

Э. Д. ДЖАВЕЛИДЗЕ

У ИСТОКОВ ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



1. Джелалъеддин Руми

Э. Д. ДЖАВЕЛИДЗЕ

У истоков турецкой литературы

«МЕЦНИЕРЕБА» 1979

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. акад. Г. В. ЦЕРЕТЕЛИ

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
აკად. გ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

GÜRCÜSTAN SSC BİLİMLER AKADEMİSİ

AKAD. G. TSERETELİ ŞARKİYAT ENSTİTÜSÜ



ე. ჯაველიძე

თურქული ლიტერატურის სათავაპებთან

1. ჯელალ-ედ-დინ რუმī

(მსოფლმხედველობის საკითხები)

E. D. CAVELIDZE

TÜRK EDEBİYATI BAŞLANGIÇ DEVRİ

1. Celâleddin Rûmî

(Dünya Görüşü Sorunları)

„მეცნიერება“ — „METSNIYEREBA“

თბილისი — TBİLISI

1979

Э. Д. ДЖАВЕЛИДЗЕ

У ИСТОКОВ ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

І. ДЖЕЛАЛЬ-ЕД-ДИН РҰМІ

(вопросы мировоззрения)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»
ТБИЛИСИ.

1979

84 (Гур)
894.35.09
Д 40

В работе рассмотрены основные проблемы мировоззрения видного представителя суфийской поэзии Джелаль-ед-дина Руми, без учета которых многие узловые вопросы политической и культурной жизни и, особенно, классической литературы Востока, остались бы непонятными. Анализ мировоззрения Руми осуществлен на широком историческом фоне.

Книга рассчитана на специалистов-литературоведов, историков общественной мысли и читателей, интересующихся литературой Востока.

Редакторы: Г в а х а р и я А. А.
Д ж и к и я С. С.

Д $\frac{70202}{М 607 (06) - 79}$ 128—79

ВВЕДЕНИЕ

Джелаль-ед-дин Руми принадлежит к числу тех великих поэтов средневековья, творчество которых оказало огромное влияние на развитие религиозно-философского и поэтического мышления народов Ближнего Востока.

Показателем значения его творчества является и то, что литературное наследие Руми пользовалось большой популярностью среди выдающихся мыслителей и писателей Запада нового времени [231, 6—14; 122, 117]. Гегель в своей «Эстетике» неоднократно ссылается на творчество Руми [387, 376—377], а в труде «Философия духа», цитируя целый ряд его стихотворений в переводе Рюккерта, называет поэта «превосходным» [386, 359]. Должное внимание уделяет Руми и Гете в своем «West-östlicher Divan» [294, 85—86]. А известный французский писатель Морис Баре заявляет, что жизнь и деятельность Руми не похожа ни на одну из жизней известных ему поэтов. Познакомившись с тарикатом Руми, возвышенным музыкой и сема', он обнаружил некоторые недостатки в художественном мире Данте, Шекспира, Гете и Гюго [266, 160]. Но исключительной любовью Мевлана пользуется на своей родине — в Иране, а также в Пакистане и Турции. Выдающийся пакистанский поэт современности Икбал, поэзия которого проникнута идейным духом Руми, признает его своим духовным наставником [205, 22]. В настоящее время в науке общепризнано, что классическая турецкая литература восходит своими истоками к творчеству Джелаль-ед-дина Руми, и что именно Руми является ее зачинателем и основоположником [291, 146—47; 278, 406; 272, 263—65, 88, 107; 79, 112; 368, 327]. По мнению А. Гёльпынарлы, Мевлана в Турции создал целую ветвь персидской классической литературы, которую он считает основой турецкой литературы дивана [56, 242—46]. Мевлана был из Ирана и писал на персидском языке. Поэтому он вполне закономерно принадлежит персидской литературе.

Но поскольку поэт всю свою сознательную жизнь провел в Конье, где он заложил основы своего тариката, то его поэтическое наследие и идеи оказали влияние в первую очередь на развитие общественно-культурной и религиозной жизни Турции. Халем Челеби, касаясь этого вопроса, говорит: «Все наши большие поэты были или непосредственными мевлевийцами, или же испытывали на себе огромное влияние Мевланы и мевлевийцев. Это влияние, помимо поэзии, прослеживается в сфере науки, музыки, искусства и даже ремесла» [37, 143].

Действительно, возникшие на всей территории Турции мевлевийские дергахи превратились в центры музыки и поэзии [234, 96]. Известное произведение Мевланы Месневи-и Маъневи, так называемый «Персидский коран», причисляли к священным книгам. Оно пользовалось большой популярностью на Востоке, а в Турции даже были сооружены специальные здания для его чтения [315, 96; 58, 153; 15, 255; 78, 88; 45, 133—35].

На протяжении многих веков Мевлана являлся источником вдохновения почти всех поэтов Турции, начиная с Султана Веледа и кончая Назымом Хикметом [68, 30]. Хотя Руми и не писал по-турецки¹, но распространенность персидского языка среди широких кругов образованных людей в Турции обусловило популярность его воззрений в стране [257, 18].

Влияние мировоззрения поэта на турецкую литературу особенно сильно проявляется в первый период ее истории, отмеченный господством суфийской идеологии. Юнус Эмре и Ашык Паша при решении кардинальных теоретических вопросов систематически обращаются к воззрениям Руми.

Ранние представители суфийской поэзии настолько тесно связаны с творчеством Руми, что, по справедливому замечанию Фуада Кёпрюлю: «Без глубокого и фундаментального изучения творчества Руми вообще невозможно научно осмыслить первые турецкие художественные произведения» [15, 258]. Тем более, что это влияние прослеживается на протяжении всей истории турецкой литературы как в сфере мировоззрения, так и в чисто художественном плане.

С другой стороны, как общеизвестно, в политической и общественной жизни Востока, а также в развитии восточной религиозно-философской мысли, огромную роль сыграл суфизм. В общественной жизни, в которой господство-

¹ В творчестве поэта наличествуют всего несколько бейтов на турецком языке [см. 196, 207—18].

вали догмы ортодоксального ислама, суфизм являлся единственной возможностью некоторого свободомыслия. Он был одним из основных идеологических направлений, под лозунгами которого возникали все социальные движения на Востоке. Поэтому вполне понятно то продолжительное влияние, которое суфизм оказывал на литературную и политическую жизнь. Без осмысления идеологии суфизма ряд основных вопросов как политической, так и культурной жизни средних веков останется непонятным. Творчество же Руми считается завершающим этапом развития суфизма [280, 204]. В его произведениях находят отражение все кардинальные вопросы, выдвинутые суфизмом на протяжении своего развития. Отсюда то большое значение, которое приобретает творчество Руми для изучения религии, философии, художественного мира и политической жизни Востока и, в особенности, Турции. А для литературоведа оно является первой необходимой ступенью в изучении истории турецкой литературы.

Целью настоящей работы является анализ основных положений мировоззрения Джелаль-ед-дина Руми, без учета которых многие узловые вопросы развития турецкой литературы дивана не получили бы должного освещения.

Глава I

ЭПОХА И ЖИЗНЬ ДЖЕЛАЛЬ-ЕД-ДИНА РУМИ

КРАТКИЙ ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

Сведения о жизни и деятельности поэта сохранились во многих источниках, что дает нам возможность с соответствующей полнотой воспроизвести его богатую биографию. Еще сын поэта Султан Велед (1226—1312) в своих поэтических произведениях описывает множество интересных деталей из жизни Руми [см. 6]. Для изучения деятельности Мевланы и вообще тогдашней исторической действительности, весьма ценны работы его последователей Медждеддина Фаридула Ибн Ахмеда и Афляки [244; 41; 42]. Первый лично знал поэта, второй же жил немногим позже [233, 276—81]. Сведения обоих авторов, как это неоднократно отмечается в научной литературе, заслуживают полного доверия [61, 22; 57, 14—131; 393, 366], особенно труд Афляки, который несколько раз переводился на турецкий язык [57, 14—15; 202]. Большое внимание уделяется Руми в тезкере Девлет-шаха (XV в.) [12]. Ряд сведений о нем сохранились и у Джами. Уже в XVI веке на персидском языке пишутся комментарии к сочинениям Мевланы [см. об этом 231, 14; 57, 141]. В настоящее время иранские ученые ведут интенсивную работу по изучению жизни и творчества поэта [2, 9—32; 10; 11]. Особая заслуга в этом деле принадлежит Ферузанфару, который, используя первоисточники, создал весьма интересный труд о жизни Руми [7].

В Турции изучением творчества Руми занимались еще при его жизни. Отдельные сведения о жизни поэта имеются у авторов тезкере раннего периода [14, 38—45]. Пишутся различные комментарии к произведениям поэта [см. 57, 142—45; 177, Т-К]. Но особенное внимание изучению жизни и творчества Руми уделяется в наше время. Ему посвя-

щено множество монографий и отдельных статей, в большинстве которых вкратце излагаются некоторые моменты жизни и творчества поэта. Хотя в основном эти работы содержат повторение одних и тех же фактов и положений, но некоторые из них безусловно заслуживают пристального внимания [197, 40, 37, 241, 30, 236, 44, 81, 33, 46, 233, 34]. Изучению традиций и обычаев мевлевийцев интересные работы посвятил Н. Акор [18]. А в области изучения зодчества, живописи и вообще искусства мевлевийцев выделяются фундаментальные исследования Ш. Узлука [250; 251; 252]. Здесь же следует отметить недавно изданный труд А. Кабаклы, популярным языком повествующий о жизни и творчестве Руми [78]. В румиологию своими многочисленными работами определенную лепту внес М. Ондер [203, 204, 205, 206, 207, 216, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220]. Но в Турции в области изучения жизни и творчества Руми особые заслуги принадлежат А. Гёлпынарлы, который вновь сличил с оригиналом турецкий перевод Месневи, принадлежащий В. Избудаку и снабдил их комментариями [177, 178, 179, 180, 181, 182]. Ему принадлежат также переводы газелей (изданные в пяти томах) [186, 187, 188, 189, 190], рубаи, фихи ма-фихи и эпистолярного наследия поэта [183, 184, 185]. Все его переводы выполнены с большим мастерством. Правда, иногда переводчик обращается с оригиналом свободно, что порой и снижает научное значение этого перевода, но тут же следует оговориться, что он всегда точно воспроизводит смысловую сторону произведений Руми. К тому же переводы снабжены ценными исследованиями и комментариями литературно-текстологического характера. А. Гёлпынарлы принадлежит фундаментальная монография, в которой рассматриваются многие вопросы жизни и творчества Руми [61]. Он же создал ценные труды по истории Мевлевийского ордена и, вообще, о развитии суфизма в Турции [57, 58, 60, 56, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 62]. В настоящее время систематически публикуются отдельные издания, посвященные Руми, в которых печатаются интересные статьи [см. библи. 92—176].

В Европе интерес к творчеству Руми возник в начале XIX века. Первый перевод произведений Руми осуществил французский посол в Турции Ж. де Валенбург (ум. 1806) [231, 6]. Позднее выходит в свет работа И. Хаммера, которая содержит сведения о жизни Руми и поэтические переводы его произведений [297, 163—98]. Затем печатаются труды А. Толука, в которых наряду с описанием жизненно-

го пути поэта включены и переводы некоторых его произведений [234, 244]. Ф. Рюккерт принадлежит переводы 44 газелей и касид, вызвавшие большой интерес Гегеля [335]. В 1838 г. Розенцвейг-Шванау печатает переводы газелей с примечаниями [334], А. Г. Розен переводит на немецкий язык I и II тома Месневи [333]. Позднее творчеством поэта занимаются С. Оусли, Г. Эте, Ж. Редхауз, Е. Палмер, Ч. Рио и др. [321, 112—16; 285, 95—124; 286, 26—31; 286, 287—92; 322; 327]. В конце XIX века выходят в свет труды К. Хюара, которые содержат множество заслуживающих внимание сведений о тарикате Мевланы [301, 194—211], публикуется английский перевод Месневи Вильсона с комментариями [349]. Особого внимания заслуживает та неопределенная работа, которую выполнил в этой области Р. Никольсон. Сначала он издал переводы газелей с комментариями [317]. Ему же принадлежит превосходная публикация оригинала Месневи, его перевод с примечаниями и комментариями [314]. Он же является автором важного исследования о жизни и творчестве Руми [312], а также целого ряда значительных работ, в которых дан глубокий научный анализ отдельных проблем теории суфизма [315, 316, 318]. Работу Р. Никольсона продолжает его ученик А. Арберри [263, 264].

О жизни и творчестве поэта, а также о тарикате мевлевийцев интересный труд написал Х. Риттер, осветивший ряд существенных проблем с присущей ему научной глубиной [322, 26—194, 116—158, 221—249; 329, 28—40; 330, 169—96; 331, 248]. Некоторые интересные вопросы творчества Мевланы проанализированы также в трудах А. Шиммеля [228, 229, 230, 231, 337, 338].

В последнее время была опубликована интересная статья швейцарского ученого Х. Бюргеля [277, 261]. Большое внимание изучению творчества Мевланы уделяет также и Е. Мейерович. Она посвятила ему ряд исследований, из которых особого внимания заслуживает монография о творчестве поэта. Данная работа является этапным исследованием и для настоящего времени последним словом в румиологии² [309]. Большой интерес к поэту проявляют в Пакистане [295, 296], а также в других странах [см. 175, 124—27; 205, 22—24].

В советском востоковедении до сих пор нет работ, исчерпывающе освещающих жизнь и творчество поэта. Но исследованием отдельных вопросов творчества Руми зани-

² Об этом труде подробно см. нашу рецензию [522, 148—53].

маются давно. Еще А. Крымский в своем труде «История Персии, ее литературы и дервишской теософии» большое место уделяет поэту, вкратце излагает его жизненный путь и дает образцы переводов произведений Руми [414, 264—385]. Интересные сведения о Руми сообщают также Н. Мартинович, И. Брагинский, И. Петрушевский и др. [427; 376; 377; 378; 403, 180—89; 439, 338]. Изучению вопросов мировоззрения Джелаль-ед-дина Руми специальный труд посвятил И. Одилов [16]. Следует отметить книгу Р. Фиша, в которой в популярном виде, но с большим знанием и любовью повествуется о жизни и деятельности поэта [374]. Следует указать и на некоторые общие курсы по истории литературы, в которых дается краткая характеристика жизни и творчества Руми [324, 226—300; 299, 161—68; 273, 515—25; 336, 229; 291, 141—201; 506, 386—94; 524].

Такова вкратце та научная литература, которую должен учесть исследователь, интересующийся вопросами жизни и творчества поэта. Несмотря на многочисленность работ, жизнь и творчество Джелаль-ед-дина Руми все еще не изучены исчерпывающе. Естественно, что и предлагаемая работа также не претендует на всестороннее изучение творчества поэта. Ее целью является освещение ряда вопросов мировоззрения Руми.

Э П О Х А

Жизнь и деятельность Руми совпала с труднейшим периодом истории государства Сельджукидов. Страна была разорена в результате монгольских нашествий [393, 62]. Семья поэта оставила г. Балх, страшась вторжения монголов, но и в столице Сельджукидов — Конье, где она поселилась, также было неспокойно.

В 1243 году у Кеседага монголы нанесли сокрушительное поражение Гияседдину Кейхюсреву II и государство Сельджукидов было окончательно разрушено: расстроилось сельское хозяйство, начался сильный голод. Жители оставляли родные края и устремлялись к границам Византии.

Эрзерум и Кайсери, культурные центры Малой Азии, подверглись разгрому: жители были перебиты, ремесленники уведены в неволю, а уцелевшее население обложено на-

логами, ложившимися на него тяжелым бременем. Лишь после трехмесячного грабежа монголы оставили страну. Но и в дальнейшем они старались расчленить государство Сельджукидов и с этой целью сеяли смуту и вражду между феодалами [393, 64].

Начались и внутренние волнения. Один туркмен объявил себя наследником Алаэددина Кейкубада, разорил окрестности Коньи, сумел собрать вокруг себя до 20 тыс. людей и начал борьбу за престол. Но он вскоре был разбит и казнен [393, 64].

Расшатался и государственный аппарат. Отдаленные районы не подчинялись центральным властям. В 1261 г. возмутилось племя Караман, а затем (в 1275 г.) — Джимри. Они заняли Коню. Восстание перебросилось на Аксарай [393, 65].

Правители Сельджукидов превратились в вассалов монгольских ханов и сделались марионетками в руках визирей, назначаемых монголами [393, 66]. И, наконец, в начале XIV века государство Сельджукидов прекратило свое существование.

Истощение экономических ресурсов еще более осложняло жизненные условия народа, который часто прибегал к оружию. Народные восстания, как правило, проходили под лозунгами шиизма и мистики [61, 6].

Из многочисленных восстаний особо следует отметить выступление дервиша Баб Исхака, которое охватило широкие массы. Восставшие одержали верх над султанскими войсками и захватили Сивас, Амасью и Токат. Хотя, в конце концов, властям удалось захватить вождя восстания Баб Исхака и казнить его [193, 125], но восстание все-таки продолжалось. Оно было подавлено лишь в результате больших усилий со стороны властей [193, 128—129].

Тяжелые социально-экономические условия способствовали распространению суфизма и суфийских орденов по всей Анатолии. Народ, выражая свои социальные идеалы, часто обращался к мировоззрению суфизма, поскольку ему, притесняемому экономически, преследуемому на политической арене, побежденному в социальной борьбе, оставалось лишь обрести духовное спокойствие в суфийских кельях, отмежеваться от реального мира и тем самым выразить своеобразный пассивный протест против существующей действительности. Осудив «злое» бытие, он отдавался поискам «высокого идеала [392, 127], чтобы счастье, которого он никак не мог добыть в этом мире, обрести хотя бы на том свете» [15, 229]. Джелаль-ед-дину Руми пришлось жить именно в период господства идей суфизма.

О жизни Джелаль-ед-дина Руми существует множество исследований, в которых детально описывается его деятельность (см. обзор литературы), поэтому мы ограничимся лишь изложением тех основных моментов его биографии, которые стали определяющим в процессе формирования мировоззрения поэта.

Согласно традиции Руми родился в г. Балхе 30 сентября 1207 года [7, 6]. За последнее время А. Гёлпынарлы, опираясь на важные источники, датой рождения поэта считает 1184 год [61, 44—45; 62; 50, 9—14; 56, 280].

Матерью поэта была Мумине-хатун, а отца звали Баха-ед-дин Велед. Отец был для своего времени широко образованным человеком и носил прозвище «Султан-алулема» (султан ученых), которое хотя и вызывало возражения со стороны его современников [61, 34—35; 7; 32—35], но одно было бесспорно, — он имел глубокие познания в вопросах религии и оказал большое влияние на формирование мировоззрения сына [61, 46—47]. Баха-ед-дин покинул г. Балх. Некоторые источники причиной этого переселения считают его разногласия с философом Фахр-ед-дином Риза. Но, вероятнее всего, переселение семьи поэта было обусловлено страхом перед ожидаемым нашествием монголов [7, 9—15; 61, 42]. Баха-ед-дин много путешествовал: побывал в Багдаде, посетил священные места, зимовал в Эрзинджане, оттуда отправился на Мальту и в течение семи лет жил в Ларенде. Наконец, по приглашению Алаэddина Кейкубада, он приехал с семьей в Конью и навсегда обосновался в ней [7, 18—39; 61, 40—43].

Источники сообщают также, что во время путешествия в Нишапуре, Баха-ед-дина посетил великий поэт Аттар, который подарил маленькому Руми свою книгу и предсказал ему большое будущее [12, 193].

В Конье Баха-ед-дин приобрел большую славу, но вскоре скончался (1231 г. 12 января). После смерти отца вокруг Мевланы собрались знаменитые мюриды, последователи его отца. В Конью приехал Сеид Бурхан-ед-дин Мухаккики Термези и девять лет руководил духовным воспитанием Руми, разъясняя ему мистические доктрины и науку экстаза [7, 33—35; 61, 45—49].

Как явствует из источников, Мевлана отправился в Дамаск с целью изучения различных наук, чему он посвятил семь лет, и вернулся обратно в Конью [7, 34—46]. Вскоре

скончался его духовный наставник, и Мевлана сам начал проповедовать. Вначале слушателями Руми были всего четыре человека [12, 194]. 23—26 октября 1244 года он познакомился с Шамс-ед-дином Тебризи, который оказал огромное влияние на формирование мировоззрения поэта [7, 49; 61, 67].

Но если благодаря Шамс-ед-дину Мевлана стал знаменитым поэтом, то он тоже не остался в долгу перед своим духовным наставником. Именно близость Шамса с Руми способствовала приобретению им широкой популярности и ореола святости. Источники передают различные сведения о происхождении Шамса [7, 49—52; 61, 49]. Девлет Шах объявил его даже принцем [12, 195]. Вообще в жизни Шамса много таинственного. Но одно бесспорно, что он принадлежал к кругу дервишей Шуттара и тесно был связан с широко распространенным в то время институтом «футуввета» [см. об этом 61, 59—66; 146—152; 59, 6—354]. Во всяком случае, из его «Макалата» явствует, что мировоззрение Шамса имело батинический характер и явно находилось в разладе с ортодоксальной исламской религией. Шамс-ед-дин отвергал кастовые привилегии, бичевал шейхов и призывал всех к непосредственному общению с народом. Убежденный в своей внутренней чистоте, он, как и меламаты, в общественных местах нарушал законы шариата. Он выступал против философии и отрицал всякую науку, если она в конечном счете не содействовала утверждению религии. Шамс отвергал всякий культ и ритуал [61, 51—77]. Следовательно, Шамс-ед-дин был явным эзотеристом и принадлежал к крайним суфиям.

Знакомство с Шамс-ед-дином способствовало переходу Руми на платформу эзотеризма. Большая и искренняя любовь к Шамсу целиком охватила поэта; он признал его своим духовным отцом, и, кроме него, всех позабыл на этом свете. Эта любовь побудила Руми стать поэтом. Многие его стихотворения посвящены Шамсу. Духовная дружба Шамс-ед-дина и поэта вызвала большое недовольство среди последователей Руми. Шамс тайно уехал из Коньи 15 февраля 1246 г.

Разлука с Шамс-ед-дином еще больше взволновала Руми. Печаль придавала его слову удивительную поэтическую силу. Поэт полностью отмежевывается от общества. Но, наконец, он узнал о местопребывании Шамса и вернул его в Конью. Мевлана был вне себя от радости. Он ни на минуту не покидал человека, в котором узрел божественный свет. Но вскоре поднялась волна еще большего недовольст-

ва. Шамс был тайно умерщвлен и брошен в колодец. Поэт долго, но тщетно искал своего духовного наставника. Ему оставалось лишь словами оплакивать своего друга и свою трагическую судьбу [61, 66—104; 7, 49—89].

Однако Мевлана стоял уже на той ступени совершенства, когда он не мог постигнуть истины без сильной любви к человеку. Он избрал своим духовным наставником золотых дел мастера Салях-ед-дина, который не имел никакого образования. Но вскоре скончался и Салях-ед-дин (1258), и поэту пришлось вновь искать объект своей любви [61, 104—113; 7, 92—101].

«Закатилось солнце и поднялась луна, ее тоже затмило облако, но выглянула звезда», и этой звездой оказался Хюсам-ед-дин Челеби, который стал халифом Мевланы и его неразлучным другом. Он вдохновил поэта на написание известного Месневи. Поэт собственноручно написал восемнадцать бейтов, а остальную часть записал Хюсам-ед-дин под диктовку автора. Хюсам-ед-дин словно тень следовал за поэтом и записывал каждое его слово, будь то во время путешествия, сема' или даже купания. Они сначала записывали, а потом редактировали текст; так создавался Месневи. Иногда им приходилось работать до утра, о чем нередко говорится в Месневи [1, I, 1807—09].

Первая книга Месневи написана, вероятно, до 1258 года, а последняя — шестая, незадолго до кончины поэта [61, 114—23; 7, 102—109].

Своеобразием своей жизни, меджлисами, на которых собирались представители почти всех слоев общества и в сопровождении музыки и поэзии устраивали сема', своими поэтическими шедеврами Мевлана приобрел невиданную популярность. Его причисляли к святым и обоготворяли представители самых различных слоев общества, начиная с падишахов и кончая простыми ремесленниками. Но особенной любовью Мевлана пользовался среди народа. Он сам относился к простому народу с исключительной симпатией и всегда выступал в его защиту, за что его часто упрекали, но поэт всегда оставался верен самому себе [42, 137—38; 62].

Мюридом Мевланы был знаменитый везир Муинеддин Перване, который фактически управлял государством Сельджукидов и наконец стал единоличным его правителем. Среди последователей Руми следует назвать также внучку царицы Грузии Тамар, дочь Русудан — Гюрджи-хатун, которая была царицей государства Сельджукидов и пользовалась огромным авторитетом. Влюбленный в нее до безу-

мий султан Гияс-ед-дин решил на монетах чеканить образ своей супруги, но так как это строго запрещалось исламом, он вычеканил солнце в зодиаке льва и этим символически изобразил блестящую личность своей жены [326, 92]. Так возникла известная на Востоке эмблема солнца и льва (шир у хуршид)³. Гюрджи-хатун обожала поэта⁴. Его считали своим духовным наставником многие женщины, представительницы как высших, так и низших слоев общества [61, 211—14]. Женой поэта была Джевхер-хатун. Она родила ему Султана Веледа и Мухаммеда Ала-ед-дина. После смерти жены, Руми женился во второй раз на Кира-хатун, которая также родила ему двух детей: Музаффер-ед-дина Алим Челеби и Мелике-хатун [61, 126].

Мевлана умер 5 декабря 1273 года. Его смерть превратилась в народное горе. Поэта похоронили с большими почестями. Спустя некоторое время по инициативе Гюрджи-хатун и Первана на его могиле было построено тюрье, которое впоследствии стало центром мевлевийской культуры [61, 128—31; 201; 250].

Здесь сформировался тарикат мевлеййцев и затем распространился по всей Турции и за ее пределами [57].

Джелаль-ед-дин Руми оставил нам богатое литературное наследие: Месневи-и Маневи (1), содержащий 25613 бейтов, сборник лирических стихов (приблизительно 50 тысяч бейтов) (2), сборник проповедей — Меджалиси себаа (3), Фихи ма-фихи (4) и богатое эпистолярное наследие (5).

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СРЕДА ПОЭТА И СПЕЦИФИКА ЕГО МЫШЛЕНИЯ

Джелаль-ед-дин Руми фактически завершает «золотой век» развития суфизма [280, 204]. Его творчество полно-

³ По мнению Кёпрюлю, создание этой эмблемы не связано с царницей Гюрджи-хатун, так как это созвездие известно с древнейших времен [71, 66—609]. Но не должно вызвать сомнения, что превращение его в эмблему связано именно с этим фактом.

⁴ О взаимоотношениях между поэтом и Гюрджи-хатун была опубликована интересная статья проф. А. Гацерелия [см. 493]. Затем этот вопрос специально был изучен нами [см. 517].

стью отразило взгляды поэтов-суфиев и теоретиков, предшествовавших ему [15, 255]. Он рассматривает в своих произведениях все те кардинальные вопросы, которые возникли в различных течениях суфизма [231, 22]. Это в определенном смысле сказалось на его мировоззрении, которое явно носит эклектический характер. Вообще эклектизм свойственен мистицизму, и в частности, суфизму [469, 71; 280, 198; 415, 63]. Более того, суфизм не является строго разграниченной и сформулированной системой. Он был настолько широк и растяжим, что под него могла быть подведена почти любая концепция, любое мировоззрение [370, 59]. Вероятно, этим обстоятельством следует объяснить тот факт, что суфизм часто приобщают к различным религиозно-философским течениям — манихейско-зороастрийскому, индийскому, христианско-неоплатоническому [344; 298; 300; 340]. Не существует единогласия и при классификации суфизма. Исследователи, принимая во внимание различные стороны и принципы этого учения, по-разному определяют его сущность [256, 96—97; 253, 94—104; 61, 59—69; 57, 185]. Дело в том, что в средневековом восточном мистицизме существовало множество течений (тарикатов), которые большей частью отличались друг от друга оригинальными концепциями и своеобразными принципами поведения [61, 165—67]. Поэтому трудно свести их к одной системе.

В последнее время М. Факри выделяет в средневековом восточном мистицизме три типа течений. Первый тип — «философское» или «рациональное» течение, которое тесно связано с древнегреческим и эллинистическим мистицизмом; оно характеризуется как интеллектуальный мистицизм, в котором господствует метафизическая доктрина. Наряду с этим течением существует «практический» мистицизм, последователи которого делятся на следующие две подгруппы: I — суфии, стремящиеся к видению бога, и II — суфии, стремящиеся к слиянию с богом. Тут же следует оговориться, что строгое разграничение этих двух направлений наталкивается на серьезные затруднения. В первом случае имеется в виду собственное отождествление с богом путем интуитивного познания, т. е. такое слияние, когда субъект не воспринимает свое индивидуальное существование, а во втором случае — делается попытка субстанционального слияния с богом. К этому «экзистенциальному монизму» можно добавить «космический монизм» Ибн-ул-Араби, по которому высшая реальность представляется двояко: в скрытой форме, которая не допускает никакой множествен-

ности и определения, и в явной форме, в которой высшая реальность выявляется во множестве подобных ей существ. Такое деление заслуживает должного внимания, но оно имеет весьма условный характер, так как это течение, как и вообще другие течения суфизма, не только не исключают применения методов и правил других направлений, но и пользуются ими.

Джелаль-ед-дин Руми — представитель «практического» мистицизма. В его творчестве метафизическая доктрина отодвигается на второй план [309, 46]. Однако это не дает повода полагать, что принципы «рационального» мистицизма чужды мировоззрению поэта. По нашему мнению, своеобразием мышления Руми необходимо считать то, что он в своей системе мировоззрения объединяет основные моменты как «рационального», так и «практического» мистицизма и устанавливает определенную связь со всеми разновидностями суфизма. Поэтому его мышление не уместается в рамках ни одной из суфийских систем. Правильно замечание А. Гёлпынарлы о том, что Руми как бы объединяет в себе всех восточных поэтов, в то время как сам он не похож ни на одного из них [186, 8]. Поэт избрал свой собственный путь, который не ограничивается принципами какого-либо одного тариката. Руми всегда старался слить и объединить мистические и земные, человеческие взгляды [57, 186]. В то же самое время, мышление поэта характеризуется некоторой бессистемностью. Он никогда не ставил перед собой целью привести в единую систему свои суфийские взгляды. Подобно Платону, он не следует какой-либо строго разработанной философской системе. Его методом является вечное искание, постоянный переход от одного метода к другому.

Джелаль-ед-дин Руми был мэтром; он стремился разбудить «уснувшие души», чего он добивался в основном с помощью экстаза и поэзии. Руми прежде всего поэт, движимый душевными страстями и творивший большей частью в состоянии экстаза. Поэтому в нем больше преобладает «божественное неистовство»⁵, чем суждения, воплощенные в логические категории. Он чаще писал «языком эмоции и под влиянием вдохновения, чем интеллектом» [313, 51]. В свое время правильно отметил Р. Никольсон: «Руми есть поэт-мистик, а не философ-логик. Он не обладает никакой системой, он создал эстетическую атмосферу, которая отвергает анализ» [314]. Это обстоятельство в известном

⁵ Платон, см. [441, 204].

смысле обусловило наличие в его творчестве противоречивых трактовок одного и того же вопроса и рассмотрение одной и той же проблемы во взаимоисключающих плоскостях.

Прежде, чем мы рассмотрим вопросы мировоззрения Руми, следует вскользь коснуться его истоков. Это очень важная и серьезная проблема, изучению которой посвящено немало солидных работ [см. 314; 264; 177—182; 186—190]. В данном случае мы не собираемся осветить эту проблему со всей необходимой глубиной. Отметим лишь, что Руми энциклопедически образованный поэт. Он превосходно знаком с философией Среднего Востока и древней Греции. Он хорошо разбирается в астрономии, медицине и во всех тех отраслях наук, какие существовали в цивилизованном мире средневекового Востока [см. об этих науках 429, 147—230; 370, 25—27].

Естественно, Мевлана в первую очередь интересовался вопросами религии. Его познания в этой области действительно безграничны. Он откликается почти на все важные экзотерические или эзотерические вопросы средневековой религии.

Пробным камнем мировоззрения Руми, как и для всех мусульман, является Коран. Поэтому естественно, что он чаще всего цитирует стихи Корана. Какое значительное место занимает в творчестве поэта «Библия ислама» — об этом говорят цифры: в Месневи поэт 760 раз ссылается на нее, а в Диване — 650 раз. Но Руми творчески осмысливает сущность «божественной книги». Вообще, мистик так же обращается с Кораном, как Филон — с Новым и Ветхим заветом. В основном Руми интересуется эзотерическая сторона Корана, его сущность. Поэт отмечает, что Коран кроме внешней стороны (захир) имеет и внутренний скрытый смысл (батин)⁶. Это есть тайна тайн, т. е. третий батин, который не постигается разумом, а что касается четвертой ступени батина, то ее понимание доступно лишь богу. Следовательно, «внешняя сторона Корана похожа на человека. Внешность видима, а душа скрыта» [1, III, 4245]. Руми интересуется именно «душой» Корана. В большинстве случаев поэт обращается к нему для обоснования своей мистической тезы. Кроме того, Мевлана в своих рассуждени-

⁶ Ср. Ориген «Писания написаны св. духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образов божественных вещей» [см. 438, 10].

ях часто использует также хадисы. Но он всегда цитирует их для того, чтобы сделать более убедительными свои суждения.

