуфтан, ки уқул ва нуфус маъшукотанд. Вочибулвучудро чунонки ў маъшук аст эшонро. Валекин маънии ишқе уқул ва нуфус мар ўро он бошад, ки хама камол ва хайрият аз ў доранд ва аз таҷаллии ў. Ва маънии ишқӣ ў мар уқул ва нуфусро аз он бошад, ки хоҳад. Ки хама аз ў камол ёбанд, на бад он маънӣ, ки ўро аз эшон камоле ҳосил аст».¹

(Симпатия и любовь являются причиной существования вещей. Все вещи любят его (бога — Н. О.), и его существование вызывает любовь. Он желает вещам совершенства через себя и желает, чтобы все души были сведущими о нем, чтоб тем самым стремились к усовершенствованию. В этом смысле бог, разум и душа взаимно любят и взаимно влюблены друг в друга. Только любовь любви рознь. Необходимо любить Душу и Разум не с целью выгадать, извлечь выгоду, а с целью приобщения их к более совершенной природе. Но любовь других вещей к необходимосущему — их нужда к усовершенствованию, конечной точкой которого является это необходимосущее).

Как видим, большинство восточных рационалистов средневековья в понимании природы бога апеллировали к

¹ Абуали Сино. Рисолан ишк. Техрон, сах. 34—35.

учению Платона и Аристотеля, связывая их в единую систему. Но их учения в иную мыслительную ситуацию получили иное идейное направление, то есть в зависимости от того, как мыслительный материал подчинялся мыслительной ситуации.

Каждый мыслитель, который брался доказывать существование «абсолютной субстанции» или же бога, во-первых, понимал Аристотеля и Платона как мусульман и, во-вторых, электически связывая Аристотеля, Платона и Мухаммеда в одну органическую систему, для обоснования этой системы апеллировал к логике реально существующих вещей. То есть они пытались пантеистически примирить «противоположность абсолютного духа и материи» и в процессе этого перехода от «духовной субстанции» к материальному миру и от природы снова к «духовной субстанции», их системы обогащались материалистическим содержанием. При этом глубина содержания в определенной степени зависит от субъективных факторов и прежде всего от степени культуры и конституции философского мышления.

Следовательно, как говорит Гегель, на основе общих результатов или одинаковости общих философских посылок мы не должны делать вывод об общности или идентичности тех или иных философских систем, ибо это приведет к заблуждению и отождествлению различных умонастроений и умозрений.

Концепции бога и природы в философской системе «Ихвонуссафо» и Авиценны мы рассмотрели для того, чтобы показать правильность вышеприведенных суждений, а также определить место творчества Джалалиддина Руми в истории теоретической мысли Востока.

Считаем необходимым коротко осветить также концепцию бога и природы — в «философии откровения» Шахобиддина Сухраварди с тем, чтобы хотя бы эпизодично показать способы разрешения этого вопроса до Джалалиддина Руми.

В определении понятия бога, как необходимосущего и в самом себе рефлектирующего, применялись два метода познания: или от абстрактного к конкретному, или наоборот. Или от сущности к существованию и от конечного к бесконечному, или же от существования к сущности и превращения последнего в неопределенного «в себе» и «для себя» существующего «необходимосущего» (бога).

Один и тот же мыслитель в одной своей работе применяет один метод, в другой работе — другой. Между абстрактным «необходимосущим», как сверхъестественной субстанцией и естественной субстанцией пытаются установить общность и различие, что приводит к «пантеистическому примирению противоположности духа и материи». Различие между этими субстанциями восточными мыслителями понимается как «чистая отрицательность» в том смысле, в каком его понимал и определял Гегель.

Решение этого вопроса в «Партавнаме» Шахобиддина Сухраварди начинается с определения «тело». «Тело» характеризуется как система обладающая ограниченной формой. В форме проявляется самостоятельное индивидуальное существование души в теле. Индивидуальное развитие возможно благодаря качеству, а качество определяется только в соотношении единичного и всеобщего. Каждое единичное приобретает свою определенность только через всеобщее и во всеобщем. Всеобщее есть критерий истинности единичного. Шахобиддин связь единичного и всеобщего рассматривает односторонне только с точки зрения определения единичного через особенное и всеобщее, а обратная связь всеобщего с единичным, как «соединение многих конечных вещей в бесконечное»¹ отсутствует. И это не случайно, ибо общее и универсальное в определении Шахобиддина Сухраварди не принадлежит чувственно-конкретному определению.

Всеобщее, как в самой себе рефлектирующая субстанция, не имеет места, и по форме не ограничена и никак не объяснима. Тело же находится в определенном пространстве или же месте с тремя измерениями — длина, ширина и глубина и является чувственно-конкретным. Каждое тело измеряется этими тремя измерениями, но всеобщее бесконечно и несоизмеримо. Единичное входит во всеобщее, но не по своей сущности, не субстанционально, а акцидентально как явление, которое своим бытием обязано Всеобщему. Субстанциональное существование двух разнородных существ в одном и том же координате пространства немислимо. Идея о том, что каждому качеству присуще свое особенное пространство, и временная характеристика, что одновременно в определенной точке пространства существование двух качеств невозможно, по

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 549.

своему объективному звучанию носит глубокий диалектический характер. Но субъективное намерение Шахобиддина Сухраварди направлено вовсе не на то, чтобы открыть диалектику способа существования материальных процессов, а чтобы от невозможности одновременного существования двух качеств в одном пространстве, и временном координате, придти к нужному ему выводу о несовместимости существования бога и мира одновременно и вместе. Но диалектическое содержание рассуждения Шахобиддина, приобретенное по пути к этому выводу несомненно является ценным вкладом и историю диалектики. Шахобиддин диалектически и материалистически угадывает объективную специфику пространства и времени, отмечает, что время в отличие от пространства необратимо. Важным является его вывод о том, что неделимые тела и частицы не существуют, все материальное дискретно до бесконечности. Всякое «большое» бесконечно мало, всякое «малое» бесконечно большое. Бесконечная дифференциация телесного по количеству и по форме есть условие его определенности. Все тела тождественны в своей телесности, и без количественной дифференциации не было бы и количественной определенности. Формой дифференциации является занимаемое место в пространстве. Место тел в пространстве подвижно, поэтому место не характеризуется качеством. Ибо качество неподвижно и неизменно. Месторасположение тел можно характеризовать только количественно, и место можно называть количественным определением тела.

Время определяется Шахобиддином как измерение количества движения (замон микдори хоракат аст). Бесконечность движения является условием бесконечности существования времени. Поскольку движение вечно и бесконечно, постольку и перводвигатель вечен и бесконечен. Движение бывает природное и волевое. Природное движение иманентно вещам, волевое же движение сообщается им извне. Иманентное движение заложено в природе самих процессов, в силу которого они двигаются в определенном, соответствующем их природе, направлении.

Абсолютное тело, как начало материального мира, имеет сферическую форму и безгранично по направлению.

Все существа могут двигаться в трех направлениях: 1) движение в центре; 2) движение от центра и 3) движение к центру. Первое движение относится к небесным

сферам и носит круговой или же эллиптический характер. Прямолинейное движение присуще тем существам, которые от центра стремятся ввысь или же «держат путь вверх». Все, что держит путь вверх — это огненное, а все что стремится к центру или же вниз — это холодное.

В системе отсчета от центра на первом месте находится огонь, затем воздух, вода и земля. Воздух из единства тепла и влажности, вода из холодного и влажного, земля из холодного и сухого. Небесам и небесным существам вышеназванные качества не присущи, поэтому им чуждо прямолинейное движение к какому бы ни было центру и от какого бы ни было центра.

Природные стихии Шахобиддином объясняются как результат взаимопревращения и взаимной борьбы четырех элементов. А образование тел объясняется их взаимным сочетанием. Из взаимного сочетания четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли образуется минеральное, растительное и животное царство. От истолкования последнего царства Шахобиддин приходит к определению соотношения души и тела. Душа, по определению Сухраварди, есть деятельное начало и общее начало живых существ. И как таковое не подлежит количественному определению. Слово «живое», говорит Шахобиддин, есть выражение качественно однородной субстанции всех живых существ. Когда мы говорим «живое», то этим словом одинаково обозначаем «и муху и слона». В философском контексте мыслителя качество совпадает таким образом с родовым понятием, ибо видовое понятие определяется через родовое понятие.

Качественная определенность живых организмов называется количественным различием, различие только по объему и массе. Таким образом, все качественное разнообразие живых тел растворяется в единую качественную субстанцию — душу. Живое понимается Шахобиддином так же, как понималось Аристотелем, то есть «душа и тело суть живое, наличие обоих, следовательно, необходимо для того, чтоб получилось живое». Поэтому они должны возникнуть одновременно. Дойдя до этой точки, Шахобиддин отходит от Аристотеля, и в пользу одновременности существования тела и души выдвигает следующие аргументы: если допустить существование души до тела, затем ее расчленение по индивидуальным телам, тогда все люди должны были находиться в равной умст-

венной и интеллектуальной ситуации и тогда обладали бы одинаковыми умонастроениями, так как все тела берут свою деятельность из единой доселе существующей души. Однако люди обладают различными умонастроениями и интеллектуальными возможностями. Отличие в качестве умственной деятельности свидетельствует о различии души. А различие душевного состояния свидетельствует о том, что возникновение каждого тела связано с особым, только ему присущим изначальным духом.

У каждого тела своя особая душа. Мыслительную ситуацию Шахобиддина можно было бы выразить словами Гегеля, что душа как двигательная сила находится в том, что может быть приведено в движение, или же теле, ибо оно есть деятельность последнего и именно получается через то, что может приводить в движение, а деятельность того, что может приводить в движение, также не является иной деятельностью; эта деятельность принадлежит им обоим, «точно так же, как отношение единицы к двум и двух к единице есть одно и то же отношение, точно так же, как одним и тем же является крутой подъем и крутой спуск».¹

Таким образом, в философской системе Шахобиддина все живые тела потому и называются живыми, что они одухотворены. В этом все живые тела идентичны. Но у каждого тела своя особая душа и, следовательно, особая жизнедеятельность, благодаря которой оно отличается от других тел. Шахобиддин в решении вопроса о соотношении тела и души колеблется между объективной логикой вещей и своими субъективно-идеалистическими намерениями. С одной стороны, идеалистическая система требует признания души как нечто надприродного, доприродного, с другой стороны, разнообразие материи по форме в силу того же идеалистического взгляда не может быть объяснено, исходя из самой материи, ибо материя в свете идеалистических взглядов не обладает внутренним действием и внутренней энергией. Логика подобного рассуждения заставит Шахобиддина остановиться на одновременности возникновения и существования тела и души. А из дискретности тел вывести также дискретность души.

Если допустить существование души, как качествен-

¹ Гегель В. Соч., т. IX, М., 1932, стр. 211.

ной субстанции всех живых тел, а последнее считать производным от этой субстанции, то тогда все живые тела должны были быть однообразными. Но этому противоречит объективная реальность, логика вещей берет верх над идеалистическими соображениями мыслителя и вынуждает его признавать эту логику такой же, какой она есть и подчиниться ей.

От определения души и ее отношения к телам Шахобиддин переходит к определению бога и его отношения к природе. Шахобиддин представляет бога таким, каким его представляли многие рационально мыслящие предшественники, но в объяснении отношения бога к миру он идет своим путем.

Бог понимается им как абсолютная сущность всех вещей, которые в своем простом понятии есть «само-внутри-себя-рефлектирующее и расположенное в природе в качестве своего инобытия».

Бог — это абсолютное благо, содержащее в себе все, но ничто не содержит его. Его отношение к миру подобно отношению целого к частям. Часть не может содержать в себе целого, но целое включает в себя часть. Все нуждаются в его существовании, но он не нуждается в существовании чего-либо. Он абсолютное благо. Бог взамен своего деяния ни от кого не требует поклона или же благодарности. Бог творит только по своей природе, не ожидая какого-либо вознаграждения. Он в своих деяниях бескорыстен и не преследует каких-либо корыстных целей. Такое понимание отношения бога к миру и человеческим судьбам противоречит ортодоксальному исламу.

Ортодоксальный ислам и его вероустав — Коран — представляет бога в качестве такого надзирателя, который требует от человека выполнения тех религиозно-этических и правовых норм, которые изложены в Коране. Их выполнение человеком вызывает у бога чувство восхищения и, соответственно, человек будет вознагражден милостями. В такой плоскости действие и решение бога определяются отношением человека к «божьему слову» — Корану и степенью его соблюдения. Бог действует по настроению, которое зависит от поведения человека. Но природа бога, по мнению Сухраварди, как абсолютная причина мироздания, несовместима с подобным взглядом. Все что происходит, является следствием абсолютной причины или

же бога, и его действие не детерминируется каким-либо человеческими деяниями или поступками. Бог безразличен к людским поступкам.

Такое учение о боге ослабляет пропагандистское значение исламской религии и оборачивается против его политических целей. Коранический бог целиком и полностью действует по настроению, которое определяется отношением человека к исламу. И бог простирает свое милосердие только на тех, которые покоряются исламу. Покорность богу должна была выражаться в покорности исламу, как идеологии арабского халифата и арабским халифам, как его тени на земле. Шахсбиддин, объявляя бога безразличным по отношению людей к нему и утверждая, что бог не возлагает на людей каких-либо обязанностей, в выполнении которых он нуждался бы, и не изменяя своего решения в зависимости от того, покорны люди ему или нет, тем самым упраздняет всякую покорность, как богу неугодное дело.

В недрах исламской религии в силу ряда социально-политических событий, наряду с рационально-идеалистической философией зарождаются новые религиозные секты, которые соответственно своим политическим запросам вносят существенные изменения в представление о боге и мире. Одной из таких сект является исмаилизм, сторонники которого считают Джалалиддина доктринером своей религии. И это не случайно, ибо действительно иногда обнаруживается внешнее сходство между философским учением Джалалиддина и религиозным учением исмаилитов по таким вопросам, как внутреннее и внешнее содержание Корана, его аллегорическое понимание, понятие бога, путей его познания и т. д. Но за этим внешним сходством скрывается глубокое различие в их социально-политической направленности и преследуемых целях. Исмаилизм в оправдание своего существования использовал метод рационалистов, но это ни в коей мере не дает права исмаилитам всех мыслителей, связанных с этим стилем мышления, причислить к исмаилизму, ибо многие из тех, которых исмаилиты считают своими доктринерами, ничего общего не имеют с этой сектой.

Исмаилизм, всех и все подвергая обработке, из всех учений извлек то, что нужно было для обоснования его учения об имамате. В этом заключалась главная цель исмаилизма. И, конечно, в этом главном ничего общего

между Джалалиддином Руми и исмаилизмом нет и не может быть. Это же можно сказать о многих мыслителях, которых исмаилиты считают своими единоверцами. Одной из теорий, заимствованных восточными рационалистами от греков, была идея божественной эманации. В этом мусульманские мыслители находили нужные аргументы для того, чтобы «сохранить бога, как чистый разум», который, как таковой, являлся бы и предметом чистой веры, о чем Гегель писал: «Предмет поклонения магометан чисто интеллектуален, Аллаха нельзя ни изображать, ни представлять».¹

Исмаилизм ту же самую теорию эманации использует для обоснования политической власти имамата и династии имамов. Она её превращает в средство оправдания своего легитимизма.