Руми все-таки воспитан на традициях персидской и арабской поэзии. Мевлана особенную симпатию чувствует к своим предшественникам — персидским поэтам Сана'и и Аттару и часто обращается к ним [I, I, 79, 87; III, 3749—50, III, 2721, 4429; VI, 1386; 2, 73]. Из арабских поэтов Мевлана читал Мутанабби [915—965]. Афляки передает, что хотя Шамс запрещал ему читать произведения Мутанабби [42, 53], но он все-таки продолжал изучать творчество поэта и даже цитировал отдельные отрывки из его стихов [4, 10]. Руми хорошо знаком также с творчеством Имру-ль-Кайса [I, VI, 1237], он часто упоминает и знаменитых суфиев Байазида Бистами и Халладжа и ссылается на их произведения [4, 126, 156, 167; I, I, 2275; 3934]. В качестве иллюстраций он привлекает и рассказы из «Калилы и Димны» [I, III, 518], интерпретирует их сущность [I, IV, 2202—04]. В стихах Руми мы часто встречаемся и с перифразами мыслей известных поэтов Востока. Естественно, что Руми глубоко изучил трактаты суфийских теоретиков и при надобности обращается к ним [см. об этом 309, 46]. Особенно большое влияние на формирование мировоззрения поэта оказал Шамс-ед-дин. из «Макалата» которого поэт часто приводит выдержки [61, 49, 66]. Последний обширный рассказ Месневи — о падишахе и трех принцах, который поэт сознательно не завершил или же не смог довести до конца⁷, он заимствовал у Шамса [I, VI, 3583] и конец этого рассказа можно понять лишь с помощью «Макалата» [182, 429—31]. Естественно, что в творчестве Руми сказывается и влияние отца—Мухаммеда Баха-ед-дина Веледа, чей «Маариф» поэт прочел в юности и повторял впоследствии тысячу раз [244, 160; 61, 429—31].

Но основным источником вдохновения поэта, к которому он обращается для выражения своих мыслей, является народное творчество. Он блестящий знаток персидского и турецкого фольклора. Литературное наследие Руми содержит богатый материал для изучения устного творчества указанных народов.

Кратце коснемся вопроса об отношении поэта к фило-

⁷Некоторые думают, что поэт сознательно не закончил Месневи, так как он возвысился до ступени совершенства молчания. По другим соображениям, болезнь или смерть не дали возможности довести до конца этот рассказ [61, 122; 182, 429].

софии. Хотя Мевлана отрицательно относится к философской науке в целом, но это не исключает его глубоких познаний как в области восточной, так и греческой философии. Вообще, на формирование мировоззрения поэта определенное влияние оказали как перипатетическая школа — Мешшай, так и неоплатоническая школа — Ишракие, возникшие в арабской философии [об этом см. 255, 162—66; 253, 221]. Говоря это, мы не должны забывать, что в истории арабской мысли «Неоплатонизм и аристотелизм настолько слились в одну метафизическую систему, что и сами критически настроенные мыслители исламской школы не могли отличить эмпиризм перипатетиков от мистицизма неоплатоников» [319, 64]. Но, естественно, в суфизме, и в частности в творчестве Мевланы, преобладают элементы неоплатонической философии. Как известно, струи неоплатонической философии проникают в ислам в период Аббасидов. Но широкому распространению неоплатонизма на Востоке содействовала «Теология Аристотеля». Она была переведена на арабский язык в IX веке и представляла собой нечто, вроде перифраза IV, V, VI книг Эниады Плотина [280, 188; 288, 33]. Эта работа, являющаяся компиляцией неизвестного автора, оказала гораздо большее влияние на развитие арабской мысли, чем «Метафизика» Аристотеля [288, 32]. Причину этого влияния мы должны видеть в том, что философия Плотина легко поддается религиозной интерпретации [280, 188]. В эту же эпоху в арабскую действительность проникают также религиозно-философские взгляды Псевдо-Дионисия Ареопагита и Прокла [280, 189; 288, 40]. Переводится книга *Liber de Casusis* неизвестного автора, в которой передана сущность неоплатонической теории Прокла. В предисловии этого сочинения говорится о сути единого, о разуме и духе [288, 51]. В конечном счете эти две работы «содержат в себе все те основные элементы, которые характеризуют исламский неоплатонизм: I. Трансцендентность бога. II. Эманацию предметов и III. Определение роли разума в процессе созидания орудий и осмысление его как источника освещающего человеческий ум» [288, 44].

Джелаль-ед-дин Руми вообще уклоняется от упоминания философов, а если и называет их, то или в отрицательном контексте, или же в значении нарицательного имени [1, I, 1350; 177, 345]. Тем более избегает он их цитировать. Это вполне понятно, поскольку Руми в первую очередь поэт, который убежден в том, что познание абсолютной истины возможно лишь мистическим путем. Но исключением из

этого правила для Руми является Ал-Газали, который возвысил суфизм до научного уровня и обогатил его терминологию [280, 203]. Усердие Газали прежде всего предназначалось для того, чтобы подкрепить ортодоксальную церковь моральной силой лучших элементов суфизма [391, 84] и примирить их [439, 224]. Поэтому Газали избрал середину, которая «держится в стороне от радикального экстремизма и остерегается злоупотреблять перипатетической философией» [417, 224]. Газали имел большое влияние на развитие средневекового суфийского учения. Руми, глубоко изучив философию Газали, также испытывает ее влияние и часто ссылается на его труды [2, 1089; 4, 112]. Но, по нашему мнению, поэт обнаруживает большое духовное родство и близость с интеллектуальным миром Платона, и в особенности Платона, которого он упоминает уже в начале своего Месневи [1, I, 124], а далее имя этого великого философа как символа мудрости и совершенства упоминается почти на каждом шагу в его стихах [1, IV, 1923; VI, 4144; 2, 219, 371, 425, 826, 834, 859, 1253 и др.].

Необходимо отметить, что в восточной литературе имя Платона употребляется в обобщенном значении как символ мудреца [90, 163]. Поэтому некоторым упоминание философа покажется обычным явлением, тем более, что поэт не называет конкретные произведения Платона. Но в данном случае следует иметь в виду, что в литературе Дивана символом мудреца является также и имя Аристотеля. Однако поэт ни разу не упоминает его имени. Это дает нам повод полагать, что Руми считает Платона не только мудрецом, но и своим духовным наставником. Помимо этого, осмысление ряда существенных вопросов в системе мировоззрения Руми проявляет большую близость к платоновской интерпретации. Более того, в сочинениях Руми мы встречаемся с такими совпадениями с Платоном, что приходится констатировать наличие перифраз мыслей философа. Несомненно, Руми был хорошо знаком с диалогами Платона и с его философской системой. И это естественно, поскольку взгляды Платона на Востоке распространились благодаря неоплатоникам. Общеизвестно, какое большое место занимает платоновское воззрение в философии неоплатонизма [374, II—56; 499, 121—30; 497, 581—69]; во-вторых, к этому времени были переведены диалоги Платона на арабский язык [288, 26]; кроме того, Руми, зная греческий язык, сам мог читать Платона в оригинале [226, 28; 40, 45; 256, 195]. И, наконец, самым существенным фактом в данном контексте является то, что Мевлана был в дружеских

отношениях и часто вел споры о научных проблемах с монахами из «Платоновского монастыря», который функционировал в Хиле. По словам Афляки, настоятели этого монастыря, многосторонне образованные люди, высоко ценили Руми [41, 320, 609]. Вопрос отношения Руми к Платону заслуживает специального изучения⁸.

Такова вкратце та интеллектуальная среда, с которой тесно был связан Руми. Возможно, было бы желательно глубже осветить этот вопрос, но в данном случае нас интересуют не истоки мировоззрения поэта, а само его творчество, как исток турецкой классической литературы.

Широкое образование поэта делает его творчество многогранным. В поэтических произведениях Мевланы встречаются примеры, параллели которых можно найти в литературе всех народов старого или нового цивилизованного мира. Так, например, он излагает миф о железе и огне, который берет начало у Плотина. Тот же миф встречаем мы у Эригены и Якова Беме [337, 5—6]. В художественной интерпретации Руми встречается также символический образ — видение солнца среди ночи, который имеется еще в книге Апулея «Золотой осел» (превращения), а затем распространился в литературе многих народов [см. об этом 492, 46—56]. Руми, как и Экхарт, в своей внутренней сущности ищет жемчужину [ср. Seelen Funklein [337, 5]. Но такие параллели и совпадения не должны удивлять нас и их нельзя всегда объяснить, как результат заимствования и непосредственного влияния. Следует учесть то обстоятельство, что эзотерические направления различных религий обнаруживают большое сходство [460, 172], и это сходство столь велико, что, по справедливым словам Э. Шюре, «их можно называть и объявить вечной, единой историей человечества» [339, 14]. И, наконец, не следует забывать, что «над всею средневековою жизнью царит одно общее величественное сооружение человеческого духа» [390, 172].

Руми не является автором оригинальной и самобытной философской системы, как это полагают некоторые исследователи [16, 86; 436, 18]. Поэт многим обязан своим предшественникам. Он воспринял лучшие поэтические и культурные традиции Востока. И именно это и обусловило эклектический характер его мышления. Но это не означает, что его художественный мир и способы передачи мыслей не являются оригинальными. Мысли предшественников и

⁸ Изучению этого вопроса посвящена работа Ш. Джана, которая ни в какой степени не может удовлетворить читателя [34].

весь этот мир со своими законами этики и морали «прошли через этого человека, словно хлеб в его тело, и стали уже не хлебом, а его собственной плотью и кровью» [485, 31]. Его художественный мир в своей целостности чрезвычайно оригинален и необычайно ярко выделяется среди представителей классической литературы Востока.

Основной задачей неоплатоновской философии было примирение человека с богом. Решение этой проблемы стало основной задачей для суфизма и естественно для его лучшего представителя — Руми. Краеугольным камнем его художественного и философского мышления является именно взаимоотношение человека с богом. Эта проблема в творчестве Руми увязывается со многими кардинальными вопросами и получает разностороннее освещение. Все начинается с абсолютной истины и достигает своего совершенства в человеке, конечной целью которого является возвращение в идеальный мир.

В дальнейшем, при изложении системы мировоззрения Руми, мы будем следовать по пути этого вечного круговращения духа, попутно освещая основные моменты творчества поэта, имеющего важное значение вообще для восточной, и в особенности турецкой литературы.

Подобным способом изложения обусловлена структура нашей работы.

Глава II

ТАИНСТВЕННОСТЬ И ЭМАНАЦИЯ

АБСОЛЮТНАЯ ИСТИНА

По определению ортодоксального ислама, бог (Аллах) един, он не имеет ни начала, ни конца, не имеет подобия. Но, несмотря на это, в мусульманской теологии не было единомыслия в определении понятия Аллаха [428, 99], что в основном объясняется положительным и отрицательным определением бога. С одной стороны, бог представляется абсолютно трансцендентным. Он не поддается никакому определению и стоит вне и выше всякого сравнения (*tan-zih*), а с другой стороны, бог проявляется в созданных им же формах и предметах (*taṣbih*) [318, 100, 140]. Это были пути абсолютного трансцендентизма и символизма. По первому пути шли муназихи, а по второму — мушамбихи. Эти направления при обосновании своих взглядов опирались на Коран, в котором, с одной стороны, об Аллахе говорится, что «он не рождал и не рожден, равного ему кого-либо не бывало» [411, СХII, 580]; но, с другой стороны, для него характерны многие человеческие свойства: он видит, слышит, смеется, обижается и т. п. [392, 98]. В IX стихе XLII суры Корана сказано: «Нет вещи подобной ему, и он есть слышащий и видящий» [411, XIII, 9]. Этот стих уже содержит сразу как трансцендентизм, так и символизм бога. Вокруг этого вопроса шел бесконечный спор [см. об этом 254, 43]: Ханибалитской школе, доведшей метод символизма и сопоставления до грубого антропоморфизма, противостояли мутазилиты, которые старались метафорическим методом объяснить человеческие черты Аллаха. Наконец, вопрос был поставлен так: возможно ли вообще приписы-

вать богу какое-нибудь свойство; поскольку это приведет к расщеплению единого существа бога. Подобное допущение возможно лишь в том случае, если считать, что свойство присуще ему извечно, не отделимо от его существа и не является приходящим извне. Это обстоятельство приведет нас к заключению, что наряду с вечным богом допускаются вечные свойства, что, согласно мусульманскому богословию, является ширком (присвоение богу какого-либо внешнего признака). Такое развитие мыслей вызвало вообще отрицание атрибутов бога. Бог всеведущ незнанием, он всемогущ немоществом, он жив нежизнью.... Все, что нам кажется свойством, не отлично от самого бога и находится в нераздельном единстве с ним [392, 102].

Таким образом, было отвергнуто осмысление сущности бога путем символизма и сравнения. В дальнейшем решение вопроса получило разнообразное развитие [см. 392, 101—106], что в конечном счете приводит нас к двум методам определения бога — к катафатическому (положительному) и апофатическому (отрицательному), существовавшим в истории религии с древнейших времен и встречающимися уже в индийской и египетской действительности [477, I, 66; 379, III, 8, 8; 480, 64]. Отрицательное и положительное богословие ставит целью утвердить всеобъемлющесть и всевышность бога. В первом случае между овеществленными предметами и творцом допускается некоторая ступенчатость в сходстве, на основе которого путем аналогии и сравнения создается определенное представление о первопричине, т. е. «онтологический конечный, с точки зрения познания, определенный мир превращается в основу для приобретения определенных знаний о бесконечном» [513, 94]. В другом случае — бог — понятие всевышнее, определить и представить которого как в целости, так и по отдельным признакам невозможно. Эти два определения не противоречат друг другу. Дионисий Ареопагит предупреждает читателя: «Не думай, что положительное определение противостоит отрицательному... Первопричина стоит гораздо выше, чем отрицательные или же положительные определения» [488, 182]. Часто противоположные признаки и качества объединяются и с помощью «антитез», утверждается, что бог всеобъемлющ. По мнению В. Шмакова, поскольку абсолютное является всеобъемлющим, он есть одновременно утверждение и отрицание всякого утверждения и отрицания, поэтому истина отражается лишь в антиномиях и каждая антиномия есть аспект истинности [480, 90].

Кроме того, катафатическими и апофатическими мето-

дами, которые подразумевают как отрицательные, так и положительные атрибуты, достигается всестороннее познание бога. С точки зрения онтологии и гносеологии осмыслены его негативные и позитивные аспекты, и происходит их слияние в определенном смысле [425, 138]. Как мы уже отметили выше, положительное и отрицательное богословие не противопоставляются друг другу, но различие между ними состоит в том, что отрицательное богопознание стоит выше, оно более совершенно, чем положительное и «незнание, к которому оно приводит, ставится выше знания» [425, 138]. Но когда соотношение бога с видимым миром рассматривается в онтологическом плане, то и тогда акцентируется отрицательный атрибут, который вместе с положительным атрибутом объясняет совершенство абсолютной истины. Такое осмысление вопроса на философском уровне мы находим у Платона [440, Крат. 400е], а свое полное развитие оно получает в философии Плотина: «Первоединый есть все и вместе ни одно из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ, начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится, из него исходит» [445, 357]. Эту тезу философ неоднократно повторяет: «От кого происходят все вещи, тот не похож ни на одну из них и отличен от каждой в отдельности и от всей их совокупности; он — прежде всех вещей, следовательно, прежде самого ума» [446, 455].

Верховное начало всего не может содержать в себе множественности. Перед множеством должно быть единство, подобно тому, как единица предшествует всякому числу [446, 456]. Это единый один не может входить в состав исчисляемых вещей, ...потому, что он есть мера для всего, между тем как для него нет и не может быть никакой другой меры [447, 39]. Первоединый не представляет собою никакого вида, а коль скоро он не есть вид, то он не есть также субстанция, ибо субстанция всегда есть какая-то определенная вещь... Первоединый не есть ни один из видов, это значит он выше всех их. Первоединый стоит выше даже сущего, а это значит, что его нельзя представить себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже присвоить ему какое-либо имя, а можно лишь говорить, что он не есть ни-то, и ни то... [448, 63—64]. В этом заключается платиновское отрицательное определение первоединого. Но в результате развития теории эманации Плотин допускает и положительный процесс познания и восприятия абсолютной истины: «Сам бог единый, нераздельный, который не в пространстве, а в самом себе суще-

ствуется, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех их, подобно тому, как один центр в круге остается один сам по себе, между тем как множество радиусов со всех точек периферия к нему сходятся» [445, 356]. Происходит некоторое объединение тезы и антитезы, после чего следует заключение: «Первое начало и не отделено от всех вещей, и не заключается в них» [448, 70]. К этому определению часто прибегает в дальнейшем средневековая религиозная мысль. Его надо учесть, когда рассматривается вопрос взаимоотношения бога и вселенной.

Для средневековой религиозной мысли всеобщее характерно определение бога катафатическим и апофатическим методами. Еще по мнению представителя александрийской школы Филона, — бог везде и нигде, поэтому сущность его абсолютно непознаваема [487, 75]. Бог своей мощью по-полняет все, а сам ни во что не переходит: «подобно тому, как печати отпечатывают на воске тысячи оттисков, не теряя ни малейшей своей части, но пребывает неизменным» [469, 13]. Но в основном Филон определяет понятие бога отрицательно [380, 303]. И Блаженный Августин, который некоторым образом синтезировал античную философию с религиозными взглядами, соединив платоновскую «мудрость» с христианством, неоднократно повторяет, что бог во всяком месте есть, но никаким не объемлется местом и никаких пределов не имеет [358, 66]. Он во всех творениях, не включен; вне всех, но не исключен... [360, 390], через то, что он во внутренности всего является творцом, а через то, что имеется вне всякого, показуется правителем всего [300, 390]. Он един, и на части не раздробляем [360, 387], но как печать изображается в каждой вещи [360, 389]. Вселенная — это сосуд, наполненный богом, но когда он (сосуд) разбивается, бог не изливается из него, «и когда Ты изливаешься, — обращается Августин к богу, — Ты не унижаешься, а возвышаешь нас. Ты не расчленишься, а объединяешь нас» [265, 16—17]. И хотя он является извечной и наивысшей сущностью, светом и истинным и бесконечным светом ангелов, он никем не может быть видим [360, 383, 584]. Поэтому, познать его невозможно.

Осмысление этого вопроса особенно большое место занимает в ареопагитике. В трудах Дионисия Ареопагита почти на каждом шагу встречаются отрицательное и положительное определение бога [см. 488, 6, 8, 9, 10, 12, 17, 18, 23, 24, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 38, 60, 80, 81, 82, 84 и др.]. Этой

проблеме он посвятил даже специальную работу [488, 182—85]. Дионисий Ареопагит так передает негативный и позитивный аспекты творца: «Бог познается во всем и вне всего; познается бог в знании, познается и в незнании, есть о нем разумение, и слово, и видение, касание и чувство, мнение и представление, имя и все прочее, и в то же время Он не постигается, остается неизреченным, не именуется; бог не есть что-либо сущее и не познается в чем-либо сущем; он есть всяческое во всем и не есть что-либо ни в чем; познается всеми из всего и никем не из чего» [489, 72]. В аргументации Ареопагита все-таки преобладает отрицательная характеристика бога [489, 6, 7, 254]. Естественно, такое осмысление абсолютной истины не чуждо мировоззрению Петрици [508, 8, 12, 212]. Доминирующее положение апофатического богословия обусловлено тем, что идея бога базируется на идее совершенства, которая должна была быть представлена как единственная и как стоящая вне времени и пространства, ограничивающее человека.

Выше мы уже говорили о точке зрения, наличествующей в исламской теологии по данному вопросу, сейчас добавим, что в философской мысли Востока дается предпочтение апофатической характеристике бога, и подчеркивается его трансцендентность. Ал-Кинди пишет, что «истинно единое не есть ни умопостигаемое, ни элемент, ни род, ни вид, ни общая акциденция, ни движение, ни душа, ни разум, ни целое, ни часть, ни совокупность, ни составная часть, ни единое в отношении чего-то другого»... [409, 104]. А, по мнению Ал-Фараби, «...о необходимом сущем можно сказать лишь то, что он есть необходимое сущее, и это — его существование. А отсюда следует, что необходимое не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательств» [473, 167]. Ибн-Сина также думает, что мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которой происходит бытие мира [404, 184]. Он рисует первопричину как абсолютное единство, которое не оказывает непосредственного воздействия на мир, и представляет его центром колеса, позволяющим перифериям крутиться по своему усмотрению [459, 63]. И, по мнению Маймонида, в отношении бога допустимо лишь употребление отрицательных атрибутов, только отрицательными атрибутами можно определить божескую сущность. Мы можем сказать, что не есть бог, а не — что есть он [481, 69].

В суфийском учении, которое вообще и, в частности, в этом вопросе проявляет тесную связь с неоплатонизмом и ареопагитикой, используется катафатический и апофатиче-

ский методы, хотя последнему в нем дается предпочтение. Уже Ибн-ул Араби делает попытку примирить символизм и трансцендентизм. Он пишет: «Те, которые познали божественную истину и утверждают, что нельзя сравнивать бога с предметами, ограничивают и представляют условным концепцию реальности... Эзотерист, который утверждает только трансцендентность бога, и исключает имманентность (ташбих), клеветает на бога и на верующих... он принадлежит к тем, которые признают одну сторону божественного проявления, а другую — нет» [303, 166]. Но когда дело касается вопроса об отношении сущности бога с природой, то тот же автор пишет: «Бог есть суть всяких индивидуальных существ. Какова его природа, с помощью которого все проявляется и кто же он? То, что проявилось, это есть он сам, но он не тождественен с тем, что проявилось» [309, 172; 315, 155]. И здесь подчеркивается та мысль, что творец всеобъемлющ, но созданные им предметы не содержат его самого. Вообще, по утверждению мистиков, бог вечен, пребывает в вечном движении, и вечно созидающий. Он — нерасчленимое целое, которое охватывает все, и ничего не исключает... Он един без другого, с которым можно было бы его сравнить... Он универсальное вечное становление [350, 268]. Ничего нет, ни перед ним, ни позади его, ни наверху, ни внизу... Ничего нет ни с правой его стороны, ни с левой, ему не подходят понятия, ни протяжения, ни глубины, ни высоты. Абсолютно ничего нет рядом с ним [350, 267—68].

Несмотря на то, что характеристика понятия бога многогранна, и разные суфии рисуют его по-разному, все-таки в суфизме о сущности бога господствующей является идея, что он обладает уникальной силой и энергией, правит всеми, но не управляем никем. Объемлет все, но сам необъемлем [350, 267].

Вообще, рассматривая историю этого вопроса, можно выделить два направления: «Субъективную школу», утверждающую, что «он есть все», и «объективную школу», утверждающую, что «от него исходит все» [350, 54]. Хотя между этими направлениями нет существенной разницы и они отличаются друг от друга лишь терминологией.

В учении Джелаль-едина Руми характеристика бога представлена как катафатическим, так и апофатическим методами. Делается попытка их совместного использования и слияния. Руми старается объединить трансцендентизм и символизм бога и сгладить противоречия, существующие в исламе по этому вопросу. Вообще, характерной чертой

поэта является поиск «золотой середины» между двумя крайностями. При исследовании мировоззрения Руми нам придется неоднократно сталкиваться с этим фактом. Тем более, что для суфизма вообще слияние трансцендентизма и символизма было естественным явлением. Мевлана говорит устами бога:

گفت اگر چه پاکم از ذکر شما نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هر گز مست تصویر و خیال در نیابد ذات ما را بی مثال

Сказал: Хотя я свободен от ваших упоминаний,
Не подобает мне ваша хвала (описание),
Но пьяный от иллюзий и воображения,
Не может постигнуть мою суть без видимого (без сравнения)
(1, II, 1716).

Как явствует из этих слов, возможность постижения бога для непосвященных допускается методом символов.

Вообще, размышляя над этим вопросом, Руми не высказывает оригинальных взглядов. Во-первых, в средние века понятие бога было в какой-то степени уже разработано, оно являлось ни чем иным, как иудейско-христианско-мусульманской концепцией творца, интерпретируемой в терминах Аристотеля [351, 163], а во-вторых, трактовка понятия бога для верующих являлась проблемой, которая больше всего требовала придерживаться существующих по традиции положений. Но это обстоятельство все-таки не исключало оригинального подхода к проблеме. Руми также следует в суфизме традиционным представлениям, но отчасти по-своему интерпретирует их. Именно в этом кроется причина того, что при анализе вопроса поэт выдвигает взгляды, несовместимые с воззрениями ортодоксального ислама. Не совсем правильным кажется нам мнение, что бог Руми отличается от бога, существующего в исламской действительности, и что будто бы он больше похож на бога Гегеля [16, 28]. Концепция Руми о боге идентична с пониманием его сущности, выработанным катафатическо-апофатическим богословием, с пониманием, издревле существующим в различных религиозных системах и особенно развивающимся в христианском и мусульманском эзотеризме средних веков.

Прежде всего, Руми подчеркивает сверхестественность бога, причины которой он конкретизирует и объясняет следующим образом: первая причина разъяснена на уровне диалектического мышления, что вообще характерно для мирозерцания Мевланы. По мнению Руми, зримый мир и

существующие в нем предметы проявляются посредством противопоставления и слиянием противоположных и взаимоисключающих явлений, тез и антитез. Проявление мира красок обусловлено контрастностью цветов. Основой всех цветов (красного, зеленого, желтого и других), существующих в мире, является божественный свет. Так как разум человека целиком погружен в мир красок, эти цвета мешают ему воспринять божественный свет. Но иногда наступает ночь, и цвета растворяются во мраке, тогда для него становится понятным, что восприятие цвета обусловлено светом [1, I, 121—24]. Таким образом, лишь перенесением на противоположную плоскость можно воспринять истину, т. е. теза утверждается посредством антитезы. Однако диалектический подход Руми к данной проблеме на этом не заканчивается. По его мнению, если не будет внешнего цвета, то вообще невозможно видение цвета. Точно также следует рассматривать внутренний цвет воображения. Поэт думает, что существуют внешние цвета, освещаемые лучами солнца и полярной звезды, и внутренние цвета, которые излучают свет благодаря отражению божественного света [1, I, 1125]. В данном случае мы сталкиваемся с диалектическим противопоставлением внутренних и внешних цветов, которые соответственно воспринимаются оком сердца и глазом.

Далее, поэт снова возвращается к этому вопросу и прямо пишет: «Среди ночи нет луча, (поэтому) не видишь цвета, по этой причине для тебя луч становится ясным посредством противоположного» [1, I, 1128], т. е. существует видение, обусловленное лучом, а потом видение цвета, и все это можно понять лишь с помощью противоположного. Поэт разъясняет, что это устроено по божьей воле. Бог создал болезни и горе потому, чтобы сердце хорошо смогло воспринять суть удовольствия и добавляет:

چونك حق را نیست ضد پنهان بود	پس نهانها بضد پیدا شود
ضد بضد پیدا بود چون روم و رنگ	که نظیر نور بود آنکه برنگ
ضد ضد را مینماید در صدور	پس بضد نور دانستی تو نور
تا بضد او را توان پیدا نمود	نور حق را نیست ضدی در وجود

Таким образом, скрытые (предметы) выявляются посредством противоположного.

Но поскольку у бога нет противоположного, он невидим, Сперва было видение луча, после цвета.

Черное и белое проявлялись потому, что они противоположны друг другу.

Одним словом, с помощью противоположности луча ты узрел
луч,

Противоположный выявляет своего противоположного.

В сущности луч бога не имеет противоположного,

Чтобы с помощью его было возможно проявление божьего
луча [1, I, 1131—34].

Поэт неоднократно повторяет эту мысль [1, IV, 2159; 4, 80]. По мнению Мевланы, бог является абсолютным светом, который невидим, потому, что он не имеет контрастного цвета. Когда мы читаем эти слова Руми, бросается в глаза сходство, существующее в трактовке данного вопроса между поэтом и Газали: можно сказать, что Руми воплощает его мысли в художественную форму. Газали объясняет этот вопрос следующим образом: «Предметы проявляются, когда им противопоставляется нечто. Если бы солнце светило вечно и не заходило, мы бы никогда не узнали, что у предметов есть другой цвет, кроме того цвета, который они имеют, будучи освещенными солнцем. Когда заходит солнце, мы знаем, что оно существует в другом виде и, таким образом, доказываем существование света, который есть самое яркое проявление предметов. Итак, бог есть самое яркое проявление, но разум не может постигнуть его, так как не существует того нечего, которое могло бы противопоставляться ему» [309, 168].

Отношение бога и космоса поэт рисует своим излюбленным приемом сопоставления моря и пены. Контрастные цвета, противопоставление и сходство, — вот, что характерно для видимого мира, т. е. относятся к пене. А что касается сущности моря, то оно не имеет ни противостоящего, ни похожего. Бог есть сущность, который создает сущее. По мнению Мевланы, противоположный не создает своего противоположного. Наоборот, они избегают друг друга. И если в мире существует разнообразие, и встречаются противоположные друг другу явления и предметы, то они похожи на пену моря, и не отражают сущности моря.

По мнению Руми, первоединое — бог есть абсолютное совершенное единство и находится вне пределов миров. Он не есть в мире и не есть вне мира, он не уместается и в мире мыслей. Ни один мир не в состоянии охватить его [4, 99]. Вообще, по убеждению мистиков, бог непостижим для человеческого разума [454, 88]. Он не уместается в мышлении и также не может быть объяснен причинами [1, III, 1242]. Он не ограничен рамками пространства, к нему не соотносимо понятие стороны, он не покоится на опреде-

ленном месте. Он не зиждется и на небе [4, 212]. Он не ограничен и временем и наряду с ним не существует ни утра, ни вечера. Там нет ни прошлого, ни будущего, ни эзеля, ни эбета [1, VI, стр. 1175]. Ему не присущи никакие качества и выразить его в примерах можно лишь тогда, когда желаем передать его в словах [1, V, 420].

Мевлана называет еще несколько причин незримости (непостижимости) бога: I. Бог исключительно воздушен, если невозможно увидеть мысль, то тем более невозможно увидеть ее создателя [4, 213]. II. Бог очень близок, он неотделим от человека и именно эта близость мешает воспринять его: «Бог очень близок тебе, когда думаешь о чем-либо и делаешь что-либо, он с тобой, так как твою мысль и мечту создает он. Он содействует и помогает тебе. Но так как он очень близок, ты не видишь его. Прямо удивительно, в любом деле разум при тебе, вместе с ним берешься за дело, но не видишь его, только через результат ты в состоянии осознать его» [4, 172]. Вообще, бог наполняет человеческую сущность: «Как я смогу призвать в себе бога? — спрашивает Августин — Есть ли во мне место, куда мог бы прийти бог? Меня бы не было, мой бог, если бы не было во мне тебя или же я бы не существовал, если бы я не находился в тебе, так как всякий сущий находится в тебе и тобой существует. Куда вызвать тебя, когда я нахожусь в тебе и откуда сможешь ты прийти во мне?» [265, 66]. По мнению поэта, человек по своему невежеству не догадывается, что он преисполнен богом и спрашивает, где бог? Стоит по колено в воде и жаждет воды, сидит на спине лошади и спрашивает, где лошадь? Как жемчужина, находясь в море, спрашивает, где море? [1, V, 1075—80]. III. Бог есть столь яркое излучение, что человек не в силах его воспринять. По словам Августина, бог — свет, которого не видит другой свет... Свет, который затмевает всякий свет и светлость, которая ослепляет всякий наружный блеск [360, 472]. Как «наши глаза не могут созерцать самую природу света, т. е. субстанцию солнца, но созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна...—пишет Ориген,—мы можем сообразить, сколь велик самый жар и самый источник телесного света. Точно также и дела божественного промышленности» [438, 16—17]. Ал-Газали также отмечает, что «бог скрыт, потому что он поразительно очевиден» и посвящает целую главу толкованию этих слов [503, 86]. Точно также объясняет этот вопрос Руми: бог очевиден, но его яркое излучение служит его же покровом. Поэт пишет:

میرود بی روی پوش این آفتاب
فرط نور اوست رویش را نقاب

Солнце встает с непокрытым лицом.

Но обилие его лучей является его покровом

[1, VI, 691].

Стало быть он незримый и сокровенный только из-за чрезмерной очевидности¹. Об этом поэт пишет неоднократно [2, 203].

С другой стороны, Джелаль-ед-дин Руми утверждает, что лишь бог есть истинное существование, все остальное же является иллюзией. В этом случае поэт обращается к катафатическому методу. «По мнению избранных, кроме него, нет сущего (другого). Во сне человек увидел, что он падишах, сидит на троне, вокруг него покорно стоят рабы, слуги, постельничие... Внезапно он проснулся и видит, что в доме, кроме него, никого нет. Теперь я один. Кроме меня нет никого. Но чтобы узреть это, надо иметь зоркий глаз. Дремлющий не сможет воспринять этого, это не его дело» [4, 116]. Мевлана неоднократно отмечает, что весь мир — Он, но необходим глаз, который сможет узреть это [2; 137]. Кроме бога, все остальное ложь, все беспочвенно [1, I, 3928; IV, 2898]. Кроме него нет существования [1, VI, 2266]. Он является душой, мы лишь — цвета [1, VI, 113]. По мнению Оригена, бог также присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от бога (*Vacuum deo*) [438, 293]: «Бог есть все и во всем» [438, 292]. Руми не признает самостоятельного существования индивидуума. Онтологически каждый отдельный индивидуум идентичен «Ему». Таким образом, бог является основой всяких явлений и сущностей. Но ты должен обладать способностью понять истину:

آنی که وجود و عدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که باو درنگری ورنی که ز سر تا قدمت اوست همه

Ты есть «Он», твое существование и несуществование
целиком от него (он есть),

Источником твоей радости и горя является лишь он.

Но ты не обладаешь зрением, чтобы узреть его,

В то время как «Он» наличествует в тебе от начала до
конца [2, 1457].

¹Ср. Платон: Подобно тому, как те, кто среди бела дня смотрит прямо на солнце, чувствуют себя так, словно кругом ночь, и мы не скажем будто можем когда-либо увидеть Ум смертными очами и достаточно его познать» (Зак. 897e).

В учении Джелаль-ед-дина Руми делается также попытка слить положительную и отрицательную атрибутацию бога и представить их воедино. Поэт с определенным намерением объединяет катафатическое и апофатическое богословие и рассматривает их на одной плоскости. Разумеется, этим он хочет подчеркнуть всеобъемлемость и наивысшее совершенство бога. Возлюбленный (бог) и скрыт и очевиден [1, III, 1419]. Как соль в котле, как душа в теле очевидны, но все-таки скрыты. «Он» невидим, но присутствует во всем [2, 227]. Сам он без признаков, но есть тысячи признаков, проявление которых очевидно [2, 536]. Врагом разума поэта и причиной его безумия является возлюбленный им бог, сущность которого так бродит в нем, как вино в кувшине: «Ты есть и начало и конец — обращается поэт к богу — Ты и скрытый и очевидный. Ты — падишах и султан и привратник и чавуш... Ты и далек и близок, ты и остаток и излишек... и жало и нектар» [2, 967]. Но, по мнению поэта, сущность бога стоит выше, чем скрытые и зримые его аспекты. Он является творцом обоих аспектов. Помимо того, к нему неприменимы понятия присутствия или отсутствия, так как если мы его мыслим присутствующим, тогда мы должны допустить и возможность его отсутствия, ибо бытие по принципу диалектики Руми само по себе обязательно подразумевает и противоположное понятие — небытие. И наоборот, если мы его представили отсутствующим (невидимым), должны допустить и его присутствие (очевидность). Но, по мнению поэта, во-первых, противоположность не может создать свое противоположное и, во-вторых, всевышний не создает подобия себе (самому). Это вообще невозможно. В противном случае он не может быть выше всего.

Мевлана так интерпретирует эту мысль: «Бог и не присутствующий и не отсутствующий. Он созидатель обоих их, т. е. он создал и присутствие и отсутствие, так, что он стоит вне пределов этих аспектов. Так как, если он был бы присутствующим, он не мог быть отсутствующим. А если он отсутствующий, то не может быть присутствующим, поскольку присутствию присуще и отсутствие. Таким образом, его нельзя описать ни через присутствие, ни через отсутствие. В противном случае мы должны допустить, что противоположный породил свое противоположное, потому, что при отсутствии необходимо, чтобы он создал и присутствие, а присутствие является противоположностью отсутствия. То же самое относится и к понятию отсутствия. Получается, что невозможно порождение противоположным своего

противоположного. И то невозможно, чтобы абсолют создал подобного себе, так как говорят «нет подобного ему» [4, 197]. Мевлана чувствует, что его суждение, которое на сей раз напоминает нам логику софистов, не убедительно. По мнению поэта, разъяснить этот вопрос очень трудно и его нельзя разрешить с помощью разума и путем рационального мышления. Здесь на первый план выдвигается вера и интуитивное восприятие, а не логическое мышление. «Как только дошел до этого места, остановись, не терзай разум, — говорит наставник, — тут разуму нечего делать» [4, 197]. Вообще, трудно говорить о сущности бога, он стоит гораздо выше, чем слово, и пером также не описать его признаки [1, IV, 3732—33]. Люций так обращается к Изиде: «У меня нет достаточного сильного голоса, чтобы сказать все, что я думаю о твоём величии и вообще, для этого недостаточно человеческой речи» [412, 33]. Вообще, божеская премудрость остается навсегда для нас свойством непостижимым, если мы станем рассматривать ее «в собственной натуре» [483, 42]. Этим подчеркивалась идея возвышенности и совершенства бога. Один мудрец говорил даже, что: «Будь у меня бог, которого я бы мог познать, не захотел бы я больше считать его за бога» [484, 147].

Как мы отметили выше, по мнению Руми, к богу совершенно неприложимо понятие пространства, он свободен от ограничения, но не найти ни одного существа, которое не было бы связано с ним. Однако эту связь нельзя объяснить. Ее не постигает разум, который исследует причины соединения и разъединения [1, IV, 3695—99]. Поэтому, говорит поэт, Мустафа завещал: «Не говорите много о сущности бога». И в самом деле, думать о сущности бога не есть действительное размышление о его сущности, так как мысли думающего касаются только лишь пути. Между этой мыслью и богом тысяча завес. Поэтому, каждый думает, что достиг бога, но то, что он принимает за бога, является лишь иллюзией [1, IV, 3700—03]. Таким образом, в учении Руми сущность абсолютной истины непостижима для разума. Мы можем воспринять его деяния и его удивительные творения и лишь так представить себе величие его. Следовательно, наш разум может постичь то, что не есть бог, а не то, что есть бог [484, 85]. С другой стороны, мы можем с помощью атрибутов говорить о боге, но ни один из этих атрибутов не в силах передать его сущность. Плотин писал: Верховное начало — неизреченное, невыразимое, «так как какое бы наименование мы не дали ему, это наименование будет означать всегда нечто одно определенное из числа

многого подобного... Всякое наименование, взятое отсюда, неприложимо к нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть» [446, 458]². Вообще, бог создал свои имена зеркалом для человека, когда человек смотрит в него, он знает, что есть бог и ничего сущего нет кроме него» [318, 93]

Посредством атрибутов эссенция выявляется во внешнем мире, т. е. они являются формами мысли, с помощью которых мысль обнаруживается. Но атрибуты бывают разными: одни из них подобны временным явлениям, другие — вечны, божественны. Когда появляются эти последние, они уничтожают временные атрибуты [1, III, 391]. Кроме того, антропоморфические свойства (например, видит, слышит и др.), которые бог приписал себе, чтобы запугать верующего и чтобы спасти его от дурных поступков, вовсе не передает сущности эссенции. Их приложение к богу также оправдано, как черный назвать белым. Имена бога происходят от божественных атрибутов, которые вечны и безначальны и не имеют никакой связи с переходным и временным атрибутами, являющимися творениями разума [1, IV, 215—20]. По мнению суфиев, и божественные атрибуты не создают полного представления о боге. Аттар отрицает божьи имена. По его мнению, с помощью атрибутов воображаемый бог — это иллюзия индивидуума [431, 42]. Мевлана также думает, что божьи имена порождают иллюзию, которая является лишь аргументом соединения. Он пишет:

از صفت وز نام چه زاید خیال
و آن خیالش هست دلال وصال

От атрибутов и имени, что рождается? — Иллюзия!

И эта иллюзия есть лишь аргумент соединения

[1, I, 3459].

Но существует множество аргументов, которые не имеют смысла. Разве нет такого имени, которое не содержит истину. Разве можно посредством «каф» и «лам» составить розу? Имя должно привести нас к нарицаемому. Поэтому необходимо очиститься от всякой иллюзии и надо искать луну на небе, а не в реке:

اسم خواندی رو مسمی را بجو مه بیالا دان نه اندر آب جو
کر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را ز خودهین یکسری

Прочел имя, иди теперь, ищи нарицаемое.

Пойми, луна находится наверху, а не в текущей воде.

² ср. Платон. [Тим. 29 c-d].

Если хочешь освободиться от букв и имен,

В первую очередь очисти себя совсем от себя

[1, I, 3457—58].

Вообще, Джелаль-ед-дин Руми полагает, что сущность бога необъяснима, она непостижима для разума. Он сам по себе, как субстанция, как эссенция — необъяснима. Но он имеет атрибуты, которые создают определенное представление о нем, хотя это представление не идентично его сущности. Выше мы уже отметили, что поэту не присуща прямолинейность мышления. Он, при осмыслении того или иного вопроса, не последователен. Как истинный художник, он видит искомый объект то под одним углом, то под другим. Иногда при своих исканиях он теряется в догадках и просит помощи у бога. В одной газели поэт говорит о боге и добавляет: «Одно море, которое от нас не далеко, хотя не видно, но и не скрытно. О нем говорить запрещено, но молчать тоже — безверие. Говорить о нем это ташбих, а молчать — татил» [2, 682].

С точки зрения ортодоксального ислама, оба эти воззрения ошибочны, являются отклонениями от правильного пути. Поэтому Мевлана находит решение вопроса в эзотеризме. В религии существует свой внутренний путь, глубокое, невидимое развитие, для определения сущности которого никакого значения не имеет внешняя, догматическая сторона. Руми приходит к выводу, что катафатическое и апофатическое богословие описывают всесилье бога, его величие, но они все же не могут передать сущности абсолютной истины. Изложить его словесно или осмыслить его рационально — совершенно невозможно. Поэтому не имеет существенного значения, какое представление мы имеем о боге, представляем ли его абсолютно трансцендентным, лишенным всяких свойств, или бородатым индивидом с растрепанными волосами. В обоих случаях дело касается формы эссенции, а не сущности. Главная и внутренняя цель — это искренне любить бога. А словесные утверждения и характеристики бога — никакого значения не имеют. Эта мысль явно прослеживается в рассказе «Муса и пастух» [1, II, 1720]. Муса встречается с пастухом, который обращается к богу: «Эй, избранный бог, где ты, где, чтобы я стал твоим рабом, сшил бы чарук для тебя, причесал (бы) волосы, одежду постирал, уничтожил бы насекомых... угостил бы молоком... расцеловал бы руки твои, помыл бы ноги» [1, II, 1720—23]. По поводу этих слов Муса выругал пастуха и объяснил, что такие антропоморфические свойства никак нельзя приписать богу. Пастух впал в отчаяние. Но бог уп-

рекает своего апостола, который оттолкнул от него раба и говорит ему, что он (бог) разным людям дал разные свойства и способности выражения. То, что одним кажется похвалой, другие воспринимают как хулу. Сам бог же свободен от чистоты и от нечистоты. Поэтому он вещает:

ما زبان را ننگریم و قال را
ما درون را بنگریم و حال را

Мы не смотрим на язык и слово.

Мы всматриваемся в сердце [во внутрь] и [духовное] состояние [1, II, 1759].

Таким образом, по мнению поэта, главное — это вера человека, опорой которой является сердце, а не то, что произносит его язык: «Так как сердце является джевахером (эссенцией), а слово — аразом (преходящим качеством), поэтому араз есть заимствованное качество (несвойственное его природе), тогда как джевахер — цель [1, II, 1861]. Категория цели же стоит на первом месте в системе мировоззрения поэта. В таком разрезе рассматривается вопрос и в другом месте [4, 49]. Подобные осмысления являются высшей ступенью эзотерического мышления, при котором игнорируется все внешнее и догматическое и на первый план выдвигается ценность внутренней веры.

Все-таки как же доказывается существование непостижимого разумом и незримого бога?! С этой целью применялись различные аргументы соответственно с аспектами доказательства (космологического, телеологического, онтологического, гносеологического и психологического) [466, 153—74].

В средневековой религиозной и философской мысли ислама существование бога доказывалось ссылкой на разные причины и условия: I. Человек своим физическим миром несовершенен, поэтому он стремится к совершенству и нуждается в абсолютном и совершенном существе. II. Мир является одной цельной системой, где отдельные части гармонически сливаются друг с другом в единое целое. Таким образом, человек воспринимает мир как творение зодчего, которое создано по заранее определенному плану. Этот аргумент предусматривает единство двух моментов: а) каждая часть является средством создания целого, а целое является целью отдельных частей; б) между частями царит гармония, и ее (гармонию) нельзя объяснить случайностью. Эта гармония имеет телеологический характер, и она является следствием созидания всевышнего. III. Зримый

мир есть мир вероятностей и случайностей. Но любая случайность в этом мире связана с неизбежностью, а также с абсолютно-сущим. IV. Мир создан во времени, постольку он нуждается в созидателе. V. В мире господствуют причинно-следственные отношения, у истоков которых должна находиться первопричина. VI. Мир и существующие в нем предметы находятся в движении, но это движение не самостоятельное, а обусловлено перводвижущим и т. п. [см. 253, 560—63].

При рассмотрении этого вопроса в метафизике Джелаль-ед-дина Руми выдвинуты в основном два аргумента:— принцип движения и принцип гармоничности. По мнению поэта, вселенная находится в вечном движении, но это движение не носит самостоятельного характера, а обусловлено силой незримого перводвижущего, но которое можно воспринять с помощью причинно-следственных отношений: «Для каждого ведающего очевидно, — говорит поэт, — что ветер посылает господин миров, так как каждый мыслящий с помощью своего же разума знает, что движимый предполагает движущего. Хотя его не увидишь глазами, но представь его благодаря следствию» [1, IV, 152—54]. С другой стороны, для Мевланы мир является весьма сложным и прекрасным полотном. Бесчисленное множество форм и рисунков существует в мире, и все они гармонически связаны друг с другом. Хотя все эти формы происходят от сути, которой не присуще понятие формы, но все-таки надо всегда помнить, что «каждый свод, каждая стена и место являются тенью размышления зодчего. В этом нет сомнения, несмотря на то, что при размышлении нет камня, кирпича и досок» [1, VI, 3740—42]. Поэт об этом говорит и в другом месте. Он не может представить себе образованного человека, который не понимает, что вращающийся предмет имеет своего вращателя. Мевлана спрашивает:

خانه با بنا بود معقولتر خط با کاتب بود معقولتر	یا که بی بنا بگو ای کم هنر یا که بی کاتب بیندیش ای پسر
---	---

Что более целесообразно, что дом

построен каменщиком

или без каменщика, говори, эй, слабоумный?

Что более целесообразно, что письмо написано

писцом, или без писца, эй, сынок!

[1, VI, 367—68].

По мнению Плотина, всякое наименование непрilожимо к нему, так как выражает всегда не то, что он есть...

Но мы все-таки рассуждаем о нем [446, 459]. Джелаль-еддин Руми в своем творчестве тоже часто говорит о нем, напоминает «спящим душам» о его величии и всемогуществе, о его абсолютной красоте, и этим хочет разбудить в них стремление и влечение к всевышнему. Одним словом, стремится напомнить человеку его долг и его назначение. Естественно, что в таких случаях поэт обращается к атрибутам, исконно существующим в исламской религии. Прежде всего, богу не присуще понятие времени, он не имеет ни начала, ни конца [2, 959]. Он вечно истинносуший, все гибнет кроме него [1, VI, 2238]. Он является основой душ — без него нет ни одного живого существа [1, VI, 571—72]. Он есть начало и конец всякого сущего [1, VI, 1439]. Все — на земле и на небе — подчиняется его воле. Даже атомы не в силах двигаться без его приказа [1, I, 1903]. Как вода крутит жернов и вихрь—пыль, так господь вращает весь космос [1, V, 3310—11] и т. п....

В творчестве Джелаль-еддина Руми особенно выделяется понятие бога, как творца и созидателя.

Такое осмысление абсолюта было широко распространено в средневековом религиозно-философском учении, и естественно, что оно выступает на передний план в мировоззрении поэта. По убеждению Руми, бог является единственным творцом, который создал небеса, звезды..., людей, великанов, пери и птиц... Одним словом царство его мощи не ограничено [1, IV, 1512—13]. Бог всемогущ, он такой алхимик, что может дым превратить в звезду, тьму — в солнце [1, IV, 593]. Он такой искусный творец, что связал друг с другом несоответствующие предметы. Человека он создал из праха, но не похожим на прах и джины тоже не похожи на огонь, но они созданы из огня, также и пери... А птиц он создал из воздуха, но они разве похожи на воздух [1, IV, 2405—10]. Бог, которому не присуще понятие формы, создает множество форм и все эти многочисленные течения и ремесла, которые существуют в мире, являются лишь тенью форм божественного разума [1, VI, 3727—28] и т. п. В связи с этим вопросом можно привести множество примеров из творчества поэта. Вышеприведенные примеры в достаточной мере доказывают тезис, что бог является непревзойденным творцом всего мира.

Вообще, как было отмечено выше, в учении Джелаль-еддина Руми центральное место занимает определение понятия бога. И оно представлено согласно традиционному пониманию, существующему и господствующему в средних веках.

Поэт согласует и объединяет пути символизма и абсолютного трансцендентализма, и при определении понятия бога прибегает как к катафатическому, так и апофатическому методу. Но в конце концов поэт приходит к заключению, что ни один атрибут не может передать истинную сущность бога, и поэтому главное — это искренняя любовь к нему, а не словесная характеристика его черт.

Однако, как же сотворил бог этот весьма сложный и гармонический мир?! Вот вопрос, который стоял на первом плане в религиозной и философской мысли средневековья, и, естественно, что этот вопрос отразился и в творчестве поэта.

КОСМОЛОГИЯ

Определение сущности мироздания всегда была центральной проблемой для человеческого мышления. Эта проблема была широко представлена и в средневековой религиозной и философской мысли³. Но в этот период освещение данной проблемы осуществлялось по-разному, из которых следует выделить две основные точки зрения: библейско-креационистическую и неоплатоническую. Согласно первой точке зрения, творцом мироздания является сам бог, который по своей воле создает зримый мир из небытия, а по другой точке зрения — вселенная является произвольной стадийной эманацией абсолютной истины. Между этими точками зрения намечается существенная разница, но история религии знает случаи, когда эти две точки зрения сосуществовали и взаимно дополняли друг друга [481, 61—62].

Ислам знаком как с креационистической, так и с неоплатонической космологией. Мусульманская теология и краеугольный камень ее теории — Коран рисуют бога единым творцом, который произнес слово «кун» («будь») и мир был сотворен. Согласно другой интерпретации, Аллах из небытия по собственной воле создал мир в течение

³ По этому вопросу существует богатая литература [см. 467, 41—146; 468, 60—76, 185, 288; 469, 136, 132, 174, 343; 380, 23—24; 46—56, 263—69 и др.]

шести дней и ночей, а потом из земли и воды вылепил модель человека и вдохнул в него свой дух. В Коране наряду с этими космологическими воззрениями библейского происхождения, встречаются также элементы индийской и древнегреческой космологии [428, 100].

Позже, после распространения в исламской философии неоплатонизма, на первый план выдвигается неоплатоническая космология, которая систематическими рассуждениями противопоставляется исламской креационистической позиции. При этом в мировоззрении того или иного мыслителя эти противоположные точки зрения часто сливаются и механически объединяются. Это особенно характерно для мистического мышления.

В учении Руми представлены обе эти точки зрения. Более того, они дополнены и элементами других космологических систем. Ясно, что этот вопрос в мировоззрении Руми так же, как и почти всех поэтов средневекового Востока, носит эклектический характер.

Прежде чем представить характеристику космологии Руми, мы должны коснуться нескольких вопросов, которые непосредственно связаны с актом сотворения. По мнению Филона, созидание подразумевает, прежде всего, причину созданных предметов, затем — материю, из которой создается цель, ради чего создается, и наконец, орудие, с помощью которого создается [569, 127].

Естественно, по пониманию мистиков, причиной сотворения является бог... Он есть абсолютное начало всякого движения..., он есть абсолютное самосознание [380, 228]. Он — чистое, нематериальное бытие, которое является и первопричинной и целевой, последней причиной [319, 42]. Первопричина есть обязательное существование, которое необходимо для всех других существований [280, 153]. Он существует сам по себе и ни в чем не нуждается [503, ч. II, 277]. Его, как абсолютно свободного от форм и необозримого, можно назвать как «ничто» [481, 28]. Но это «ничто» является создателем примордиальных причин... В нем воплощено мировое творчество [480, 71]. Так представляется средневековой религиозно-философской мысли первопричина. Мистически настроенный Газали критикует философов по поводу вышеупомянутых вопросов. Конкретно он оспаривает тезу Аристотеля о том, что первопричина может осмыслить лишь только самого себя. В таком случае, бог своей возможностью стоит ниже человека [503, ч. II, 165]. Мевлана также подчеркивает всемогущество бога. Но он первопричину рисует как причину, в которой обязатель-

но нуждаются все и всё, она же сама не нуждается ни в чем [I, V, 1929—30].

Но, по мнению Газали, творца нельзя назвать творцом только потому, что он является причиной, а лишь потому, что он есть особая причина, в частности, причина воли, цели и желания [503, ч. II, 220]. Здесь возникает вопрос, который вызвал большой спор между верующими и философами. Является ли акт творения произвольным или непроизвольным, т. е. происходит ли овеществление мироздания по воле творца, подчиняется ли он целевой планомерности, или является непроизвольным, безличным, неизбежным и естественным процессом? По мнению Газали, «бывает два вида созидания: произвольное, — подобное творчеству животного и человека, и непроизвольное, естественное — подобное творчеству солнца, излучающего свет, огня, изливающего теплоту, воды, дающей прохладу... По вашему (философов) мнению, бог создал мир по причине естественности и неизбежности, вытекающей из его природы, а не вследствие желания и выбора. Более того, всеобъемлемость его вытекает из его существования, как свет от солнца, и как солнце не в силах воздержаться от сияния, также не под силу первому воздержаться от сотворения» [503, ч. II, 319].

Здесь обнаруживается основная отличительная черта креационистической и неоплатонической космологии. Произвольный акт творения в данном случае сопоставляется с природным естественным излучением солнца, происходящим из-за его полноты и совершенства. Но главное то, что если в философии Плотина телеологическое понятие осмысливается с точки зрения логического оправдания рационального эллинского космоса, то с теистическо-креационистической точки зрения он характеризуется типичным антропоцентризмом [374, 131—32]. Космология суфизма, по причине своей эклектичности, содержит обе точки зрения.

В учении Джелаль-ед-дина Руми сотворение вселенной в обоих случаях осуществляется по божьей воле. По убеждению Газали, творец обязательно должен желать и знать, что он желает, чтобы стать творцом того, чего желает [503, ч. II, 219].

На этой позиции стоит и Мевлана. По его мнению, принцип развития видимого мира имеет обязательно телеологический характер. Именно этим обуславливается выявление позитивной стороны абсолютной истины и наличие взаимоотношения между негативным и позитивным аспектами... Целеустремленными являются также движение и

круговое вращение духа. Поэтому в учении Руми категория цели выдвигается на первое место, поскольку она является принципом сотворения вселенной. Следовательно, эта категория в его мировоззрении имеет гораздо большее значение, чем причинно-следственные отношения.

Понятие цели возникает уже в древнеиндийской и древнекитайской философии [426, 7—24]. Его закономерное развитие прослеживается и в древнегреческой философии (Фалес, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор и др.) [426, 24—33]. Весьма важное место категория цели занимает в философии Сократа, в которой это понятие приобретает явно идеалистический характер [426, 34]. Дальнейшее развитие категории цели получает в философской системе Платона [426, 35—44]. По мнению последнего, идея абсолютной цели должна быть той идеей, которой подчиняются все другие, и это подчинение скорее телеологического, чем логического характера. Поэтому, она стоит выше как бытия, так и познания, она — солнце в царстве идей [380, 169]. Телеологический характер принимает и развитие платоновской эстетики [422, 369].

Категория цели широко трактуется в философской системе Аристотеля, в которой осмысление этой категории возводится на новую ступень. При этом Аристотель делит ее на два вида: I — «внутренняя» (основная), которая есть отражение «объективно существующих возможностей материального мира», и II — «внешняя», которую следует искать в разуме и душе человека. Она входит в сферу сознания и является руководящим началом действия [400, 254—58]. Несмотря на то, что Аристотель выдвинул прогрессивный взгляд о понятии «внутренней» цели, ему все же не удалось преодолеть внешний принцип теологии Платона, и в его философии «цель» является конечной причиной всякого движения [400, 256]. «...Она же цель, а ради цели существует все остальное, то она и будет причиной «ради чего» [365, 45].

Эта теза Аристотеля в дальнейшем стала опорой средневековой теологии мистиков, а позже — философских систем Лейбница и Канта [471, 22—23].

Категория цели и, вообще, изображение овеществления мира по телеологическому принципу, особенно широко представлено в средневековом религиозном мышлении. Освещению этого вопроса много места уделяется в философских и мистических учениях ислама. Как было отмечено выше, в системе мировоззрения Руми понятие цели являет-

ся причиной, обуславливающей всякое движение, т. е. оно осмысливается как конечная причина (Causa finalis).

С точки зрения Руми, вселенная является весьма сложной и многосторонне взаимосвязанной организованной системой, элемент «А» находится в связи с «В», а этот последний — с «С», так что не теряет связи с «А». Если «А» обусловило возникновение «В», а «В» возникновение «С», то «А» является причиной «В», а «В» является следствием «А», но в то же время «В» является причиной «С» и т. д. Это причинно-следственное отношение может длиться бесконечно, если оно не имеет конечной причины и будет безначальным, если мы не допустим существования первопричины. Причина порождает следствие и постольку определяет его, так как «ни одно действие не бывает больше своей причины, ибо причина не может дать того, чего она не имеет» [397, 142]. Но порожденное причиной следствие само становится причиной другого следствия. Руми пишет:

اینجهان و آن جهان رایدابد هر سبب مادر اثر زاید ولد
چون اثر زاید آن هم شد سبب تا بزاید او اثر های عجب

И этот мир, и тот мир вечно рождают;
Все причины являются матерями, рождают
сына-следствие;

Но, как только родилось следствие, Оно сразу
становится причиной.

Дабы она родила удивительные следствия
[1, II, 1000—01].

Рожденное следствие не похоже на свою мать (причину), между ними существует разница. Причина одна, возникшее из него следствие — совсем другое. Семя не похоже на дерево; ветвь и плод — на семя, семя рождается из зерна, но на зерно не похоже... Облако возникает из пара, но на пар не похоже... Одним словом, ни одна причина не похожа на следствие, но следствие обязательно подразумевает причину [1, V, 3979—85]. По мнению поэта, это причинно-следственное отношение является характерной чертой зримого мира и возникло тогда, когда мудрость бога связала друг с другом два противоположных понятия — тело и душу: душа без тела не пригодна для дела, форма же без души каменеет. Отношения видимого и невидимого породили причины мира сего [1, V, 3423—24]. По мнению Руми, эти причины бог создает по своей воле; их родиной является неограниченное божье поприще [1, IV, 743, 2381]. И их отношения и направление определяет бог [4, 225].

Создание причин имеет определенное оправдание, в том смысле, что с помощью их ищущий достигает цели, если бы не было причины, мюрид не смог бы найти дорогу. Поэтому и следует заняться изучением этих отношений, но этим не следует ограничиться, не надо забывать первопричину [1, V, 1546—50]. К тому же причина является завесой. Не все достойны того, чтобы узреть искусство бога; надо иметь такой глаз, который одолеет завесу причин и постарается увидеть того, кто является создателем причины [1, V, 1551—53].

Таким образом, изучение причинно-следственных отношений оправдано лишь тогда, когда оно приводит нас к первопричине. Основная задача человека — это искание первопричины. Например, из колодца берем воду. В таком случае причиной извлечения воды является веревка, но веревка не смогла бы достать воду, если бы не было движения колеса, которое есть причина намотки веревки, но колесо имеет своего вращателя, и не увидеть этого — большая ошибка [1, I, 843—49]. К сожалению, не посвященные люди заняты исследованием причин сего мира. Они справедливо замечают, что вода кипит, превращается в пар и после, в виде воды возвращается обратно, но они только этим и ограничиваются и пренебрегают причиной причин [1, III, 3151—54]. Если причинно-следственное отношение рассмотреть с этой точки зрения, то оно становится преградой для приобретения истинного знания и его следует отвергнуть. Вот эту миссию возложили на пророков [1, III, 2516—17]. Коран тоже целиком является отрицанием причин [1, III, 2520]. Истинный искатель должен подняться на такую ступень, на которой нет никаких причинно-следственных отношений [1, II, 1843]. Из этих рассуждений Руми становится бесспорным, что существование причинно-следственного отношения оправдано лишь при наличии целевой причины, т. е. когда эти причины представлены в ряде телеологических отношений. «Так как на любом пути для достижения цели существуют причины — тарикаты, то лишь с помощью этих причин и достигнешь цели, — пишет Мевлана. — Но эта дорога длинная, полна опасностей и преград. И может случиться так, что причина станет преградой для достижения цели» [4, 145].

Как же мыслится понятие цели? В некоторых отношениях «А» является причиной «В», но если это отношение рассмотреть с иной точки зрения, то «В» может стать причиной «А». Напр.: садовник посадил дерево, дерево дало плоды. В этом положении дерево является причиной появ-

ления плодов. А если это отношение рассмотреть с телеологической точки зрения, т. е. сознательного действия, то тогда плоды будут причиной посадки дерева. Но, если дерево является только лишь причиной плода, плод является целевой причиной дерева. С этой точки зрения, несмотря на то, что процесс посадки дерева предшествует и является причиной плодоношения, главная причина все же плод, так как он определяет творческий акт и в сознании он имманентно первичен.

Мевлана, давая предпочтение целевой причине, подчеркивает, что она становится понятным лишь в сфере духовных и умственных представлений. Каждая причина выше следствия. Огниво и кремьнь превосходят искру огня... по той причине, что они предшествуют искре, т. е. они необходимы для получения искры, но так как целью огнива и кремня является искра, эта последняя стоит гораздо выше них (огнива и кремня)... Правда, с точки зрения времени искра возникает после них, но качественно она превосходит их. С точки зрения времени, ветка создана раньше, чем плод, но в смысле созидания, плод выше ветки. Поскольку целью дерева является плод, постольку плод является предшествующим и ему отдается предпочтение, дерево же следует за ним [1, II, 1966—70]. Эту мысль поэт сообщает нам неоднократно [1, III, 1128; 4, 224 и др.].

Часто по внешним видимым отношениям (по ряду причин) кажется, что благодаря звездам существуем мы, но внутренне (с точки зрения цели) мы обуславливаем существование неба. Внешне ветвь является причиной плода, но на самом деле ветвь создана для плода. Если бы садовник не поставил своей целью плодоношение, то он бы не посадил дерева. Таким образом, с точки зрения сознания это дерево происходит из плода, хотя формально дерево породило плод [1, IV, 520—25]. В средние века эта теза была широко распространена: «Каждое творение делает свое дело ради какой-нибудь цели. Цель всегда первое в мысли и последнее в деле» [484, 72]. И по мнению Мевланы, идея предшествует созиданию, и эта идея определяет овеществление. Сначала в сознании зодчего возникает определенный

чертеж, по словам Мевланы, мысль создает и инструменты и из леса притаскивает балки, и так строится дом. Таким же образом надо осмыслить модель мироздания: каждая его частица и любое отношение между ними заранее осмыслено. Поэт говорит:

اول فکر آخر آمد در عمل
نیت عالم چنان دان در ازل

В начале есть мысль, после начинается созидание,
Овеществление мира идет так с самого начала.

(с эзеля) [1, II, 965—70].

Ясно, что в мышлении поэта господствует телеологический принцип. Вселенная и каждое существо созданы по определенной целевой причине, и с этой точки зрения они связаны друг с другом. В письме, адресованном к Хусам-едину, Мевлана пишет: «Целью этого мира является человек, а целью человека — то мгновение, целью тела является обретение духа, а целью духа — регулирование чувств. Целью же регулирования чувств и органов является совершенствование сердца, а целью сердца является возлюбленная» [5, 197].

Данте Алигьери, ссылаясь на философию Аристотеля, развивает такую же мысль в своей «Монархии». По его мнению, «бог и природа ничего не делают напрасно» [397, 307], и каждое существо создано ради определенной цели. Цель создания пальца одна, ладони — другая, а руки — совсем иная, одна цель — ради которой бог приводит в бытие единичного человека, и другая — ради которой он упорядочивает семейную жизнь и т. п. И наконец, существует «последняя цель, ради которой он упорядочивает весь вообще человеческий род» [397, 306—07]. Такое суждение очень характерно для религиозно-философского мышления средних веков.

Осмысленная по телеологическому принципу космология в первую очередь требует ответа на вопрос: ради какой целевой причины происходит акт созидания мироздания? Т. е., с какой целью абсолютная истина реализует свои потенциальные возможности и с какой целью превращает свое негативное бытие в позитивное бытие, свою бесцветность в цвет? На этот вопрос в суфийском учении существовал традиционный ответ, содержащий три точки зрения: I. Бог есть абсолютно прекрасное; он пожелал, чтобы его красота сделалась зримой. Поэтому создал он вселенную — зеркало, в котором отражаются его атрибуты

[315, 80]. II. Бог — абсолютная полнота — желал иметь видимый аспект и создать объект своей любви, который одновременно был бы и субъектом, и он бы полюбил его как объект любви [15, 341; 253, 139—40]. III. Бог — абсолютная мудрость — пожелал создать объект, в котором полностью отразились бы атрибуты его мудрости и который стал бы предметом его размышлений. Он же (порожденный богом объект) обладал бы способностью направить свой взор познания на самую абсолютную мудрость [401, 109]. Как выясняется, в первом случае в основу воплощения кладется эстетический принцип, во втором — эротический и в третьем — гносеологический. По нашему мнению, в мистическом учении средних веков все эти три принципа дополняли друг друга и естественно слиты воедино. Главная цель человека — воспринять и познать бога. Но, по мнению мистиков, это не достижимо с помощью рационального суждения. Познание бога возможно лишь путем интуитивного погружения в себя и экзальтированного видения, которое само собой подразумевает эстетический момент. Но это эстетическое видение возможно лишь с помощью эротических чувств, после того, как человек очистится в чистилище любви.

Цель, обуславливающая акт творения, может быть осуществлена в этом зримом мире только лишь человеком. Поэтому он (человек) является целью божественного созидания. Но конечной целью может являться не сам человек, а его действия и возможности, так как в средних веках господствовала теза Аристотеля, что последней целью является не сама сотворенная сущность, а свойственное этой сущности действие [397, 307]. Отсюда становится ясным, что причиной овеществления мира является человек, поэтому весь мир создается для служения и подчинения ему. Но основной целью самого человека является восприятие и видение красоты бога.

В ряду причинных отношений мир является причиной сотворения человека, но с точки зрения телеологического принципа основной причиной сотворения мира является человек, вернее его способность восприятия и видения, что и является конечной целью суфийской космологии.

В учении Руми основой овеществления вселенной являются как эстетические, так и эротические и гносеологические принципы.

По убеждению Мевланы, основная цель человека заключается в том, чтобы он достиг видения истинной красоты и после того, как он достигнет этой ступени, он должен

спросить бога: «Почему осушил ты свое море милости и выкинул нас безжалостно в грязь? Твоя милость так велика, а нас почему принизил? Всевышний (бог), естественно, ответит: Я — в беспредельном царстве был одинок, скрыт завесою, был тайным кладом и я хотел, чтобы поднялась завеса существования и выявилась моя совершенная красота...» [3, 118]. Здесь создание мира объясняется эстетическим принципом. Но в другом месте Мевлана при рассмотрении причины акта творения, прибегает к чувству любви, т. е. эротическому принципу:

گر بغرد بحر غرْمش کف شود جوش اَحَبِّتْ بَانَ اَعْرِفْ شود

Если разбушуется море, его бушевание
превратится в пену,

Его бушевание откроет тайну: «Я хотел стать
познаваемым, возлюбил и создал людей»

[1, VI, 698].