Исмаилитская религиозная доктрина весь мир рассматривает как процесс зарождения, развития и утверждения власти Имамов. Конечная цель эманации направлена на порождение Имама и установление его власти над миром и человеком. Поэтому для них признание Имама равносильно признанию бога, а его отклонение — богоотступничеству.

Все разнообразие материального и духовного исмаилизма ограничивал 12 ступенями. Число двенадцать есть предел всякого расчленения и разделения. Ничто подлунное и надлунное в своей дифференции и развитии не может переходить или же превышать этого числа. Божественная эманация, прозрение и откровение также проходит через 12 ступеней. Число 12 в свою очередь складывается из двух соотносительно существующих количественных начал — семь и пять. Земля состоит из семи слоев, вселенная — из семи небосводов, человеческое тело состоит из семи частей, голова человеческая также имеет семь отверстий.² Подобно этому управлению миром также замыкается семью имамами. В подтверждение этого учения от имени пророка приводят следующий хадис:

«Божественное откровение сообщается мне Гаврилом, Гаврилу сообщает Михаил, Михаилу сообщает Исраил, Исраилу сообщает Лавх, Лавху сообщает Ка-

¹ Гегель. Соч., т. VIII, М., 1935, стр. 336.

² А. Е. Бертельс. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус», М., 1970, стр. 18.

лам». В аллегорическом истолковании исмаилитов этот хадис означает следующее: «Всеобщий разум возбуждает Всеобщую душу, Всеобщая душа возбуждает Джиду, Джиду — Фатху, а последнее — от Хайёла божественное эмануируется к Нотику, который является воплощением Всеобщего разума на земле. Нотик является соединяющим звеном небесного и земного. Нотик божественное откровение сообщает Васи, от Васи оно переходит к Имаму, от Имама передается Бобу, Худжету и т. д. до Даи. Васи подобен универсальной душе, Имам подобен Джиду, Боб подобен Фатху, Худжет подобен Хайёлу. К Нотикам относятся следующие пророки: Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммед и пророк в ожидании (имоми мунтазир), который якобы возвращается к концу света, чтоб установить тысячелетнее царство справедливости.

Каждый Нотик имеет Васи и каждый Васи имеет своего Имама, период правления которого длится 1000 лет».¹ Следовательно, от Адама и до дня страшного суда длится 7000 лет.

Имам дарит людям вероустав с «сокровенным смыслом», ибо все, что встречается в том или ином вероуставе является аллегорией нечто такого, которое неизвестно людям. И люди узнают об этом сокровенном смысле только через Васи. Васи же откроется только Имаму, как божественное откровение богоизбраннику. До Имама божественное откровение доходит, как выражение божьей воли. Дальше все земное должно подчиняться его власти, и судьба человека полностью должна находиться во власти Имама. Он является «Разумом времени» и только он способен отличить добро от зла, нужное от ненужного. Только Имам времени способен к раскрытию тайн небесного и земного, а также человеческих судеб. Он один способен знать и решать. Масса должна слепо следовать за ним, ибо она неспособна к познанию истины и правильного выбора действия. Только Имам через своих избранников Худжетов, а Худжеты через своих избранников Даи, Даи через Муадзинов способны научить чернь уму-разуму.

Итак, «сокровенный смысл», наделённый исмаилитами Корану, понадобился не только для борьбы против

¹ Сайд Содик Гавхарин. Хаччатулхак Абӯали Сино, Техрон, 1335 шамси (по старому стилю), сах. 332.

ортодоксального ислама, но и для обоснования господства имамов и других «богоизбранных» над трудовым народом и пропаганды покорности исмаилитским имамам. Концепция исмаилизма о «сокровенном смысле» священных вероуставов, якобы доступной только «избранным элитам», принижает интеллектуальное достоинство народа и по сути дела, запрещает им думать, мыслить и принимать самостоятельное решение. Исмаилизм лишает трудовой народ элементарных условий свободы — познания. Объявляя познание и разум уделом «элитов», исмаилизм пытается превратить основную массу в духовно нищих и во всем уповающих на имамов, худжетов и т. д. Если острое учение о «сокровенном смысле» Корана в исмаилизме направлено на утверждение абсолютной власти имамов и служило орудием классового гнета, то аллегорическое истолкование Корана полностью деформирует настоящее учение Корана и оборачивается против его настоящего смысла и дает широкий простор для свободомыслия, и этот прием был использован многими мыслителями средневековья, в том числе великим гуманистом средневековья — Джалалидином Руми.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ БОГА В ФИЛОСОФИИ РУМИ

Понятие о боге в философском контексте Джалалидина Руми выступает в двух аспектах: в онтологическом и гносеологическом. В первом аспекте бог выступает творцом мироздания. Для того, чтобы показать бога — творца, Руми переносит на природу представление о целесообразном творчестве человека:

Хеч кўзагар кунад кўза шитоб,
Баҳри айни кўза на аз баҳри об.
Хеч косагар кунад коса тамом,
Баҳри айни коса не баҳри таом.
Хеч хаттоте нависад хат ба фан,
Баҳри айни хат, на баҳри хондан.
Пас нукуши осмону аҳли замин
Нест ҳикмат, ки бувад баҳри ҳамин¹.

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари чаҳорум, сах. 369.

(Разве лепит гончар кувшин только ради кувшина, а не для сохранения воды? Разве писарь пишет письмо только ради письма, а не для чтения, разве готовит ремесленник чашу только ради чаши, а не для блюд?... Так и земля и небо не созданы только ради создания).

Джалалиддин не ограничивается, однако, телеологическим объяснением природы. Он углубляется дальше, в логику человеческого труда, где идеальное предшествует материальному:

Бингар андар хонаву кошонахо,
Дар муҳандис чун бувад афсонаҳо?
К-он фалон хона, ки мо дидему хваш (хуш)
Буд мавзун суфаву сакфу дараши.
Аз муҳандис он араз в-андешаҳо,
Олат оварду дарахт аз бешаҳо.
Чист аслу мояи ҳар пешае,
Чуз хаёлу чуз араз в-андешае?
Чумла аҷзон ҷаҳонро бе ғараз
Дар нигар ҳосил нашуд чуз аз араз.
Аввали фикр охир омад дар амал,
Нисбати олам чунин дон дар азал.
Меваҳо дар фикри дил аввал бувад.
Дар амал зохир ба охир мешавад.
Чун амал карда, шаҷар биншондӣ,
Андар охир ҳарфи аввал хондӣ
Пас саре ки мағзи ин афлок буд,
Андар охир хочан лавлок буд.
Ин аразҳо аз чӣ зояд? Аз сувар.
В-ин суварҳо аз чӣ зояд? Аз фикар.
Ин ҷаҳон як фикрат аст аз Ақли Кулл
Ақл чун шоҳ асту фикратҳо расул¹.

(Смотри, что только не творит воображение архитектора — и красивые дома и многое другое, словом, из семени фантазии вырастает действительность. Фантазия является также движущей силой всякого искусства и ремесла. Взгляни на мир более трезво и ты убедишься, что и он продукт фантазии. Результат предвосхищен началом, начало воплощается в результате).

¹ Ҷалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари дуюм, сах. 150.

Мыслитель на основе одностороннего раздувания роли логического мышления, приходит к объективно идеалистическому выводу о том, что Всеобщий разум есть целесообразная деятельность, цель — есть нечто непосредственное, что само является двигателем. Поскольку начало есть цель, постольку действительное тождественно с понятием. Цель включает в себя чистую действительность.

Для Джалалиддина Руми так же, как и для Аристотеля или Гегеля, понятие есть начало всякой жизни. Развитие понятия аналогично развитию растения. Подобно тому, как в семени идеально уже существуют корень, стебли, листья данного растения, так и в понятии процесса развития ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение форм.

Итак, через телеологический взгляд на мир Джалалиддин приходит к объективному идеализму. По его мнению, весь мир есть воплощение Всеобщего разума: «Мачмун олам сурати акли кулл аст»¹.

Таким образом, в онтологическом аспекте абстрактное мышление выступает в качестве демиурга и, в дальнейшем, в гносеологическом аспекте, станет предметом познания.

Утверждая, что мир является творением, или же воплощением мирового разума, Руми переходит к вопросу о том, познаваема ли та сила, воплощением которой он является.

Отвечая на этот вопрос, он подчеркивает, что бог (или мировой разум, мировая душа), не являясь сам конкретной сущностью составляет основу конкретной действительности. Подобно тому, говорит Джалалиддин, как человеческая душа, составляя основу жизнедеятельности человека, сама не поддается непосредственному, чувственному познанию, подобно этому мировая душа (бог), двигая весь мир, недоступна нашим органам чувств:

У чу чон асту чахон чун колбад,
Колбад аз чон пазирад неку бад².

(Он, как душа, а мир, как тело. Все в теле связано с душой), или же:

¹ Чалолиддини Руми. Фихи мо фихи, сах. 115.

² Чалолиддини Руми. Маснавии маънавай, дафтари аввал, сах. 60.

Чисм зоҳир, рӯҳ махфӣ омадаст
Чисм ҳамчуи остин рӯҳ ҳамчу даст ¹.

(Тело проявляется, а душа скрыта. Душа, как рука, а тело, как рукав).

При истолковании понятия души Джалалиддин абстрагируется от тех факторов, которые в единстве составляют основу жизнедеятельности человека, и которые обобщенно называются душой. Душа «вообще», вне организма, есть такая же абстракция, как, допустим, плод «вообще» вне конкретных плодов. И если понятие души оторвать от ее материального субстрата — тела, то она превращается в абсолют. Тогда легко ее называть богом.

Итак, душа, или мировой разум, которая в данном контексте является синонимом бога, не будучи чем-то конкретным, составляет сущность конкретной действительности. Теперь перед Джалалиддином встает вопрос о взаимодействии конкретного и абстрактного, сущности и существования. Чтобы иметь бога только в вере или в сознании, он отделяет его, как сущность от существования, как бесконечное от конечного. С этой целью он от абстрактного идет к конкретному и от конкретного пытается делать вывод относительно абстрактного. При таком подходе его абстрактные логические схемы обогащаются реальным содержанием. Так, в диалектике абстрактного (бога) и конкретного (мира) Руми приблизительно угадывает диалектику сущности и существования, чувственного и рационального познания, об этом говорят следующие строки:

Чунбиши кафхо зи дарё рӯзу шаб,
Каф хамебинӣ дарё нодастрас².

(Движение пены на поверхности воды является результатом глубокого течения, но мы видим пену и не замечаем течения). И так как сущность скрыта за явлением, то сущность мы «угадываем» только разумом:

Нестро бинмуд ҳаст он мӯхташам.
Ҳастро бинмуд дар шакли адам,

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Маснавии маънавӣ, дафтарӣ дуюм, сах. 130.

² Там же.

Бахрро пӯшиду каф кард ошкор,
 Бодро пӯшиду бинмудат губор.
 Чун мунора хок печон дар ҳаво,
 Хок аз худ мебарояд дар аъло?
 Хокро бинӣ ба болон алил,
 Бодро не, чуз ба тасрифи далил.
 Каф ҳамебинӣ равона ҳар тараф,
 Каф пан даръё надорад мунсараф.
 Каф ба ҳусн биниву даръё бо дāлил,
 Фикр пинхон ошкоро колу кил¹.

(Несуществующее кажется нам существующим, а существующее несуществующим. Море скрыто, показана пена. Воздух скрыт, показан афганец. Разве сама земля поднимается ввысь? Но ты, увидев поднимающуюся землю, существование воздуха, который поднимает землю, можешь угадать лишь разумом).

Джалалиддин, благодаря объективной логике, не может не признавать определенную роль явлений в познании сущности, ибо только через внешность можно проникать во внутрь.

Зоҳираш гир, арчи зоҳир кам бувад,
 Оқибат зоҳир сӯи ботин барад².

(Следи за внешностью, хотя она не все, ибо она ведет во внутрь, к сущности).

Объясняя способ познания сущности и существования, соотношение чувственного и рационального познания, Джалалиддин абсолютизирует роль абстрактного мышления относительно живого созерцания. По его мнению, органы ощущения не только не помогают, напротив мешают познанию сущности:

Ҳисҳову андешаҳо бар оби сафо.
 Ҳамчу хас бигрифта рӯи обро.
 Дасти ақл он хас ба як сӯи мебарад,
 Об пайдо мешавад пеши хирад³.

(Ощущения и думы засоряют путь истины, как му-

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м и й. Маснавии маънавӣ, дафтари дуюм, сах. 130.

² Ч а л о л и д д и н и Р у м и й. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 244.

³ Там же, стр. 278

сор чистую воду. Только разум, отстраняя этот мусор, очищает путь познанию).

Говоря о том, что органы чувств мешают познанию, Руми вступает в противоречие с самим собою. Ведь выше он утверждал, что хотя «явления» («внешность») ничтожны, надо считаться с ними, ибо они ведут к сущности. Если в сущность нельзя проникнуть иначе, как через «форму», «внешность», и если внешность ведет во внутрь, то как можно говорить, что органы чувств мешают познанию? Ведь внешность или явление, нельзя воспринимать иначе, как через органы чувств. Несмотря на противоречивость своих воззрений, Джалалиддин, идеалистически излагая этот вопрос, дает рациональное толкование, захватывающее самый процесс углубления рационального познания, проникновения в сущность. Так, говоря о специфике познания сущности, мыслитель правильно подчеркивает, что сущность выражается в понятиях, и понятия как выражение сущности являются средством познания. Поэтому науку, которая состоит из понятий, возможно усвоить только посредством науки:

Бо амал амалро тавон донистан,
Бо илм илмро тавон фахм кардан,
Бо сурат суратро, бо маънӣ маъниро ¹.

(Действием можно познать действие, а наукой — науку, понятием — понятие, внешностью — внешность, внутренним — внутреннее).

Рассуждая подобным образом, Руми приходит к выводу, что мир фантазий более широкий, чем мир ощущений, ибо абстракция охватывает предмет более полно и многосторонне, чем непосредственное созерцание. Поэтому чем больше развита способность рационального познания, тем больше возможности полнее охватить сам объект познания, узнать не только его настоящее, но и будущее. В этом, говорит Джалалиддин, превосходство просвещенного перед невеждой:

Он чи чоҳил дид хоҳад окибат,
Окил он бинад зи аввал мартабат ²

¹ Чалолиддин Румӣ. Фихр мо фихр, сах. 61.

² Чалолиддин Румӣ. Маснавӣ маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 227.

(То, что невежда видит под конец, просвещенный знает еще вначале. Например: зимой и летом деревья изменяются, но не каждый это понимает. Что происходит со мной все знают, а то, что происходит внутри меня, не все знают и не все могут определить).

Для Руми самый разумный тот, кто знает не только сущность первого порядка, но и сущность сущностей (бога), ибо сущность первого порядка вытекает из сущности второго порядка, сущность второго порядка из третьего, а основой всех сущностей является чистый разум, который познается чистым же разумом. На высшей ступени познания он сам превращается в объект познания, познает сам себя.

Ақл гардй, Ақлро донй камол,
Ишқ гардй, ишқро донй чамол ¹.

(Став разумом, познаешь совершенство разума. Красоту любви познаешь лишь любовью).

Человек, как разумное существо, создан для того, чтобы познать всеобщий разум, как сущность сущностей:

Чун худо моро барои он фарохт,
Ки ба мо битвон ҳақиқатро шинохт ².

(Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана истина).

Общий разум, который в философии Джалалиддина выступает как демиург в его земном виде — есть абстрактное человеческое мышление. Когда абстрактное мышление объявляется богом, оно первым долгом отделяется от самого человека и человеческой деятельности, то есть от своего содержания и в силу этого превращается в пустую абстракцию. И эта пустая абстракция объявляется пределом познания разума.

Абсолютный разум, согласно Руми, способен проникать в сущность всеобщего разума, однако, он не может воспроизводить его сущность для частичного разума, поскольку воспроизведение связано с таким материальным фактором, как слово.

¹ Чалалиддини Руми. Маснави маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 88.

² Там же.

Частичный разум, в свою очередь, в силу погруженности ощущения, не способен воспринимать того, что созерцает абсолютный разум: «Анбиеро дар олами беҳарф гуфтушунид аст бо ҳақ, ки аҳволи ин як ли чузъи ба он нарасад ва натавонад пай бурдан».¹

(Пророки без слов и букв говорят с богом и слышат от бога то, что недоступно частичному разуму).

Для ознакомления частичного разума с божественной сущностью, пророки вынуждены прибегать к тем средствам, которые доступны органам чувств, слову, звуку, сравнению. А последние не могут передать сущность «бытия бога» в чистом виде, потому что звук, слова, символы являются материальными, а бог есть нечто идеальное. Поэтому сведения пророков можно принять только за условные знаки, приведшие людей в движение по пути познания.

«Аммо анбиё аз олами беҳарф дар олами ҳарф меоянд ва тифл мешаванд барои ин тифлон. Акнун агарчи ин ҷамоат дар ҳарф ва савт мондаанд, ба аҳволи ӯ нарасанд, аммо аз ӯ қувват гиранд ва нашъунамо ёбанд»².

(Пророки от мира невыразимого словом приходят к миру слов. Они вынуждены с детьми разговаривать по-детски, хотя дети не могут вникнуть в положения пророков, но от общения с ними набирают силу для роста и процветания).

Пророки, познав сущность бога, преподносят ее путем сравнения, что не соответствует чистой сущности.

Сравнение, аналогии, аллегории он называет «ребячским языком»:

Раҳмати бечун, чунин дон, эй писар,
Н-ояд андар ваҳм аз вай, чуз асар.
Ҳеҷ моҳиёти авсофи камол,
Қас надонад, чуз ба осору мисол.
Тифл моҳият надонад тамтуро,
Чуз, ки гӯй ҳаст чун ҳалво туро.
Қай бувад моҳияти завқи ҷамоъ,
Мисли моҳияти шакар, эй фато.
Лек нисбат қард аз рӯи хушӣ,
Бо ту он оқил, ки ту кӯдақвашӣ

¹ Чалолиддин Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 156.

² Там же.

То бидонад кӯдак онро аз мисол
Гар надонад моҳият бо айни ҳол ¹.

(Так знай, что из божественной мудрости нам доступно только следствие. Никто не знает сущности совершенного качества иначе, чем в примерах и следствиях. Ребенок не примет сущность сладострастия, пока ему не скажут, что это похоже на халву. Разве сущность сладострастия сравнима с сущностью сладости халвы. Но для того, чтобы это сделать понятным, доступным ребенку, их сравнивают, чтобы примером объяснить то, что непосредственно недоступно ребенку).

Итак, ни одно «святое писание» не может «точно» передать суть бытия бога. Словами нельзя выразить сущность бога, эти слова являются лишь символами истины, или, как говорит Джалалиддин, «тенью истины» (сухан сояи хакикат аст); функции слов заключаются в том, чтобы возбуждать в человеке влечение, побуждать его к действию.

Люди не должны довольствоваться словами святых писаний. Они должны сами вникнуть в сущность всеобщего разума, а это требует освобождения ума от чувственных побуждений:

Гар зи ному ҳарф хоҳӣ бигзарӣ,
Пок кун худро зи худ ҳам яксарӣ.
Хешро софе кун аз авсофи хеш,
То бубинӣ зоти поки софи хеш.
Бинӣ андар дил улуми анбиё,
Бе китобу бе мурид, бе усто².

(Если хочешь выйти за пределы названий и букв, избавь себя от телесности. Очищай себя от телесных качеств, чтобы узреть свое чистое священное начало, чтобы разглядеть в сердце своем науку пророков, без книг, без ученичества, без учителя).

Освободившийся от чувственности ум в самом человеке обнаруживает бога. Бог не помещается нигде, кро-

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари чаҳорум, сах. 324.

² Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари аввал, сах. 107.

ме человеческого сердца, являющегося носителем божественной идеи:

Гуфт пайғамбар, ки ҳақ фармудааст,
Ман нағунчам ҳеч дар болову паст.
Дар замини осмону арш низ
Ман нағунчам ин якин дон, эй азиз.
Дар дили мўъмин биғунчам, эй ачаб,
Гар маро чўй, дар он дилхо талаб.
Худ бузурги арш бошад, худ паид,
Лек сурат кист? Чун маънӣ расид¹.

(Пророк твердит, что сам бог говорил: «Я нигде не помещаюсь, ни вверху, ни внизу, ни на земле, ни на небе, ни в арше. Мое место — сердце верующего, и если ищешь меня, то ищи в сердцах»).

Поскольку человек содержит в себе нечто божественное, постольку он по своему содержанию является «макрокосмосом», а по своей форме — «микрокосмосом»:

Пас ба сурат олами суғро туй
Пас ба маънӣ олами кубро туй².

(Ты по форме — малый мир, по смыслу (содержанию) — большой мир).

Такое сравнение встречается еще у Гераклита и у других древних мыслителей, рассматривающих человека как уменьшенный макет вселенной.

Используя эту аналогию, Руми говорит, что если по внешней структуре человек напоминает землю, которую он называет малым миром, то по своему содержанию, как разумное существо он напоминает бога — большой мир. И то, что окружает человека, или же малый мир, является лишь отблеском этого большого в нем скрытого мира:

Боғҳову сабзаҳо дар айни ҷон,
Бар бурун аксаш чу бар оби равон.
Боғҳову меваҳо андар дил аст,
Аксу лутфи он бар ин обу гил аст³.

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари аввал, сах. 88.

² Там же.

³ Там же.

(Зеленые сады, находящиеся в самой глубине души проявляются извне как отражение в воде; отражение есть милость, исходящая из глубины твоего сердца).

Когда Руми говорит о божественной сущности человека и о том, что его сердце является вместилищем бога, то это не значит, что он повторяет положения ортодоксальной религии ислама, предписывающие любить бога сердцем. Этот вопрос возникает у него в теоретико-познавательном аспекте, и та божественная сущность, которая таится в человеческом сердце и подлежит познанию, для него означает не что иное, как абстрактную духовную деятельность человека. То есть духовная деятельность человека выступает как скрытое в нем самом божество.

Абсолютный разум, или чистая абстракция, по Джалалиддину, есть начало всякого творения. Весь мир есть воплощение этого абсолютного разума. Частичный человеческий разум является слепком абсолютного разума и действует по образу и подобию абсолютного разума:

«Акли чузъй қобили он нест, ки аз худ чизе ихтироъ кунад, ки онро надида бошад. Ва инак, мардум таснифҳо кардаанд ва ҳандасаҳо ва бунъёдҳои нав ниҳоданд. Тасниф нав нест. Чинси онро дидаанд... Онҳо, ки аз худ нав ихтироъ мекунад. Акли Кулл бошанд. Акли чузъй қобили омӯхтан аст, мӯхтоҷ аст ба таълим. Акли Кулл муаллим аст, мӯхтоҷ нест. Ва ҳамчунин пешахоро бозковӣ асл ва оғози он ваҳм будааст ва аз анбиё омӯхтаанд ва эшон Акли Кулланд»¹.

(Частичный разум не способен создавать из себя что-то без предварительного наблюдения. Люди ничего нового не создают. Их создание есть подобие того, что они видели. Новое создает только абсолютный разум; частичный разум нуждается в изучении. Абсолютный разум является учителем и не нуждается в учении. И если рассматривать в подробности все ремесла, то начало всего есть абстракция, которой научились от пророков, причастных к абсолютному разуму).

Как мы видим, в рационализме Джалалиддина Руми бог выступает как абсолютная идея, воплощением которой является весь мир. И поскольку человек способен к разумной деятельности, постольку у него есть нечто бо-

¹ Чалалиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 143.

жественное. И это божественное, то есть разум, помогает ему постичь сущность бытия бога и слиться с «целым». Вопрос о слиянии частичного человеческого разума с «целым», «мировым разумом» мыслитель рассматривает в свете суфийского учения «фано» и «бако».

УЧЕНИЕ «ФАНО» И «БАКО»

Учение «фано» и «бако» составляет теоретическую основу суфизма. Как известно, первоначально суфиями называли тех, кто вел аскетический образ жизни во имя бога. Со временем среди аскетов нашлись люди, которые, по всей вероятности, будучи знакомы с учениями гностиков, Аристотеля, Платона, пытались теоретически обосновать этику мусульманского аскетизма. Аскетическая любовь к богу, желание соединиться с ним при логическом истолковании привели к очень своеобразному пантеизму, впоследствии вступившему в противоречие с догмами ислама.

Многие теоретики пантеизма такого рода были казнены мусульманской инквизицией. Так, был казнен Мансур Халадж за то, что он отождествлял «сотворенное» — человека с творцом — богом, говоря; «Анал-хакк» (Я — бог.) Кроме Мансура, за подобные утверждения были казнены или преследовались многочисленные теоретики пантеизма, по поводу которых Маркс писал: «Само учение Мухаммеда изменилось, и философия, возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма, проникла во все поры магометанской религии, перешла от ислама к итальянским и провансальским христианским сектам, вызвала у них преследование еретиков и религиозные войны, побудила Халифа багдадского сжигать книги, преследовать их авторов, ввести на Востоке систему инквизиции».¹

Исламская инквизиция, предавая казни первых свободомыслящих пантеистов, сжигала и все их труды, чтобы не оставить никаких следов от этого течения, разлагавшего ислам изнутри. Поэтому ничего достоверного о философских концепциях пантеистов этого периода сказать нельзя.

Все источники позднейшего времени передают лишь

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. V. М., 1938, стр. 219.

одно: первые пантеисты типа Мансура Халаджа, Боязида Бустоми и др. были казнены за то, что провозглашали «Анал — хакк» (Я — бог), или «Нет иного бога, кроме меня».

Где был источник этого учения, какова его мировоззренческая основа — неизвестно. Эта идея, потерявшая свою философскую основу, позднее подвергалась различным интерпретациям.

Позднейшие представители суфизма, в том числе Джалалиддин Руми пытались логическим путем оправдать эти пантеистические идеи. Таким образом, то, что было выводом логики первых пантеистов, стало началом логики позднейших мистиков; то что было результатом одной философии, стало исходным пунктом другой.

Обоснование выводов первых пантеистических учений производилось посредством той или иной интерпретации учения о «бако» и «фано». Этим терминам приписывались обычно идеи, оппозиционные исламу. Так, Аттор в своем биографическом сборнике «Жизнеописание святых» от имени Боязида пишет: «Боязидро гуфтанд: фардон киёмат халкон дар тахти ливои Мухаммади алайҳисалом бошанд. Гуфт: худои таоло, ки ливои ман аз ливои Мухаммад зиёд аст, ки халонк ва пайғамбарон дар тахти ливои ман бошанд»¹.

(Боязиду сказали: «На том свете люди находятся под знаменем Мухаммеда». Боязид ответил: «Клянусь богом, мое знамя стоит выше знамени Мухаммеда. Все люди и пророки находятся под моим знаменем»).

Первым пантеистам, Боязиду или Мансуру, приписывали оппозиционные исламу идеи и вслед за этим оправдывали эти идеи при помощи учения «фано» и «бако».

Согласно этому учению человек обладает двойной природой: духовной и животной. Человек есть полуживотное, полуангельское существо, благодаря чему, он занимает промежуточное положение. Между этими двумя началами происходит постоянная борьба. У кого берет верх ангельское, духовное начало, тот, соединяя свою индивидуальную душу с мировой душой, становится богом:

Дар хадис омад, ки язони маҷид,
Халки оламро се гуна офарид.

¹ А т т о р. Тазкуратулавлиё, 1325, сах. 87.

Як гурӯхро чумла илму аклу чуд
 У фариштасту надонад чуз сучуд.
 Нест андар унсураш хирсу ҳаво,
 Нури мутлак виида аз нури худо.
 Як гурӯхи дигар аз зоташ тихӣ,
 Ҳамчу ҳайвон аз алаф дар фарбехӣ,
 З-он савумӣ одамизоду башар,
 Аз фаришта нимаши нимаши зи хар.
 Нимхар худ ноили сифлӣ бувад,
 Ними дигар моили алвӣ шавад.
 То кадомин ғолиб ояд дар набард,
 З-ин дугона то кадомин бурд кард.
 Ақл ғар ғолиб шавад, пас шуд забун,
 Он малонк аз башар дар озмун.
 Шахват ар ғолиб шавад, пас камтар аст,
 Аз баҳонм ин башар з-он камтар аст,
 Ин ду қавм осудаанд аз ҷангу хароб,
 В-ин башар бо ду муҳолиф дар азоб,
 В-ин башар ҳам з-имтиҳон қисмат шуданд,

.
 Одамишакланду се умат шуданд.
 Як гурӯх мустағрижи мутлак шуда,
 Ҳамчу Исо бо малак мутлак шуда.
 Нақш одам, лек маънӣ Ҷабраил
 Раста аз хашму ҳавову колу қил.
 Қисми дигар бо харон мулҳак шуданд,
 Хашми маҳзу шахвати мутлак шуданд.
 Васфи Ҷабраил дар эшон буд рафт,
 Танг буд он ҳонаву он васф рафт¹.

(В Хадисе написано, что творящий бог сотворил три типа существа. Одну группу наделил только знанием, умом, блаженством — это ангелы, которые, кроме молитвы, больше ничего не знают. Их бытие свободно от алчности. Они живут только божественной усладой. Другая группа — лишена блаженства, это — животные. Третья группа — полуангельские, полуживотные существа — люди. Животное начало тянет к низменному, а ангельское — к благородному... Если берет верх животное начало — страсти, то человек опускается ниже жи-

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавин маънавӣ, дафтари чорум, сах. 40.

вотных, если же берет верх ангельское начало, то человек переносит испытание, превосходя даже ангелов. Итак, две первые группы свободны от смятения и борьбы, а человек мучится в борьбе двух сил.

Испытание делит род человеческий на несколько групп. Одни полностью растворились в божестве, как Иисус, приобретя ангельское качество. У таких — форма человеческая, но содержание, как у архангела Гавриила. Они лишены животных страстей. Другие из-за привязанностей к животным страстям потеряли все, что было в них ангельского).

Для освобождения души от тела и ее воссоединения со своим началом — мировой душой, человек должен отдаваться божественному откровению, напряженному размышлению о божестве, забывая обо всем, даже о своем собственном существовании. Иначе говоря, человек должен через божественное познание прийти к аскетическому образу жизни, а аскетический образ должен привести его к познанию мирового разума.

Когда человек в напряженном размышлении о божестве забудет обо всем, наступит момент экстатического созерцания бога. Такое экстатическое состояние аскетами мусульманского мира называлось «фано».