В приведенной цитате отмечен тот факт, что бог любил и по этой причине создал людей объектом своей любви. Это само собой подразумевает, что и он, бог, является объектом любви. И, наконец, Мевлана выдвигает гносеологический принцип сотворения мира: «Всевышний бог сказал: «Я был скрытым кладом, я хотел стать познаваемым, пусть познают меня, сказал он, и с этой целью создал весь мир, некоторых (создал) с милостью, а других — с гневом, но цель у него одна — показать самого себя» [4, 186].

Как уже было отмечено выше, в системе мировоззрения Мевланы все эти принципы образуют треугольник, и наличие одного условия уже подразумевает соотношение с ним и других причин. Следовательно, в космологии поэта ведущее место занимает телеологический принцип развития, конечной целью которого является познание бога с мистической точки зрения, что само собой подразумевает любовь как движущую силу, благодаря чему происходит морально-этическое совершенствование человека и возвышение его до ступени видения, понимаемого эстетически. На этой последней ступени мгновенно воспринимается сияние абсолютной красоты и происходит слияние объекта с субъектом. Таким образом, рассуждая о проблемах мистики Руми, мы должны принять во внимание его эстетические принципы и, наоборот, его эстетические воззрения невозможно представить без мистики.

Когда овеществление мира происходит по телеологическому принципу, естественно ставится вопрос о сходстве

мира и художественного произведения, что и отмечено в свое время у Аристотеля, который в произведениях природы видел более прекрасное и «ради чего», чем в произведениях искусства [366, 35]. Поэтому очень часто в средневековой мысли бог объявляется живописцем или зодчим, который сначала осмысливает идеальную модель, создает ее, а затем воплощает в действительность [438, 300; 481, 126]. Правда, Плотин отвергает это соображение. Он считает невозможным сравнение творца с художником, который по заранее осмысленному плану овеществляет свой замысел, но упорно доказывает, что все вещи тленного мира в идеальном виде, как чистые формы или идеи, даны в самой абсолютной красоте, и эта последняя как бы вычерчивает свой портрет, частью непосредственно сама, частью через посредство универсальной мирообразующей души, а то и через посредство индивидуальных душ [450, 186—87].

По мнению Мевланы, бог является величайшим архитектором, который строит планомерно [1, VI, 3507—10]. Происходящий в зримом мире всякий акт творения подчиняется воле творца и созданной им идеальной форме. Сначала он создал модель и пробудил у всех желание ее существования. Он мысленно творит интеллигибельный мир или архетипы: одним словом, создает божественную природу — (*Divina natura*), и лишь затем овеществляет зримый мир. Форма вот этого дома, в котором мы сидим, сначала была в сердце зодчего... Так же и всевышний бог. Когда он захотел создать в мире невиданные и чудесные разноцветные предметы: сады, зеленые луга,... различные науки и произведения, сначала он создал потребность и желание в них, а потом воплотил и овеществил их. Таким образом, все что видишь ты на этом свете, знай, оно существует в божьем мире. Что есть в капле, то есть и в океане, так как та капля произошла из океана, т. е. творец сначала создал потребность в небе, земле, арша, курси и других удивительных вещей, а потом овеществил мир [4, 140; 1, VI, 3721; 5, 148]. Об отношениях дольного и нагорного миров мы поговорим позже. На сей раз нас интересует тот факт, что, по мнению поэта, бог искусный творец, который свои мысли воплощает в желаемые для него формы. Одним словом, из черной земли делает доску и на ней по желанию своему рисует и стирает различные формы. Поэт пишет:

ای آنکه ز خاک تیره نطعی سازی هر لحظه بر او نقش دگر اندازی
گه مات شوی و گه بداری ماتم احسنت زهی صنعت باخود بازی

Эй, ты, который из черной земли делаешь коврик,

Ежеминутно наносишь на него новый рисунок,
То изумляешься, то поражаешь меня.
Слава тебе, чудесное у тебя искусство, (и сам ты
чудесный творец)

[2, 1467].

Аллах создает красивые и уродливые картины, и это тоже говорит об искусстве его и бесподобном мастерстве [1, II, 2537—40]. Такие рассуждения поэта наводят на мысль, что в учении Руми созидание мира часто приравнивается к творческому акту, а сама природа осмыслена как полотно живописи. Естественно, в это время Мевлана стоит на позиции креационизма, хотя мы не должны забывать, что предварительное существование идеальных форм обязательное условие также для космологии Плотина. В другом месте креационистическая точка зрения поэта проявляется еще более явно. Он рисует бога личным творцом, который неспеша в течение шести дней создал мир из ничто..., а потом вылепил человека из глины в течение сорока дней [1, III, 213—16]. Бог степенный и спокойный творец, а то он мог бы произнести слово «кун», и мир бы сразу же возник [1, VI, 1213; III, 350]. Но в другом месте уже по приказу бога «кун» создается мир [1, I, 2124]. Получается некоторое противоречие, что явление не редкое в мировоззрении поэта. Господь создает и землю для обитателей земли и небо для обитателей неба, все уничтожается и создается заново по его приказу [1, I, 2387, 1888].

Здесь же мы должны отметить, что в учении Руми космологическим элементом выступает и физиологический процесс зарождения и развития человека: после грехопадения, человечество размножается, побуждаемое физическими влечениями. Но этим актом также управляет воля бога. Мевлана часто рассуждает о зарождении ребенка и обнаруживает солидные познания в области медицины. По его мнению, бог проложил дорогу от поясницы отца к матке матери, дабы рождалось потомство [1, IV, 2447]. Об этом поэт неоднократно говорит [1, I, 3072—74]. По суждениям поэта выходит, что бог управляет и физическим развитием человека: его зарождением, рождением, и, наконец, смертью. Происходит развитие человека от спермы до разума, но это не пространственное возвышение: «Ты был спермой и дошел до разума, не сделав ни единого шага, не пройдя никакого расстояния, не переселяясь» [1, III, 1979]. То, что мы воспринимаем как сперму, создается в царстве бога и есть уже форма определенной личности.

صورتی بود این منی اندر عدم
بیش حق موجود نه بیش و نه کم

В небытие эта сперма уже имела форму,
Созданную богом в точности, не более не менее...

[1, I, 1243].

По мнению Мевланы, уже в сперме богом установлены сущность, имя и внешность человека. Но бог и после зарождения в матке матери управляет развитием человека, вдохнув в него дух, дарует ему способность приобрести такие вещества, которые создают и усиливают его тело. Так развивается человек [1, III, 1756—68]. Из вышесказанного ясно, что в учении Руми космологическим элементом выступает и физиологический процесс зарождения и развития человека, и что примечательно, этот элемент нередко встречается в учениях разных суфиев.

Но в мистической космологии ведущее место занимает неоплатоническая теория эманации, которая в философии ислама осмысливается как мост между сущим и несущим, богом и миром, вечностью и временностью. Она некоторым образом заполняет и ту пропасть, которая вечно существовала между дольным и нагорным мирами. Теория эманации была осмыслена как теокосмическое среднее (*Mittelwesen*) во взаимоотношениях бога и природы, и по восходящей или нисходящей линии она представляла ступенчатое развитие [319, 64—65]. Но в суфизме она использована больше для утверждения основной доктрины — единого бытия (*вахдат-ал-вуджуд*), т. е. она способствовала утверждению той мистической доктрины, по которой можно прийти к выводу, что божественная красота отражается в зримом мире как в зеркале, и что этот последний онтологически не существует и является лишь иллюзией, отражением в зеркале. Поэтому понятно, что теория эманации занимает ведущее место и в учении поэта. Хотя в мировоззрении Руми неоплатоническая космология не дана в виде строго разработанной системы и не передана в стройных логических суждениях, что вообще характерно для его поэтического мышления. Но не вызывает сомнения тот факт, что теория эманации имела большое влияние на формирование мировоззрения поэта.

По мнению поэта, абсолютная истина ради выявления своей совершенной красоты излучает и создает такие формы, какие ему желательны [1, II, 680]. В этом случае мир выступает в роли зеркала, которое должно отразить излу-

чение абсолютной красоты [4, 80]. Это излучение не прекращается никогда, оно вечное, неиссякающее [4, 19]. Бог сам зажег свой луч в совершенстве..., этот луч чище огня, он зажигает каждый луч [4, 80; 1, II, 909]. Пламя богом зажженного факела переходит от свечи к свече, и так зажигаются тысячи свечей [1, 1, 1948].

Вообще, по мнению суфиев, существует пять аспектов проявления бога: I — эссенция, II — атрибуты, III — действие, IV — сходство и воображение, V — чувство и видение [318, 91].

Пять ступеней нисхождения божьей эссенции дает также Джили: I — божественность (illahiyya), II — абстрактное единство (ahadiyya), III — единство во множестве (wahidiyya). IV — милосердие (rahmaniyya) и V — господство (rububiyya) [318, 98]. В этой схеме две последние ступени передают лишь сотворенные атрибуты, тогда как первая ступень содержит и допускает как сотворенное, так и творца. А вторая и третья ступени передают ту мысль, что совершенство бога разливается в каждой частице и в каждом атоме вселенной, но он остается единством во множестве; множество же в данной ситуации является зеркалом единого, а единое (ahad), согласно своей природе, неделимо и создает мир из самого себя [318, 98].

Соответственно существует пять ступеней познания и созерцания бога [276, 82]. Вообще, представители суфизма часто рассуждают об этом вопросе и высказывают различные взгляды⁴. Но они признают пять областей, которые не являются отдельными, самостоятельными мирами, а представляют собой разные ступени единого сущего; I — является миром абсолютной невидимости, в котором даны ступени «айане сабите» и «хакики илм». На этой ступени Аллах пока еще не опускался до степени атрибутов, все атрибуты и формы потенциально существуют в сущности Аллаха и представляют собой архетипы, идеи; II — является миром могущества, в котором господствуют разум и дух; III — миром сходства; IV — является миром воображения; а V — миром бытия и небытия [90, 20; 370, 455—57]. Суфии, прибегая к такому ступенчатому излучению, рисуют картину вечного круговращения сотворения мироздания, что и является основной опорой суфийской космологии.

Вспомним три ступени эманации у Плотина, знаменитую триаду: абсолютное благо, ум и душу. Для наглядности, благо можно уподобить свету, ум — солнцу, а душу —

⁴ В учении дервишей более распространено семь ступеней очищения и возвышения [см. 344₁, 155].

луне, светящей светом, заимственным у солнца [448, 31]. Выходит, что душа заимствует свет у ума, а ум, напротив, в себе самом содержит свой естественный свет и во всей целостности своего существа есть освещенный и светоносный. Наконец, само начало, которое светит уму, есть уже нечто, как свет в самом себе [448, 81]. Первоединый и есть единое целое. Оно не имеет ни одной из определенных форм бытия, а есть лишь возможность всех их [445, 352]. Между тем как «ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего». Таким образом в первоедином нет ни одной из тех сущностей, которые содержатся в уме. Он есть для них лишь первоначало, а в уме они уже становятся сущностями [445, 351]. Ум есть мыслящий принцип. Поэтому он не может быть абсолютно простым: он уже содержит в себе множественность, но он есть многоединый, который осмысливает себя относительно атрибута [446, 452], т. е. ум как мыслящий познает ум, как мыслимое. Таким образом, самопознание есть подлинная жизнь ума. И ум всегда обращен только на самого себя и находится в себе самом. Итак, ум есть актуальность или энергия, сосредоточенная в себе самом. А душа одной своей частью обращена к уму и находится в его сфере, а другой же, которая вне ума, она входит в связь с внешним миром и образует множественность [445, 371]. Душа расчлененная во множестве опускается и создает зримый мир. Материя четырех стихий сама по себе бесформенна, душа же их превращает в четыре мировые стихии, придает им форму, но во время действия она заимствует руководящий принцип — идею у ума, который в этом акте действия представляется двояко, с одной стороны, он является формой для души, а с другой стороны — принципом, формирующим ее (душу) [451, 286]. Таким образом, когда душа производит некоторое подобие себя — природу чувствующую (животную) и растительную, она вовсе не отрывается и не отделяется от высшего начала, от которого произошла... Происхождение существующего, начинаясь от первого, идет все ниже и ниже, при чем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное с его природою. Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой — сохраняет подобие его в такой степени, в какой сохраняет связь с ним и подчиняется ему [445, 359]. На фоне теории эманации эту космологическую картину П. П. Блонский рисует так: «От ума, как от солнца, исходит свет, и этот заимственный свет есть душа, которая соприкасается с областю темного воздуха, космосом и дает ему общее освещение.

Но далее отдельные лучи постепенно проникают в самую область темного воздуха, тем самым, отделяясь от общего света, слабея в своей силе и обособляясь. Так возникают отдельные души и низшие, психические силы» [374, 151]. Хотя эта картина эманации требует уточнения некоторых моментов, она все-таки образно передает основную суть неоплатонической космологии и теории эманации.

Космологическая система Джелал-ед-дина Руми в общем рисует такую же картину ступенчатого нисхождения и излучения. У Руми на второе место выходит аклы кул (عقل کل), всеобщий разум, который есть активное начало и идентично понятию Ума в платоновской философии. Аклы кул является причиной существования всякой определенной формы. Таким образом, весь мир выражает собою копию его и он является отцом человечества:

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

Весь мир есть форма «аклы кул»,

Он отец всякого, кто владеет речью

[1, IV, 3259—60].

Если ум хотя бы раз покажет свое лицо и свою внешность, то даже день в его сиянии превратится во мрак [1, II, 2181]. Он изумительный мастер, который силой любви так объединяет тысячи атомов, как гончар собирает рассыпанную на дороге землю и лепит посуду. Он является основой всякого знания и искусства... Он — мыслящий принцип, который не обладает отдельным умом и отдельной мыслью [1, II, 3727—28; 2, 1347]. Но каждый индивидуальный разум — аклы джуз зависит от него; разум отдельного индивида берет начало от всеобщего разума и действует по его принципам. Мевлана пишет: «Нет ничего в разуме (аклы джуз), чего бы не было во всеобщем разуме (аклы кул). Разум не способен выдумать и создать то, чего не видел... Люди пишут сочинения, выдумывают геометрические теоремы, воздвигают новые здания. Но все это поистине не ново, так как они уже видели что-то подобное; они только добавляют (кое-что). Для того, чтобы создать новое, они должны подняться до ступени аклы кула (всеобщего разума). Аклы джуз обязан учиться, он нуждается в приобретении знания. Аклы кул является учителем, он в этом не нуждается [4, 142]. Разум занимается изучением дел сего мира и его взор проникает только до кладбища [1, I, 3310; IV, 3311]. Всеобщий разум (аклы кул) же правит космическими и божескими делами, от него нисходит каждая идеальная форма. Если индивидуальный разум

прекратит связь с всеобщим разумом и удалится от него, он окажется среди животных [1, IV, 3320]. О преимуществе всеобщего разума (аклы кула) неоднократно говорится в поэзии Руми [см. I, I, 3743; III, 1145; IV, 1258].

Но всеобщий разум — это такое актуальное начало, которое осмысливает лишь самого себя, и его действие направлено к себе самому. С внешним миром он вступает в связь посредством «нефси кул», т. е. посредством абсолютного духа. Этот последний является пассивной возможностью, который есть заимствованный у всеобщего разума свет и не в состоянии непосредственно воспринять абсолютную красоту. Абсолютный дух создает зримый мир, космос, и превращает его в прекрасное создание, но в то же время он является завесой, закрывающей лицо первого истинного солнца:

بین تو قوت تفہیم نفس کلی را
کہ خاک کودن ازو شد مصور جانی
چو نفس کل همه کلی حجاب و رو پوشست
ز آفتاب جلالت کہ نیستش ثانی

Взгляни на силу объяснения нефси кула,
Благодаря которому глупая земля превратилась
в живого художника.

Так как нефси кул полностью является завесой
Могучего лучезарного солнца, не имеющего себе подобного
[2, 1127].

Эти два начала мира — активный принцип действия и пассивная возможность — понимаются как отражение двух аспектов абсолютной истины: эти два аспекта в космологии представлены в обобщенном виде как мужской и женский пол, два противостоящие друг другу понятия, что, по суфийскому диалектическому мышлению, является обязательным условием созидания и развития вселенной. Они создают космос, систему девяти небес и семи светил, — каждый из которых наделен собственной душой и разумом, т. е. активными и пассивными способностями действия. Разница заключается лишь в том, что душа движет свое собственное небо деятельностью, а разум любовью [61, 15].

В средние века на Западе и на Востоке широко было распространено астрономическое учение Клавдия Птолемея, который распределил светила в соответствии с небесами. Эта система впоследствии с большей или меньшей точностью отразилась в художественных и философских произведениях средневековых мыслителей [см. 420; 283;

490]. Это распределение небес Омар Хайам передает следующим образом: «Первая из них — это творящий разум, первое следствие необходимо сущей первой причины и причина всего сущего, находящегося под ним, — это господин общего сущего. Второй разум — господин высшего неба, третий разум — господин неба небес, четвертый разум — господин неба Сатурна, пятый разум — господин неба Юпитера, шестой разум — господин неба Марса, седьмой разум — господин неба Солнца, восьмой разум — господин неба Венеры, девятый — господин неба Меркурия, десятый — господин неба Луны. Для всякого разума есть душа, так как разум не бывает без души, а душа без разума»⁵ [437, 180—81].

Такой же порядок расположения, но в обратном порядке, дает Данте [397, 138—42]. Естественно, Руми хорошо знаком с системой порядка небес и светил. И хотя он не передает их по строго разработанной системе, но часто говорит о девяти небесах и очень часто создает художественные образы, прибегая к этим светилам, рисуя их свойства и природу, используя их как материал для своего художественного обобщения [2, 764; 1, VI, 105—111].

В средневековые доминировала мысль, что судьбой человека будто бы управляют звезды. Эта мысль была заимствована из вавилонской астрологии, в которой семь светил представляли семь великих богов [469, 330].

Хотя Мевлана хорошо знаком с традиционным взглядом о роли светил в жизни человека, и часто говорит о них [1, I, 751; II, 1712—14], но сам он не разделяет эту точку зрения и отвергает ее [1, VI, 99—100; II, 354].

Небесные сферы находятся в вечном движении, которое в обязательном порядке содержит в себе и подразумевает наличие противоположных явлений. Вообще, с древних пор, еще в мифологическом мышлении, основой космологии являлся диалектический момент, и в древнетурецкой мифологической космологии овеществление мира также происходит с помощью двух противоположных сил [255, 33—45]. Но этот момент наиболее ясно фигурирует в космологической системе пифагорейцев, содержащей десять противостоящих понятий [468, 179—174].

Как было уже отмечено, по мнению суфиев, вечное круговращение обусловлено двумя противостоящими силами, активной и пассивной возможностью. Говоря иными словами, основой движения объявляется противопоставление аспектов: мужского и женского пола, их любовь и вле-

⁵ Ср. Платон [Тим. 30в-с].

чение, которые характерны для всех небесных сфер. Это диалектическое развитие господствует на каждой ступени проявления бога [см. 408]. После небесного мира овеществляется материальный мир, в основе реализации которого лежат четыре элемента. Сами эти четыре элемента возникли из противоположных свойств, появившихся вследствие движения небес: сухость и теплота дают элемент — огонь, холод и влажность — воду, тепло и влажность — воздух, сухость и холод — землю [406, 56].

Учение о четырех элементах, как о первоначале всего сущего, возникло в далеком прошлом на Востоке, затем его заимствовали греки [476, 47]. А полностью завершенную форму оно получает в философской системе Эмпедокла, в которой в основу всякого существования и всякой формы лежат четыре элемента: возникновение есть соединение и слияние их, а уничтожение и разрушение — разъединение их [406, 16—65]. Движение же атомов обуславливается двумя противоположными силами: любовью, дружбой, гармонией и — враждою, ненавистью и т. п. Функция любви — это соединение разнородного и разъединение однородного, а функция вражды — разъединение разнородного и соединение однородного. Причем действие их совершается одновременно и в противоположном направлении [406, 121].

Учение о четырех элементах широко распространилось в дальнейшем в религиозной, философской и мистической мысли средневековья как на Западе, так и на Востоке [510, 68]. Почти все мыслители средневековья, которые касались этих вопросов, излагают с большей или меньшей точностью учение Эмпедокла о четырех элементах [515, 3; 394, 45]. Поэтому естественно, что оно отразилось и в творчестве Руми.

По пониманию Мевланы, овеществление мира происходит путем столкновения и борьбы атомов, но в то же время они являются опорой мира:

چار عنصر چار استون قویست
که بدیشان سقف دنیا مستویست
هر ستونی اشکننده آن دگر
استن آب اشکننده آن شرر

Эти четыре элемента — могучие четыре колонны,
На которых зиждется купол мира.

Каждая колонна разрушает и ломает другую,
Колонна воды разрушает колонну огня

[1, VI, 48—49].

Каждое тело, каждая материя состоит из этих четырех элементов: здоровье человека обуславливается их мирным сосуществованием, а борьба между ними вызывает смерть [1, I, 1291—93]. Эти элементы — четыре птицы с завязанными ножками. Смерть, болезнь и слабость развязывают им ножки, и они в тот же час улетают. Причиной этого является отношение и взаимосвязь части с целым. Целое вечно притягивает свою часть. Каждая часть, напоминающая птицу, стремится возвратиться к целому, к своей основе, поэтому старается порвать эту связь. Но мудрость бога не допускает этого и с помощью здоровья до определенного момента сохраняет их связь [1, III, 4428—32]. Однако эти элементы находятся в вечном движении, изменяют форму свою, и в основе этого движения и превращения лежит любовь и влечение. То земля, охваченная страстью, покрывается зеленым одеялом, то вода в силу любви превращается в пар, поднимается и испаряется [2, 123]. Ясно, что по мнению поэта, в основе движения элементов лежит любовь: их объединение обуславливает существование, а разъединение — смерть. Но всем этим управляет всевышний бог, он создает элементы, их движение, их направление [1, I, 838; 5, 196].

Четыре элемента создают зримый мир. После овеществления, движение вселенной у Руми трактуется согласно аристотелевскому развитию формы: сначала возникают минералы, затем растения, затем животные и наконец человек, завершающий нисходящий процесс и от него начинается восхождение, переход в божественную форму. «Под ним находятся материи — пишет Хайям, — из которых первая огонь, затем земля. Из рожденных первые — минералы, затем растения, затем животные, а затем человек» [437, 181]. Такая картина овеществления мира и развития форм широко была распространена в средневековом мышлении. Об этом подробно говорят Василий Кесарийский и Григорий Нисский [511, 52—130], с работами которых была знакома исламская теология [293, 56]. Такое же развитие бытия предполагает и Фома Аквинский [505, 95]. Эта теория нашла широкое распространение в средневековой восточной философии. Особенно большое место занимает она в философской системе «Братьев чистоты» [402, 30—44], с которой в данном вопросе непосредственно связана суфийская космология [51, 74].

Выше было уже отмечено, что кругообразное движение, по словам суфиев, — деврие, является единым и непрерывным; вечно происходит нисхождение, а потом возвыше-

ние, «все — от него, и к нему» [455, 45]. Этот процесс непрерывного нисхождения и возвышения передает как физические, природные явления и развитие органического мира, так и вечное круговращение абсолютного духа; вода спускается сверху вниз, а потом поднимается вверх: пшеница закапывается в землю, потом поднимает голову и возвышается [1, III, 457—58]. Абсолютный дух, после овеществления космоса и зримого мира, создает человека, который содержит в себе все свойства, приобретенные духом во время своего длительного путешествия.

В учении Руми в основе этого процесса развития лежит диалектическое превращение. Происходит такое скачкообразное развитие, когда последующая ступень развития отрицает причину своего возникновения. Кристалл развивается и умирает, но превращается в растение так, что не сохраняет свойств кристалла; растение развивается и умирает, но превращается в животное, которое качественно отрицает существование растения и т. д. Руми пишет:

وز جمادی در نباتی اوفتاد	آمده اول باقلیم جماد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد	سالها اندر نباتی عمر کرد
نامدش حال نباتی هیچ یاد...	وز نباتی چون بحیوانی فتاد
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت	همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
هم ازین عقلش تحول کرد نیست	عقلهای اولینش یاد نیست

Сначала пришел в мир минерал,
От минерала попал в растение,
Годами жил в мире растения
И вовсе не вспоминал о преодолении минерала
Когда от растения перешел в мир животных,
Совсем не вспоминал положение растения...
Так путешествуя от сферы к сфере,
Он стал ныне (в мире человека) мудрым, умным и могучим.
Но как он не вспоминал предшествующего разума,
Так не вспомнит он и этот разум, после того,
как покинет его
[1, IV, 3637—39, 3647—48].

В другом месте Мевлана пишет:

وز نما مردم بحیوان برزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی زمردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملایک پر و سر	حماة دیگر بمیرم از بشر

وز ملک هم بایدم جستن زجو کل شیئی هالک الا وجهه
 بار دیگر از ملک قربان شوم آنج اندر و هم ناید آن شوم

Я умер в минерале и превратился в растение,
 Я умер в сфере растения и превратился в животное,
 Я умер в мире животных и стал человеком.
 Почему же я должен бояться исчезновения через смерть?
 При следующем усилии умру и в человеческом облике,
 Дабы раскрыв крылья достичь мира ангелов.
 Я должен покинуть и ступень ангела,
 (Так как) «все погибает, кроме лица его»
 И я умру вновь в сфере ангела,
 И стану тем, чего не постигнет ум!

[1, III, 3901—05].

Этот процесс инволюции и эволюции духа неоднократно передает Руми [см. I, III, 4180—90; V, 800; IV, 890—891]. И всегда подчеркивает то обстоятельство, что следующая ступень диалектического развития более совершенна, чем предшествующая, и это совершенствование имеет оправдание лишь тогда, когда оно осмыслено с телеологической точки зрения, так как неоплатоническая эманация вообще подразумевает регресс: последующая ступень нисхождения менее совершенная, чем предшествующая. Однако суфийская космология, в силу своего телеологического характера, в основу проявления абсолютной красоты кладет человека и его рисует как высшее понятие развития бытия. Это обусловлено тем фактом, что картина развития зримого бытия представлена прогрессивно: минерал—растение—животное—человек. В этой схеме каждая последующая ступень более совершенна, чем предшествующая. Однако суфии утверждают, что процесс нисхождения оканчивается человеком и от него начинается возвышение. Этим они обнаруживают алогичность в своих суждениях, что вообще характерно для религиозного мышления.

Такова картина овеществления мира в учении Джелаль-ед-дина Руми. Эклектичный характер мышления поэта дает себя знать и в этой сфере. Космология Руми содержит в себе как креационистическую, так и неоплатоническую точку зрения. Это обстоятельство обнаруживается в творчестве почти всех поэтов средневекового Востока [518, 151—59]. В мировоззрении же Руми наличие рядом этих двух противоположных точек зрения в некоторой степени оправдывается телеологическим принципом овеществления вселенной и представлением акта творчества как акта про-

извольного, чем снимается то существенное противоречие, которое существовало между этими точками зрения. Вообще картина космологии поэта не оригинальна, и она широко была распространена в учениях суфиев. Отмечая это, мы не должны забывать, что для мышления Руми космология не является объектом специального рассуждения и реализуется с различных точек зрения при осмыслении разных вопросов. Вообще, для мистика мир есть отражение той мистической сущности, которую он переживает в глубочайших тайниках своей души... Он есть непосредственный образ божества [482, 115], только это обстоятельство оправдывает его существование. С этой точки зрения осмысливается его овеществление и в учении Руми.

Глава III

ИСТИНА И ОТРАЖЕНИЕ

В мистическом мышлении сотворение и существование космоса оправдано несколькими причинами. Прежде всего, бог был невидимым аспектом, причиной чего являлся в основном тот факт, что он исключительно прост и не имеет противоположного аспекта. Он желал, чтобы его красота сделалась зримой, поэтому он создал противоположное понятие — темную материю и превратил его в зеркало, которое отражает атрибуты его красоты. Далее, созидание мира и существование его в гносеологической сфере оправдано тем, что непосредственно лицезреть бога невозможно [2, 1276]. Платон в свое время писал: «Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном...» [441, Фед. 99e]. Эта теза господствовала и в мистическом мышлении и, в частности, в суфизме. «Божескую красоту можно увидеть лишь тогда, когда она отражается, и нельзя воспринять ее, когда находится в самой себе. Поэтому бог приказал создать зеркало, дабы люди смогли увидеть ее красоту», — пишет Аттар [13, 78]. Таким образом, мир в гносеологической сфере представляется в качестве зеркала. И, наконец, красота бога не может появиться без покрова, она сожжет и разрушит все [1, II, 39—41]. По мнению Мевланы, этот мир и вся эта сложная система жизни являются покровом бога... Великий бог создал этот покров с определенной целью: мы не в силах вынести лицо бога без покрова... [4, 35—36; 1, II, 821].

С другой стороны, существование покрова оправдано тем, что он напоминает человеку о красоте бога и направляет его взгляд к всевышнему. Вообще, по мнению Мевланы, форма помогает постигнуть идею, а часть — осмыслить

целое. Поэтому она (форма) является средством достижения основы [4, 144]. Как выясняется, в мистическом учении на космос возложено несколько функций: 1. Функция зеркала, — отражать красоту бога. 2. Он предстает перед нами как символ покрова, который, с одной стороны, защищает нас от уничтожения божественным огнем, а с другой — мешает видеть бога непосредственно. Непосредственное же лицезрение его является окончательной целью каждого истинного мистика. Но, если взгляд воспринимающего не будет полностью прикован к нему, и он осмыслит мир как форму, которая должна нам помочь подойти к идее, тогда и эта помеха имеет определенное оправдание: человек должен пройти подготовительный период, чтобы он смог непосредственно воспринять красоту бога [2, 1276]. Таким образом, бытие своей разнообразной красотой является ступенью лестницы, поднимающейся к потусторонней красоте. Оно (бытие) выступает в роли посредника, и только в этом аспекте можно оправдать его существование относительно абсолютной красоты. В зависимости от того, какую функцию выполняет космос по отношению к богу, — является ли он ареной его излучения или подготовительным этапом для его лицезрения, или противостоит ему своей материальной объективной реальностью — разрабатывается тема посюсторонности.

Во всем античном и средневековом мышлении зримый мир и космос характеризуются, с одной стороны, как прекрасное и гармоничное, а с другой — как темное и греховное уродство. Эти две взаимоисключающие концепции встречаются часто у одних и тех же мыслителей (422, 378). В учении Джелаль-ед-дина Руми фигурируют оба этих взгляда. Этот взгляд о космосе является характерным как для средневекового Востока, так и Запада. Чем же объяснить существование взаимоисключающих концепций о космосе в учении одних и тех же мыслителей? Этот вопрос мы постараемся осветить позже.

ВРЕМЕННОСТЬ

Когда мы говорим о видимом мире, мы прежде всего должны коснуться вопроса о его сотворении. Сотворен ли мир во времени или он существовал вечно? Этот вопрос

вызывал большие споры между верующими и философами, и «вопреки церкви, принял более острую форму: создан ли мир богом или он существовал от века» [356, 283]. Об этом ведет спор с философами и Газали [503, ч. II, 170—225].

Руми также не раз касается этого вопроса в своих произведениях: философ спорит с верующими и спрашивает, при помощи каких аргументов доказывает он временность мира? Верующий выдвигает вперед свою веру как бесспорный аргумент; но, конечно, философ отвергает этот аргумент, так как он неприемлем для всех. В конце концов, они бросаются в огонь, верующий остается в живых, а философ умирает [1, IV, 2833—52]. Очевидно, что, по мнению Мевланы, вопрос вечности или временности мира нельзя разрешить с помощью логических аргументов. Для решения этой проблемы, прежде всего, надо выдвинуть на первый план веру, которая поможет нам понять, что мир создан богом во времени. Мевлана об этом говорит и в другом месте: «Некоторые люди говорят, что мир вечен... Некоторые же говорят, что мир создан во времени, и это утверждают святые и пророки, которые жили до созидания мира... Поэтому они наверняка знают, что мир создан во времени... А если философ все-таки спросит, откуда знаешь, что мир создан во времени? — Эй, осел, а откуда же знаешь ты, что мир вечен, что он не имеет ни начала, ни конца?!» [4, 140—41]. По мнению поэта, тот, который говорит, что мир не имеет начала, доказывает, что мир не создан, а это значит доказывать небытие чего-нибудь, тогда как утверждение существования более легкая вещь [4, 141]. Из этих рассуждений Руми становится ясным, что, по осмыслению поэта, космос сотворен позднее, следовательно, он является временным, а это значит, что он не вечен, что он, являющийся временным и ограниченным рамками времени, идентичен изменчивому и преходящему. С этой точки зрения вселенная является вторичным явлением, не субстативным, и его бытие обусловлено другой эссенцией.

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО

В средневековье большие споры вызывала также проблема времени и пространства. Прежде всего вопрос стоял так: существовало ли время до созидания мира или же оно

возникло после овеществления космоса? По этому вопросу с философами спор ведет и Газали [319, 142—44]. По его мнению, понятия времени и пространства созданы после сотворения мира и являются чисто субъективными понятиями. Люди не могут представить себе бытие вне времени и пространства, поэтому временем называют такое отношение, которое имеет место при выявлении предметов и бытия и оно характерно не для самых предметов, а для нашего представления, и таким образом, оно является актом нашего мышления [319, 44—45]. Философы утверждают, что протяжение свойственно внутренней природе предметов и равнозначно понятию времени, которое есть мера движущихся предметов. По пониманию Газали, и время и пространство относительные понятия. Как в пространстве не существуют абсолютно высокое и абсолютно низкое, так и во времени не существуют абсолютно предыдущее и последующее. То, что в данный момент мы называем настоящим, в будущем назовут прошедшим, и то, что теперь для нас прошлое, когда-то было будущим. Такое осмысление времени и пространства приводит Газали к выводу, что законы времени и пространства действуют лишь в мире явлений и воображения и полностью связаны с нашим сознанием. Они не существуют сами по себе и их нельзя сопоставить с тем понятием, которое вне нашего сознания и есть вечно сущее [319, 47].