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

Он манаш худ хуш аналхак гуфтанист,
Ранги охан дорад ило оханист.
Ранги охан махви ранги оташ аст,
З-оташ мелофаду хомӯшваш аст.
Чун ба сурхй гашт хамчун лаъли кон,
Пас ано алнор бошад лофаш безабон.
Шуд зи рангу табъи оташ мӯхташам,
Гӯяд ӯ: «Ман оташам, ман оташам»¹.

¹ «Алолиддини Румӣ. Маснавӣ маънавӣ, дафтари дуюм, ҷах. 159.

(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».

По мнению Джалалиддина, изречение Мансура «Я — бог», произносилось на стадии «фано», когда индивидуальная душа полностью растворялась в мировой душе, когда действие этой души совпадало с действием мировой души.

«Хамчунон, ки аз девор сухан бишнави, дони, ки аз девор нест. Касест, ки деворро дар гуфт овардааст. Авлиё хамчунинанд, пеш аз марг хукми дару девор гирифтанд. Дар эшон як сари мӯе аз ҳастӣ намондааст. Дар дасти ҳақ хамчун чунбиши сипаранад. Чунбиши сипар аз сипар набошад. Ва маънии «аналҳақ ин бошад. Сипар гӯяд: «Ман дар миён нестам, ҳаракат аз дасти ҳақ аст». Ин сипарро ҳақ бинед ва ба ҳақ панча мезанед, ки онҳо, ки бар чунин сипар панча задаанд, дар ҳақиқат бо худо ҷанг кардаанд ва худро бо худо задаанд»¹.

(Если ты слышишь голос за стеной, ты не думай, что стена говорит, ибо кто-то находится за ней, и его голос доносится из-за стены. Подобно этому через святых доносится божий глас. Они, подобны щиту, двигаются рукою бога и провозглашение «Я — бог» похоже на то, как если бы щит сказал: «Мое действие — божественное». Не гневайтесь на такой щит. Смотрите, на него как на бога. Те, которые воюют против такого щита, воюют против самого бога).

Концепция постижения бога каждым индивидуумом своим острием была направлена против учения о пророчестве вообще и против мусульманского учения о пророке Мухаммеде в частности. Согласно этому учению, являвшемуся частью идеологии феодально-теократического государства, божественное откровение считалось доступным только отдельным, избранным богом личностям — пророкам. Остальная масса может знать о божественной сущности только через них. В социальном плане цель учения о пророчестве заключалась в утверждении безропотного подчинения масс существующим вероуставам и санкционированным ими общественным порядкам.

¹ Ҷалолиддини Румӣ. Фихрӣ мо фихрӣ, сах. 67.

Джалалиддин Руми, заменяя приоритет пророков приоритетом разумного постижения божественной сущности каждым индивидуумом, содействовал освобождению человеческой мысли от гнета религиозных догм. При этом следует учесть, что в эти догмы включались вопросы не только религиозные, но и морально-правовые, проблемы семейного, гражданского, уголовного, государственного права, что несомненно подрывало авторитет шариата.

Из подобного толкования отношения бога к миру вытекают не только социально-политические, но и натурфилософские выводы, которые имеют определенное теоретико-познавательное значение. Специально Джалалиддин не занимался натурфилософскими проблемами. Отдельные натурфилософские и диалектические догадки, которые подчас встречаются в его творчестве, служили аналогией для таких умозаключений, которые обеспечивали «наглядное» доказательство его рационалистических доводов.

Путь слияния человеческой души с мировой душой, согласно Джалалидину, противоречив, многогранен, и когда он стремится «наглядно» показать одну из сторон абстрактно-логической метаморфозы, то эта многогранная логика включается в реальный мир, а иногда, благодаря совпадению структуры субъективной логики с логикой объективно существующих вещей, первое обогащается последней. Так, мыслитель, исходя из противоположности тела и души, за подобной аналогией обращается к природе и обнаруживается, что вся она зиждется на противоречиях. Логической предпосылкой, от которой при этом отталкивается Руми, является то, что человек состоит из двух противоположных начал — идеальной души и материального тела. Тело, в свою очередь, состоит из огня, воздуха, воды и земли. Каждый из этих элементов соединен с другими «по-неволе» и каждый из них стремится к своему первоначалу.

Противоположные элементы человеческого организма не взаимопологают друг друга. Их соединение вызвано деятельностью души. С исчезновением души это соединение распадается, и каждый элемент начинает стремиться к своему первоначальному роду:

Чор мурғанд ин аносир бастаҳо,
 Маргу ранчуриву иллат покушо.
 Пояшон аз якдигар чун боз кард,
 Мурғи ҳар унсур якни парвоз кард.
 Ҷузбаи ин аслҳову фаръҳо,
 Ҳар даме ранче ннҳад дар ҷисми мо,
 То ки ин таркибҳоро бардарад,
 Мурғи ҳар ҷузъе ба асли худ парад,
 Хизмати ҳақ монеъ ояд з-ин ачал,
 Ҷамъашон дорад ба суҳбат то ачал¹.

(Четыре элемента, как четыре птицы, привязаны друг к другу. Их развязывает только болезнь и смерть. Их стремление к развязыванию приводит к болезни. И божественная мудрость держит их в единстве, пока не приходит смерть).

Здесь Джалалиддин противоречит самому себе. С одной стороны, он утверждает, что болезнь и смерть приводят к распаду материальных элементов; с другой стороны, оказывается, что сама болезнь, а следовательно и смерть, являются результатом распада этих материальных элементов. Оказывается, что противоположные элементы в единстве составляют основу жизнедеятельности человеческого организма, а их распад приводит к прекращению деятельности. Чем чаще Руми обращается за аналогиями к природе, тем больше убеждается во всеобщности этого закона и все дальше отходит от своей первоначальной предпосылки.

Так, он в другом месте говорит: «Шаб агарчи зиди рӯз аст, ёригари ўст ва ҳар ду як кор мекунанд. Агар ҳамеша шаб будӣ, ҳеҷ коре ҳосил нашудӣ ва барнаомадӣ. Ва агар ҳамеша рӯз будӣ, чашм ва сару димоғ хира шудӣ. Пас дар шаб меосоянд ва меҳуспанд ва ҳам иллатҳо аз димоғ ва фикр дур мешаванд ва даст ва по ва самъу басир ҷумла қувват мегиранд ва рӯз он қувваро хориҷ мекунанд»².

(Хотя день и ночь противоречивы, они не могут существовать друг без друга. Если бы был вечный мрак, то ничего не вышло бы. И если бы вечно было

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 344.

² Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ. Техрон, 1330, сах. 214.

светло, то глаза устали бы и люди сошли бы с ума. Ночью все части тела: уши, глаза, голова, ноги, руки, отдыхая, набирают сил, чтобы затем днем действовать).

Говоря о единстве дня и ночи, Джалалиддин приходит к очень интересному выводу о противоречивости жизнедеятельности человеческого организма, который выступает как момент противоречивых материальных процессов — сна и бдения. Без этого процесса немыслима жизнь. Так незаметно идеальная причина жизнедеятельности — душа — заменяется материальной причиной. Вся жизнь держится на противоречиях противоположностей. Их разрешение приводит к гибели.

Зиндагонӣ оштии зидҳост,
Марг он к-андар миёншон чангҳост.
Сулҳи эздод аст ин умри ҷаҳон,
Чанги эздод аст умри ҷовидон.
Сулҳи душмандор бошад орият,
Дил ба сӯи чанг дорад оқибат
Рӯзаке чанд аз барои маслиҳат
Бо ҳаманд андар вафову марҳамат.
Оқибат ҳар як ба ҷавҳар бозгашт,
Ҳар яке бо чинси худаш бозгашт ¹.

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

С точки зрения единства и борьбы противоположностей Руми выступает против учения зороастризма, в частности, его концепции бога добра и бога зла. По Джалалиддину, добро и зло не могут существовать раздельно. Они взаимопологают и взаимоопределяют друг друга. Поэтому они никак не могли быть созданы двумя богами: «Бинмо кадом бад аст, ки дар зимни он некӣ нест ва кадом нек аст, ки дар зимни он бадӣ нест... Ва аз ин рӯ, моро баҳс аст бо маҷусиён, ки эшон меғӯянд, ду худост: яке холиқи хайр, яке холиқи шар Акнун ту бинмо хайр бе шар, то муқир шавем, ки худон шар ҳаст ва худон хайр. Ва ин маҳол аст.

¹ Ҷ а л о л и д д и н и Р у м и. Маснавии маънавӣ, дафтари аввал, сах. 49.

Чунки хайру шар ду нестанд. Миёни эшон чудой нест.
Пас ду холиқ маҳол аст»¹.

(Покажи нечто дурное, которое не содержало бы в себе благого, и покажи нечто благое, которое не содержало бы в себе дурного. Отсюда наша претензия к зороастрийцам, допускающим существование бога зла и бога добра. Ты докажи сначала существование добра без зла, и, наоборот, чтобы поверить в существование двух богов. Это невозможно).

Таким образом, бог не в силах творить природу без противоположностей. Нельзя говорить о материальном существовании без наличия противоположностей, ибо нельзя определить что-либо материальное без его противоположности. Таким неопределенным, лишенным материального существования, является только сам бог:

Нури ҳақро нест зиде дар вучуд,
То ба зид ўро тавон пайдо намуд.²

(Нет ничего противоположного свету божьему, при помощи чего можно было бы определить его).

Как видим, здесь мыслитель в поисках аналогии от идеалистической предпосылки противоречивости тела и души переходит к признанию противоречивости самой действительности.

Но не всегда Руми удается такой переход — через субъективную логику к объективной. Иной раз он за аналогией обращается не к природе, а к высказываниям Корана или какой-нибудь другой «священной» книги.

Так говоря о слиянии («фано») человеческой души с мировой душой, он пишет:

Ҳамчунон, ки аз оғоз ў (Одам — Н. О.) одам буд,
ба вучудаш овард. Ва аз тавилаи ҷамодӣ ба наботнаш
овард. Ва аз наботӣ ба ҳайвонӣ ва аз ҳайвонӣ ба ин-
сонӣ ба мулки билониҳоятӣ. Пас ин ҳама бар он на-
муд, то муқир шавӣ табақоти дигарро, ки дар пеш
аст»³.

(Подобно тому, как человека привел из небытия к бытию, из бытия к неорганическому миру, от неорга-

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 214.

² Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари аввал, сах. 44.

³ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 24.

нического мира к растительному миру, от растительного — к животному, от животного — к человечности, от человечности ведет к безграничному краю. Все это показал для того, чтобы ты знал и признал, что он (бог) для тебя впереди имеет другие ступени метаморфозы).

Эта же идея почти без изменения, неоднократно проводится в «Маснави»:

Омада аввал ба иклими чамод,
Аз чамодӣ дар наботӣ уфтод.
Солҳо андар наботӣ умр кард,
Аз чамодӣ ёд н-овард в-аз набард.
Н-омадаш ҳоли наботӣ ҳеҷ ёд
В-аз наботӣ чун ба ҳайвон уфтод,
Ҷуз ҳамон майле ки дорад сӯи он,
Хоса дар вақти баҳору замирон¹.

(Пребывая сперва в неорганическом мире, затем попал к растительному миру, не сохраняя в своей памяти свое прошлое. От растительного мира попал к животному миру, опять ничего не вспоминая о своем прошлом).

Индийский буржуазный востоковед и социолог Шиб-ли Нумони в своей работе «Савонехи Мавлави Руми», квалифицируя вышеприведенные высказывания как эволюционное учение, предвосхитившее учение Дарвина, пишет:

«Мавҷудоти олам дар ҷаҳор қисм тақсим шудаанд — Ҷамодот, наботот, ҳайвонот ва инсон. Лекин роҷеъ ба масъалаи хилкат ва вучуди онҳо дар байни ҳукамо ихтилофи рой аст. Ва ройи он ин аст, ки анвои ҷоргонаи мазкура дар вучуди худ мустақил мебошанд. Бад-ин маънӣ, ки аз оғоз чунин офарида шудаанд. Вале фарикати дигар бар онанд, ки дар оғоз фақат як чиз буда ва ҳамон батадриҷ таҳвил ёфта, то ба дараҷаи охир, яъне инсон, расидааст. Инсон дар аввал ҷамод буда, сипас набот ва аз он пас ҳайвон ва баъд аз он воридаи марҳилаи инсон шудааст. Ин силсилаи нашъу иртиқоъ ҳатто дар анвоъ ва ансофе, ки таҳти он анвоанд, ҷой дорад. Масалан, фохта, кумрӣ ва кабӯтар навъи мустақили ҷудогонае нестанд, балки дар

¹ Ҷалолиддини Румӣ. Маснавӣ маънавӣ, дафтари чорум, сах. 94.

асил як қисми парранда буда, ки бар осори авомил ва сабаби хориҷи ба суратҳои мухталиф даромаданд. Ва ба инқилоби сурат сурат ҳам тағйир ёфтааст. Инкишофи ин масъала, яъне масъалаи табдили анвоъ, ба Дарвин — яке аз донишмандони бузург муносиб шуда... ва ҳақиқатан ӯ асосгузори ин қонун аст. Шумо тааҷҷуб мекунад, вақте ки бинед Мавлоно ин масъаларо дар ашъори зерин ба сароҳат навиштааст»¹.

(Вселенная состоит из четырех частей: неорганический мир, растительный мир, животный мир, человеческое. Относительно этого вопроса между учеными существуют разногласия. Одни из них говорят, что названные части Вселенной испокон веков были созданы в отдельности, другие считают, что вначале существовало нечто единое и от этого единого происходили все существа. Это единое, развиваясь, изменялось, достигало своего высшего расцвета в порождении человека. Человек, пребывав сперва в неорганическом мире, затем в растительном мире, потом перешел к животному миру и, наконец, достиг своей формы.

Такой процесс развития и эволюции можно наблюдать в образовании конкретных видов и разновидностей. Например, голубь и кумри не являются самостоятельными видами, и вышли из одного корня — вида птицы, которые затем под воздействием внешней среды принимали различные формы соответственно изменению содержания.

Создание этого учения, то есть образование видов, принадлежит крупному ученому — Дарвину. И поражаешься, когда те самые мысли встречаешь у Джалалиддина).

Создается впечатление, что Шибли Нумони или не имеет достаточного представления об учении Дарвина, или же сознательно искажает его. Во-первых, Дарвин никогда не утверждал, что все существа происходят от какого-то единого первоначала. Материю вообще, с точки зрения его учения, нельзя свести к какому-то первоначалу.

Шибли истолковывает учение Дарвина в духе идеалистического понимания иерархии душ: дескать, Дарвин учил, что еще в неорганическом мире в потенции

¹ Шибли Нумони. Савонеҳи Мавлавӣ Румӣ, сах. 156.

существовал человек. По Дарвину же, человек не переходил от одного мира к другому, а материя (мир), развиваясь, на определенной ступени породила человека. Шибли спекулирует внешним схематическим сходством учения Дарвина с высказываниями Джалалиддина. На самом деле, по-своему содержанию они не только не сходны, но даже противоположны друг другу, ибо дарвинизм устанавливает причинную связь между различными формами материи и показывает, как в процессе развития одних форм возникают другие, тогда как в общефилософском контексте Руми каждая форма материи является самостоятельным актом творения «Всегообщего разума» и между ними отсутствует какая-либо причинная связь:

Ин бакохо аз фанохо ёфтӣ,
Аз фано рӯ пас чаро бартофтӣ?
З-он фанохо чӣ зиён будат, ки то
Бар бако чафсидай, эй бенаво,
Чун дуюм аз аввалинат беҳтар аст,
Пас фано чую мубаддалро параст.