Поскольку в учении суфиев не существует другой реальности, кроме высшей реальности, время определяется как «экспансия бытия бога». По их мнению, понятие времени, а также и пространства, есть только иллюзия, так как весь мир есть только призрак и представляет собой как бы непрерывный круг, который образуется искрой огня при быстром круговом вращении [309, 23]. Помимо того, по мнению суфиев, весь мир образуется целиком излучением абсолютной истины и в каждое мгновение мы возвращаемся в мир небытия, т. е. космос каждое мгновение вновь возникает и вновь исчезает. Этот процесс исчезновения и возникновения мира происходит ежеминутно, и потому мы его воспринимаем как статичный. По их мнению, прошлое не существует, так как оно осмысливается только разумом. А будущего мы никогда не достигнем, так как оно движется вместе с нами. «Что касается прошлого, — пишет Газали, — оно уже прекратилось, а будущее еще не наступило» [503, ч. II, 165]. Таким образом, в понятии времени истинным является тот миг, который уже нельзя расчлениить и который вечно возобновляется [см. 51, 63; 58, 12—13; 61,

156—57]. Суфии утверждают, что лишь это мгновение (ан) постоянно и охватывает как «эзел» (существование в преэксистенциальном периоде), так и «эбет» (существование в будущем). Оно есть также основа, принцип времени (асле заман), так как мгновение физического времени есть след вечного мгновения (ане заман). Целью мистика является то, чтобы это маленькое мгновение сделать бесконечно большим временем, чего он может достигнуть выявлением внутреннего времени (замане батин). Кто этого достигнет, для того понятие времени уже преодолено, и он уже может управлять временем (сахиби заман) [309, 224]. Такое осмысление понятия времени вообще характерно для мистического мышления. Экхарт пишет: «Нет сомнения, что время, по существу своему, не касается бога и души. Если бы оно могло коснуться души, душа не была бы душой... Вот настоящее мгновение вечности: когда душа познает все вещи в боге такими новыми и свежими и в той же радости»... [484, 4].

По мнению Мевланы, понятие времени и пространства — субъективны, они не существуют в царстве божественности. Субъект производит дифференциацию понятия. Поэт пишет:

لا مکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و تقبلش نسبت بتوست هر دویک چیزند پنداری که دوست

В мире Ла-мекана (без местности), озаренном лучами бога,
Не существует прошлое, будущее и настоящее:
Прошлое и будущее — это следствие твоего (воображения),
Оба они одно и то же, а ты думаешь, что их двое
[1, III, 1151—52].

Поэт полагает, что протяженность времени и пространства полностью связаны с телом, что они не имеют связи с душой. «Верх, низ, впереди, позади — являются свойствами тела, озаренная сущность души свободна от этих понятий» [1, I, 2008]. Тот, кто достигнет уничтожения в понятии бога, кто освободится от своего «Я», для него уже не существует верх и вниз, близость, дальность, опоздание и т. п. Вообще, Мевлана считает понятие времени представлением, которое сковывает человека. Поэтому надо стараться, прежде всего, осилить и преодолеть его, чтобы приблизиться к понятию вне временности:

می دان که زمانه نقش سوداست
بیرون ز زمانه صورت ماست

زیرا قفصیت این زمانه
 بیرون همه کوه قاف و عنقااست
 جویست جهان و ما بروئیم
 بر جوی فتاده سایه ماست

Знай, что время — это форма любви,
 Наша форма же находится вне времени,
 Так как время является клеткой,
 За рамками его находятся гора Каф и Феникс (Унка),
 Мир течет, а мы за пределами его,
 В течении отражена только наша тень

[2, 178—79].

По мнению Руми, превращение в цвет и переход от цвета к цвету связаны с понятием времени. Если освободимся от понятия времени, то избавимся и от преображения [1, III, 2074—85].

Мистик добивается преодоления понятия времени, выявления внутреннего мига и его доведения до бесконечности. Он живет этим мигот: «Эй, друг, суфи, сын момента — говорить «завтра» — это не условие тариката!» [1, I, 133].

ТЕКУЧЕСТЬ

Вечный мир — это нагорный мир, в котором богом сотворены архетипы существующих в зримом мире форм. Они непрерывным потоком изливаются в зримый мир и придают ему бытие и внешние очертания. Вечное становление в зримом мире, а затем возвращение назад происходит ежеминутно. Поэт сравнивает этот процесс становления с приливом и отливом моря: «Удивительно!... Как должен поступить их (человеческий) разум с приливом и отливом этого моря, не имеющего признака. Из той пустыни направляются сюда эти здания..., царства, падишахства, везирства... Из той пустыни небытия в зримый мир, мощным потоком, непрерывными рядами идут караваны за караванами. Идут непрерывно и утром и вечером. Мы прибыли, настала наша очередь, а вы отправляйтесь — говорят они, занимая наши места... Широкая дорога проложена отсюда сюда, и

по этой дороге приходят и уходят» [1, VI, 2770—75]. И это вечно так, один уходит, а другой занимает его место. Издавна мир существовал так: как только отца захоронят в землю, сын становится отцом и т. п.... [2, 441]. По мнению суфиев, мир, и вообще бытие, находится в вечном движении, одна разновидность непрерывно заменяется другой. Гераклит признал высшим законом существования процесс вечного изменения и течения. Все вещи изменяются, каждый момент чувственного бытия есть уже момент протекший; и как время течет неустанно, так и все сущее в сфере времени... Двигается небо, воздух, вода. Изменяется наше сознание, восприятия, и сама речь... Текут и наши тела, и материя вечно возобновляется в них, как вода в потоке. И как нельзя дважды войти в одну и ту же струю, так нельзя дважды находиться в одном и том же состоянии... Этот процесс становления никогда не прекращается, все есть и не есть, все течет и ничто не пребывает [468, 216—17]. Эти воззрения Гераклита получили распространение в религиозно-философском учении средних веков как Запада, так и Востока. Это процесс вечного круговорота и изменения бытия хорошо передает Григорий Нисский [511, 168—69].

Руми также излагает процесс вечной текучести бытия. По его мнению, **все вечно изменяется**, и один вид превращается в другой, но, так как это превращение непрерывно, как течение реки, его движение нам кажется статичным: «Форма возникает из небытия и туда же возвращается, ведь всем известно, что «все возвратимся к Аллаху». Таким образом, ты ежеминутно умираешь и воскресаешь»... **Ежеминутно мир возобновляется**, но мы не замечаем этого процесса становления и поэтому он нам кажется застоявшимся. Жизнь течет все время, как вода, но в теле она (жизнь) кажется постоянной, как зажженный конец палки имеет непрерывную форму при вращении палки рукой. Если ты вращаешь зажженную палку, твоему взору огонь представляется непрерывным [1, I, 1141—47]. Все движется и течет: «Весь мир бежит... но различным образом. Бег человека одного вида, а растения — другого, но полностью отличен от них бег души» [4, 222]. «Мы сидим, но движемся, не меняя места, однако ты не видишь этого» [1, VI, 2777].

По мысли Мевланы, этот процесс вечного изменения и развития осуществляется по диалектическому принципу. Существуют противоположные понятия, их взаимоотношения, столкновения, борьба — отрицание отрицания, и именно эти противоположности создают мир. Развитие происхо-

дит на основе закона единства и борьбы противоположностей, и он представлен как источник всякого движения и всякой жизни: «Посмотри на низину земли и на высоту неба... И для смены времен характерны две стороны: в одной половине года земля становится целиной, а в другой — цветет. Своеобразно возвышение и понижение времени; одна половина из двадцатичетырех часов является днем, а другая — ночью... Одним словом, состояние всего мира таково: голод и обилие, война и мир... Вселенная на этих двух крыльях летит по воздуху» [1, VI, 1848—53]. Овеществление и вечное преобразование происходит хаотическим движением атомов, их столкновением и борьбой. Поэт сообщает: «Если всмотришься в этот мир, заметишь, что он целиком состоит из борьбы. Атом воюет с атомом, как верующий с неверующим... Один атом летит налево, другой — направо, ищет искомое... Один атом взлетает вверх, другой падает вниз. Как-будто они стоят, но ты посмотри на их борьбу в этом «неподвижном» мире. Но этот мир держится на этой борьбе. Посмотри на элементы и пойми это» [1, VI, 36—48, 47]. Все поглощается всем; завершается развитие одной формы, она становится пищей для другой формы и превращается в другое качественно новое — это диалектическое движение. И оно не простое — круговое вращение, а возникновение качественно нового. Поэт так передает это диалектическое превращение: «Милость бога даровала земле пасть, дабы она выпила воду и дабы выросло множество трав; потом она даровала пасть и губы, сотворенным из земли, дабы они жевали траву, выросшую из земли и съели ее. Когда животное поест траву и откормится, то оно превратится в кусок для человека и исчезнет... Но, когда человека покинет душа и способность видеть, то тогда придет земля и съест его. Увидел я все атомы с разинутыми пастьями, но рассказ об их пище заведет нас далеко» [1, III, 22—26].

Как было отмечено выше, Руми осмысливает процесс становления и развития бытия диалектически. Для развития обязательно существование противоположных явлений. «Местом восхода солнца является черный, как смола зодиак» [1, II, 1107]. И между этими контрастными явлениями идет вечная борьба. Более того, мир цвета, который возник из бесцветности, борется со своим местом рождения. Вообще в зримом мире (созданное) качественно новое бытие ведет борьбу с той ступенью бытия, от которой оно возникло. Но эта борьба обусловлена закономерностью неизбежной мудрости. Мевлана рассуждает так: «Когда мир бесцветности подчинился цвету, один Муса повздорил с другим...

Удивительно... хотя этот цвет возник из мира бесцветности, все-таки борется с ней... Роза вырастает из колючки, а колючка — из розы... Это так, но почему они борются друг с другом?!». Ставит вопрос поэт и сам же отвечает:

يانه جنگست اين برای حکمتست همچو جنگ خرفروشان صنعتست
يانه اينست ونه آن حيرانست گنج بايد جست اين ويرانست

Или же это не борьба, и происходит она по (причине)
(определенной) мудрости.

И похожа на повадки торговцев ослами...

Или же ни то, ни се..., а есть удивление.

В этих развалинах ты должен искать клад.

[1, I, 2467—74].

По мнению Мевланы, этот диалектический закон развития является такой мудростью, которую нельзя объяснить с помощью разума. Он вызывает лишь изумление. Но поэт глубоко уверен в том, что эта борьба характерна для мира цвета и зримого космоса. В мире же бесцветности царит вечный покой. Там Муса с Фараоном не ссорится [1, I, 2468]. С этой точки зрения противопоставляется дольний мир нагорному. Первый является временным, тленным, состоящим из противоречий и борьбы, а второй — царством вечного покоя. Джелаль-ед-дин Руми пишет: «Только тот мир является вечным и цветущим. А по другому и не может быть, так как он не состоит из частей, противоположных явлений; это уничтожение друг друга вызвано существованием противоположных явлений. Если бы не было этой противоположности, то тогда кроме вечности не существовало ничего. Тот, бесподобный, снял противоположность в раю. Там нет ни солнца, ни мороза...» [I, VI, 54—60].

Таким образом, при рассмотрении вопроса о диалектическом мышлении Руми мы не должны забывать, что она (диалектика), с точки зрения развития бытия и форм, явление бесспорно прогрессивное в средневековой действительности. Но, в конечном счете, диалектика Мевланы обосновывает непостоянство и текучесть мира, что, с одной стороны, отрицает его объективную действительность и мешает умственному восприятию, а с другой — связывает с понятием преходящего и временного, что в сравнении с вечностью цивилизованный разум должен осудить.

Выше было уже отмечено, что в космологии Руми рядом сосуществуют неоплатоническая и креационистическая точки зрения, но в обоих случаях акт творения характеризуется как телеологический и произвольный, подчиняющийся воле бога. В частности, в первом случае бог создает мир путем излучения, дабы в нем, как в зеркале, отразилась его красота. С этой точки зрения, мир является средством созерцания его красоты. А во втором, бог — художник, изобретающий идеальную модель. В ирреальной сфере он создает истинно реальные понятия, архетипы прекрасных форм, и таким образом овеществляет зримый мир. На сей раз для нас интересен тот факт, что, по мнению Руми, зримый мир прекрасен, он есть объект эстетического созерцания, а не темная и уродливая реальность, как полагали гностики. Более того, мир содержит в себе и отражает абсолютную красоту. Ибн-ул Араби пишет: «Знай, что божеская красота дана в каждом предмете и существует только красота, так как бог создал мир по образу и подобию лица своего. Вот почему и является весь мир прекрасным. Он (бог) любит красоту, а кто любит красоту, тот любит все, что прекрасно» [328, 480]. По мнению Мевланы, мир является манифестацией красоты бога: «Эй, сынок, весь мир — это кувшин, наполненный до краев наукой и красотой» [1, I, 2860]. Все существующие в видимом мире предметы, каждая ступень органического или неорганического бытия отражает красоту бога и является ее частью. Поэтому, по мнению Руми, куда не обратить взор, всюду сияет красота бога. Он изливается и ею озарены одушевленные и неодушевленные предметы. Бог наполнил красотой все шесть сторон и превратил в аргумент для своего созерцания. Каждое животное, каждое растение причастно к его красоте и питается в цветнике его красоты. Поэтому соизволил он сказать: «Куда ни посмотришь, (сияет) лицо бога». Хотя это может воспринять только жаждущий красоты бога, который, напиваясь водой, видит в ней бога, а не самого себя [1, VI, 3640—46].

Мевлана часто отмечает тот факт, что в зримом мире отражены прелестные атрибуты бога:

خلق را چون آبدان صاف وزلال
اندر آن تابان صفات ذو الجلال

Знай, что создания являются прозрачной водой,
В них отражены атрибуты всевышнего

[1, VI, 3172].

Человек должен воспринять красоту мира, должен наслаждаться ею; кто этого не делает, является полной невеждой. «Этот мир наполнен лучами солнца и луны, а он погрузил голову в колодец и спрашивает: говорят, будто бы существует свет, если это правда, так где же он? Эй, низкий, высушь голову из колодца, посмотри вокруг: весь мир — запад и восток озарены этим лучом. Но, пока ты находишься в колодце, то луч не достигнет тебя» [1, III, 4796—98]. Здесь же следует отметить, что для мистика мир со всеми своими ступенями бытия глаголет о величии бога; все одушевленные и неодушевленные создания, каждый на своем языке восхваляет всевышнего. Таким образом, все голоса вселенной сливаются в один—гимн творцу [315, 64]. Поэт неоднократно подчеркивает эту мысль [1, III, 1495—96; III, 1008—09; III, 1343—44]. Одним словом, в мире бытия вся вселенная, органическая или неорганическая природа говорит, но для слушания и понимания этого надо иметь духовное ухо, а не физическое [1, III, 100]. Обыкновенные смертные не могут понять таинственного языка природы [1, III, 1496—1500]. В эту тайну нельзя проникнуть путем умственного размышления; философы отрицают и не признают такое явление, только «люди сердца (мистики) понимают язык земли, грязи и воды» [1, I, 3278—80]. Таким образом, по мнению мистиков, вся вселенная является божьим храмом, наполненным песнопениями и молитвой [309, 195]. Но для восприятия и понимания этого надо пройти институт инициации и достигнуть духовного совершенства.

Несомненно, что, по мнению Руми, зримый мир и вся космическая система являются прежде всего объектом эстетического восприятия. При рассмотрении этого вопроса ясно проявляется его эстетическое мировоззрение, которое, как было уже отмечено, неотделимо от его мистики. Вообще, как известно, в средние века эстетика не считалась самостоятельной отраслью науки и ее объект еще не был осмыслен в чисто эстетической плоскости [362, 371—73]. Эквивалентную ценность понятия красоты определяли с учетом отношения между реальным и ирреальным. Ирреальная красота считалась обобщенной и самой по себе сущей, тогда как конкретная красота признавалась отражением и мыслилась как средство подхода к первой. Таким образом, космос и зримый мир со своей сложной общественной жиз-

нию и со всеми морально-этическими законами приобретают эстетическую ценность только тогда, когда допускается примат понятия абсолютной красоты. С этой точки зрения он не имел самостоятельной ценности, и мыслился как часть по отношению к целому, когда отдельная часть, какой-бы прекрасной она ни была сама по себе, для общего идейного замысла находит свое оправдание лишь по отношению к целому. Эстетический принцип Руми явно носит телеологический характер. По мысли поэта, красота космоса релятивна и совершенна постольку, поскольку она соответствует идеальному совершенству абсолютной красоты. Вместе с тем, красота зримого мира приобретает этико-нравственную силу катарсиса в том случае, когда она (красота) напоминает субъекту абсолютную красоту и направляет его взор для восприятия этой истинной красоты. Вообще, осмысление понятия красоты подразумевало, прежде всего, обоснование того, чем было прекрасное само по себе. Так поставил вопрос в свое время Платон в диалоге, имеющем анатрептический характер — «Гиппий - Большой», где он методом отрицания пытался доказать сущность идей прекрасного. На этом этапе он исключил идею прекрасного из чувственно-конкретной и реально существующей действительности, так как, по его мнению, чувственно-конкретное прекрасное имеет лишь релятивный характер и само собой подразумевает ту идею, которая одаряет его красотой. А прекрасное само по себе есть та идея, через которую все прекрасные вещи становятся прекрасными [441, Фед. 101e]. Платон неоднократно касался этого вопроса (Федон, Федр, Пир, Ион и др.) и обосновал идею прекрасного, которую охарактеризовал так: вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения..., это прекрасное само по себе единообразно; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше... [441, Пир, 221 в]. Такова была вечная и трансцендентная идея, которая определяла чувственно-конкретную форму и ее красоту.

Как общеизвестно, Аристотель отверг трансцендентность системы идей Платона. Хотя Аристотель сохраняет «идеи» Платона в качестве «форм» вещей, но, по мнению Аристотеля, единичная вещь является единством «материи» и «формы», и при этом «форма не определенный «образец», не потусторонняя причина, а соприсущий самому веществу, приводящий в самую материю вид, ею принимаемый [367, 93]. Он есть внутренний принцип осмысления и оформле-

ния вещей [422, 132]. Но родоначальник неоплатонизма Плотин снова перенес идею прекрасного в сферу ирреальности и отождествил ее с понятием абсолютной истины. По его мнению, источником и основой всякой чувственно-конкретной красоты является номинальная красота как первый прообраз и абсолютное единство [450, 175]. В зримом мире источником прекрасного может быть не что иное, как только форма, которая, однако, сама имеет своим началом создателя и от него переходит в твари подобно тому, как и в искусстве... красота от художника переходит в его произведение [450, 178]. По мнению Плотина, источником всяких форм является сверхчувственный мир, где господствует прозрачность... и «везде один необъятный свет, одно чистое сияние: все здесь велико, потому что и малое тут велико...». И что самое главное, «прекрасное здесь поистине прекрасно, потому что не основывается ни на чем другом прекрасном (а на самом себе)» [450, 181]. О прекрасном самом по себе философ рассуждает очень часто [см. 509, 187].

Христианское мировоззрение, анализируя этот вопрос, установило тесную связь с философией Платона и Плотина. И именно опираясь на них, сформировала она свой эстетический идеал, который целиком идентичен богу. Лишь он считался красивым и прелестным, остальное — невзрачным и призрачным. «Бог, поверни, покажи лицо твое, — обращается Августин к богу — и мы спасемся. Куда бы ни направилась душа человека, она обречена на мучение. Ибо не существует красоты вне тебя и не исходящая из тебя» [265, 75].

Вообще, эстетический феномен христианского мировоззрения средних веков переносится целиком в духовную область, в которой этот «красочный мир с его классически воплощенными характерами и событиями также сосредоточился в одной светлой точке абсолютного и вечной истории искупления. Все содержание концентрируется на внутренней жизни духа, на чувстве, представлении, на душе, которая стремится к единению с правдой, ищет и добивается порождения, сохранения божественного в субъекте и не столько желает осуществлять цели и предприятия в мире ради мира сего, сколько стремится делать существенным лишь внутреннюю борьбу человека и его примирение с богом [389, 239].

В эстетическом мировоззрении средних веков доминировала теза, что красота сего мира является образом и тенью потусторонней красоты. В божественном мире дана

идея солнца, т. е. истинная сущность солнца, а в дальнем мире сверкает его отражение. Поэтому зримая красота целиком была обусловлена незримым, но сущим само по себе понятием прекрасного. По мнению Данте, все что есть в земных вещах хорошего, поскольку оно не может происходить от материи, происходит первично от Бога-мастера [397, 322], божий луч и божье слово все проникает и во всем отражается [397, 391].

Эстетические взгляды Руми полностью совпадают с воззрениями платонизма и неоплатонизма и с религиозными интерпретациями их в средние века. По его мнению, каждая прекрасная форма является местом пребывания бога и в обязательном порядке содержит его [1, VI, 868]. Форма обязательно должна иметь художника, а творец немислим без художественного произведения, т. е. картина не существует без художника, как художник без картины. Но рисунок вторичное, второстепенное явление, тогда как художник является основой созидания [4, 35]. По мнению Руми, основой форм является божественный, нагорный мир, он есть истинное бытие. Но, так как мы его не можем философски осмыслить, а можем лицезреть лишь овеществленный мир, нам кажется, что он (нагорный мир) является воображаемым, тогда как в действительности этот мир — иллюзия, а тот — истина. По убеждению поэта, этот мир часть божественного мира... Та идея создала тысячи подобных миру сему. Все они состарились и уничтожились. Она вновь создала вселенную. Сама же она не стареет, свободна от обновления и старения, ее части стареют и обновляются, а их созидателю не присущи эти свойства [4, 128].

По мысли Мевланы, идея есть истинное бытие, так как непосредственно им создается всякая форма, которая вечно существует. Допустим зодчий решил построить дом, детально осмыслил его расположение. Но этот идейный замысел нельзя назвать мечтой, так как та овеществленная действительность рождается этой мечтой и является частью этой мечты [4, 120].

Руми полагает, что в мире существует справедливость, красота, наука и др. Но их идея коренится в божественном мире. Поэтому все ежеминутно течет и изменяется в этом мире. Однако вечно существуют формы звезд, разные понятия, виды, ибо их идея вечно и неизменно существует в нагорном мире. Мевлана пишет: «Время течет, и наступает новая эпоха. Луна та же самая, но вода не та же самая, а новая. Справедливость та же самая и мудрость та же самая, но меняется время, меняются люди, эпоха следует за

эпохой.... А эти идеи вечны и неизменны. В этой речке сколько раз менялась вода, но отражение луны и звезд постоянно видны, так как основа их находится не в текучей воде, а в небесной сфере. Эти свойства, точно так же, как идея звезд, зиждутся на небе идей...» [1, VI, 3175—86].

Когда знакомимся с этими рассуждениями Мевланы, нельзя не вспомнить теорию Платона о двух родах вещей — зримых и безвидных [441, Фед. 79, е-в], и вообще его систему идей, с которой поэт устанавливает тесную связь при интерпретации этого вопроса.

Если осмыслить зримый мир с точки зрения, что он является образом божественности, то нет сомнения, что он прекрасен и не заслуживает осуждения. Хотя в зримом мире каждая вещь и существует и обладает красотой всегда лишь настолько, насколько она участвует в красоте истинной сущности [450, 199]. И, таким образом, весь космос является лишь копией божьего мира и менее красив, чем подлинник. Но неправильно поступает тот, кто чрезмерно его третирует. Истина только в том, что он настолько несовершенен, насколько не является первым образом, по образцу которого он был создан [450, 189]. Мир как «лик божий, как зримый бог или зримый логос» [169, 139] должен стать объектом познания человека. По словам Альберта Великого: «Видимый мир сотворен ради человека, чтобы посредством изучения его человек достигал познания бога» [487, 555]. Путь постижения и лицезрения абсолютной истины пролегает через вселенную. Лицезрением конкретной красоты, постепенным возвышением и обобщением человек должен приобщиться к высшей красоте. Платон пишет: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное» [441, Пир, 211 с-d]. Такой же путь видения прекрасного передает и Плотин [447, 38]. Таким образом, по мнению античных и средневековых мыслителей, в сфере эстетики космос является вспомогательным средством для видения красоты бога [485, 131]. «Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь, но еще не набрав сил, он наподобие птенца,

глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, — это и есть причина его неистового состояния» [441, Федр., 249е].

По мнению Руми, этот мир является ареной утверждения и познания бога [4, 177]. Поэт его красоту представляет целевой и пользуется ею как ступенями, чтобы приобщиться к высшей красоте. Он рассуждает так: ни один художник не создает картину ради картины, не имея определенной цели... Эта видимая картина служит признаком картины, существующей в незримом мире, а эта последняя тоже создана посредством другой, скрытой картины, и «так знай и считай до десяти эти картины. Они напоминают игру в шахматы... Пользу этого хода ты должен увидеть в следующем... Этот ход предназначен для другого, скрытого хода, который также задуман для другого хода и т. п. И, наконец, эту игру играют для другой игры... Чтобы подняться по лестнице, сначала надо ступить на первую ступень, затем на вторую..., вторая ступень служит для подъема на третью, и так шаг за шагом поднимаешься на крышу» [1, IV, 2881—93]. По убеждению Мевланы, каждый рисунок напоминает истинное бытие [3, 112]. «Вообще ты должен знать, что нарисованные на стенах тюрьмы картины отражают формы, существующие вне тюрьмы» [3, 118]. Таким образом, зримая красота только тогда имеет оправдание, когда она напоминает свою идею, тогда она мыслится составной частью целого, а не сама по себе, не как самостоятельная красота. Поэтому, по мнению мистиков, вселенная со своей красотой есть только средство, от которого в конечном счете должен освободиться человек [484, 111].

Если мы объектом нашего наслаждения сделаем красоту зримого мира, наш взгляд будет прикован только к ней и мы осмыслим ее как прекрасное само по себе, то в таком случае она (красота зримого мира) превратится в завесу и в преграду в гносеологической области постижения абсолютной истины и предстанет перед нами как радикально противоположное понятие божьего мира. Между нагорным и дольным мирами образуется пропасть. «Эти два мира похожи на Восток и Запад, если приблизишься к первому, отдаляешься от другого» [2, 382].

Вообще-то существует опасность того, что человек целиком погрузится в созерцание красоты посюстороннего мира и сочтет ее независимой, объективной и имеющую самостоятельную ценность. Поэт сообщает, что человек, будучи еще младенцем, попадает в плен. Рожденный матерью рабом, человеческая душа не знает свободы. Ее поприще — это сундук картин, и природа ее скована картинами. Так

переходит она от клетки к клетке и вечно находится в клетке [1, VI, 1509—11]. Таким образом, этот мир, полный зависти и жадности, является большой преградой для человека. Эти картины воображения нанесли ущерб даже Халилу... Даже когда Ибрахим попал в мир воображений, сказал, «это и есть господь мой» [1, V, 2648—50].

Это обстоятельство надо принять во внимание. Человеку кажется, что зримый мир имеет самостоятельную ценность, что он — красота, существующая сама по себе, и не считает нужным искать истинное прекрасное в ирреальном мире. Как младенцу, который в утробе матери питается кровью, если скажешь, что снаружи находится прекрасный мир, широкая земля полная милости и пищи..., высокое небо, озаренное лучами солнца и луны, и сверкающие звезды... Если объяснить все подробно и спросить, почему живешь в этой тьме и нужде? Он взглянет на свое положение и отвергнет сказанное тобой... Также, если скажешь людям мира сего, что этот мир — мрачный, узкий колодец, а снаружи этого колодца находится бесцветный мир, никто не поверит, так как мир алчности велик и силен [1, III, 53—65].

Поэтому первой обязанностью мэтра является доказать народу превосходство божьего мира по сравнению с этим миром, что истинно сущим является лишь первый, а второй есть лишь призрак-иллюзия. Поэт передает эту мысль неоднократно. Общеизвестен образный символ платоновской пещеры, которым философ передает иллюзорность материальных предметов, их нереальную действительность [см. 442, Гос. 514 в, 515 в.]. Как видно, Мевлана знаком с этим символическим примером Платона и очень часто излагает его в своеобразной художественной интерпретации: эти поколения, сменяющиеся время от времени, попали в колодец мира сего, все на дне колодца видят отражение самого себя. То, что ты видишь в колодце, знай, находится снаружи... А видимый тобой (предмет) — это лишь отражение в воде... Например, звезда отразилась в воде, а ты бросаешь камнем в отражение... Звезда исчезла, отошла в незримый мир; ты же думаешь, будто она потухла... Та звезда находится на небе, подними голову, посмотри в ту сторону [1, VI, 3144—49; 3155—60]. В другом месте поэт говорит: «Подведи сурьмой глаза и взгляни, — этот мир есть тесный колодец. Ухватись за веревку, как Юсуф. В колодце взор видит лишь отражения, простой камень принимает за золото» [1, IV, 674—75].

По мысли Мевланы, весь зримый мир состоит сплошь

из теней и отражений. Существующие в мире предметы — это только формы, а обуславливающие их идеи находятся в божьем мире. Поэт думает, что мир воображения гораздо больше, чем реальная, объективная действительность, так как идея обуславливает всякое существование и бытие. Вообще, Руми передает такую иерархию миров: Мир небытия обширен и безграничен. Это воображение и бытие питаются из того мира. Мир воображения, по сравнению с миром небытия, тесен. Поэтому воображение часто становится причиной нужды и горя. Бытие же еще теснее, чем воображение и фантазия. А что касается мира чувств и красок, т. е. мира сего, то он, по сравнению с миром небытия, воображения и бытия, гораздо теснее, он словно тюрьма [1, I, 3094—97]. К сожалению, невежды не понимают этого факта. Они прикованы к форме, не могут воспринять мира вечных идей. Руми часто рассуждает об этом: «Знай, что внешняя форма уничтожится, но мир идей вечен. До каких пор ты должен играть в посуде с отраженной картиной. Брось ты эту картину, иди к реке. Ты постиг форму, но не понимаешь смысла, если ты умен, извлеки из раковины жемчуг»... [1, II, 1020—23].

Хотя форма глазам кажется огромной, но разве гора не больше, чем рубин?.... Люди думают, что мысль ничтожна, но ею создано на свете любое искусство и все существующие предметы... [1, II, 1025—43]. В другом месте поэт сообщает, что весь этот мир, бытие и общественная жизнь, состоит из картин, количество которых невозможно сосчитать. Все эти бесчисленные профессии и веры являются тенями форм воображения. Некоторые стоят у края крыш и их тень падает на землю. Форма мысли находится на крыше, и что она делает, то делает и тень [1, VI, 3727—31]. Руми неоднократно отмечает, что этот мир и жизнь на этом свете есть лишь картина, которая напоминает поэту то узор, нарисованный на оконном стекле бани, то разрисовку тюремных стен [1, I, 2770—73; 3, 118]. По мнению мистиков, посюсторонняя жизнь представляет собой иллюзию, она есть иллюзия иллюзии [318, 118]. Сновидение есть символ сего мира и воспринятые наяву все предметы являются материализованным бытием мира сновидения.

По мысли Мевланы, этот мир со своим бытием является образом образа или тенью тени, он есть игра тени формы идеи. Бог играет идеей, отражением формы которой является воспринимаемый нами материальный мир. Таким образом, весь этот мир со своими законами этики и морали представляют собой иллюзию. Точнее, весь этот мир есть

сновидение [1, I, 70—72]. Люди спят и днем... Все состоит из теней, основой же является луч луны. В этом мире и сон и явь похожи на сновидение спящего человека¹. Человек думает, что он спит, но не знает, что погрузился в сон сна, т. е. во второй сон [1, III, 1735—37]. Более того, кто бодрствует на этом свете, тот спит более мертвым сном. Если наша душа с помощью бога не пробудилась ото сна, бодрствование для нас есть расселина. Душа ежедневно получает пинок от иллюзии... Не осталось у нее ни чистоты, ни благодати, ни блеска, ни дороги, поднимающейся в небо. Спящим зовут того, кто, поддаваясь иллюзиям, надеется... Все эти зримые картины принадлежат незримому. Птица летит по небу, а ее тень — по земле, а невежественный человек пытается ее поймать, не ведая, что это тень птицы, находящейся в небе [1, I, 409—20].

Таким образом, поэт приходит к заключению, что жизнь в этом мире есть сон забвения, который отделяет человека от истинной действительности. Подобно тому человеку, который, увидев мгновенный сон, забывает родной город, где он жил годами, душа отдается иллюзии и сну этого мира и забывает свою истинную родину; не понимает, что этот разрушительный мир затмевает глаза, как облако покрывает звезды [1, IV, 4625—35].

Естественно, такой сон можно приравнять к плохой смерти [1, VI, 796]. Поэтому поэт стремится пробуждать народ ото сна забвения и тленности и возбудить в душах истинную любовь; он стремится объяснить народу, что наша жизнь, все существование мира сего заимствовано и мгновенно. Как красота железа заимствована от огня, а сияние окна, освещение двери и стены от луча солнца, также — наша жизнь и красота тела [1, I, 3360—75]. Украшения и прелести сего мира также заимствованы и временны. Луч солнца красоты изливается в этот мир, но когда исчезнет луч солнца, все стены чернеют, погружаются во мрак. Цветистость зримого мира, многочисленность красок имеет прозрачный характер. Источником красоты является единственный луч, который преломляется сквозь цветные стекла. И когда разбиваются эти цветные стекла, тебя поражает сияние бесцветного луча [1, I, 984—90]. А эта заимствованная красота вернется к своему источнику:

این همه خوبی و کش بر رخ خاک حبش
تافته از ماه غیب پرتو نور کمال

¹ Платон сравнивает восприятие зримой красоты со сном, а видение прекрасного само по себе с познаванием наяву [см. 442, Гос. 47].

صبر کن این یکدو روز باهمه فروفروز
بازرود سوی اصل باز کند اتصال

На поверхности черной земли столь большая красота и
прелесть

Есть излучение тайной луны, озаренной лучом совершенства,
Повремени дня два, все это великолепие и сияние

Вернется обратно и сольется со своей основой [2, 524].

Вот с этой точки зрения в эстетической сфере противопоставляются друг другу нагорный и дольный миры. Между ними зияет незаполнимая трещина. Это положение, господствующее в средневековой мистике, отрицательно влияло на развитие прогрессивной мысли человечества [500, 9—22].

Далее, это противопоставление рассматривается с различных точек зрения: Нагорный мир — это истинно сущий мир и невидимая эссенция, это море, он вечен, бесцветен, он есть явь, он безграничен, умом не постижимый, он основа всего, он простой, ему не свойственно понятие двойственности, где нет ни дружбы, ни вражды; это место вечного пребывания, место, куда должны прибыть все, основа всякого искусства, мир идей, прекрасное само по себе. Дольный мир — это зримый, но не истинно сущий, вторичный мир, это тень, тленный мир, сон, мир красок, это — тесная тюрьма, он чувством воспринимаемое заимствованное бытие, сложный мир, которому присуща вечная вражда и борьба, множественность, мир формы и тени, сам по себе не существующий, это призрачная красота и т. п. [см. об этом I, I, 525; I, 795; II, 689; II, 759—61; II, 1280; IV, 1147; VI, 1756—67; 4, 92, 109, 112].

В результате этого противопоставления выработалось осуждение мира сего, что было широко принято как на Западе, так и на Востоке [см. 487, 279; 385, 152; 360, 370; 319, 141; 328, 35—52 и др.].

В средневековой литературе оно приняло каноническую форму и превратилось в литературную конвенцию.

В творчестве Руми этот вопрос занимает большое место. По словам поэта, зримый мир это — живой труп, вонючая старуха, которая подает себя словно молодая невеста; он является ловушкой, от которой нет спасения. Что тебе в зримом мире кажется красивым, есть лишь иллюзия. Мир — это колдунья, которая околдовывает людей и бросает их в колодец. Он вероломный и коварный, грызущий людей волк. Тленный мир является пастбищем ослов, а не

местом Христа. Он похож на матку женщин, поэтому житель мира сего питается кровью. Он, как проститутка, изменяет всем. Одним словом, тленный мир является местом божьего гнева и уничтожения [об этом подр. см. 1, III, 4556—57; VI, 318—19; VI, 378; II, 590—91; IV, 1330—31; IV, 1600—01; IV, 3189—3210; IV, 1650—51; 2, 602; 2, 910; 2, 1022; 2, 211—212; 1, VI, 1890 и др.]

Осуждение мира сего в произведениях поэта встречается почти на каждом шагу. Но в его мировоззренческой системе эта тема носит более традиционный характер и не имеет столь самостоятельного значения, а является подготовительным этапом, определенной ступенью, с помощью которой в дальнейшем рассматриваются и осмысливаются эстетические, социальные и философские вопросы.

ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВО

Отношение нагорного и дольного миров требуют, в первую очередь, разъяснения вопроса об единстве и множестве, который был центральной проблемой религиозного и философского мировоззрения средневековья. Не преодолимые логические противоречия, возникающие при рассмотрении этого вопроса нельзя было объяснить с помощью рационального мышления. С этой точки зрения, он необъясним и в мистическом учении. Но мистики часто, когда разум не в силах объяснить какое-нибудь явление, прибегают к вере, к интуиции и почитают за истину явления, необъяснимые логически, с помощью разума. А все-таки, как трактуют суфии этот вопрос?! По их мнению, есть два вида существования: I — Истинное существо или бог и II — Существование, которое связано с небытием, т. е. со зримым миром [318, 82—83]. Некоторые суфии утверждают даже, что реальность, воспринимаемая нами, сама по себе абсолютно противоположна реальности, но по отношению к истине приобретает определенное право на существование [350, 277]. Газали передает, что, по убеждению суфиев, если мы будем рассматривать предмет сам по себе, то он не существует. Но если мы рассматриваем его в том аспекте, что ему существование дает бог, тогда он существует не собственным бытием, а в том аспекте, который дарит ему бог.

Таким образом, существование есть аспект бога [309, 231]. Как явствует из этого, по мнению суфиев, мир феноменов не существует сам по себе, он существует лишь бытием бога. А точнее, они думают, что существует только один бог — единосущий со своими негативными и позитивными аспектами. В таком случае зримый мир является внешним аспектом бога и все бытие осмыслено как видимая, позитивная сторона единосущего, а не как самостоятельное, объективное существование. Суфии часто обращаются к примеру воды и льда, где воду сравнивают с богом, а лед — с космосом. Люди полагают, что существует лед, но его действительная сущность вода [318, 99]. Это такое взаимоотношение между сущностью и атрибутом, когда атрибут не мыслится отдельным понятием от сути. Бог является эссенцией мира, сутью его, который вечным динамичным движением то выявлен, то скрыт. А. Бэген отмечает, что этот двойной аспект феноменального мира, в котором высшая реальность то скрыта, то видима, есть противоречие, которое обыкновенный разум не в силах объяснить [270, 51]. Но для мистиков лед и вода единое понятие, и они являются двумя аспектами единосущего, которые сами по себе не существуют. Этим способом они объясняют также отношение одного к множеству.

Множество, по их мнению, — это кажущаяся иллюзия, результат разумного осмысления. Суфии рисуют разум как зиму, которая замораживает воду, т. е. обособляет вселенную от бога. Только мистик может силой любви растопить этот лед и интуитивно постичь единое существование воды и льда. Подобными рассуждениями суфии стремятся игнорировать объективное реальное бытие мира сего и тем самым устранить тот дуализм, который был присущ философии Платона, а впоследствии всему средневековому религиозно-философскому мировоззрению. Получается, что для мистиков единство бога (Al-ahdiya) есть неделимое единое целое, которое охватывает все. Познать его в самом себе невозможно, человек должен постичь его с помощью атрибутов. Единосущий структурно представлен вечностью и постоянством, с двумя качествами: созидающим и созиданием; двумя описаниями: непорождаемостью и порожденным во времени; двумя именами: владыкой и рабом (богом и человеком); двумя аспектами: внешним, т. е. зримым миром, и внутренним, т. е. скрытым миром [318, 83]. Но по мнению мистиков, эта структура противоположностей не создает множества бытия, а является двумя аспектами единосущего. Феноменальный космос существует постоль-

ку, поскольку он есть манифестация бога, отображающий его атрибуты, а не самостоятельное бытие. Существует субстанция солнца и изливающийся из него, преломляющийся во множественности луч. Но луч существует благодаря субстанции солнца: если солнце потухнет, исчезнет и луч. Такое рассуждение, вообще, характерно для мистицизма. Экхарт пишет: «Божественное существо изливается во все творения, насколько каждое из них может воспринять его. Итак, все, что сотворено, есть бог. Если бы вещи не были полны богом, то они обратились бы в ничто, потому что все существа сами по себе чистое ничто... Выплавившиеся из бога вещи сами по себе, независимо от бога, не имеют сущности»... [484, 28—29]. Но такие суждения мистиков вовсе не означают, будто бы мир содержит в себе субстанцию бога: «Бог услаждается собой в вещах. — И солнце изливает свое светлое сияние на все создания, — продолжает Экхарт, — и то, на что падают его лучи, втягивает оно в себя и все же не теряет от этого своего света. Я беру сосуд с водой и кладу в него зеркало и подставляю его под солнечные лучи. Тогда солнце излучается не только из своего диска, но и со дна сосуда: и все же не убывает от этого. Отражение в зеркале принадлежит солнцу, оно само солнце. И все же оно есть только то, что оно есть. И совершенно также Бог» [484, 28].

В учении Джелаль-ед-дина Руми господствует принцип единобытия. Поэт неоднократно отмечает, что Он является всей вселенной, но чтобы увидеть это, нужен духовный глаз [2, 1455]. По его убеждению, основой всего является единый, двойственность — свойство косоглазого [1, VI, 819]. Число и множество характерно для внешнего аспекта, основой же внутреннего аспекта является один: «Свет светильника это — божий дар, а тот черепок и стекло являются результатом искусства людей. Одним словом, множество — характерное явление для сосуда, а не для пламени. Если на одном месте поставить шесть светильников, этим сияние не умножится [1, V, 2880—82]. По мнению Руми, множество — это призрачное видение, на самом же деле основой всего является один [4, 6—8]. Мевлана полагает, что множество и расчленение — свойство души животного, а не духа человека:

مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص داری خود یکیست	و آنک شد محجوب ابدان در شکست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود

Солнце душ расчленяется

И (распадается) через окна тел.

Когда помотришь на диск солнца, он сам по себе один.

Но у человека, который охвачен телом, возникает сомнение,

Расчленение — свойственно душе животного,

Суть единства же — духу человека

[1, II, 186—87].

Поэт неоднократно касается вопроса отношений между одним и множеством, и всегда отмечает, что существует одна субстанция, луч, который затем преломляется во множественность. Но это множество есть часть одного неразложимого целого, оно вторично, оно есть атрибутивное явление, а не эссенционное. Постольку это множество есть близорукость зрения, иллюзия и нечто такое, что в метафизической плоскости невозможно осмыслить. Душа одна и лишь с точки зрения тел она расчленена подобно одному лучу солнца небесного, который преломляется во стократ в отдельных домах [1, II, 415—17]. Таким образом, множество, существующее в видимом мире, не означает объективной реальности. Это лишь иллюзия, воспринятая субъектом в гносеологической плоскости. Основной целью же мистика является именно то, чтобы посредством морального очищения и духовного совершенства достигнуть восприятия истинно сущего единого в призрачном множестве. Точнее, суфи должен дойти до такой ступени совершенства, когда множество осмысливается как единство. «Эй, брат, как ты можешь увидеть этот чертог, когда у тебя на зенице ока сердца волосок. Очищай от волоска и болезни око сердца и после постарайся увидеть. Кто очистит душу от страстей, увидит его сущность и чистый дергах. Так как Магомет был очищен от этого огня и дыма, он всюду, куда бы не поворачивал лицо, лицезрел бога» [1, I, 1394—97].

Вот с этой точки зрения мистик, посвященный в институт инициации, может во всем обнаружить основу существования — божество, и признать единую сущность, так как вообще «в духовном мире существует лишь единичность» [1, IV, 3829]. С другой стороны, Мевлана часто, прибегая к примеру воды и льда, говорит о двойном аспекте единого: «Этот мир подобен сезону зимы, все заморожено; но какова зима, разумом нельзя постигнуть, чувством нельзя воспринять. Когда настанет божественная погода, горы начнут таять, мир превращается в воду»... [4, 57]. Об этом поэт говорит и в другом месте [2, 1298—99]. По мнению Мевланы, когда человек смотрит на лед, он не догадывает-

ся, что является основой, но когда он превратится в воду, тогда он поймет — что же есть основа всего.

Как было выше отмечено, по мнению мистиков, вода и лед являются двумя аспектами единосущего, один — скрытый, второй — зримый. Основой скрытого является душа, зримый же аспект — это вторичная форма, одушевленная душой, и существует благодаря ей. И никакая аргументация не в силах разубедить мистика в этом. Он игнорирует элементарную истину — самостоятельное существование воды и льда, и виновником членения этих понятий считает разум.

Подытоживая вышесказанное, в мистическом учении получаем следующую картину осмысления понятия космоса: мир является завесой бога, которая, с одной стороны, защищает нас от его уничтожающего огня, а, с другой, мешает нам непосредственно воспринять его красоту. Но эта завеса может напомнить абсолютную истину, и для мистика превратиться в великолепное песнопение в честь бога. Кроме этого, мир является зеркалом, отражающим красоту бога, где вечно сияют атрибуты абсолютной истины. Поэтому он есть зримый аспект бога, он не имеет самостоятельного бытия и лишь по отношению к богу есть видимый и сущий. С этой точки зрения, он является образом образа или тенью тени. Вместе с тем, основной идеей суфизма является учение о единобытии (вахдат ал-вуджуд), которое утверждает, что реален лишь единосущий со своими негативными и позитивными аспектами. Негативно дана суть, а позитивно — его свойства, которые существуют только как относительное бытие. Такое развитие мысли привело суфиев к заключению, что совершенный человек, всюду, куда бы он ни направил взор, воспринимает красоту бога, и для него все (и вся) является богом. В сознании такого человека нет иного истинного существования, кроме бога.

Такое понимание вопроса породило в научной литературе мысль, что суфизм является пантеистическим направлением: «Божественная жизнь в мусульманской мечети привела к более совершенному пантеизму, чем это когда-нибудь сделала христианская троица», — пишет Д. Макдональд [306, 39].

При рассмотрении творчества поэта высказываются различные мнения. Некоторые его считают пантеистом [15, 250; 256, 198; 414, 275], а некоторые отрицают это мнение [243, 22; 85, 34 и др.]. Известный исследователь творчества Руми Р. Никольсон сначала считал его пантеистом, а

затем сам же отверг этот взгляд. Он писал: «Когда-то газели Руми я тоже считал пантеистическими, тогда о суфизме я знал гораздо меньше» [313, 52].

В советском востоковедении существовала тенденция трактовать суфизм как мистическое учение с пантеистическим уклоном или пантеистического характера [414; 439 и др.].

Но в последнее время в отечественной научной литературе все более интенсивно начали доказывать, что основой суфизма является пантеизм [458; 415]. З. Кули-заде пишет: «Первое, на чем хотелось акцентировать внимание — это то, что основой философии суфизма является пантеизм. Он мог быть более или менее ярко выражен, сочетаться с элементами материализма или идеализма в мировоззрении того или иного представителя течения, но, так или иначе, без него данное учение немыслимо... Философия суфизма, утратив пантеизм, теряет в своей качественной определенности и не может более называться таковой» [416, 70].

Соответствует ли такое мнение истине; можно ли принять за основу суфизма пантеизм? До того, как ответить на этот вопрос, мы должны, в первую очередь, разъяснить, как понимаем понятие пантеизма и установить критерии, которые помогут научно определить это понятие. Все это необходимо и потому, что, вообще, пантеизм характеризуется как широкое и условное понятие, определение которого еще строго не обосновано. И. А. Конигов пишет: «Пантеизм — широкое и в значительной степени условное понятие, под которое могут быть подведены различные и даже прямо противоположные системы. В развитии пантеизма следует различить два основных направления: натуралистический пантеизм, для которого характерно растворение бога в природе и религиозно-спиритуалистический пантеизм, растворяющий в боге и природу и самого человека» [410, 14]. А с этой точки зрения совершенно справедливым кажется толкование Георга Клауса и Манфреда Бухра: «Пантеизм — это название мировоззрения (*Weltanschauung*), которое пренебрегает возникшим в христианской религии различием между богом и вселенной и, в противоположность этому, утверждает, что бог и вселенная по тому или иному методу совпадают друг с другом. В этом плане всяческий пантеизм определенным способом утверждает единство вселенной, как основу определения всего сущего, и, таким образом, отрицает его множество. Так что всяческий пантеизм одна из форм монизма» [303, 402]. Те же авторы дают определение двоякого пантеизма — идеалистического и

материалистического; идеалистический пантеизм творцом вселенной рисует бога, который осмыслен как единство, абсолютный дух и основа всего. Таким образом, вселенная есть не сам бог, а она божественного происхождения. Иными словами, такой пантеизм допускает не абсолютную идентичность бога и вселенной, а релятивное единство, и, в противоположность христианской религии, подтверждает соотношение бога и природы... «И он занимает только одно место в религии... и в большинстве случаев выступает в виде мистицизма» [303, 402—403]. «А материалистический пантеизм представляет абсолютную идентичность бога и вселенной, отождествляет их. Здесь функция бога состоит лишь в том, что он есть сумма форм вселенной, т. е. он совершенно отрицает религиозное утверждение о том, что вселенная сотворена богом: этим он противостоит религии» [303, 403].

Если мы примем подобное определение пантеизма, которое, по нашему мнению, неточно выражает сущность пантеизма (во всяком случае отношение к религии и его антирелигиозность мы не сможем признать, как специфику пантеизма), тогда пантеизм становится весьма условным, туманным понятием и все течения, и, конечно, в том числе суфизм, также можно окрестить пантеистическим течением. Вероятно, подобное определение и является причиной того, что в научной литературе встречается множество терминов, характеризующих это течение: богословский, эротический, статический, динамический, последовательный, спиритуалистический, натуралистический, пессимистический, оптимистический и т. п. В этой ситуации термин «пантеизм» теряет свое прогрессивное значение, которое он имеет у нас, в советском философском мышлении, и становится всеобъемлющим, но конкретно ничего неговорящим понятием, которое является излишним и как понятие определенного философского течения и как категория историко-философского познания. Вообще, правильно замечает В. В. Соколова, что «оценка тех или иных пантеистических концепций в качестве материалистических или идеалистических должна быть обоснована конкретно историческим анализом, в процессе которого необходимо учитывать главное направление философской борьбы в данный исторический период. При этом очень важно уяснить, как в ту или иную эпоху понимался бог и как рассматривали «природу», поскольку взаимоотношения этих понятий образуют существо пантеистической мысли» [465, 26]. Но это не означает, что понятие пантеизма менялось с течением времени, а то, что в

конкретно исторических условиях это философское направление принимало более идеалистический или же более материалистический характер. И это колебание вполне естественно, ибо пантеизм не является ни чистым материализмом, ни идеализмом, а есть самостоятельное понятие, которое содержит в себе как материалистические, так и идеалистические элементы.

Вообще, по нашему мнению, правильна следующая дефиниция пантеизма: «Это философское направление, согласно которому бог как идеальное начало, и природа как материальное начало составляют тождество». Между единством и множеством здесь исключено всякое различие. Субстанциальным началом же бытия мыслится бог — природа в тождестве, что выражается в тезисе: «все в боге, все — бог» или же «бог в природе» и «природа в боге». Однако, когда мы говорим $A=B$, такая формулировка не отрицает существования A или B . Напротив, эта формула подразумевает совместное сосуществование бога и природы. Хотя природа и бог слились в одну субстанцию, но они все же сохранили как божественные, так и материальные свойства. И в этом должна состоять основная специфика пантеизма. Он провозглашает онтологически и бога и природу, что представляется так: «Бог есть природа и природа есть бог». Такая формулировка сама по себе снимает такую постановку вопроса: обусловлен ли бог природой, или же природа — богом? Это — единая субстанция, причина существования которой дана в ней самой; она существует сама по себе и проявляется сама через себя. Поэтому пантеизм отрицает трансцендентность бога, его антропоморфность и вторичность, созидаемость природы. Таким образом, пантеизм отличается как от материализма, так и от идеализма. В отличие от идеализма, он признает материальность и онтологическое существование природы, а в отличие от материализма, он признает реальность бога.

Если это определение пантеизма правильно, а лично мы считаем его более точным и верным, то будет очень трудно признать суфизм пантеистическим учением.

Прежде всего, мы должны учесть то, что суфийская космология представляет бога единоличным творцом, который по собственной воле создает мир, что уже в принципе противоречит понятию пантеизма. Во-вторых, по мнению суфиев, бог полностью трансцендентен, представлен в ирреальном мире, и познать его разумом совершенно невозможно, что также не соотносится с пантеизмом. В-третьих, хотя по убеждению суфиев в мире отражена красота

бога, но мир они представляют зеркалом, которое в этом случае является чистой мистической доктриной, и они утверждают, что отраженное в зеркале солнце является тенью, а не самой субстанцией солнца. В-четвертых, они совершенно отрицают существование природы и объявляют ее иллюзией. И, наконец, что самое главное, когда они утверждают единобытие (вахдат ал-вуджуд), они не признают сосуществования бога и природы; но упорно подчеркивают только существование бога и отрицают реальную объективность природы. А основной специфичностью пантеизма, как ни характеризовать это понятие, является признание сосуществования бога и природы.

И в конце концов, как общеизвестно, этот термин ввел в XVII веке Толанд. Он всегда выражал прогрессивную мысль. Ведь известно и то, что в противовес и в противоположность пантеизму в 1828 г. Краузе ввел термин «панентеизм» (*Pan en theōs* — все есть в боге). Это уже то направление, которое утверждает, что существует один только бог и все есть он: и онтологически не существует вселенная, т. е. утверждает то, что обычно предлагает мистическое мышление. Таким образом, такое понимание полностью противоречит пантеизму, основное положение которого состоит в признании онтологического существования природы и бога. Так, с какой же целью усложнять вопрос и противоположную теорию, имеющую свое обозначение, называть пантеизмом? Нельзя же, чтобы дефиниция включала в себя два взаимоисключающие положения?!

Учитывая вышесказанное, мы не можем считать суфизм пантеистическим направлением, но тут же должны добавить, что суфизм и, вообще, мистицизм сыграл большую прогрессивную роль в политической, эстетической областях и в сфере рационального мышления средневековья. Достаточно отметить, что все антифеодальные народные движения проходили под лозунгами мистицизма. Суфизм был прогрессивным учением потому, что отрицал догмы и ритуалы, признавал свободомыслие, выдвигал эстетические моменты и в определенной степени восхвалял рациональное мышление. И, что самое главное, он противостоял существующей в тот период несправедливости и социальному гнету.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ СМЕРТИ

В творчестве Джелаль-ед-дина Руми тема осуждения мира сего перерастает в порицание любви к отечеству, родному краю. Тленный и коварный мир не достоин любви. Эту космополитическую идею развивает он в рассказе о рыбаке и трех рыбах [1, IV, 2, 202]. По мнению поэта, истинная родина человека это — нагорный мир, этот же мир является лишь гостиницей, поэтому о нем даже не стоит говорить:

ازدم حب الوطن بگذر مه ایست
که وطن آنسوست جان اینسوی نیست
گروطن خواهی گذرز آنسوی شط
این حدیث راست را کم خوان غلط

О любви к родине не болтай,
Душа, родина находится на той стороне, а не здесь,
Если жаждешь родины, переходи на противоположный
берег реки

Этот истинный рассказ не пойми превратно
[1, IV, 2211—12].

А с другой стороны, тема осуждения мира сего помогает нам в преодолении понятия смерти, что являлось весьма значительной проблемой в философском мышлении средневековья. При рассмотрении этой проблемы, мы прежде всего должны коснуться вопроса бытия и небытия, который тесно связан с проблемой смерти и жизни. По мнению суфиев, всякое явление, не являющееся самостоятельным бытием, нуждается для своего существования в другом явлении, которое и есть истинное существование, а все, что нуждается для своего существования в другом явлении, есть потенция [323, 450]. По их убеждению, несомненно существующим мы можем осмыслить лишь истину, а не то, что вытекает из нее. Суфии вопрос бытия рассматривают, опираясь именно на это положение, и то, что мы в повседневной жизни мыслим как существующее, т. е. зримый мир, они не считают объективной реальностью и объявляют несуществующим. А то, что для нас является несуществующим и, следовательно, то что мы считаем небытием, то, по их мнению, и есть истинносущий. Одним словом, они считают зримый мир и его бытие несуществующим, иллюзией, тогда как нагорный мир для них является истинным

бытием, так как первое есть временное понятие, а второе — вечное и постольку оно является эссенцией.

По мнению Руми, бог представил несуществующее как существующее и вечное, а существующее — в форме несуществующего: Он (бог) скрыл море и показал нам пену, скрыл ветер и показал пыль... Ты видишь, как поднимается ввысь пыль, но не видишь ветра... Пену воспринимаешь чувством, а существование моря постигаешь с помощью аргументов... [1, V, 1026—32]. Как явствует из этого суждения, для Мевланы зримый мир, данный нам в чувственном восприятии — явление вторичное по отношению к невидимому, но истинно сущему, и в конечном счете он (зримый мир) осмысливается как небытие. Таким образом, истинносущий создает небытие [1, V, 1960]. И наше пребывание на этом свете мимолетно, и лишь после слияния с истинным бытием мы приобщаемся к вечности [1, IV, 2615—19]. Поэтому, основная задача мистика состоит в достижении небытия, благодаря чему он побеждает понятие временности и приобщается к вечности. Это для мистического мышления является основным этапом в восхождении. Поэт говорит, что человек, достигший сферы небытия и ступени — «бедность — слава моя», являющейся седьмою ступенью совершенства, подобно Магомету уже не имеет никакой тени [1, V, 6, 72—79]. Таким образом, суфизм считает, что истинное существование — в небытии, так как оно (небытие) вечно и идентично истинно существующему. Этим фактом в суфийской поэзии обусловлено порицание бытия и восхваление небытия [2, 332].

Если мы поверим подобному рассуждению суфиев, тогда, естественно, придем к заключению, что мимолетная жизнь в этом мире незавидна и заслуживает порицания, в то время как наступление смерти, которое осмысливается как переход в небытие и в вечность, желательно и завидно.

В свое время Мишель Монтель писал: «Вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся, в конечном счете, к тому, чтобы научить нас не бояться смерти» [430, 102]. И в самом деле, эта проблема занимала большое место в мифологическом и мистическом мышлении, в котором исконно существовала доктрина о преодолении понятия смерти с помощью самой же смерти. В философии эта проблема с наибольшей полнотой представлена у Платона, который выдвинул тезу — смерть до смерти, и эта теза в гносеологическом аспекте оказалась для него настолько важной, что можно сказать, — основная линия его философской системы заключается в подготовке человека к смерти.

По мнению философа, «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» [441, Фед., 64в].

Общеизвестно, какое большое место занимала проблема смерти в философии стоиков. Можно сказать, что основной задачей их деятельности и философского мышления было преодоление страха перед смертью. По мнению стоиков, жизнь является лишь подготовительной ступенью к смерти. Сенека писал: «Земная жизнь служит только прелюдией к лучшей и более продолжительной жизни. В течение ее мы созреваем для другого рождения. Нас ожидает иное начало, иное положение вещей. Тот день, которого мы боимся как конца своей жизни, есть день рождения для вечного бытия» [453, 411]. По убеждению Сенеки, смерть, которой мы так боимся и ненавидим, только видоизменяет жизнь, а не отнимает ее у нас [453а, 146]. Постольку страх перед смертью унижает нас [453а, 151]. Наконец, Сенека находит в смерти большое благо и признает самоубийство единственным средством спасения от этой мучительной жизни [453а, 147]. Хотя он и доходит до такой крайности, все-таки в его мировоззрении понятие смерти не потеряло силу морального катарсиса. Он думает, что ничто так не может в человеке развить умеренность, как размышление о краткости жизни. Поэтому следует думать о смерти. Исходя из этого, мы должны стремиться не к продлению своей жизни, а моральному усовершенствованию ее [453а, 147]. Христианская религия также выдвинула лозунг: «Смерть ради воскресения» [383, 38]. Этот лозунг получил широкое распространение в теологии средневековья [358, 17—23].

Преодоление страха перед смертью является одним из основных проблем суфийского учения.

Победа над страхом перед смертью в основном достигалась двумя путями: I. С философско-религиозной точки зрения смерть мыслилась не как конец жизни, а как начало вечного бытия. II. Смерть мыслилась как вполне субъективное понятие и существующее лишь в сознании индивида. Со смертью индивида исчезал и страх перед смертью. Платон вкладывает в уста Сократа следующие слова: «Смерть это одно из двух: либо умереть — значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место» [440, Аполл. Сок. 40d].

Согласно воззрениям Руми, сущность смерти можно

установить субъективным восприятием. Критерий ее — это сам воспринимающий субъект. Для некоторых она нечто страшное, а для других является ключом к вратам истины; одним она представляется в образе волка, а другим — в образе Юсуфа. Таким образом, смерть имеет свои цвета. Для друга она друг, для врага — враг. Некоторые полагают, что этот мир был бы прекрасным, если бы не существовало смерти, другие же считают, что без смерти жизнь в этом мире превратилась бы в сплошное мучение [1, III, 3434—40]. По мнению Мевланы, смерть трудна лишь для ослов, так как они лишены бессмертного духа. А для тех, кто поднялся по лестнице, кто приобщился к институту инициации, именно со смертью начинается истинное вознесение. Для них смерть сладка как сахар, так как они из колодца и тюрьмы переселяются в цветник, освобождаются от мучительного мира сего [1, V, 2824]. Невежды же воспринимают истинную смерть за жизнь. Вероломный разум все видит наоборот, и жизнь воспринимается им как смерть, тогда как, на самом деле, смерть есть переселение с места мучения на обширную арену, где царит макам справедливости и истинности [1, V, 1712—14].

Поэт не раз отмечает, что сей мир — тесная тюрьма, что только в смерти средство спасения от него. Хотя роды вызывают боли у матери, но без этой боли не может родиться ребенок... Также и смерть тела вызывает определенную боль, но зато заново рождает душу человека и дарует ей огромную свободу [1, III, 3535—60]. По мнению Мевланы, аскетическая смерть дарует человеку вечность. Тот, кто отрицает самого себя, отрицает свой индивидуум, тот оживляется богом:

مرده است از خود شده زنده برب
ز آن بود اسرار حقش در دولب
مردن تن در ریاضت زندگیمست
رنج این تن روح را پاینده گیمست

Кто умер и избавился от своей сущности, тому дарует жизнь
сам бог,

Поэтому таинства бога у него (все время) на устах.

Умерщвление плоти в отрешении, — есть жизнь.

Эта мука плоти дарует душе вечность

[1, III, 3364—65].

Такое развитие мыслей привело поэта к признанию тезиса смерти до смерти. Руми очень часто напоминает, что «блажен тот человек, который до смерти кончил жизнь смертью» [1, IV, 1372]. По его убеждению, такая смерть —

спасение от мучения и приобретение вечной жизни [1, IV, 2271; I, 3926—36]. «Смерть до смерти» — словно дух для человека, так как она является смертью без смерти. Внешне это как будто смерть, а внутренне — истинная жизнь... Так как наша истинная жизнь воплощается в смерти и все мы должны вернуться на родину, к богу; а тот, кто не умрет по воле своей, он будет наконец насильно уничтожен [1, I, 1985]. Уничтожение, превращение в прах для того, чтобы впоследствии вырасти в цветах и умерщвление самого себя ради достижения вечности,—было одним из центральных и характерных моментов средневекового экзотерического и эзотерического религиозного мышления. Эта идея составляла основу для уравнивания индивида с понятием вечности. Естественно, что Руми не мог обойти этот вопрос. У поэта есть газели, которые являются целиком апологией смерти [см. 2, 500, 1220, 764, 269 и др.].

При анализе данной проблемы в творчестве Руми следует представить его дефиницию понятия смерти. По его мнению, существует два вида смерти: первый — смерть физическая, когда умирает предающийся мирской жизни человек, его кладут в гроб и относят на кладбище. Это неизбежно для каждого и это исконно существует и передается от отца к сыну [1, VI, 761—65]. Такая смерть в сознании поэта представляется силой, обладающей способностью вызвать моральный катарсис в человеке. Она является также орудием, направленным против социальной несправедливости. А другой вид смерти — это смерть до смерти, которая есть удел лишь избранных. По мысли поэта, этой смертью мы побеждаем физическую смерть и сливаемся с вечностью. Это — самобичевание с мистической точки зрения, отрицание биологического индивида, собственной личности и превращение его в космическое «я»; моральное и духовное совершенствование силой истинной любви. Интуитивное погружение в самого себя, видение абсолютной истины в состоянии экзальтации и осмысление себя идентичным с ним. Руми убежден, что такая смерть знаменует более высокую форму развития, высшую ступень совершенствования. Он рассуждает так: «Пока ты не умрешь, агония души не окончится. Пока не оставишь позади лестницу, ты не сможешь подняться на крышу. Если у этой лестницы не хватает даже двух ступеней, — это уже препятствие для восхождения на крышу... Поэтому, эй, тиразская свеча, погасни утром, умри, пока не угаснут наши звезды. Знай, что солнце души скрыто. Посохом ударь себя и развей свое «я», так как этот телесный глаз забивает

уши ватой» [1, VI, 724—733]. Совершенно ясно, что поэт здесь говорит о мистической, мгновенной смерти. По его мнению, для того, чтобы увидеть солнце души, следует отречься от самого себя:

بی حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و برادر آن حجاب
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی

Эй, пронизательный, если хочешь (узреть) его без покрова,
Избери смерть и разорви тот покров.

Но не ту смерть, после которой отнесут тебя на кладбище,
А такую, которая перевоплотит тебя и соединит с лучом

[1, VI, 738—39].

Такова смерть совершенного человека, которая заключается в завершении одной ступени бытия и начале второй ступени — ступени совершенства. С этой точки зрения осмысливает Мевлана развитие форм, и поэтому во время эманации оно (развитие) представляется как продвижение вперед. Когда человек достигает периода зрелости, детство умирает, уходит от нас. Кто принадлежит к «стране Руми», тот не останется с неграми; раз земля превратилась в золото, у нее не остается больше свойства земли. Такого совершенного человека называют «живым мертвецом». Этот мертвец шагает по этой земле, как живой, а душа его уже покоится на небе. Он преисполнен атрибутами бога [1, VI, 740—43]. Именно с этой точки зрения и следует объяснить апологию смерти в поэзии Мевланы. Этого вопроса мы коснемся и в другом месте, а тут добавим лишь то, что когда поэт призывает нас к смерти, он имеет в виду лишь мистическую смерть, которую он противопоставляет понятию временности, а не самоубийство в прямом смысле, как это имело место в учении Сенеки. Надо умерщвлять себя, но только любовью, ее духовной силой, дабы найти истинную душу и подняться до неба.

بمیرید، بمیرید، درین عشق بمیرید
درین عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید، بمیرید و زین مرگ مترسید
کزین خاك برآید، سماوات بگیرید
بمیرید، بمیرید و زین نفس ببرید
که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان
چوزندان بشکستید همه شاه و امیرید

بميريد ، بميريد بيش شه زيبا
 بر شاه چو مرديد همه شاه و شهريد
 بميريد ، بميريد و زين ابر براييد
 چو زين ابر بر آييد همه بدر منيريد

Умирайте, умирайте, в этой любви умирайте!
 Как только умрете в этой любви, тотчас же обретете душу!
 Умирайте, умирайте, и не бойтесь этой смерти,
 И возвыситесь с этой земли и покорите небеса.
 Умирайте, умирайте и освободитесь от себя (нефса),
 ибо этот нефс является оковами для вас и вы, словно
 пленники,
 Возьмите кирки для разрушения тюрьмы.
 Когда разрушите тюрьму, все превратитесь в шахов и
 эмиров.
 Умирайте, умирайте перед красивым падишахом,
 Когда перед шахом умрете, все станете прославленными и
 падишахами,
 Умирайте, умирайте и одолейте это облако,
 Как только пройдете сквозь облако, все превратитесь
 в полную луну.
 [2, 269—70].