Сад хазорон ҳашр дидӣ, эй ануд,
То кунун ҳар лаҳза ояд дар вучуд.
Аз ҷамодӣ беҳабар сӯи бимо,
В-аз намӣ сӯи ҳаёту ибтило,
Боз сӯи аклу тамизоти хеш,
Боз сӯи хориҷи ин панҷу шаш¹.

(Ведь ты приобрел нынешнюю форму бытия через уничтожение бывших форм бытия. Зачем тогда отворачиваешься от самоуничтожения (нынешнего бытия — *Н. О.*), чего вредного ты видел в тех самоуничтожениях, если ты так привязан (к нынешнему) бытию. Ведь второе тебе лучше первого (имеется в виду первая форма существования и последующие — *Н. О.*).

Тексты из «Мактубота» Джалалиддина Руми еще убедительнее говорят о том, что он понимал метаморфозу человеческого происхождения такой, какой она излагалась в Коране, а не такой, какой ее трактовал Шибли. Так, Руми пишет:

¹ Ҷалолиддини Румӣ. Маснавӣ маънавӣ, дафтари панҷум, сах. 410.

«Каромат он бошад, ки туро аз ҳоли дун ба ҳоли олий орад ва аз он ҷо ин ҷо сафар кунӣ. Ва аз ҷаҳл ба ақл ва аз ҷамодӣ ба ҳастӣ, ҳамчунон, ки аввал, ҳок будӣ, ҷамод будӣ, туро ба олами набот овард, сафар кардӣ ба олами алақа ва мазға ва аз алақа ва мазға ба олами ҳайвонӣ ва аз ҳайвонӣ ба олами инсонӣ сафар кардӣ... ҳамчунон туро ба сад олами дигаргун ҳоханд бурдан, мункир машав ва аз он агар хабар диҳанд, қабул кун»¹.

(Чудом является то, что тебя от ничтожного состояния приводит к высокому положению. От невежества к разуму, от неживого — к жизни. Подобно тому, как сперва ты был землей, безжизненным, тебя привел к растительному миру, оттуда к миру крови и кости. От сгустившейся крови и кости — к животному миру и оттуда к человечности. Подобно этому ведут тебя еще к сотням других миров. Веруй в это, если скажут тебе об этом).

Как видим, здесь Джалалиддин для убедительности своего учения о восхождении человека по пути слияния с мировой душой почти точно повторяет высказывания Корана. Именно это мешает ему обратиться за аналогией непосредственно к реальной действительности. Но если бы он обратился к ней, то все равно не смог бы при тогдашнем уровне знаний догадаться об идее эволюции.

Такая модернизация творчества Руми была принята Шибли Нумони для защиты своего собственного мировоззрения:

«Мувофиқи фаразияи Дарвин бар инсон ҳама ин ҳолат — ҷамодӣ, наботӣ, ҳайвонӣ — гузаштааст. Фақат ин фарқ ҳаст, ки Дарвин қоида ба рӯҳи инсон нест. Бинобар ин ӯ инсонро як махлуқи чудоғона ба шумор намеоварад, балки навъе аз ҳайвон медонад. Ба ҳар ҳол вақте ки инсон аз аввал ҷамод буда ва баъд аз фано шудани ҷамодият воридаи марҳилаи набот шудааст ва баъд аз фано шудани наботиёт аз ҳайвон сар задааст... Пас ҳолати кунунӣ ҳам фано шуда, ҳолати дигари умдае пайдо мешавад... ва ҳамон номаш... маод ё киёмат мебошад»².

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 85.

² Шибли Нумони. Савонеҳи Мавлави Румӣ, сах. 120.

(Согласно гипотезе Дарвина, человек прошел через все стадии — неорганического, растительного и животного мира, но с той разницей, что Дарвин не признает человеческую душу как самостоятельное начало и считает это происходящим из животного мира. Во всяком случае утверждение о том, что человек сперва пребывал в неорганическом мире, а затем перешел к растительному и животному миру, дает основание для заключения, что за нынешним существованием следует другое существование, что мы называем днем воскресения).

Шибли Нумони представляет дело так, будто Дарвин утверждал, что человек еще в потенции существует в неорганическом мире и оттуда начинает свое «путешествие», тогда как, по Дарвину, не человек переходит от мира к миру, а мир, развиваясь, на определенной ступени порождает человека.

Религиозную идею о потусторонней жизни Шибли оправдывает не только учением Дарвина, но и законом о сохранении и превращении энергии.

«Ин истидлоли Мавлоно ба куллі мутобиқ ба дониш ва фалсафаи чадид аст. Чи аз таҳқиқоти чадид собит шудааст, ки ҳеҷ мавҷуд ва падидае мумкин нест фано ва маъдум шавад, балки ба сурати дигаре табдил пайдо мекунад. Инсон иборат аз ду чиз: 1 ҷисм, 2 рӯҳ аст. Рӯҳро, албатта, физикадонҳо дар маънӣ, ки мусталаҳ аст, қабул надоранд. Лекин ин қадарро лоақал маҷбуранд қабул кунанд, ки он як қувваест ва дар назди физикадонон, яъне асҳоби ҳис, дар олам, ду чиз вучуд дорад: модда мисли хок, об ва ғайра, қувва мисли ҳарорат, ҳаракат ва ғайра. Ва чун сиёнс, яъне дониш собит карда, ки модда ва қувва сурати дигаре ихтиёр мекунад, мо ҳамонро маод меномам»¹.

(Аргумент Джалалиддина вполне соответствует современному естественно-научному и философскому пониманию, ибо исследованием современной науки доказано, что ничего не исчезает бесследно и только из одной формы превращается в другую. Физики не признают душу, но они вынуждены признавать хотя бы то, что она является силой. Для них существуют две вещи: материя как земля, вода и т. д. и энергия как движение. Наукой не доказано, что материя и энергия могут поки-

¹ Шибли Нумони. Савонеҳи Мавлавӣ Румӣ, сах. 121.

нуть одну и принимать другую форму. Это же самое мы называем воскресением после смерти).

Под «современной наукой» Шибли Нумони, понимает-ся, имеет ввиду «энергетизм» В. Оствальда, о котором В. И. Ленин писал: «Энергетическая физика есть источник новых идеалистических попыток мыслить движение без материи...»¹. Шибли, стремясь подчеркнуть превосходство веры над наукой, умышленно отождествляет «современную науку» с энергетизмом В. Оствальда, а его теорию — с учением Руми.

Вслед за этим Шибли переходит к двойной «обработке» взглядов Исаака Ньютона и Джалалиддина Руми на основе следующей аналогии с текстом «Маснави».

Чумла ачзон чахон з-ин хукм пеш,
Чуфт чуфту ошикони чуфти хеш,
Хаст хар чуфте ба олам чуфтхох,
Рост хамчу кахрабову барги кох
Осмон гӯяд заминро: мархабо,
Бо туам чун оҳану оҳаирабо!
Боз гуфташ соил чун бимонад ин хонадон.

.
Дар миёни ин муҳити осмон,
Ҳамчу қандиле муаллақ дар ҳаво
Не бар асфал меравад, не бар аъло
Аз ҷиҳоти шаш бимонд андар ҳаво
Чун зи мукнотис киёе рехта.
Дар миёи монд оҳане овехта².

(Все части вселенной стали напарниками, любовниками своего подобия. Каждая пара ищет свою пару, подобно янтарию и магниту. Земля притягивается к небу, подобно тому, как железо притягивается к магниту. Кто-то спросил у мудреца: «Почему земля висит в поднебесном своде?» Тому мудрец отвечал: «Благодаря притягательной силе неба она подвешена с шести сторон»).

Приводя это высказывание Джалалиддина, Шибли пишет:

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 290.

² Чалолиддини Румӣ. Маснавӣ маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 243.

«Боре ин ки мо масоиле чанд дар фалсафа ва сиёнс, яъне илм, ба истилоҳи имрӯза зикр мекунем, ки ба таври зимнӣ ва табиӣ дар ин китоб баён шуда, ки аз ҷумла яке таҷозуби аҷсом аст. Ва маънии он ин аст, ки куллияи аҷсом якдигарро ба тарафи худ мекашанд. Ва аз ҳамин ҷозиба аст, ки тамоми саёрот ва аҷсом ҳар кадом ба ҷон худ қоиим ва устувор мебошад. Ва роҷеъ ба ин масъала ҳамаи Аврупо, балки тамоми дунё иттифоқдоранд, ки Нютон онро эҷод ва кашф кардааст. Ва шумо тааҷҷуб мекунед, агар гуфта шавад, ки дар ҷаҳон қарн қабл Ҷалалиддини Румӣ ин фикри бадеъро зоҳир карда буд»¹.

(Мы освещаем несколько вопросов философии и науки в современном смысле слова, которые обстоятельно и научно разработаны в этой книге (имеется в виду «Маснави» — Н. О). Одним из таких вопросов является вопрос о тяготении тел. Смысл этого учения заключается в том, что все тела притягиваются друг к другу, в результате чего все тела и планеты пребывают в определенном месте. Вся Европа, да и весь мир единогласно основоположником этого учения считают Ньютона, но Вы поразитесь, если Вам скажут, что еще задолго до Ньютона упомянутая идея была высказана Джалалидином).

Проведение подобной параллели между высказыванием Джалалидина и учением Ньютона является крайним упрощением, даже если исходить из того, что аналогией для закона всемирного тяготения у Джалалидина может служить высказывание о магнитной силе, то все равно это не соответствует тому, что говорит о Руми Шибли, ибо в действительности магнитная сила и сила тяготения имеют различную физическую природу.

ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ ВОЛИ

Все религии, в том числе ислам, допускают существование такой сверхъестественной силы, от воли которой зависит порядок во вселенной. И когда теологи говорят о свободе воли, они подразумевают степень зависимости человека от этой сверхъестественной силы. В связи с

¹ Шибли Нумони. Савонеҳи Мавлавӣ Румӣ, сах. 152.

этим возникает множество вопросов. Если бог творит все, то он по природе своей и злой и добрый, и могущественный, и слабый, и великий, и ничтожный. Но все святыя писания описывают бога только добродетельным, всемогущим, мудрым и т. д. Поэтому теологи никак не могли выпутаться из сложившихся противоречий. Священная книга ислама — Коран еще более усложнила этот и без того запутанный вопрос. Так, в суре (стих 23) говорится: «Власть аллаха абсолютна: его нельзя спрашивать относительно того, что он делает». 38-я сура (стих 25) гласит: «Тот кого захочет аллах поставить на прямой путь, сердце того он откроет для покорности (исламу), а кого захочет ввергнуть в заблуждение, у того сердце делает сжатым, стесненным».

Сура 41 (стих 16) гласит: «Им мы указали прямой путь, но они свою слепоту возлюбили больше, чем правоту».

Сура 17 (стих 86) «Каждый поступает по своему произволу». А в суре 18 (стих 28) говорится: «Кто хочет, уверует, кто хочет будет неверным».

Как видим, стихи Корана свидетельствуют о его крайней противоречивости в решении свободы воли человека. Эта противоречивость обусловлена тем, что каждый приведенный стих относится к определенному периоду политической деятельности Мухаммеда. Когда власть Мухаммеда укрепились, он объявил, что его владычество заранее предопределено богом, а раз так, то никто не имеет права пренебрегать его властью, да и не в силах идти против божьей воли.

Итак, фатализм, полная зависимость поведения человека от бога, были нужны Мухаммеду для того, чтобы «доказать» неизбежность, незыблемость своей власти.

На заре ислама, когда еще велась только его пропаганда, признание свободы за людьми означало не что иное, как свободу выбора этой религии. Свободное подчинение ей считалось «священным долгом».

Но с изменением политики Мухаммеда — соответственно изменялось и понятие свободы воли. Первоначальное отношение к свободе воли стало в противоречие с последующим. Однако это противоречие не волновало составителей Корана. Зейд Ибн-Табит собрал все

высказывания Мухаммеда по этому вопросу, не взирая на их противоречивость. Поэтому мусульманские богословы, запретили всякое рациональное обсуждение стихов Корана. И все же несмотря на запреты, спустя некоторое время, вопрос о свободе воли вызвал крупный спор в исламском мире, особенно между кадаритами и джабаритами.

Кадариты считали, что человек обладает свободой воли и сам управляет своими поступками. Поэтому он, будучи творцом своих поступков, является причиной своего опасения или осуждения.

Противниками кадаритов были джабариты, утверждавшие, что сам человек не обладает сколько-нибудь свободой воли и его поведение полностью предопределено богом.

Поборники кадара, выступавшие против абсолютной воли бога, были осуждены омеядами.

Но, несмотря на преследования кадаритов, борьба против ортодоксальной религии ислама продолжалась. Позже тот же самый вопрос подняли мутазилиты. По высказыванию Джалалиддина Руми, мутазилиты полностью разделяли мнение кадаритов по вопросу свободы воли человека.

«Мутазила мегүянд, ки холики афъол банда аст ва хар феъл, ки аз ӯ содир мешавад, банда холики он феъл аст».

(Мутазилиты говорят, что человек сам является творцом своих поступков).

Цель кадаритов и мутазилитов заключалась в том, чтобы сохранить за богом такие качества, как милосердие, что, в силу наличия зла на земле, подвергалось логической критике со стороны многих мыслителей средневековья. Так, современник Джалалиддина Руми Насираддин-ат-Туси (1201—1273) писал: «Если творцом дурного является кто-либо иной, чем он (аллах), то тоже надо сказать и о хорошем, ибо мы в силу очевидности знаем, что тот, кто (может) творить дурное (может) творить и хорошее, что тот, кто может лгать, может говорить и правду. А то, что устанавливает Абу-аль-Хасан аль Ашари и называет «присвоением», причем, он совершение и несовершенство поступков ставит в зависимость от всевышнего, не признавая за людьми ни малейшей

доли влияния (на собственные поступки) — это (просто) не поддается уразумению».¹

Эти же идеи, общепринятые со времени мутазилитов в учениях ближневосточных философов о свободе человеческой воли, были распространены некоторыми мыслителями на более широкую область земных явлений и получили наиболее яркое и смелое отражение в сочинениях Омара Хайяма. Хорасанский философ излагает этот довод в стихах, полных горькой иронии по поводу «разумного» устройства мира его создателем:

Жизнь сотворивши, смерть ты создал
вслед за тем,
Назначил гибель ты своим созданиям
всем,
Ты плохо их слепил? Но кто ж
тому виною?
А если хорошо, ломаешь их зачем?²

Омар Хайям ставит таким образом своих читателей перед альтернативой либо демиург (фигурирующий у него в образе гончара) — творец прекрасного на земле, но тогда он же выступает источником земного несовершенства, либо творцом земной красоты и причиной ее же уничтожения является природа, и тогда всевышний не может притязать на роль создателя совершенства в этом мире.