ОСУЖДЕНИЕ СИЛЬНЫХ МИРА СЕГО

Как было отмечено выше, тема порицания мира сего и вопрос смерти и жизни в мировоззренческой системе поэта связаны с социальной проблемой. Джелаль-ед-дин Руми в своей жизни и деятельности был очень близок к кругам ремесленников. Большинство его последователей были простыми людьми [37, 34; 103, 5—7]. Особенное душевное родство он находил с институтом «футувета», пользовавшимся в то время большой популярностью. Как предполагают специалисты, этот институт возник из суфизма и затем сформировался как организация ремесленников; но и после этого он не порывал с суфизмом [см. об этом 59, 6—102]. Хотя среди последователей Мевланы были и люди из высшего общества, однако поэт всегда выступал в защиту

интересов простого народа. На это указывают как исторические источники, так и его личные письма [41, 137—138; 5, 29, 30, 54; 214].

В поэзии Руми социальная проблематика стоит на втором плане и автор обсуждает ее в связи с религиозными вопросами. Но картины социальной несправедливости, нарисованные Руми, заслуживают самого серьезного внимания.

По мнению Ф. Энгельса, для развития революционной энергии, первым долгом, следовало отказаться от земных удовольствий [355, 144], т. е. аскетический элемент был выразителем оппозиционных настроений и являлся переходной ступенью, без которого низший слой общества нельзя привести в движение [355, 377]. Вообще, проповедование убогости обычное явление для религиозного мышления. Христос учил, что богатый не сможет войти в царство небесное [384, 229]. Этот момент особенно выдвинул вперед мистицизм, и, в частности, суфизм, одной из основных тез которого являлась формула Магомета: «Бедность — слава моя». Конфликт Джелаль-ед-дина с общественным бытом прежде всего обусловлен этой точкой зрения. Она противопоставляется охваченному жаждой земной жизни, жаждой наживы богатому слою населения. По мнению поэта, человек является сложным организмом. В его природе соединены разные элементы; в нем живут тысячи разнообразных животных: мыши, птицы и т. п. Мышь тянет человека к земле, а птица к небу... Одним словом, все заняты своими делами, одни любят женщин, другие — богатство [4, 28]. Они от чрезмерной жадности забывают свой основной долг и из-за куска хлеба ежеминутно нападают друг на друга и запускают руки в чужую миску. Они, словно муравьи, таскают все к себе домой [2, 67—68]. Особенно это характерно для тех, кто жаждет скопить золото и серебро. Ирония поэта прежде всего направлена против богатых. Он с горькой иронией описывает их ненасытную природу и высокомерие.

По убеждению поэта, имущество — это мусор, который застревает в горле и не дает возможности напиться живой водой [1, II, 132—133]. Имущество и богатство, словно шапка, закрывают лысину богатого человека, который по уши погряз в постыдных деяниях [1, I, 2343—49]. Поэт часто прибегает к смерти, чтобы напугать алчных к богатству людей. Он обращается к ним со следующими словами: «Поменьше ешь от копыта быка счастья небесного, а то разжиреешь и превратишься в осла Шайтана» [2, 1221].

О том же самом говорит поэт в другом стихе: «...Перед собой собрал ты кучу золота и серебра, когда настанет смертный час, он уничтожит все. Тогда ты поверишь мне, скажешь, подарил мне старое золото, что мне с ним делать, я возношусь на небо, там золото не имеет цены» [2, 124]. Однако конфликт Мевланы с обществом, в основе которого ранее лежало чисто религиозно-этическое воззрение, постепенно обострялся и приобретал ярко выраженный социальный характер. Несмотря на мистицизм и ирреальность мировоззрения поэта, для него всегда было свойственно выдвигание на передний план именно живого человека. Своеобразием мистицизма Мевланы являлось то, что многие вопросы им осмыслены в человеческой, земной плоскости.

По справедливому замечанию А. Гёлпынарлы, Мевлана выше всякой религии и всяких течений ставил человека, верил в человечество и любил человека [57, 283]. И мевлевийство прежде всего агитировало веру в человека и любовь к нему [57, 20]. Поэтому он как сын своего века и гуманист не мог не заметить ту социальную несправедливость и деспотизм, которые царили в государстве Сельджукидов того времени. Поэт едко высмеивает разбогачевших, высокомерных должностных лиц, которые подобно гробу давят на плечи простого трудового народа. «На самом деле достоинства эмира, визиря и шаха можно назвать смертью, горем: будь рабом и вольно скачи по земле как лошадь, чтобы не отнесли на плечах тебя, словно покойника. Этот благородный желает всех превратить в носильщиков и хочет, чтобы его несли также, как мертвого всадника относят на кладбище. Если ты увидишь во сне, что несут покойника, знай, что он высокопоставленное лицо, всадник высокого чина. Поскольку гроб является грузом, то эти вельможи тяжелым бременем ложатся на плечи трудового народа. Не сваливай твой груз на других, сам возмись за него. Не желай быть предводителем, гораздо лучше быть дервишем. Не садись на шею людям, чтобы не схватить подагру» [1, VI, 323—30]. Руми не уважает и тех, кто кичится своим происхождением [1, VI, 257—58]. Но он особенно осуждает горделивых, лживых, подлых эмиров [2, 513], взяточников кадиев и придворных и выражает нескрываемую ненависть к ним [3, 23]. По мнению поэта, взяточничество является основой всякой несправедливости: «Пока ты не взял взятку, все видишь, но как только в тебе жадность взяла верх, ты ослеп, стал рабом» [1, II, 2752—53]. Поэт обращается к взяточникам, которые незаконно присваивают чужое имущество и пьют кровь народа, и преду-

преждает их, что их поступки даром не пройдут, что придет озлобленная слониха и отомстит им:

ای خورنده خون خلق از راه برد تانه آرد خون ایشانت نبرد
مال ایشان خون ایشان دان یقین ز آنک مال از زور آید دریمین
مادر آن پیل بچگان کین کشد پیل بچه خواره را کیفر کشد
پیل بچه می خوری ای پاره خوار هم بر آرد خصم پیل از تودمار

Эй, пьющий кровь народа, брось ты это дело,
дабы их кровь не повергла тебя в беду.
Знай истину: их имущество является их кровью,
Так как это имущество добыто трудом и потом.
Мать этого слоненка отомстит,
прольет кровь того, кто съел слоненка.
Эй, взяточник, ты пожираешь маленького слоненка,
Твой враг — слон обязательно уничтожит тебя
[1, III, 156—59].

Руми борется вообще против всякой несправедливости; он порицает отрицательные стороны общественной жизни. Поэта волнует то угнетение и тот деспотизм, которые не только характерны для сего мира вообще, а являются следствием современной ему жизни, того общественного строя. Хоть ирония поэта и на сей раз носит обобщенный характер, но она обусловлена конкретными фактами и явлениями.

По мнению поэта, деспотизм — это темный колодец, но он убежден в том, что кто роет этот колодец, тот первый и попадет в него [1, I, 1308—11]. Мевлана уверен, что несправедливость зарождается у самых истоков, поэтому он прежде всего требует очистить именно эти истоки. В средневековом мировоззрении широкое распространение нашла идея о «справедливом падишахе». Мевлана, по причине своей политической ограниченности, думает, что если государством будет править справедливый правитель, восторжествует справедливость, положение выправится. По его мнению, если по природе падишах великодушен, милосерден, то его характер и свойства распространяются и среди народа. Зеленое небо оживляет землю. Падишах похож на бассейн, а его подчиненные — на трубы. Если вкусная вода течет по трубам из чистого бассейна, то во всех трубах будет вкусная и хорошая вода. Если же в бассейне грязная и соленая вода, то и в трубах такая же течет вода [1, I, 2820—25]. Прежде всего, падишах должен быть справедливым, он должен уметь отличать справедливость от неспра-

ведливости [1, II, 3142—44]. Вообще, по убеждению поэта, величие сильных мира сего относительно и призрачно. «Падишахи мира сего, благодаря своей низости, не пробовали даже вкуса вина рабства, а то бы они, подобно Эдхему, потеряли рассудок и тотчас же разрушили царство сего мира. Но бог закрыл им глаза и рот, чтобы существовал вечно этот мир. Поэтому престол и корона кажутся им прекрасными. Часто говорят они, соберем с народа налог (харадж)... Но хотя бы они посредством сбора налога и воздвигли горы золота наподобие песчаных гор, все равно они умрут. Имущество и золото не могут быть друзьями твоей души, отдай золото и купи сурьму, чтобы укреп твой взор» [1, IV, 667—73].

Поэт глубоко убежден, что и падишахи смертные, обычные люди, поэтому он не боится общаться с ними. Но этого не следует делать лишь потому, что их эгоцентрическая натура отрицательно влияет на собеседника и на тех, кто общается с ними. Следовательно, эти общения приводят к дурным последствиям и вредны для веры [4, 9]. Джелальеддин Руми особенно порицает тех невежд, которые обожают падишахов и эмиров, а божьи дела забывают. В таких случаях он как представитель духовенства противопоставляет себя придворным вельможам и убежденный в своем превосходстве едко высмеивает и порицает сильных мира сего: «Бог сотворил из кости и мяса падишахов в виде малой двери. Люди поклоняются им. Так как они избегают поклонения богу, для них построили михраб из навоза, имя которого есть эмир и падишах. Вы не достойны святых дверей, святые люди являются сахарными тростниками, а вы — опустошенные тростники. Этим собакам подчиняются такие низкие люди, что для льва стыд и срам уважать таких людей. У кого мышиная натура; тот не может бояться льва... Молитва избранных такова: «Наш господь всевышний», а господом этих дураков является подходящий для них сильный сего мира. Эй ты, который вылизываешь тарелку глупца, иди теперь к тому, кто вылизывает котел, прими его за бога... Достаточно, если подробно стану объяснять, то в гнев придут эмиры, поймут, что речь идет о них» [1, III, 2998—08].

Руми глубоко убежден, что бог воздает должное всем. По его мнению, высокий пост и богатство сего мира есть виселица бога, на которой вешает он сильных мира сего: «Падишах, если он хочет кого-то наказать через повешение, вешает его на возвышенном месте, дабы люди увидели..., взяли пример, поняли, что приказ падишаха незыблем...

Вот поэтому они вешают их на видном месте. Не всякая виселица сооружена из дерева! Высокий пост и богатство сего мира, — это самая высокая виселица. Если бог хочет кого-то повесить, дает ему высокую должность. Этот пост похож на виселицу, бог вешает их на этой виселице, дабы люди увидели и поняли это» [4, 176].

Очевидно, что мотивы социального недовольства и осуждения в основном обусловлены общечеловеческой тематикой, осмыслением непостоянства и изменчивости мира и, главное, противопоставлением дольного и нагорного миров. Однако бесспорно, что иронический смех Мевланы, который вообще имеет обобщенный характер, нередко вызван также исторической действительностью, конкретными фактами существующей несправедливой общественной жизни. Хотя и в этом случае Мевлана не называет объекта своего порицания, как это вообще было принято на Востоке, но совершенно очевидно, что разговор идет о реальной личности, о современнике поэта [см. 2, 359]. Но, как уже было отмечено, вообще иронический смех Мевланы обусловлен осмыслением общечеловеческой тематики и лишен конкретной определенности. Обычно в суфийской поэзии средневековья было узаконено осуждение сильных мира сего, это, естественно, следует объяснить той причиной, что суфизм был оппозиционным направлением [см., напр., 328, 108—128].

МИР ТЛЕННЫЙ — МИР ПОТУСТОРОННИЙ

Как было отмечено выше, в мировоззренческой системе Руми видимый мир осмыслен двояко: с одной стороны, он является копией прекрасного самого по себе и таковым и следует воспринимать его красоту, а с другой стороны, зримый мир — это понятие, которое субъект должен преодолеть. Он является мостом, через который должен пройти истинно мыслящий человек в поисках прекрасного. По мнению Ал-Газали, видимый мир — субъективное понятие. Философ убеждает нас, что земной и потусторонний миры есть лишь две стороны нашего внутреннего существования и объясняется тем, что наше внимание направлено то на мимолетное, изменчивое, то на несуществующее будущее, навечно сущее. В первом случае наши действия

обусловлены теми нормами, представлениями и свойствами, которые характерны для нашей эмпирической жизни, а в другом случае нас побуждают действовать те ценности, законы и мысли, которые вечно существуют вне и за рамками нашей физической жизни [310, 137]. Постольку, по мнению философа, видимый мир следует преодолеть субъективно, а не объективно. Если рассмотреть сей мир под этим углом, то он окажется не только гнездом мучения и горя, а и средством достижения высшего совершенства и блаженства [319, 137].

Руми в осмыслении этого вопроса перекликается с Газали. По убеждению поэта, для некоторых земля становится злом, для других же — садом, полным добра. Это зависит от самого субъекта, как он направит свое познание и жизненный путь.

Руми не осуждает земную жизнь и не проповедует оставить ее раньше срока. Еще Платон говорил: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди находимся (в этом мире—Э. Д.) как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать» [441, Фед. 62 в]. И в этом случае в сознании поэта преобладают человеческие чувства, что в мистике подразумевается само собой. Он противник всяческого аскетизма. Человек должен насладиться земными красотами, он должен наслаждаться, но не должен удовлетвориться лишь этим. Мир — это араз, который должен привести к джевхеру. В восточной философии — джевхер — это суть, которая существует сама по себе и не требует другого условия для доказательства. А араз — это вторичное явление, обусловленное другой сетью и нуждается в других условиях для доказательства, т. е. араз — это временное свойство, а джевхер — вечная суть, араз — это средство, а джевхер — цель. Первый является частью, а второй же — целью. Например, брак с женщиной — это араз, он исчезнет; но от этой женитьбы на свет появится потомство — джевхер... Очищение зеркала — араз, но само чистое зеркало — это джевхер. Об этих отношениях Мевлана рассуждает неоднократно [см. I, II, 955—65; IV, 803; V, 247 и др.].

О мире сем Руми говорит: «Так как он является аразом, не следует в нем оставаться. Этот джевхер похож на мускусный мешочек: этот мир, — эти удовольствия словно благоухание мускуса, которое не сохранится, ибо оно есть араз. Кто ощутил это благоухание, будет искать мускус и не удовлетворится лишь благоуханием, хвала ему. Но тот, кто удовлетворится лишь благоуханием мускуса, горе ему,

так как он протягивает руку к нечто такому, что не остается в руках. Благоухание является атрибутом мускуса. Если мускус повернется лицом к миру, изливается благоухание. Если спрячется и повернется лицом к другому миру, живущие благоуханием погибнут, покинут нас, так как благоухание всегда находится с мускусом вместе; где мускус — там и благоухание. Таким образом, счастлив тот человек, кто ощутил благоухание мускуса и воскрес, т. е. соединился с мускусом... Одним словом, эти удовольствия и милости, которые являются отражениями бога, следует осмыслить как вполне допустимые явления, но не следует удовлетворяться ими. Их достоинство — это милость бога и луч красоты, но оно не вечно... Скроется солнце, погаснет свет... Чтобы не овладел тобой страх разлуки, следует превратиться в солнце» [4, 58—59].

Бесспорно, что подобно Платону, Руми также осмысливает сей мир как подготовительный период к вечной жизни после смерти. «Этот мир посева создан для подготовки к страшному суду, чтобы на том свете пожинать то, что посеял ты на этом свете» [1, IV, 2989]. Джелаль-еддин Руми представляет сей мир как ступень очищения. Однако мы не должны забывать, что понятие мира — субъективно. Оно меняется в зависимости от отношения индивида к нему. Если для святого чистилище является баней, то для жадных до богатства и сладострастных оно — гулхан (огромная печь). По мнению поэта, вселенная похожа на гулхан, с помощью которой освещается баня набожности. Но набожные люди в этой бане живут весело и радостно, так как они вошли в баню для очищения и омовения. Богатые же похожи на тех, кто возит кизяк, чтобы согреть находящихся в бане... Бог им даровал страсть, чтобы они согрели баню [1, IV, 238—45]. Поэтому следует оставить гулхан и войти в баню, т. е. этот мир должен превратиться для тебя в чистилище.

По убеждению Мевланы, человек должен жить на этом свете, но не должен забывать бога. Если жадность не вселилась в тебя и ты дышишь воздухом убогости, тогда ты не утонешь в пучине невежества. Ты считаешь весь мир ничтожеством, в таком случае, ты владеешь миром, а не он господствует над тобой. Ты должен стараться избавиться от него, а не укорениться в нем. Вот с этой точки зрения находит оправдание твоя работа и твое усердие на этом свете. Поэт думает, что вообще вода обуславливает движение корабля. Но если она проникнет внутрь корабля, затопит его. Закупоренный кувшин плавает на по-

верхности моря, так как наполнен воздухом. Также и человек: кто вдохнул воздух дервишества, не утонет в лучине мира сего [1, I, 985—90]. Руми сторонник такой умеренной жизни, когда она целенаправлена на вечность.

Что же касается понятия потустороннего мира, оно в эзотерическом и экзотерическом направлениях религии представлено вообще как вечное бытие, где набожные и безгрешные души живут в раю, а души грешников и неверующих мучаются в аду. С этой точки зрения оно имело большое значение и намного определяло этические и моральные принципы и поведение верующего человека. Данте писал: «Я утверждаю, что из всех видов человеческого скотства, самое глупое, самое подлое и самое вредное верить, что после этой жизни нет другой; в самом деле, если мы перелистаем все сочинения как философов, так и других мудрых писателей, все сходится на том, что в нас есть нечто постоянное» [397, 149]. Но в понимании этого вопроса обнаруживалась существенная разница между экзотерическими и эзотерическими направлениями. Если первый выдвигает на передний план аскетическую жизнь, проповедует и требует отмеживания от сего мира для обеспечения места в раю, второй — на первый план ставит безграничную любовь к богу, отрицает квиетизм и желает с помощью физического и духовного развития достичь совершенства и путем мистического погружения в сущность души созерцать вечность. Самое же главное то, что, если верующий-аскет всю свою жизнь проводит в молитвах и возлагает надежду на жизнь в раю, то для мистика достижение вечности осуществляется в этом мире посредством собственного усердия и духовного совершенства. Поэтому в восточном мистическом учении он (мир потусторонний) мыслится в более эстетическом и морально-этическом плане, чем понятие, связанное с вечной жизнью, и постольку с религиозно-философской точки зрения ему уделяется меньшее внимание. Более того, некоторые радикальные направления суфиев полностью игнорируют его существование [274, 75; 519, 57—58].

Руми прежде всего моралист, он мэтр, который старается пробудить уснувшие души и совершенствовать их морально. Естественно, в таком случае, что в его учении определенное место занимает вопрос потустороннего мира, и, особенно, страшного суда, как понятие эсхатологического ожидания, которое определяет этико-моральное поведение человека. Мевлана часто упоминает ад и рай. Однако в таком случае он беседует с простыми верующими и при-

зывает их к благотворительности. По мнению Оригена, каждый прешник наказывается собственным огнем. Тогда сама совесть каждого человека будит себя своими рожденьями и сама делается своею обвинительницей и свидетельницей, постольку, по его мнению, ад является объективным выражением угрызения совести [438, 165—166; 495, 11]. Приблизительно также осмысливает этот вопрос Руми.

Мевлана при описании ада и рая или при отображении Судного дня обращается к существующей в исламской теологии богатой литературе. Однако он часто дает оригинальную трактовку некоторым деталям. Поэт рассказывает, как будто бы обитатели рая и ада сидят в одном духане, но между ними висит занавес. А снаружи кажется, будто они перемешаны между собой, но на самом деле их разделяет гора Каф. Это все так же, как в руднике, где перемешаны золото и земля... [1, I, 2570—81]. Между раем и адом располагается чистилище... Вода Кевсера бьет ключом прямо в лицо обитателям рая, пейте — настаивает. Обитатели ада, жаждущие воду, возвращаются напрасно вокруг бассейна. Одни радуются, веселятся, целуют друг друга, другие же впадают в отчаяние, плачут от зависти [1, I, 3535—41].

Столь большое усердие поэта при описании того света, по нашему мнению, объясняется лишь тем, что он обязывает любого человека нести моральную ответственность за свои поступки в обществе. Руми объясняет народу, что истинный выигрыш выпадает лишь на том свете, что выигрыш сего мира, по сравнению с тем миром, похож на детскую игру... Дети играют в духанщика, но как только стемнеет, возвращаются домой с пустыми руками, голодные. Также этот мир является игорным местом, а ночь — смертью [1, II, 2595—2600]. Только с той разницей, что за поступки сего мира мы должны ответить на страшном суде. Поэт часто описывает день суда: после того, как архангел затрубит в рог, все атомы поднимают головы, все души узнают свои тела и возвращаются к ним. Душа ученого входит в тело знатока, а душа деспота — в тело насильника. Душа так узнает свое тело, как ягненок на заре свою мать. У всех с левой и с правой стороны разложены книги деяний, в которых записаны человеческие поступки... Если ты совершил несправедливость, левая тетрадь превратится в траурное письмо. Если же ты совершил дела, подобающие верующему, приобретешь ценную жемчужину и т. п. [1, V, 1772—1830].

Все, что Руми рассказывает о страшном суде, деталь-

но описано в работах мусульманских теологов. Он и не пытается по-новому осветить этот вопрос. Как было уже отмечено, для основной линии развития его мировоззрения этот вопрос не имеет существенного значения потому, что проблема вечности решается в этом мире. Судный день в его мировоззрении является понятием, воспринятым по наследству из ортодоксального ислама, и для широких масс выполняет лишь функцию морального катарсиса. По мнению поэта, личное «Я» человека, над которым господствует разум, зависть и зло, само по себе является адом и частью огня, а не света [1, III, 2464—65], который должен вернуться на первичную родину, в лоно абсолютной красоты. Когда Мевлана повествует о рае и аде, он подчеркивает, что благо питает рай, а зло, зависть и гнев являются семенами адского огня [1, III, 3480]. Лишь в таком плане рассмотрена эта проблема в учении Руми, и она более интересна с точки зрения художественного изображения, чем оригинальной интерпретацией вопроса. Она по сей день не утратила могучую силу художественного воздействия: «Теперь скрытые дела — словно пятнистые быки, вертено слова в народе прядет стоцветную (нить). Теперь время сотен цветов и тех, у кого сотня сердец, как же представит мир в одном цвете?! Сейчас время негров, скрыты жители Рума; сейчас ночь, солнце спряталось, сейчас черед волков. Юсуф находится в колодце, черед коптов, время царства фараона... Львы укрылись в лесу до тех пор, пока не будет отдан приказ — идите! Потом они выйдут из-за кустов и бог покажет им явно их выигрыш и проигрыш. Они завладеют существом человека, и морем и сушей. В день жертвоприношения зарежут тех пятнистых быков. Этот день жертвоприношения явится и днем страшного суда, для верующих он словно праздник, для быков он уничтожение» [1, VI, 1868—76]. По мнению Мевланы, этот день есть день торжества справедливости, всем воздается по заслугам, и существующая на этом свете несправедливость исчезнет с лица земли.

Очевидно, в учении Руми понятие божьего мира имеет более обширный характер, чем образно описанный в мусульманской теологии загробный мир со своим адом и раем и страшным судом. Он (божий мир) является основой всякой красоты, истинности, идеей самосущей, обуславливающей всякую форму, местом пребывания душ, где господствует одна бесцветность, и прозрачность и каждый дух без всякого покрова непосредственно созерцает абсолютную красоту и переживает безграничное удовольствие.

Однако те суфии, которые не противопоставляли себя ортодоксальному исламу в стремлении своем развить некоторые вопросы суфизма, при трактовке морально-этических проблем опирались именно на догмы ортодоксального ислама. Они считают понятия ада, рая и страшного суда составными частями единого целого. К числу последних принадлежит и Руми, который, подобно Газали, старается некоторые основные проблемы суфийского учения осмыслить согласно теории ортодоксального ислама. Но тут же следует добавить, что иногда Мевлана, интерпретируя понятие смерти, стоит на позиции земного человека и осмысливает смерть как общечеловеческое несчастье, которым завершается физическая жизнь и всякое существование человека. В таком случае после смерти не наступает никакая загробная, блаженная жизнь. Это уже реальное, повседневное восприятие смерти и толкование этого понятия в аспекте рационального мышления. Все умирает и гибнет, остается только доброе дело. Руми имеет иррациональное представление о своей смерти, когда рассуждает, что:

Мы ушли, оставшиеся в живых, пусть будут вечно!
Все, кто родился, обязательно уйдет.
Не видел чашу неба тот, кто не падал с крыши.
Так не суетись, не спеши, ибо
В земле ученик является тем же, чем — мастер.
Эй, красавица, не кокетничай,
В эту могилу закопали многих ширин и ферхадов.
До каких пор будет верно тебе то здание,
Колонна которого сделана из ветра.
Если были мы плохими людьми, осрамленные покинем этот мир,
Если сеяли добро, не поминайте лихом.
Будь ты сам единственным человеком эпохи,
В тот день и ты уйдешь, как другие.
Если не хочешь остаться одиноким,
Будь набожным, послушным и стань детищем добра.
Та нить таинственного света вечна,
Он является душой душ столпов веры,
Он является жемчугом любви, чистейшим,
Лишь он является вечным, вечно сущим.
Этот текучий поток песка не имеет покоя,
Одна форма становится основой другой.
На этом высохшем месте я словно Ноев ковчег,
А этот потоп конец моей жизни

[2, 288—89].

Хотя и в этом стихотворении проскальзывает мистический дух поэта, но, читая его, порой забываешь систему

мистической интерпретации вселенной, и пред тобой оживает физический мир со всеми своими прелестями и невзгодами, и тобой овладевает общечеловеческая печаль, вызванная воспоминанием о той неизбежной минуте, которая настанет для каждого человека.

ВОЛЯ И БОЖИЙ ПРОМЫСЕЛ

Средневековые глубоко волновал также вопрос воли и божьего промысла. Проблема эта ставилась следующим образом: все ли моменты бытия в этом мире определяются богом, т. е. то, что творится на этом свете, неизбежно связано с небесным промыслом, или же кое что из происходящего в этом мире является результатом воли человека и его деятельности.

Еще Платон изложил теорию о том, что люди — бездушные марионетки, которыми управляет бог с помощью нитей. А жизнь всего человечества есть игра, находящаяся в руках лишь богов [422, 505, 527—30]. Религиозное мышление далее доводило этот тезис то до его абсолютной крайности, то смягчало его и выдвигало на передний план сравнительно умеренную точку зрения. Ориген, например, утверждал, что «от бога и желание вообще, и движение вообще... Однако было бы неправильно сказать, что от бога мы получили и какое-нибудь частное движение.... Общую (родовую) способность движения мы получили от бога, но мы уже (сами) пользуемся эту способностью движения или для зла, или для добра» [438, 236].

Таким образом, Ориген не снимает с человека ответственности за свои поступки и действия. И по мнению Августина, грехопадение человека произошло по причине свободной воли первого человека Адама и бог в этом не несет никакой вины.

Грехопадение Адама по наследству передается лотом каждому человеку и «этот наследственный грех является наказанием за первородный». В силу того, что все люди по своей природе грешны и не способны искупить свои грехи, полученные в наследство, помилование происходит не по их заслугам, а по определению бога.

Вообще в средневековой действительности абсолютная причинность бога подавляет свободную волю индивидуума [380, 354—56]. Но в учении некоторых мыслителей средневековья этот вопрос нередко решался в пользу воли человека, который по собственной инициативе и воле, опираясь на свой разум, воспринимает объективную действительность и сам решает возникающие перед ним вопросы [см. 478].

Решение этой проблемы в восточном религиозном или философском мышлении вызвало большие прения. Этот бесконечный спор объясняется еще и тем, что в Коране не существует другого такого вопроса, изложение которого носило бы столь взаимоисключающий характер. Различное решение этой проблемы породило два направления в исламе: I. Кадариты, которые ограничивали божий промысел и провозглашали свободу воли человека. II. Джабариты, которые утверждают, что действие человека и все остальное целиком зависит от воли бога. Этот спор принял очень строгий характер и охватил множество вопросов. В свое время этого вопроса коснулся и Газали. Он дал три категории человеческого действия: естественные (таби'иййа), добровольные (ирадиййа) и выбранные (ихтийариййа). Первая категория действия вызвана объективными физическими законами; вторая категория — рефлективные действия. По мнению Газали, в обеих категориях есть общее: это необходимость действия, которая существует независимо от желания человека и ниспослана свыше. Разница между ними заключается в том, что в последнем случае человек сознает эту необходимость. Далее Газали утверждает, что и третий вид действия, т. е. действие по выбору, тоже носит принудительный характер. Доказывая вышеотмеченное, Газали в конце концов приходит к заключению, что причиной всякого действия является Аллах, что человек на самом деле не творец, а лишь «условие» действия Аллаха. Вообще, Газали рассуждает таким образом: «Когда кто-то действует по принуждению, это значит, что все происходящее с ним (исходит) не от него, а от другого. Когда кто-либо выбирает, действует по своей воле, это значит, что он есть место, в котором принудительно возникает воля. Она возникает по решению разума..., что... также вынуждено. Но оно вынуждено по выбору, по свободной воле.

Так, например, действие огня в пламени пожара есть чистое принуждение («джабр»), действие всевышнего есть чистая свободная воля («ихтийар»), а действие чело-

века есть степень, находящаяся между этими двумя, это принуждение по свободной воле» [433, 17—18]. Таким образом, по мнению Газали, любое действие человека обусловлено и предопределено Аллахом, но с человека не снимается ответственность за свои поступки, так как Аллах для испытания предоставляет ему свободу выбора поступка [об этом см. 323].

Естественно, этого вопроса коснулся и Руми, который при осмыслении его устанавливает связь с философской системой Ал-Газали. Мевлана неоднократно передает содержание разногласия, которое существовало по этому вопросу между джабаритами и кадаритами. Джабариты признают, что все на свете происходит по воле и желанию бога и человек не в силах предпринять что-либо: все у порога бога лежат как собаки и ожидают его приказа. Джабариты отвергают способность человека в выборе и решении чего-либо. Поэтому не признают ответственности за свои поступки и преступления. Они заявляют, все происходит по предопределению и постольку человек никакой вины не несет [I, V, 2937—63; III, 2900—20]. Мутазилиты (т. е. умеренномыслящие) признают волю человека. По их мнению, способностью выбора одарен сам человек. Это явствует хотя бы из того, что человек, находящийся в своем уме, никогда не скажет камню: приходи завтра, а то я тебя строго накажу и т. п. [I, V, 3005—09].

По мнению Мевланы, оба эти направления ошибочны: Тот кто отвергает наличие предопределения, признает существование дыма, но отвергает существование огня, он говорит, что луч свечи возник без огня. Джабариты видят огонь, но отвергают его существование [I, V, 3012—14].

Руми избирает средний путь. По его убеждению, всем управляет бог, мы только лишь мячи перед его чоутаном. [I, II, 1310]. Мутазилиты думают, что дело совершается и творится рабом, так как сотворенное им дело воплощается благодаря разуму, души, тела и других его качеств. Но на самом деле, человек похож на лук, который держит рука бога. Всесильный бог его использует в деле. В действительности, творящий — это бог, а не лук [4, 199]. Одним словом, человек является орудием действия бога [I, V, 3853]. Однако, по осмыслению Мевланы, это вовсе не значит, что человек лишен способности выбора действия, как думают джабариты. Если бы люди не обладали этой способностью, то откуда бы появилось у них чувство стыда из-за совершенного [I, I, 515—25]. Если человек по своей воле не делает ничего и все делает бог, то тогда не следует

упрекать никого, почему ты это натворил?! [1, I, 1481—93]. Вообще следует различить две категории действия: бывает, что рука трясется в результате болезни и второе — когда ты сам трясешь рукой. Оба эти действия сотворены богом, но одно с другим нельзя сравнивать. Когда ты по своей воле движешь рукой, ты можешь оказаться кающимся, но во втором случае, когда действие происходит произвольно, оно не требует покаяния [1, I, 1496—1500].

Таким образом, Джелаль-ед-дин Руми, как и Ал-Газали, творцом способности всякого действия признает бога. Однако при определении действий он выделяет две категории: одна — произвольна и не связана с человеческой волей, а вторая происходит по воле человека. Такие рассуждения поэта направлены к тому, чтобы не освободить человека от чувства моральной ответственности, а определенно приписать ему способность к свободному действию, способность решения выполнить то или иное действие. Бог непосредственно не вмешивается в дела человека, конкретно не указывает на то или иное действие, не отрицает его воли и желания [1, IV, 2914]. Таким образом, по мнению Мевланы, бог вообще определяет и обуславливает действия человека, дает ему способность к движению вообще, но не диктует, что ему делать в каждой конкретной ситуации. С другой стороны, поэт верит в судьбу человека, которая предопределена богом. Он является фаталистом и это естественно: в средние века трудно было иметь другое воззрение по этому вопросу. Судьба и рок определяют жизнь человека. Когда ударит рок, затмеваются и луна и солнце; если кто-либо отрицает судьбу и рок, то это также определено самой судьбой [1, I, 1232—33]. Всем управляет рок, он господствует везде и всюду [см. об этом I, I, 1275—95; I, 2441; I, 3890; III, 446—48 и др.].

Такое понимание вопроса судьбы и рока² в учении суфизма обусловило тезу, что жизнь и деятельность человека определены судьбой, которая узаконена еще из эзеля. И то, что определено роком, никак не избежать: «От кого бежим мы, от самого себя? Что за несбыточное дело! От кого должны мы спасти себя, от бога? Это невозможно!» [1, I, 970].

² В суфийском учении каза и кадар два отдельных понятия. Первое — веление господа, простирающееся на все идеи формы бытия и преддрешающее их судьбу предвечно. Второе — расчленение этого общего веления на ряд велений... [370, 462].