«Наибольшего развития учение мутазилитов получает в трудах знаменитого Абу Исхака Ибрахима ибн Саййра-ат-Наззама из Басры (ум. в 845 г.). О жизни его мы знаем мало. Но чрезвычайно характерно, что согласно источникам он уже в юности постоянно общался с дуалистами (т. е. зороастрийцами и манихеями), индийскими софистами сумайя, устанавливавшими учение о равносильности доказательства за и против какого-либо положения, а в зрелом возрасте учился у знатоков греческой философии. Наззам славился своим искусством вести дискуссию и получил от своих врагов прозвание «шайтан мутазилитов»³.

¹ См: А. Э. Шмидт. Насираддин-ат-Туси по вопросу о свободе воли. Сборник статей в честь Д. Ф. Кобенко, СПб, 1913, стр. 173.

² Омар Хайям. Рубаи. М., 1961, стр. 63.

³ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. М., 1965, стр. 23.

Говоря о справедливости, Наззам приходит к утверждению, что бог не может сотворить зло. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, и бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. «Таким образом, учение Наззама почти лишает бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздействия, своего рода «стрелки на весах». Мир, по Наззаму, сотворен сразу, но выявление его во вне происходит постепенно. Тело человека не имеет самостоятельного значения и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и поэтому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной»¹.

Против Наззама выступал и Абу Худайл ал-Аллаф (ум. в 849 г.). Соглашаясь с положением о свободной воле, он, однако, утверждал, что свобода эта возможна только в земной жизни. В загробной жизни ее нет, так как она целиком детерминирована делами, которые совершил человек, живя на земле. Тем не менее вечность адских мучений Аллаф не признавал, ибо считал это несовместимым с милосердием бога.

С большой силой Аллаф подчеркивал значение разума, утверждая, что путем логического рассуждения возможно познание бога и что откровение для этого отнюдь не необходимо. Это же положение развивал и Абуали Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Джуббаи (ум. в 915 г.).

«Он резко протестовал против установления подлинности Хадиса на базе критики иенада. Он требовал прежде всего изучения содержания самого хадиса, а не цепочки передатчиков, и подлинными считал только те Хадисы, которые не противоречат требованиям разума»².

Мутазилиты, представляя бога только добродетельным, тем самым пытались избежать логической критики. Это красноречиво подтверждают следующие слова Моисея Маймонида из «Путеводителя заблудившихся».

Народ утверждает, что зла в этом мире гораздо больше, нежели добра. В таком заблуждении находит-

¹ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. М., 1965, стр. 23.

² Там же, стр. 23—24.

ся не только чернь, но и даже ученые разных народов, обнаружившие подобные мысли в своих поэтических произведениях, как например, Аррози—один из известных арабских философов, творец сочинения «О божестве», наполненного самыми сумасбродными и глупыми суждениями о множестве испытываемых человеком зол и несчастий.

«Следствием таких мышлений этого автора является отрицание божественных щедростей, милостей и благодеяний. Но причины такого странного взгляда его на образ действий всемирнолюбивого бога заключаются в том, что упомянутый автор, подобно всем прочим богохульцам, судит о добре и зле только по одному индивидууму человеческого рода, совершенно независимо от природы, как будто он один в ней существует»¹.

Так как единственной опорой логической критики ортодоксального учения о боге был человек, и многие мыслители в качестве мерила справедливости или несправедливости бога брали человеческое благополучие, то, пытаясь снять обвинения с бога, они вынуждены были ограничивать сферу действия самого творца. Утверждалось, что бог доставляет одно добро (воздух, воду, пищу), но люди, нарушая эти законы, сами творят зло.

Часто причиной наших несчастий, говорит Маймонид, являются наши взаимные столкновения, вследствие зависти, вражды и пр. Наши собственные поступки, так же, как дурные страсти, алчность, излишество и пища и питье и т. д. бывают причиной зла. Поэтому мы не имеем права «роптать» против милосердного бога. Бог создал только благо. Как используется оно, это дело самих людей. Оказывается, что бог не вмешивается в повседневную жизнь людей, они сами управляют своей судьбой и в этом смысле обладают свободной волей.

Джабариты в противоположность кадаритам и мутазилитам утверждали, что поведение человека полностью подчинено воле бога. Такая концепция, при допущении зла на земле, отрицала бога милосердного, но зато отстаивала того бога, который служил интересам господствующего класса.

¹ Ионы Гурлянда. О влиянии философии мусульманской религии, а именно мутахалимов, мутазиликов и ашъаритов на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида. СПб, 1863, стр. 91.

Так обстояло дело с вопросом свободы воли в мусульманском богословии до Джалалиддина Руми. У Джалалиддина противоречивость аргументации мусульманских богословов в решении этого вопроса образно показана в «Маснави», в споре между мусульманином и идолопоклонником:

Мар муғеро гуфт марде, к-эй фалон!
Хин мусулмон шав, бибош аз мӯъминон.
Гуфт: «Агар хоҳад худо мӯъмин шавам,
В-ар фазояд фазл ҳам соҳиб яқин шавам»
Гуфт: «Меҳоҳад худо имони ту,
То раҳад аз дасти дӯзах чони ту,
Лек нафси зишту шайтони лаин
Мекашонадат сӯи куфрони кин»
Гуфт: «Эй мунсаф, чу эшон ғолибанд,
Ери ӯ бошам, ки бошад зӯрманд.
Ери ӯ хоҳам будан к-ӯ ғолиб аст,
Он тараф афтам, ки ғолиб қозиб аст.
Чун худо меҳост, аз ман сидқ рафт?
Хостан чу буду чун пешаш нарафт? ¹.

(Какой-то человек сказал идолопоклоннику: «Стань мусульманином. Будь истинно верующим». Тот ответил: «Если бог желает того, стану. Если бог озарит путь к истине, стану сведущим». Мусульманин опять возражал: «... Бог хочет твою веру, чтобы спасти тебя от гиены. Но твои плотские страсти притягивают тебя к ереси». «О, будь справедливым,— сказал идолопоклонник,— раз они оказались сильнее желания бога, тогда я на их стороне. Я на стороне сильных и притягиваюсь туда, где больше сила притяжения»).

Так, указывая на противоречивость доводов мусульманских богословов, Джалалиддин выдвигает свои аргументы в пользу свободы воли человека. По его мнению человек отличается от других существ разумом. Он создан способным к самостоятельному действию без вмешательства бога в его жизнь. И доказательством того, что человек свободен в своих действиях, является целесообразность его действий:

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Маснави маънавӣ, дафтари панҷум, сах. 184.

Ин ки фардо ин кунам ё он кунам,
Ин далели ихтиёрист, эй санам¹.

(Если все от бога, то как выяснить чувство мести, которое вызывает у нас личность, причинившая зло? Да потому, что вы знаете, что он, как разумное существо, мог совершить и не совершить недостойный поступок. Но когда какой-нибудь неодушевленный предмет, например, падающее дерево, причиняет вам боль, то это не вызывает у вас чувства мести, ибо вы знаете, что он не свободен в своем действии).

Гайри хакро гар набудӣ ихтиёр,
Хашм чун меоядат бар чурмдор.
Чун хамехой ту дандон бар адӯ
Чун хамебинӣ гуноҳу чурми ӯ
Гар зи сакф чӯбе бишканад,
Бар ту афтад, сахт маҷрӯхат кунад.
Ҳеҷ хашме оядат бар чӯби сакф?
Ҳеҷ андар кини ӯ бошӣ ту вақф?!²

(Если кроме бога никто не обладает волей, тогда зачем ты злишься на виновника, скрепя зубами смотришь на врага, совершившего преступление. Но не вызывает же у тебя чувство мести падавший с потолка деревянный обломок и нанесший тебе глубокую рану? Питаешь ли ты к нему ненависть?).

То, что люди обладают свободой воли, чувствуют даже животные, говорит Джалалиддин:

Гар шутурбон уштуруро мезанад,
Он шутур касди зананда мекунад.
Хашми уштур нест барои чӯби ӯ,
Пас зи ихтиёри ӯ бурдаст бӯ.
Ақли хайвонӣ чу донист ихтиёр
Ин мағӯ ки ақли инсон сир мадор.³

(Когда хозяин бьет верблюда, верблюд враждебно настраивается против него, а не против палок, которыми бьют его. Значит он чувствует свободу воли... Если жи-

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтарии панҷум, сах. 184.

² Там же, стр. 188.

³ Там же.

вотные знают о ней, то не говори, что того не знают люди).

Выдвигая свои доводы против несостоятельности учения о божественном предопределении, Джалалиддин Руми наряду с этим показывает, что такое учение порождает безразличие и безответственность. А последние могут обуславливать анархию и произвол в отношениях между людьми что образно вскрыто в «Диалоге садовника с вором»:

— Он яке бар дарахти Камариддин мева мерехт ва мехурд. Худованди боғ мутолиба мекард. Гуфт: аз худо наметарсӣ? Гуфт: «чаро тарсам, дарахт аз они худо ва ман бандаи худо, мехӯрам аз моли худо. Гуфт: биист то чавоб гӯям. Расан биёред ва ўро ба ин дарахт бибандед ва бизанед то чавоб зоҳир шудан.

Фаръёд баровард, ки: «Аз худо наметарсӣ». Гуфт: «Чаро тарсам, ки ту бандаи худой ва ин чӯби худо»¹.

(Кто-то из сада Камариддина сорвал фрукты. Владелец сада предъявил ему претензии и сказал: «Не боишься бога, без разрешения сорвал фрукты из моего сада!» Тот ответил: «Я божий человек, фрукты — тоже божьи. Человек божий съедает фрукты божьи». Владелец сказал: «Подожди, сейчас отвечу». В ответ велел привязать его к дереву и бить палкой, пока не получит ответа. Получив удары, тот воскликнул: «Не боишься бога?» Владелец сказал: «Зачем бояться бога? Палка божья, человек божий, божьей палкой бью божьего человека»).

Идея божественного предопределения в Коране тесно переплетается с «таваккул» (упованием), о чем Е. Э. Бертельс пишет:

«Коран неоднократно призывает уповать (таваккул) на бога, не полагаться на свои силы, а надеяться, что в нужную минуту бог позаботится о своем рабе. Исходя из этой мысли, некоторые закиды приходили к тому выводу, что всякая попытка что-либо заработать должна рассматриваться как недоверие к богу. Хлеб насущный назначен богом предвечно, никакими усилиями раб божий не может ни умножить своей доли, ни уклониться от ее получения. Следовательно, не нужно зарабатывать,

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 152.

нужно ждать того, что бог по своей милости пошлет. Эта крайняя позиция таила в себе огромные опасности»¹.

Такие упования на бога Джалалиддин считает бесполезными и даже вредными. Люди, находящиеся под влиянием таких взглядов, не трудясь, надеются лишь на молитвы, ждут от бога милости. Но если бы это было возможно, говорит Руми, то нищие, больше всех молящиеся богу, стали бы самыми богатыми людьми на земле:

Гар чунин будй хама олам бадин,
Як дуо амлок будандй камин.
Гар чунин будй гадоённ зарир,
Мӯхташам гашта будандиву амир.
Рӯзу шаб андар дуоянду сано,
Лоба гӯён, ки тумон дех, эй худо,
То ту надхй хеч кас надхад якин,
Эй кушоянда, ту бикшо банди ин,
Максаби кӯрон бувад лоба дуо.
Ќуз лаби ноне наёбанд аз ато.²

(Если бы было так, то весь мир жил бы одной молитвой; если бы было так, то нищие стали бы всемогущими потому, что днем и ночью молятся богу, прося милости. Они говорят: «О боже, только ты один благодать. Только ты сможешь облегчить наше положение».

Однако при всех этих молениях и восхвалениях бога они с трудом добывают кусок хлеба).

Не трудясь, ждать от бога милости неразумно и лупо, заключает мыслитель:

Ќуиь шукри неъматн кудрат бувад,
Ќабри ту инкорн он неъмат бувад?³

(Терпение в каменистой пустыне в ожидании милости является глупостью, ибо мир божий — просторный).

Эти доводы Джалалиддина Руми в корне противоречат кораническому учению о магических силах молитвы, якобы ниспосылающей человеку желаемое. Так, в Коране говорится, что если в определенной последова-

¹ Е. Э. Бертельс. Избранные труды. М., 1965, стр. 17.

² Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Маснави маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 290.

³ Там же.

тельности и определенном количестве читать стих «Фатеха», то можно стать богатым. Мыслитель опровергая эту иллюзию, «дар божий» связывает с человеческим трудом. Бог дал человеку средства существования и средства труда для добывания этих средств — пишет философ, — а джабариты своим фатализмом умышленно отказывают людям в возможностях, предоставленных им богом:

Поя-поя рафт бояд сӯи бом,
Хаст чабрӣ будан ин чо табъи хом.
Пой дорӣ, чун кунӣ худро ту ланг.
Даст дорӣ, чун кунӣ пинҳон ту чанг?
Хоча чун беле ба дасти банда дод,
Безабон маълум шуд ўро мӯрод¹.

(Надо самому подниматься по ступенькам, а не ждать бога, чтобы он вас поднимал. Это было бы пустомечтательством. У тебя есть ноги, зачем притворяешься хромым? У тебя есть кисти, зачем не пользуешься ими? Если господин рабу дает лопату, то без слов можно угадать его цель).

Джабариты, ссылаясь на божественное предопределение, отказываясь от активного добывания благ, тем самым нарочно отворачиваются от божественной милости.

Труд, по убеждению Руми, не только приносит материальную пользу, но и вызывает в человеке чувство благодарности богу. Бог, со своей стороны, может удовлетворить его потребности только его же трудом:

Гар ту куллӣ мекунӣ ду кор кун,
Қасб кун, пас такъя бар чаббор кун².

(Если хочешь совершать добрые дела, исполняй две работы. Сперва работай, а затем опирайся на бога).

Без труда бог никому ничего не дарит. Если бы он был способен к этому, то первым долгом простирали бы свою милость на своих приближенных. Однако и те добывали «хлеб насущный» трудом.

Бог дарит каждому соответственно его образу действий:

¹ Ҷалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 290.

² Там же, стр. 38.

«Мустафо савол кард, ки ҳукумҳои азали ва он чи ҳақи таолло таклиф кардааст, ҳеч баргардад. Фармуд: ҳақи таолло он чи ҳукум кардаст дар азал, ки бадири бадӣ бошад ва некиро некӣ. Он ҳукум ҳаргиз нагардад, ки ҳаким аст. Кай гуяд, ки ту бадӣ кун, то некӣ ёбӣ. Ҳаргиз касе ҷав қорад, гандум бардорад? Ин мумкин набошад. Ҳамаи авлиё ва анбиё гуфтаанд, ки сазои некӣ некист ва бадӣ бадӣ»¹.

(Мустафа спросил: «Изменяется ли божественное предписание?» Следовал ответ, что испокон веков поведение бога таково, что плохому есть плохое возмездие, хорошему — хорошее. Бог никогда не скажет, чтобы плохое вознаграждалось хорошим. Разве кто-либо, посеяв ячмень, получит пшеницу? Это невозможно. Все пророки говорили, что дурное вознаграждается дурным, благое — благом).

Джалалиддин Руми, выдвигая идею, согласно которой человек благодаря разуму волен в своих действиях, тем самым ограничивал божественное предопределение, частично заменяя его разумным поведением и стремлением самого человека. Аналогичным образом он решает вопрос о роли бога в жизни природы. Действие творца мира не произвольно, а подчинено определенным естественным потребностям. То, что делает бог и как делает, иногда оказывается у Руми, вытекающим из естественной потребности самого предмета, который подвергается «божественной обработке».

«Дар замин ҳайвонест, ки зери замин мезияд ва дар зулмат мебошад. Уро чашм ва гуш нест. Зеро дар он муҳит, ки ӯ чой дорад, муҳтоҷи чашму гуш кам аст. Чун ба он ҳочат надорад, чашмаш чаро диҳанд. Нест ки худоро чашму гуш кам аст, ё бахил аст, илло ӯ чизе бар ҳочат диҳад. Чизе ки бе ҳочат диҳад, бар ӯ баргардад, бар»².

(Под землей обитает животное, у которого нет ни глаз, ни ушей, потому что условия его существования не требуют этого и он не нуждается в них. Поскольку он не нуждается, постольку бог тоже не может давать ему то, в чем он не нуждается, ибо ненужное теряется).

Вопрос о степени зависимости творимого от творяще-

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 98.

² Там же, стр. 108.

го, природы от бога был одним из главных вопросов средневековой философии вообще, Ближнего и Среднего Востока в частности. Этот вопрос привлекал внимание и таких крупных мыслителей — предшественников Руми, как аль-Кинди Фараби, Абуали Сино (Авиценна).

В общефилософском контексте Джалалиддина первый толчок, приведший мир в движение, происходит, не от бога, а от самих творений, способных предъявлять богу свои требования. Предъявление этих требований можно уже назвать и первотолчком по отношению к самому богу.

Хотя формально мир — продукт творения бога, по сути дела, он выступает лишь в качестве своеобразного исполнителя естественных потребностей своих творений, и только в этом смысле является богом.

ЭТИКА РУМИ

Этические вопросы в общефилософской концепции Джалалиддина разрешаются в тесной связи с его пониманием свободы воли, которое в конечном счете приводит к уничтожению связи между моралью и ортодоксальным исламом. Как известно, «священная» книга ислама в своем религиозно-этическом учении исходит из того, что добро и зло в человеке детерминируются двумя, не зависящими от человека началами — богом и дьяволом. При такой постановке вопроса моральные качества человека выступают как инобытные этих начал, не имеющих никакого отношения к самому человеку. Человек же выступает как пассивный исполнитель воли бога или дьявола.

В противоположность этому утверждению Джалалиддин, последовательно развивая свое понятие свободы, рассматривает злодеяния и добродетели как проявления свободной воли самого человека. И с этой позиции он считает неверной ссылку на дьявола при объяснении таких чувств, как ненависть, гнев, зависть, честолюбие и т. д. Опровергая подобного рода взгляды на источник зла, Джалалиддин утверждает, что добро и зло исходят только от самого человека.

Бе гунах лаънат кунй иблисро,
Ту набинй аз худ ин таблисро.

.
Нест аз иблис, аз туст, эй ғавӣ,
Ки чу рӯбаҳ сӯи дунба меравӣ.
Чун ки дар сарроҳ бубинӣ дунбаро
Дом бошад, ин набинӣ, рӯбаҳо ¹.

(Без вины ты обвиняешь дьявола, не видя в себе источника обмана и лжи. Нет ничего дьявольского, всё происходит только из-за твоего слепого увлечения материальными благами).

Чрезмерные материальные влечения делают человека алчным и жадным, что ведёт, в свою очередь, к проявлению других низменных чувств, получивших в этике Джалалиддина наименование «хирс» (общая основа всех отрицательных моральных качеств).

Хирси ту дар кори бад чун оташ аст,
Охир аз ранги хушӣ оташ хуш аст
Он саводи фаҳм дар оташ ниҳон,
Чун ки оташ шуд сиёҳӣ шуд аён.
Охир аз хирси ту шуд оташ сиёҳ.
Хирс чун шуд, монд он фаҳм табоҳ ².

(Твоя алчность и излишества лишают тебя разума. Они засоряют душу, лишая тебя великодушия и рассудительности).

Категория «хирс» в этическом учении Джалалиддина выступает как обобщение нравственности аристократических слоёв населения, крайний эгоизм которого толкал на любое преступление. Ради собственной корысти эти люди были готовы пролить кровь близких и родных. Джалалиддин сам был свидетелем того, как после смерти Аловиддина Кайкубада его сыновья, ведя борьбу за престол, беспощадно расправились друг с другом. Наблюдая за всеми дворцовыми интригами и конфликтами, Джалалиддин убедился в эгоизме правящей верхушки:

Сад хӯранда гунҷад андар гирди хон,
Ду раёсат худ нагунҷад дар ҷаҳон.

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м ӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари панҷум, сах. 327.

² Ч а л о л и д д и н и Р у м ӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари дуюм, сах. 161.

У нахоҳад к-ин бувад дар пушти хок,
То падар букушад писар аз иштирок.¹

(Сто нахлебников чувствуют себя свободно за одним столом, но для двух правителей тесен весь мир. Они до того ненавистны друг другу, что не могут желать один другому ничего, кроме смерти. Даже родной отец готов убить сына, чтобы чувствовать себя единственным правителем).

Джалалиддин видел, как такие «блюстители правопорядка» (казии и муфтии), заботясь о собственной выгоде и благополучии, сами нарушали установленный закон:

То ғараз омад хунар пӯшида шуд,
Сад хичоб аз дил ба сӯи дида шуд.
Чун диҳад козӣ ба дил ришват қарор,
Қай шиносад золим аз мазлуми зор.²

(Корыстные цели всегда заставляют людей кривить душой говорить неправду. Если казий получит взятку, то он перестанет отличать виновника от пострадавшего, справедливость от несправедливости).

Для Джалалиддина все моральные принципы феодалов, связанные с частной собственностью на средства производства, представляются порождением богатства вообще. Поэтому он выступает против всякого обогащения и тех, кто стремится к этому, «кто всецело находится во власти слепой алчности и над кем господствует слепое стремление к обогащению», называет «жалкими рабами плотских страстей». Он осуждает мораль богатых, противопоставляя ей мораль суфиев и ахийцев:

Гуфт шоҳе шайхро андар сухун:
Чизе аз бахшиш зи ман дархост кун.
Гуфт: эй шох, шарм н-ояд мар туро,
Ки чунин гӯӣ маро з-ин бар саро?
Ман ду банда дораму эшон ҳақир
В-он ду бар ту ҳокимонанду амир.

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари панҷум, сах. 404.

² Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 189.

Гуфт: он ду Чианд? Гуфто: Зиллат аст!
В-он як кибр асту дигар шаҳват аст.¹

(Царь сказал какому-то шейху: «Скажи, какую милость тебе оказать?» Шейх смущенно ответил: «Мне не нужна ваша милость и я не нищий, наоборот, я царь двух рабов, которые являются твоими господами».

Царь был удивлен этим и спросил: «Что это за господа?». Шейх ответил: «Чопорность и сладострастие»).

Этическая концепция Джалалиддина не сводится лишь к осуждению эгоизма, она включает в себя и такие моральные принципы, которые обращены к человеку, «руководствующемуся разумом».

Главным принципом проповедуемой им морали является «великодушие», которое заключается в том, чтобы дорожить интересами другого человека, как собственными, смотреть на достигнутые другим человеком успехи, как на собственные:

Дар чахон аз як тараф бе фондаст,
Аз тарафҳои дигар бар фондаст.
Фондаи ту гар маро фонда нест,
Мар туро чун фондаст аз вай балест.
Фондаи ту гар маро набвад муфид,
Чун туро шуд фонда, гир, эй мурид².

(Все в этом мире, с одной стороны, является выгодным, с другой — невыгодным, кому-то полезным, кому-то нет. И если кто-то в чем-то достиг успеха, то другой должен его приветствовать, даже если от его успеха ему нет никакой пользы).

Такая моральная заповедь выражала идеологию религиозно-рыцарского братства «Футуват», или «Ахи», организованного ремесленниками. В уставе этого братства — «Футуватнома» — отмечалось, что «ахи» может стать тот, у кого нет недоброжелательства, злобы и зависти по отношению к другим. Братство имело общую казну, куда каждый из его членов вносил свою долю.

¹ Чалолиддини Румӣ. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 124.

² Там же.

Пользуясь этой кооперативной казной, члены братства устраивали празднества «арвохи пир» или «тафорудж», во время которых в первую очередь бесплатно кормили нищих и бедняков.

Для Джалалиддина образ действия братства «Ахи» был наивысшим этическим идеалом, о чем свидетельствует «Обращение мудреца к народу и ответ народа мудрецу»:

Об бигзореду нон кисмат кунед,
Бухл бигзоред гар ёри манед.
Халк гуфтандаш: «Дар бикуюдаем,
Мо сахй ахли «футувват» будаем»¹.

(Какой-то мудрец, обращаясь к народу сказал: «Оставьте зависти и недоброжелательство, разделите ваши соль и хлеб между собой». Народ ответил: «Добро пожаловать! Отныне наши двери будут открытыми для каждого и мы будем такими щедрыми и великодушными, как «Футуват»).

Мечтая о царстве великодушия, в котором люди будут жить в согласии и мире, Джалалиддин Руми не мыслил себе такое царство без руководства со стороны просвещенного и справедливого монарха. Тем самым он полностью переходил на позиции традиционного социального утопизма. А поскольку таких «просвещенных» и «великодушных» монархов в действительности не существовало, Руми для выражения своего этического идеала прибегал к идеализации исторических личностей прошлых веков.

Пропагандируя свои этические идеалы, он одновременно обнажал безнравственность современных ему правителей, достойных, по его мнению, «самой суровой кары». Джалалиддин не только говорил о том, что деспоты и злодеи достойны наказания, но и утверждал, что «кара божья с неизбежностью постигнет каждого злодея». Угрожая угнетателям этой карой, Джалалиддин восклицал:

Эй хўранда хуни халк, аз рох гард,
То наорад хуни эшонат набард.

¹ Ч а л о л и д д и н Р у м и. Маснавии маънавӣ, дафтари сеюм, сах. 89.

Моли эшон — хуни эшон дон якин,
З-он ки мол аз зӯр ояд дар замин¹.

(Эй ты, кровопийца! Вернись с неправильного пути, не то подохнешь в водовороте этой крови. Ты знаешь, что такое благо народа? Это их кровь и пот скристаллизовавшиеся).

Развивая далее эту идею, он говорит:

Чохи мазлум гашт зулми золимон,
Инчунин гуфтанд чумла олимон:
Хар-кӣ золимтар, чахаш пурҳавлтар
Адл фармудааст бадтарро батар,
Эй, ки ту аз зулм чоҳе меканӣ,
Аз барои хеш доме метанӣ,
Бар заифон гар ту зулме мекунӣ,
Дон, ки андар қарӣи чоҳ пай мезанӣ².

(Угнетатели, угнетая угнетенных, помогают сами себе копать пропасть; и чем больше угнетение, тем глубже пропасть, ибо по закону справедливости всему есть свое возмездие).

Пытаясь сделать более ощутимым и более внушительным «божественное возмездие» за злодеяния, Руми первым долгом подвергает этому возмездию самого Мухаммеда:

Мустафо бо он азимат ва бузургӣ, ки дошт, шабе дастӣ ӯ дард кард. Ваҳӣ омад, ки таъсири дарди дастӣ Аббос аст, ки ӯро асир гирифта будӣ, ва бо чамъи асирон дастӣ ӯро баста будӣ ва агарчи он бастани ӯ ба шаръ ҳақ буд, ҳам чазо расид.³

(Однажды ночью у Мустафы (Мухаммеда) заняли руки; в это время раздался голос: «Это возмездие за то, что ты до боли связал когда-то руки Аббасу и другим пленникам. Хотя ты поступил по закону шариата, тем не менее наступил час возмездия и постигла тебя божественная кара»).

Это говорит о том, что Джалалиддин не считает моральные принципы ислама безупречными и справедливыми, как утверждает Коран. Напротив, моральные прин-

¹ Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Маснавни маънавӣ, дафтари аввал, сах. 192.

² Ч а л о л и д д и н и Р у м и. Фихӣ мо фихӣ, сах. 87.

³ Там же.

ципы ислама, проповедующие «газоват», по его мнению весьма несправедливые и неразумные, а создатели их достойны «божественной кары».

Джалалиддин считает, что многие мусульманские государства, в том числе государство хорезмшахов, пали из-за несправедливости и насилия. Бог разгневался на них и дал «слабым монголам» превосходство над «сильными хорезмшахами», но и монголов за их произвол и насилие, говорит мыслитель, постигнет такая же участь, какая постигла деспотичных правителей.

«...Муғулон ки аввал дар ин вилоят омаданд, ур ва бараҳна буданд, маркуби эшон гов буда ва салоҳашон чӯбин. Ин замон мӯҳташам ва сер гаштанд ва асбони тозӣ ҳар чибехтар ва салоҳҳои хуб пеши эшон аст. Фармуд, ки он вақт ки дилшикаста ва заиф буданд ва қувате надоштанд, худо эшонро ёрӣ дод ва нӣзи эшонро қабул кард. Дар ин замон чунин мӯҳташам ва қавӣ шудаанд, худон таолло ба заъфи халқ, эшонро ҳалок қунад»¹.

(Когда монголы впервые появились на этой земле. единственным средством передвижения у них служила корова, а единственным их орудием была палка. Они были босыми, забитыми, беспомощными. Теперь они стали сильными, богатыми, с лихими конями.

В начале, когда они были забитыми и слабыми, бог пожалел их и дал им силу. Ныне, когда они стали могучими, всевышний их уничтожит гневом народным).

Аппелируя к народному гневу, как и к божьей каре. Джалалиддин тем самым оправдывает поступки членов религиозного рыцарства братства «Футуват», которые «на местах убивали тиранов, жестоких феодалов». Будучи идеологом «Футувата», Джалалиддин называл народный гнев против палачей и поработителей «карой божьей» и тем самым выступал против учения о непротивлении злу насилием. В свете этого приговора вершителям социального зла становится окончательно понятным выступление Руми против исламского учения, считавшего зло результатом внешнего влияния дьявола на человека. Вопреки этому утверждению, Джалалиддин считал зло продуктом свободы воли человека. Тем самым он логически обосновывает свою позицию, квалифицировав-

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 89.

шую зло как нечто сознательное и поэтому подлежащее возмездию.

Кроме того, отрицание дьявола как силы, якобы творящей зло, дало мыслителю возможность также по-иному подойти к оценке моральных качеств женщины.

Как известно, мусульманские морально-правовые принципы санкционированные Кораном и утвержденные феодально-теокретическим государством, считали, что женщина является помощницей дьявола и как таковая не способна к добродетели. Поэтому мужчины должны держать женщин в полном повиновении, а сами женщины во всем должны подчиняться мужчинам и действовать соответственно их указаниям. Всякое отклонение от указания отца, брата, мужа строго каралось мусульманским шариадом, вплоть до физического наказания и смертной казни.

С появлением этического учения Газали, сочетавшего суфизм с ортодоксальным исламом, по отношению к женщинам были установлены еще более бесчеловечные, более жестокие нормы, в сущности, превращавшие их в домашних рабынь.

В этом вопросе Руми исходит, из созданной им концепции свободы воли, согласно которой в человеке нет ничего дьявольского и все зависит от него самого. А поскольку воля женщины так же, как и воля мужчины определяется разумом, значит единственным средством достижения добродетели, послушания, правдивости и справедливости является разумное свободное воспитание, лишенное насилия и принуждения. Только в условиях такого свободного воспитания, обращенного к разуму, а не чувству страха, возможно проявление настоящих достоинств женщины и достижения желаемого в ее воспитании. Насилие и принуждение в своей сущности порочны и аморальны, ибо они вызывают нежелательную реакцию: отвечать на зло злом.

«И те, которые заставляют женщин ходить с закрытыми лицами под чадрой и никому не показываться, еще больше и сильнее вызывают у них любознательность в обратном — показаться каждому, ибо человек по своей природе любопытен и чем больше запрещаем, тем сильнее притягивает его к запрещенному»¹. (Пер. автора.).

¹ Чалолиддини Руми. Фихри мо фихри, сах. 57.

Отстаивая свободу женщин Джалалиддин всякое насилие над ними называет «глупым упрямством». Наряду с вопросом о «свободном воспитании» женщин, он большое внимание уделяет проблемам воспитания вообще.

В систему мусульманского воспитания в обязательном порядке входила проповедь о существовании каких-то «таинственных злых духов», якобы способных причинить человеку вред. Вера в таких «злых духов» составляла для духовенства дешевый источник доходов, ибо в условиях средневековья на всем мусульманском Востоке многие психические и физические болезни объяснялись влиянием только «злых духов» и считалось, что их можно преодолеть только заклинаниями ишанов и мулл. Ишаны и муллы за такие «заклинания» получали от больного «пешволи» (вознаграждение).

По свидетельству С. Айни, такие «вознаграждения» очень дорого обходились трудовому народу, который в силу тяжелых жизненных условий чаще заболел и поэтому чаще обращался к муллам и ишанам.

Вера в «злых духов», якобы способных к открытым и скрытым действиям, делала человека робким, мнительным и, по свидетельству С. Айни, нередко приводила к психическому расстройству.

Джалалиддин Руми, отрицая существование «злых духов» и выступая против учения, внушающего веру в них, наряду с этим указывает на необходимость мер по освобождению детей и подростков из-под влияния вредных религиозных предрассудков.

Так, эту мысль он проводит в «Разговоре матери с сыном по поводу злых духов»:

«Бачае дар сахро ба модар гуфт, ки моро дар шаб торики сиёҳие монанди дев рӯй менамояд ва азим метарсам». Модар гуфт: «Матарс, чун он суратро бинӣ, далер бар вай ҳамла кун, пайдо шавад, ки хаёл аст»¹.

(Как-то мальчик в пустыне сказал матери, что ему среди темной ночи мерещится что-то, похожее на «дива» (дьявола) и ему от этого становится страшно. Мать сказала: «Не бойся, сынок! Если тебе кажется что-то такое, то ты смелее иди навстречу в ту сторону, откуда покажет-

¹ Чалолиддини Румӣ. Фихӣ мо фихӣ, сах. 130.

ся такое, и ты убедишься, что все это является ни чем иным, как твоей собственной химерой (иллюзией)».

Джалалиддин также выступал против муштры и насилия в системе мусульманского воспитания и пытался этот метод заменить методом, который исходил бы из учета психологии каждого учащегося.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Творчество Джалалиддина Руми, его философские взгляды являются продуктом тех конкретных социальных условий, которые господствовали в Малой Азии XIII века.

Малая Азия в XIII веке была районом, где в силу ряда исторических причин существовал тесный контакт между представителями различных вероисповеданий, где смешивались культуры различных народов, где религиозно-этнические традиции теряли свое исконное значение. Все это обусловило превращение Малой Азии в очаг религиозной терпимости и ереси, одинаково подымающими авторитет всех распространенных там традиционных религий.

В Турции того времени совместно трудились люди разного вероисповедания, с разными этническими особенностями, и каждый из них в силу определенных традиций осваивал какое-нибудь одно ремесло. Так, греки занимались архитектурой, ювелирным делом и т. д., армяне — гончарным ремеслом и ткачеством, турки скотоводством и земледелием. Такое специфическое разделение труда ставило деятельность одних в зависимость от деятельности других и все более стирало всякие религиозно-этнические разграничения, что нашло свое отражение в критике Джалалиддина Руми традиционных религий.

В этой критике он исходит из своеобразного, явно «еретического», понимания бога и его отношения к миру. В работах мыслителя бог выступает как абстрактная сущность мироздания, недоступная ни органам чувств, ни разуму. Религиозное миропонимание, утверждает Руми, конкретизируя образ создателя, приписы-

ваает ему материальные или во всяком случае антропоморфические качества. В результате этого каждый народ вырабатывал свой собственный образ божества с присущими ему самому чертами и качествами. Эти божества, равно как и обряды, связанные с соответствующим вероисповеданием, противопоставлялись друг другу, что приводило в конечном итоге к религиозной вражде и нетерпимости. В действительности же, говорит Руми, ни одна из существующих религий в силу своего антропоморфического истолкования бога не может претендовать на выражение абсолютного божественного откровения. В этом смысле все религии одинаково абсурдны. Отсюда сущность всякой религии заключается в чувстве веры в сверхъестественную силу. Как проявляется это чувство, в какую форму оно облекается — это уже не имеет особого значения. И те люди, которые сеют вражду между народами из-за форм проявления этого чувства, глупы и невежественны. Этот упрек мыслитель прежде всего адресовал к господствовавшей в Малой Азии мусульманской религии, которая призывала своих верующих к борьбе с народами других вероисповеданий.

Ислам, как идеологическая опора господствовавших классов арабского Халифата, обладал такими основными догматами, которые определяли его самостоятельность, и подчинение им считалось долгом каждого мусульманина. Что же касается Руми, то он считал необязательным их соблюдение и утверждал, что все эти догматы и обряды лишь форма веры и не имеют для нее существенного значения.

Анализ понимания веры Джалалиддина Руми лишний раз доказывает несостоятельность утверждений средневековых и некоторых современных буржуазных авторов, о том, что его учение есть лишь модификация ислама, а его «Маснави» является Кораном на персидском языке.

Оно было прогрессивным и представляло собой одну из форм пропаганды гуманистических идей. Наряду с этим, выступая против догматов и обрядов традиционных религий, учение Руми подрывало и политическую основу любой религии и соответствующих ей учреждений.

Перефразировав высказывание Ф. Энгельса о творчестве Пьера Абеляра, можно сказать, что значение твор-

чества Джалалиддина Руми заключается не столько в теории, сколько в сопротивлении авторитету церкви.

Критика традиционных религий в учении Джалалиддина Руми тесно связана с созданной им концепцией бога. Понятие бог в его философии выступает в онтологическом и гносеологическом аспектах.

В первом аспекте бог выступает как творец. Для того, чтобы показать бога таковым, мыслитель переносит на природу представление о целесообразном творчестве человека. Этот образ традиционен для средневекового идеализма. Но Джалалиддин не останавливается на теологическом объяснении природы. Он углубляется в логику человеческой деятельности, где идеальное как бы предшествует материальному. Незаметно для себя он вскрывает гносеологические корни своих религиозных выводов.

Таким образом, в онтологическом аспекте абстрактное мышление у Руми выступает в качестве демиурга, творца, а в дальнейшем, в гносеологическом плане превращается в предмет познания. Универсальный, всеобщий разум, становится предметом познания единичного, индивидуального разума.

Бог, или всеобщий разум, не будучи сам чем-то конкретным, составляет основу конкретной действительности. Поэтому он недоступен восприятию чувств. Более того, органы чувств лишь мешают его познанию. Универсальный разум можно познать только на той ступени, когда человек, освободившись от чувственности, «сливается» со всеобщим разумом.

Человеческий разум способен проникать в сущность всеобщего разума, но воспроизводить ее не может, поскольку подобное воспроизведение было бы связано с такими чисто земными явлениями, как слова, звуки, представление, воображение и т. д., а всеобщий разум не вообразим и «не вмещается в слово». Поэтому ни один пророк и ни одна «священная книга» не может претендовать на воспроизведение сущности всеобщего разума. Каждый должен сам стремиться к познанию этой сущности.

Концепция непосредственного постижения бога каждым индивидуумом своим острием была направлена против учения о пророчестве вообще и против исламского учения о пророке Мухаммеде в частности. Согласно

последнему учению, являвшемуся существенной частью идеологии феодально-теократического государства, божественное откровение считалось доступным только отдельным, избранным богом, личностям — пророкам. Остальная масса могла знать о божественной сущности только через них. В социальном плане цель учения о пророчестве заключалась в утверждении безропотного подчинения масс существующим вероуставам и санкционированным ими общественным порядкам.

Заменяя приоритет пророков приоритетом разумного постижения божественной сущности каждым индивидуумом, Руми содействовал освобождению человеческой мысли от гнета религиозных догм.

Следует учесть, что в эти догмы включали не только религиозные, но и морально-правовые вопросы, проблемы семейного, гражданского и государственного права, что несомненно подрывало авторитет шарната.

Из толкования Джалалиддина Руми об отношении бога к миру вытекали не только социально-политические, но и натурфилософские выводы. Внутри своей идеалистической концепции он иногда дает изложение захватывающее процессы реальной действительности.

Самым интересным для нас здесь представляются догадки Руми о диалектическом характере некоторых сторон природных явлений и человеческого познания. Эти догадки, однако (несмотря на модернизаторское истолкование их некоторыми авторами) оставались на уровне наивной диалектики и были тесно связаны с общими мировоззренческими концепциями мыслителя, носившими в целом объективно-идеалистический характер.

В творчестве Джалалиддина Руми особое место занимает вопрос о свободе воли.

Все религии, в том числе ислам, допускают существование такой сверхъестественной силы, от воли которой зависит порядок во вселенной. И когда теологи говорят о свободе воли, они подразумевают степень зависимости человека от этой сверхъестественной силы. В связи с этим перед ним возникает масса неразрешимых вопросов. Если бог творит все, то он по природе своей злой и добрый, сильный и слабый, всемогущий и ничтожный. Но все святыя писания гласят, что бог только добродетельный, всемогущий, мудрый и т. д. Поэтому те-

омоги никак не могут выпутаться из сложившихся противоречий. Священная же книга ислама еще более усложнила этот и без того запутанный вопрос.

На самой заре ислама, когда влияние Мухаммеда было незначительным, лозунг свободы воли был выдвинут на первый план для пропаганды свободного перехода верующих на его сторону. Но когда власть Мухаммеда укрепилась, было объявлено, что его владычество заранее предопределено богом и никто не имеет права выступать против власти божьего избранника. Так, соответственно изменению политики Мухаммеда, изменялось и понятие свободы воли: на первый план вместо свободы воли выступала идея фатализма.

Но составители Корана, не взирая на противоречивость высказываний Мухаммеда в разные периоды его деятельности, собрали в «священную книгу» все, что было сказано им по этому поводу. Поэтому, зная о противоречиях Корана, ортодоксальные богословы запретили верующим толкование догм Корана. Однако, несмотря на все запреты, проблема свободы воли вызвала крупный спор среди исламских богословов — между кадаритами и джабаритами.

В решении проблемы о свободе воли Джалалиддин Руми примыкал к сторонникам свободы воли, к кадаритам, хотя в своих суждениях он исходил из других логических предпосылок. Став на сторону теории свободы человека, Руми выступает с осуждением абсолютных фаталистов, джабаритов, которые своим учением обрекали людей на пассивность, на безразличное отношение к окружающей действительности. Выдвигая идею, согласно которой человек благодаря разуму волен в своих действиях, Джалалиддин тем самым ограничил божественное предопределение, заменяя его разумным поведением и устремлениями самого человека.

Аналогичным образом мыслитель решает вопрос о роли бога в жизни природы. Действие бога здесь оказывается подчиненным природе самих материальных субстанций. Хотя бог называется творцом, он по сути дела выступает лишь в качестве своеобразного исполнителя того, чего требует естество животных, растений и минералов.

С решением проблемы свободы воли связано также этическое учение Джалалиддина Руми. В решении этого

вопроса он исходит из той предпосылки, что, поскольку действия человека носят сознательный характер, значит именно человек, а никто другой несет ответственность за эти действия. Такой вывод был прямо противоположен учению Корана. Согласно Корану, причиной зла является не сам человек и не бог, а злой дух, или шайтан, который находит путь к сердцу человека, сбивая его с верной стези.

В противоположность этому Руми утверждает, что причина зла таится в качествах самих людей. Неумеренные потребности, алчность, корыстолюбие, властолюбие толкают людей на преступления, вражду, обман, лицемерие и т. п. Осуждая подобные явления Джалалиддин выступает за нравственное воспитание человека, видя в этом средство для устранения всех пороков.

Этим обуславливается тот факт, что Руми выступал одновременно в качестве педагога, пытавшегося заменить метод муштры и насилия в воспитании, методом исходившим из учета индивидуальной психологии каждого и стремлении дать подрастающему поколению большую свободу, чем та, которая регламентировалась ортодоксальным исламом.

Вместе с тем, все эти прогрессивные элементы в творчестве Джалалиддина Руми не выходили за рамки религиозно-философского учения суфиев, сыгравших немаловажную роль в развитии вольнодумства.

В конце XI века Газали много сделал для того, чтобы сблизить суфизм с ортодоксальной религией ислама. Приспосабливая суфизм к «правоверному» исламу, Газали выхолащивал из него все живое, положительное. Зато от такого хитроумного сплетения суфизма с ортодоксальным исламом, последний сделался более гибким, тонким, за что Газали был назван «доводом ислама». Но если Газали использовал суфизм для усиления исламского фанатизма, то деятельность Джалалиддина Руми знаменовала собой возрождение и дальнейшее развитие того положительного, что содержалось в раннем суфизме, подрывала авторитет ислама и содействовала развитию вольнодумства.

В период безраздельного господства исламского фанатизма во всем мусульманском мире, когда исламские догмы были исходным моментом и основой всякого мышления, Джалалиддин Руми в решении целого ряда воп-

росов, стоявших перед его эпохой, был на голову выше многих своих современников и объективно содействовал освобождению человеческой мысли от гнета религиозной догматики и предрассудков.

Возрождая прогрессивные тенденции раннего суфизма и других прогрессивных течений, Руми на их базе создал вполне оригинальную, самобытную философию, оказавшую в последующем большое влияние на многих выдающихся мыслителей Ближнего и Среднего Востока.



СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Социально-политические условия формирования творчества Джалилиддина Руми	13
Критика традиционных религий	20
Место рационализма Руми в системе взглядов о боге и природе	38
Онтологические и гносеологические аспекты поня- тия бога в философии Руми	56
Учение «фано» и «бако»	67
Проблемы свободы воли	82
Этика Руми	94
Заключение	104

Нодир Одилов

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДЖАЛАЛИДИНА РУМИ

Редактор Л. Батунова
Художественный редактор Г. Шаркунова
Технический редактор Н. Жигалова
Корректор Л. Пономарева

Сдано в набор 26/X-73. Подписано к печати 22/II-74.
Бумага № 1. Формат $84 \times 108^{1/32}$. Печатных лист.
3,5 (5,88). Учетно-изд. листов 5,79. Тираж 3000.
Заказ № 1840. КЛ 02431. Цена 15 коп.

Издательство «Ирфон», Душанбе, Шевченко, 10.

**Полиграфкомбинат Госкомитета Совета Министров
Таджикской ССР по делам издательств, полиграфии
и книжной торговли.**

Душанбе. Проспект Ленина, 37.