Такое развитие мыслей создало среди суфиев и верующих мнение, что усердие человека не может привести к результатам. Если все предопределено и установлено заранее, с какой же целью проявлять в чем-либо инициативу, человек должен, сложив руки, полностью отдаться своей судьбе. Это был полный квиетизм. Определенная группа дервишей пренебрегала всякой работой и трудом и занималась прощением милостыни [454, 156].

Правда, Джелаль-ед-дин Руми признает неизбежность судьбы и рока, но он никогда не доходит до крайности. Он осуждает бездействие и хвалит энергичное старание и усердие: «Естественно, судьба (каза) есть истина, но и активность раба — тоже истина... Мы колеблемся между двумя делами... Разве существовало бы это колебание, если бы мы не обладали способностью желания и выбора?! Человек с завязанными руками и ногами начнет разве рассуждать о том или о сем?! Начнет ли он выбирать, углубиться ему в море, или же взлететь в высь?... Таким образом, это колебание указывает на силу и возможность... Эй, джеван, поменьше вини судьбу, и не сваливай вину свою на других. Зейд пролил кровь, Амр почему должен нести вину... Почему Амр должен быть наказан? Амр выпил вино, Ахмеда проучили палками, разве это допустимо?! Если ты выпил очищенный белый мед, разве другой не заболеет лихорадкой?! Что ты днем заработал, того вечером не возьмет другой. За какое дело взялся ты, такая и будет награда или же ущерб тебе, что ты посеешь, то и пожнешь... Посеял ячмень, кроме ячменя что ты пожнешь?! Грех ищи в самом себе, если ты сам посеял, ты признай самого себя виновным за то, что справедливо наказали тебя, меньше осуждай других» [1, VI, 407—30].

Мевлана неоднократно рассуждает о пользе деятельности и усердия: «Тот, кто работает — любимец бога» [1, I, 914]. По причине покорности и упования человеку не следует тонуть в лучине лени [1, I, 947]. Если ты покорный, то прежде всего займись делом, извлеки прибыль, а потом уповай на бога [1, I, 1069]. Некоторые думают, что если человек обладает счастьем, то он без всякой работы и всякого старания найдет клад, но это неверная мысль. Руми вещает: «Пока ты здоров и силен, трудись! Труд и стремление не противостоят счастью найти клад. Ты не отставай от дела, и если ты наделен судьбой, то она найдет

тебя [1, II, 733—35]. По мнению Мевланы, бедность и дервишество радикально отличаются от попрошайничества, дервиш есть избранный среди избранных, а нищий — низок и унижен: «Нищий тот, у кого нет богатства, а человек веры (дервиш) тот, кто порицает свое тело» [1, VI, 147—73].

Таким образом, и на сей раз поэта не подводит чувство умеренности. Он осуждает бездействие и хвалит старательность. Поэт хвалит того человека, который в поте лица своего добывает свой хлеб и тем отвергает институт нищих, который в тот период широко был распространен на Востоке. Однако Мевлана допускает бездействие на высшей ступени развития человека-мистика, когда его личность полностью растворяется в понятии Аллаха. Но это не означает вовсе, что он разделяет воззрения джабаритов. Это — та ступень совершенства, когда раскрыто духовное око и на внешнее бытие не обращается более никакого внимания [1, I, 1462—64]. Для поэта это — высшая ступень совершенства, и кому это доступно, тому дозволено игнорировать оба мира, и этот и тот, и полностью положить на бога. В таком случае его бездействие оправдано, так как бог делает его дело: «Арифь не обращают внимания на оба мира, так как они без посева собирают урожай. Они опираются на бездействие, ибо их дело делает бог» [1, VI, 4886—87].

Таково вкратце в учении Руми осмысление взаимопонимания дальнего и нагорного миров и рассмотрение ряда вопросов, связанных с этой проблемой. Возможно, что поэт во время анализа этих вопросов высказывает мнения, не соответствующие уровню сегодняшнего понимания. Но не следует забывать, что он сын своей эпохи, и ценность его мировоззрения, главным образом, определяется той исторической действительностью и тем уровнем развития мысли, которые господствовали в ту эпоху. С этой точки зрения, заслуги поэта в деле развития прогрессивного мировоззрения на Востоке трудно переоценить.

Глава IV

ТЬМА И СВЕТ

ДУША И ТЕЛО

В античной и средневековой философии, в разных религиозных учениях, на фоне соотношения позитивных и негативных аспектов, видимых и невидимых предметов возникла проблема противопоставления и примирения души и тела, а также определения сущности этих понятий. Платон в своем диалоге — Федон — уже дает характеристику души и тела: душа в высшей степени подобна божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе; а наше тело подобно человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою [441, Фед., 80 в]. По мнению Платона, душа бессмертна и непорождаема, так как является вечнодвижущей и движущей сама по себе. «Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое — тогда она вселяется туда, и получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собою; а все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило призвание смертного» [441, Федр, 246 с].

Но почему крылья отпадают у души? По той причине, что душа, больше всего приобщенная к божественному, чахнет и гибнет от всякого безобразного и дурного... Поэтому они стремятся вверх, но это не всем под силу, «и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаются опередить одна другую. И вот возникает смяте-

ние, борьба... и многие калечатся, у многих часто ломаются крылья» [441, Федр, 248 в]. А когда они, утратив крылья, падают на землю, то вселяются в разные тела и создают разные ступени: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая — по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая — будет софистом или демагогом; девятая — тираном» [441, Федр, 249 д-е]. Таким образом, по мнению Платона, земное знание душ зависит всецело от того бытия, в котором они находятся и следовательно от того, в котором находились на небе, а их земное бытие, вид, форма тоже зависит от того знания, которое они теперь имеют, и, следовательно, от того, которое они имели во время небесного путешествия. Выходит, что не только знание зависит от бытия и отождествляется с ним, но и бытие зависит от знания и отождествляется с ним [422, 213].

Но в данном случае для нас более интересен тот факт, что падшая душа не в состоянии окрылиться раньше десяти тысяч лет. А в течение этого срока она забывает свое первичное бытие, когда она сопутствовала богу и глядела свысока на то, что мы теперь называем бытием; поэтому только разум философа окрыляется, так как он один помнит божественное. Только человек, правильно направляющий свою память, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. Тот человек, который смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, окрыляется и стремится взлететь. Но это недоступно для любой души [441, Федр, 249 в-е, 250 в]. А сияющую красоту наши души могли видеть тогда, когда они сопутствовали богам, когда «допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка — свой домик» [441, Федр, 250 с].

Основная цель души заключается именно в том, чтобы она вернулась к своему начальному бытию и в «свете чи-

стом»: узреть лучезарную красоту [441, Федр, 250 с]. Основная задача философии Платона заключается в том, чтобы человек путем морально-этического совершенствования достиг созерцания абсолютно прекрасного и приобрел к нему.

Эта теория нисхождения и последующего возвышения духа впоследствии развивается в философской системе Плотина. Мы не станем снова говорить о тех функциях, которые возложены на душу в космологии Плотина (об этом см. гл. II), отметим лишь тот факт, что, по мнению Плотина, универсальная душа «произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь — и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок» [444, 323]. Но, создавая отдельные существа, она сама не расчленяется и остается целостною. Без нее все было бы трупом, хуже навоза. Однако, как бы высока ни была ценность души, «она есть не более, как образ ума» [444, 325]. С помощью души, которая обладает лишь способностью дискурсивного мышления, мы можем подняться до разума и опуститься до чувственного мира. Основная часть нашей души находится именно посередине этих двух крайностей... Та, что находится в сфере чистого разума, стоит выше нее (души), а та, что находится в сфере чувств, стоит ниже нее [445, 365]. Нисхождение душ Плотин представляет по образцу учения Платона, как следствие потери крыльев. Философ различает вселенскую душу, которой присущ общий космический промысел и наши души, которым присущи индивидуальные, частные «заботы».

В деятельности индивидуальных душ различаются два момента: 1) слияние с вселенской душой; 2) погружение в тело. Но деятельность души может быть троякой: 1) интеллектуальной, что сближает душу с разумом; 2) направленной на самое себя с целью самосохранения; 3) направленной на то, что ниже ее. Если бы душа обладала лишь первой способностью, то находилась бы вечно в интеллигибельном мире и не отрывалась бы от вселенской души. Но индивидуальная душа, самоутверждаясь, отделяется от вселенской души, различается от нее и проникает в тело [374, 149]. Именно по причине того, что у них в природе дано желание и стремление к обособленному существованию, они отрываются от отца-бога и созерцают этот тленный мир и предметы, и не узнавая бога думают, что эти

вещи стоят выше всего [444, 322]. Это — падшая уродливая душа, которая «напоминает нам упавшего в грязь человека, совсем потерявшего прежнюю прелесть и красоту и превратившегося в уродство по причине этой пакости, которая не присуща его природе» [509, 187].

Таким образом, духовный свет уничтожается при соприкосновении со злом и душа начинает балансировать на грани смерти и жизни [509, 187]. Если же душа хочет вернуть себе первоначальную красоту, «она должна тщательно очиститься и обмыться и стать тем, чем она была до погружения в грязь» [509, 187]. Мы не станем распространяться относительно плотиновской теории падения и возвышения души, которая тесно связана с орфическими учениями Эмпедокла и Платона. Отметим только лишь то, что эта теория переселения душ нашла широкий отклик в теологии, которая при интерпретации этого вопроса часто ссылалась на воззрения вышеназванных философов. Еще Филон утверждал, что нисхождение души и проникновение в тело обусловлено стремлениями прешника к наслаждениям. Никто не свободен от грехов, так как рождение человека само по себе уже считается грехом. Тело является темницей нашей души, ее гробницей, от которой можно спастись лишь с помощью смерти и аскетического самоуничтожения [469, 151—152].

Филон различает два вида души: высшую и низшую. Разумная душа создана из тончайшей эфирной пневмы, из которой созданы и другие небесные творения. Она является сутью души, в которой дан отпечаток божеского слова, или же отражается божеское слово. Как божественные силы собраны в логосе, так и наши силы сконцентрированы в нашей душе [469, 145—147]. Лестница Иакова символически передает восхождение душ на небо... Она дана в душе человека и по ней (по лестнице) спускаются и поднимаются божественные логосы. Иногда они отрывают душу от чувственного бытия, возводя ее до лицезрения всевышнего, иногда опускаются и входят в наши души. Постольку грехопадение, очищение и восхождение происходит в самой душе человека [469, 150].

По мнению Оригена, бог имеет дело с душами одной природы, как горшечник имеет дело с одной по природе глиной, из смеси которой делаются сосуды для почетного и для низкого употребления... И только некоторые предшествующие причины делают одних сосудами почетными, а других сосудами низкими [438, 242]. Ориген думает, что душа бессмертна и вечна, но «она может и от высочайше-

го добра нисходить к крайнему злу и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру» [438, 246]. Это зависит от самого человека, он должен очиститься и превратить себя в чистый сосуд.

Очень интересна интерпретация этого вопроса в учении Прокла. По его мнению, существуют три рода души: первые — божественны, вторые не относятся к божественным, но всегда причастны к уму, третьи же те, которые изменяются то в ум, то в неум [455, 105—117]. Таким образом, «если первые имеют божественный свет, озаряющий свыше, вторые же всегда мыслят, а третьи достигают этого совершенства (только) иногда, то первые существуют во множестве душ аналогично богам; вторые всегда связаны с богами, постоянно действуя сообразно с умом, и зависят от божественных душ, находясь с ними в таком же отношении, как мыслительное с божественным; третьи мыслят и следуют богам лишь иногда...» [455, 106]. Так представляет Прокл иерархию душ. Согласно его учению, душа — эманация разума, сущность, которая по своей природе является самодвижущей силой и приводит тело в движение и дает ему жизнь. По мнению Прокла, без души тело недвижимо и мертво [455, 37].

Августин причиной нисхождения души считает очищение: «Душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда возвратится к праотцу, уже ничему подобному не подвергалась» [361, 274]. Падшая душа, будучи лишена света, так омрачается, как воздух, лишенный света [358, 270]. Но душа, освободившаяся от земного тела, возносится на небо, не боится врага и смерти, «ибо она имеет всегда присущего и зрит непрестанно прекраснейшего господя, которому служила, которого любила и к которому, наконец, пришла» [360, 373—74]. Это есть основная задача души.

Григорий Нисский признает также три вида души: растительный, чувственный и интеллектуальный; первый дан в растении, второй — в животном, а третий — в человеке [511, 47]. Немесий Емесский различает два вида души: разумную и неразумную [434, 47].

Естественно, в учении мистиков большое место занимает проблема взаимоотношения души и тела. По мнению Экхарта, во всех существах присутствует бог, поскольку он есть действие и чувство, но только в душе порождает он себя [484, 68]. Только (лишь) бог может коснуться основы души [484, 12]. Поэтому она знает все, но только не себя [484, 13]. Экхарт говорит, что душа обладает тре-

мя низшими и тремя высшими силами [484, 148—49] и двумя сторонами: одна из этих сторон обращена к богу, другая — к тленному миру [271, 55]. В борьбе этих противоположных сил душа стремится к видению наивысшей красоты. Она так молится богу: «Если же меня ты так сотворил, и если я действительно подобна тебе, то дай мне узреть тебя во всемогуществе творца, в котором ты сотворил меня, дабы познала я тебя в мудрости, в которой ты познал меня, чтоб мне постичь тебя, как ты постиг меня» [484, 98]. А когда душа достигает слияния с богом, то «только тогда впервые достигает тело того совершенства, при котором оно может наслаждаться всеми веществами во славу божью. Ибо ради человека проистекли все создания, и то, чем разумно может наслаждаться тело, не есть для души падение, но возвышение ее достоинства» [484, 33].

Этот момент мистического учения очень важен. Он некоторым образом примиряет радикально противоположные свойства души и тела. Величайший поэт средневековья Данте, который хорошо знал интерпретацию данного вопроса у восточных мыслителей [397, 561], ссылаясь на книгу о причинах, думает, что благородная душа имеет три проявления: животное, интеллектуальное и божественное. По мнению поэта, чем форма благороднее, тем больше божественной природы вмещает она. Поэтому человеческая душа, которая есть самая благородная форма из всех, рождаемых под этим небом, получает от божественной природы больше, чем любая другая, так как желание быть в боге в высшей степени отвечает ее природе... Человеческая душа, естественно, со всей страстью стремится к бытию, и поскольку ее бытие зависит от бога, она желает единения с богом, дабы укрепить свое существование [397, 167—68]. Данте образно описывает стремление души к своему первоначальному бытию. Поэт сравнивает это «путешествие» души с путником, который идет по неведомым дорогам и принимает каждый дом, увиденный им издали, за постоянный двор; но, убедившись, что это не так, переносит свои надежды на другой дом, и так от одного дома к другому, пока не дойдет до постоянного двора; так и душа человека, едва ступив на новый и еще неведомый ей путь этой жизни, направляет свой взор на высшее свое благо, как на предел своих мечтаний. Когда она видит вещь, которая кажется душе носительницей какого-то блага, думает, что она перед ней. «А так как знания души поначалу несовершенны, поскольку она еще неопытна и ни-

чему не обучена, малые блага кажутся ей большими, а потому о них она прежде всего и начинает мечтать... малыши мечтают о яблоке, затем, когда подрастают, мечтают о птичке; еще позже — о красивой одежде, а со временем — о коне, потом о женщине; а потом мечтают о небольшом богатстве, затем о большом и еще большем. Происходит же это потому, что душа, не находя ни в одной из этих вещей того, что она ищет, надеется обрести искомое в дальнейшем. И мы видим, что в глазах нашей души одно желаемое затораживает от нас другое, образуя как бы пирамиду, и самое маленькое закрывает собою сначала все другие и служит как бы исходной точкой для предельно желаемого, которое есть бог и которое является как бы основанием всей пирамиды» (397, 230). Так представляет Данте познавательный путь души. Нетрудно заметить, что поэт передает платоновское ступенчатое возвышение видения и познания прекрасного.

В восточном религиозном и философском мышлении эта проблема осмыслена с разных точек зрения [см. 253, 154], но в общих чертах передает ту картину, которая была представлена выше. Как было отмечено, в восточной философии аристотелизм и неоплатонизм слиты воедино, что и бросается в глаза и при рассмотрении данного вопроса, хотя в интерпретации этой проблемы преобладает неоплатоновская точка зрения. И это прежде всего заслуга Ал-Кинди, который написал комментарии к «Теологии» и способствовал распространению этого произведения на Востоке.

Ал-Кинди характеризует качества интеллекта души и ее способности и делит их на четыре рода. Из них три имеют практический характер и они в обязательном порядке даны в душе человека, а одно приобретено душой извне и не зависит от самой души. Первые три свойства имеют латентный характер: I — потенциальное, как искусство владения письмом скрыто в разуме человека, которого обучаешь писать; II — активное, когда пишущий вызывает его из скрытого состояния — это есть знание письма, которое субъект хочет осуществить на практике; III — качество интеллекта, принимающее активное участие в процессе письма, поскольку знание, вновь проявляемое как активность, направляет и руководит действием.

Внешняя способность же является действующим интеллектом (Аклы фал), который путем эманации нисходит от бога [280, 138—139]. По мнению Ал-Кинди, в человеке дана животная душа и она роднит его с более низ-

кими существами.... Но к этому добавляется рациональная душа, которая проистекает непосредственно от бога и является бессмертной, так как не зависит от тела [280, 140]. Долг человека состоит в совершенствовании этой последней.

И Ал-Фараби также формулирует четыре свойства души: I—потенциальное или скрытое, проявленное, воспринимающее и деятельное. Но Ал-Фараби в трактовке данной проблемы больше склоняется к психологии Аристотеля: пассивный интеллект присущ человеку для познания путем абстрактного мышления сущности материальных вещей. Это свойство более или менее эквивалентно понятию общего ощущения Аристотеля; II — проявленное, или же интеллект в действии, является потенциальной силой, которая исходит из активности и порождает абстракцию; III — активный интеллект есть внешняя сила, возникшая в результате эманации бога, способная выявить скрытое в человеке и это скрытое привести в действие; IV — воспринимающий интеллект — это инстинкт, направляющий на активность и развивающийся с помощью вдохновения, исходящего от активного интеллекта. Таким образом, интеллект в действии увязывается с потенциальным интеллектом в той же мере, что форма с материей [280, 148—49].

По мнению Ал-Фараби, предмет существует до тех пор, пока он обладает душой. Он умирает тогда, когда его покидает душа. Аристотель характеризует душу как обладающую различными энергиями. Она имеет общее с растительными, с животными и прочими низшими организмами. Поэтому душа обладает способностью репродукции, питания и др. Кроме растительной и животной души, есть спиритуальная, рациональная душа, которая переселилась из внешнего мира в человека, находится только в нем и бессмертна. У нее нет тех свойств, которые имеются у низших существ, у животных... Она является бессмертной частью человека, она отделена от тела и не в состоянии примириться с другими человеческими функциями [280, 149—52].

Основной целью каждого человека, возлюбившего мудрость, является приобщение к первопричине через совершенствование рациональной души.

В интерпретации данного вопроса суфийское учение обнаруживает тесную связь с философскими системами Ал-Кинди, Ал-Фараби и других арабских мыслителей. Но суфии выдвигают на передний план момент интуитив-

ного познания души. Вообще, по мнению суфиев, душа — божественное творение, в которой отражаются атрибуты реальности. Она вмещает в себе весь мир и в ней полностью отражается образ космоса [347, 55].

В учении Джелаль-ед-дина Руми осмысление вопроса души и тела тесно связано с философией Платона и Плотина, которая вместе с орфическим учением создает основу для понимания данного вопроса в средневековом религиозно-философском мышлении. Поэт с необычайной яркостью описывает наивысшее блаженство, радостное и беспечное состояние душ в призрачном божьем мире: «Моя душа в этом цветнике испытала такое блаженство в весеннюю пору, я опьянен ароматом этой лужайки и невидимых тюльпанов. Я путешествовал без головы и ног, я вкушал сладость сахара без зубов и губ, вместе с обитателями неба я отдавался зыкру и погружался в раздумье, в котором не принимал участия мозг. С закрытыми глазами я созерцал мир и собирал розы и базилики без рук» [1, I, 2091—95]. Руми неоднократно говорит об этом путешествии душ. По его мнению, сама душа и соответствующие ей свойства созданы богом [1, III, 2774]. Душа прозрачна, бесцветна и ничем не связана ни с элементами, ни с землей [1, III, 3189]. Она очень светлая, воздушная и находится слишком уж близко, чтобы быть видимой [1, I, 1120]. На том свете каждая душа получает подобающее ей знание. Поэтому она обладает способностями различить зло и добро, найти равную себе [2, 909]. Вообще, душа хорошо разбирается в понимании добра и зла. Она радуется, видя доброту, и плачет из-за зла... Ее основная функция заключается в знании и понимании. Кто больше наделен этой способностью, тот более божественен [1, VI, 148—50]. Однако души, опустившиеся в мир красок, забывают о месте, где они родились и выросли, путешествуют от мира к миру, от города к городу, и, покрытые пылью, не помнят даже своей родины:

چه عجب گرروح موطنهای خویش که بدستش مسکن و میلاد پیش
می نیارد یاد کین دنیا چو خواب می فروبوشد چو اختر را سحاب
خاصه چندین شهرها را کوفته گردها از درک او نا روفته

Как странно, что душа свою родину и
Те места, где она родилась и выросла,
Даже не вспоминает. Этот мир, будто сон,
закрыв (ей глаза), как облако закрывает звезды.

Хотя душа обошла столь много городов,
Она все еще не очистилась от пыли их познания

[1, IV, 3632—34].

По этой причине душа подобно мыши превращает этот мир для себя в нору и тут обосновывается. В этой норе строит здания, приобретает знание, подобающее этой норе: изучает ремесла, которые возвышают ее в этой норе, остальное все забывает, потому что нет у нее надежды на спасение, путь освобождения от тела для нее закрыт [1, III, 3978—81].

По мнению Джелаль-ед-дина Руми, существует много тел, но душа одна. Но имеется также различие между душами. Мевлана представляет три вида души: животная душа, в которой нет единства, она питается пищей и все хорошее в себе убивает плохим; для нее характерно обособление и забота лишь о себе. Животной душе противостоит человеческая душа. Если животная душа наелась, от этого мало пользы для человеческой души; если человеческая душа тащит тяжелый груз, она не беспокоится; более того, радуется смерти ее (человеческой души). Когда видит, что человеческая душа приобрела что-нибудь, от зависти умирает. Таким образом, между человеческой и животной душами большая разница: у одной есть призвание к познанию, а у другой нет. Животная душа лишена вечности и находится в вечном мучении, а человеческая душа, которая достигла единства с богом, пребывает в вечном мире и очищена от всякого постыдного. И, наконец, существует божественная душа, которая оживляет и просветляет все. Исчезновение индивидуальной души не означает, что в другом теле уничтожилась животная или человеческая душа. Если в одном доме потух светильник и воцарился мрак, это вовсе не означает, что и в другом доме потух светильник. Когда светит солнце, его лучи освещают все дома, но когда солнце души или же божественная душа покинет нас, тогда во всех домах воцарится мрак [1, IV, 411—60].

Естественно, Джелаль-ед-дин Руми в своем суждении о взаимоотношении души и тела предпочтение отдает душе. Для тела характерны непостоянные, изменчивые качества (сифаты). Душа вечное, светящее солнце... Оно никогда не изменяется, так как оно не восходит ни с Востока, ни с Запада [1, IV, 3788—89]. Душа скрыта, а тело видимо. Душа движет тело, как рука — рукав [1, II, 3253]. Тело — это платье души. Душа имеет свои собственные невидимые ноги и руки [1, III, 1610—11]. Одним словом,

все достоинства тела обусловлены душой, которая озарена божественным духом. Если у тела нет души, считай его трупом [1, III, 2535—36]. Внешне тело стоит выше, чем душа, но на самом деле лишь душа возвышает и облагораживает все. Тело перед морем души — капля. Она растет с помощью души, с каждым днем становится выше. Но если его покинет душа, тогда смотри, что происходит с телом! Рост тела не выше двух аршин, а душа возвышается до неба [1, IV, 1880—82]. Душа и тело похожи на Меджнуна и верблюда; душа из-за расставания с аршом целиком погрузилась в горе. Тело же из-за любви к колючке превратилось в верблюда. Душа распускает сотни крыльев, старается взлететь, а тело когтями держится за землю [1, IV, 1544—46]. Это твое тело похоже на лошадь, — и этот мир является конюшней... Корм лошади не пища для всадника... Но в тебе верх взяло животное свойство, поэтому остался ты в конюшне [4, 16].

В результате таких рассуждений Мевлана приходит к заключению, что истинный путь души начинается после разрушения и полного уничтожения тела. Таким образом, блаженна та душа, которая из-за любви к богу оставила все: дом, вещи, царство и, освободившись от тела, достигла вечности [1, I, 306—307].

Но, по мнению Руми, тело тоже имеет ценность и значение. Форма безусловно заслуживает внимания, когда ищем смысл. Это неоспоримый закон взаимоотношения внутренней сути и внешнего аспекта. По этому поводу поэт пишет: «Но и тело (форма) имеет большую ценность, и само оно является местом почести и уважения, оно есть друг внутренней сущности. Как без сердцевины непригодна кора, так и сердцевина непригодна без коры. Точно также, как зерно, посеянное без кожуры не прорастет, а вырастет в большое дерево, если посеешь с кожурой. С этой точки зрения тело имеет большое значение... Без его помощи не сможешь совершить ни одного дела и достичь цели» [4, 19]. В конце концов Мевлана приходит к выводу, что бог соединил, спаял душу с телом и друг без друга они не годны [1, V, 3423—24].

Но, по мнению мистиков, только душа способна на истинное познание, что в свое время отмечал и Платон в своем «Государстве» [442, Гос. 518 с]. Душа получает знания еще в преэзистенциальный период, в царстве божьем, где она созерцала все в предельной ясности. В этом мире же функция души заключается в том, чтобы она вспомнила свое истинное знание, свое первоначальное бытие. По мне-

нию мистиков, души так узнают друг друга, как узнают друг друга по запаху лошади:

جان من و جان ترا پيش ازين سابقه اى بود كه گشت آشنا
واقف امروز ازان سابقه است گرچه فراموش شد آنها ترا

Моя душа с твоей душой раньше,
С ней в прошлом была знакома;
Сегодняшнее наше познание идет от той поры,
Хотя ты это забыл (но это так!)...

[2, 1295].

В другом месте поэт говорит: «как только моя душа познала твою душу, вспомнилась ей прошедшая единая история» [1, IV, 3830].

Тело тоже обладает лишь способностью чувствовать, которая является приобретенной, вторичной и, в большинстве случаев, она — причина соблазна. С точки зрения мистиков существуют пять внутренних и пять внешних чувств. Между ними такая же разница, как между золотом и медью. Руми пишет: «Твои чувства подобны летучей мыши, стремятся они к Западу, а чувства, рассыпающие перлы, — к Востоку. Эй, всадник, путь чувств — это путь ослов. Эй, ты, который находишься среди ослов, стыдись! Кроме этих пяти чувств — есть еще пять чувств, которые похожи на красное золото, а те чувства — на медь. Как же купит знающий и понимающий на базаре медные чувства наравне с золотыми чувствами?! Чувства тела насыщаются пищей царства тьмы, а чувства души — солнцем. Эй, ты, который собираешь чувства и относишь их в скрытый мир, вынь руку из-за лазухи, как Муса. Эй, ты, качество (сифат) которого — солнце познания, солнце мира сего дано одним атрибутом» [1, II, 47—53]. Мевлана об этом рассуждает неоднократно. Он сообщает, что на чувства возложены разные функции, сто ушей не смогут заменить глаза, а тысяча глаз не смогут занять место уха.

Таким образом, ни одно чувство не может выполнить функцию другого чувства [1, IV, 2020—24]. Одним словом, красоту не в силах воспринять ни ухо, ни нос. Но это касается лишь внешних чувств. А если человек сбросит оковы тела и освободится от этих чувств, тогда все части, даже отдельные волосинки превращаются в глаза, которые воспринимают красоту. Для этого же надобно очистить чувства. Мевлана пишет: «На некоторое время ты эти чувства промой водой очевидности, знай, что это и есть мытье одежды для суфиев. Как только ты предстанешь, будучи

очищенным, разорвется занавес, души очищенных возникнут перед тобой. Пусть даже весь мир будет полон лучей и изображений, только лишь глаз способен воспринять эту красоту. Если закроешь глаза и наостришь уши, чтобы видеть кудри и лицо красавицы, ухо скажет: я не в силах видеть картину, если картина произнесет звук, тогда я пойму. Я знаток, но знаю лишь то, что под силу мне, а это лишь звук и буква. Если ты скажешь носу, созерцай эту красоту, то он тоже не сможет... Но если ты освободишься от оков тела, то и ухо и нос превратятся в глаза. Правильно заметил тот сладкоречивый падишах; каждый волосок посвященных превратился в глаз» [1, IV, 2385—2401].

Мевлана дает некоторый иерархический строй: какое чувство подчиняется уму и оно его пленник, а ум подчиняется душе и является пленником. Как только душа развяжет руки у разума, он творит непостижимые дела. Вообще, чувства и думы как бы грязь на поверхности стоячей воды. Рука разума их отбросит в сторону и покажется вода [1, III, 1825—28]. С этой точки зрения разум заслуживает похвалу. Рассудительность гораздо лучше, чем слепое исполнение ритуалов. Пророк сказал, что крупица разума лучше, чем намаз и пост, так как разум является джевахером, а намаз и пост — аразом. И они допустимы лишь при совершенстве разума [1, V, 454—55]. Мевлана часто восхваляет разум: он правит органами чувств и любыми делами [4, 106]. Понять что-нибудь, постичь чего-нибудь и запомнить — это дело разума... [1, IV, 2293]. Постольку разум обязателен для познания, он является силой, которая возвышает человека. «Для человека разум является руками и крыльями для взлета. Когда не обладаешь им, тогда избери путеводителем разумного. Ты будь хоть победителем, хоть искателем победы, будь хоть видящим, хоть ищи видящего, без ключей разума не сможешь открыть эту дверь, не откроется, старание твое напрасно [1, VI, 4075—77]. Но существует большая разница между разумом: иной разум похож на солнце, а иной как Венера низок, иной как свеча, другой же как искра огня [1, V, 458—61]. Но каковы бы ни были возможности разума, именно он управляет миром и обладает эмпирическим знанием, но он не в состоянии воспринять истинное знание... При этом он благодаря душе приобретает способность познания и понимания: «Разум приобретает способность познания благодаря душе, он озарен душой, как же душа подчинится разуму, когда она сама правит им»?! [1, III, 3584—85].

Поэтому разум не в силах спорить с душой, хоть его спор был бы жемчужиной, спор души все-таки совсем иной, другой макам... Когда спорит разум, Омер становится хранителем тайн Абу-л-Хакима, но когда Омер из мира разума переселится в мир души, в споре с разумом он станет Абу Джахилом. Таким образом, Абу Джахил с точки зрения души слишком невежественен, но с точки зрения разума и чувств очень умен [1, I, 1501—05]. О вопросах познания подробно речь будет идти ниже, здесь отметим лишь то, что с этой точки зрения глаза и уши души противопоставляются глазам и ушам разума и чувств, и они радикально отличаются друг от друга [1, I, 1462]. Физический глаз видит форму, тогда как духовное око — суть. Поэтому основная цель мистика заключается в том, чтобы он закрыл крышку внешних чувств и открыл окно внутренних, душевных чувств. Человек должен оставить разум, дабы он смог подняться на более высокую ступень. Пока ты не оставишь понимания этого разума, — говорит Мевлана, — тот разум не покажется [5, 197].

Таким образом, мистик, отдавший внутренним чувствам, должен стремиться к тому, чтобы оставить здешнее бытие и достичь истинного бытия. Основная цель совершенствования души тоже заключается в том, чтобы она вернулась к первоначальному бытию; от мира красок — к бесцветности, к той поре, «когда мы были разосланы и были джевахерами без ног и головы... были джевахери подобны солнцу, прозрачными и чистыми как вода, без всяких узлов. Но когда этот утонченный луч вселился в форму, создалось множество, наподобие теням крепостных башен... Основная задача последователя заключается именно в том, чтобы он разрушил эти крепости, дабы исчезла разница между частями. От красок мира он должен вернуться к бесцветности, от части — к целому» [1, I, 686—90]. Одним словом, душа стремится к утраченной рекреации.

Вообще, в учении Джелаль-ед-дина Руми бесцветность является основой всех цветов [1, VI, 53], безраздельным истоком, составленного из частей, простым и единым. По мнению суфиев, цвет является противоположным абсолютному бытию, феноменом, объективизацией. Постольку красочность закрывает от нас и мешает нам непосредственно узреть основу совершенства — бесцветность. Мевлана сравнивает цвет с облаком, а бесцветность с луной [1, I, 3476]. Противопоставляется цвет и бесцветность и предпочтение отдается последней, которая в мировоззренческой системе Мевланы осмысливается как эстетическая моди-

фикация. Таким образом, цветистость характерна для феноменального мира и представляет собой покров лица красавицы. Цвет является призрачным и непостоянным. Истинный и вечный цвет — это божий цвет [1, I, 3476]. А бог сам по себе свободен от любого цвета, который создается контрастными сопоставлениями. Бог сам создает красочность земли и мира сего, но он сам есть бесцветность, неразделимое единое, абсолютный и простой*. Вообще, цветистость — это характерное явление для суши, а в море царит одноцветие. Человек, оказавшийся в мире красок, как рыба, он должен погрузиться в море и достичь бесцветности (одноцветности) [1, I, 500—504].

В эстетическом мышлении Руми эта бесцветность представлена примерно также, как понимает Платон «белизну», которая «свободна от всякой примеси и в чем не содержится ни частицы другой какой-либо краски»... Именно она является самой истинной и самой прекрасной... [442, Филеб, 53 а-в]. И Платон ее связывает с понятием очищения.

Поэтому, когда в мировоззрении поэта сопоставляются позитивные понятия, предпочтение отдается белому цвету, который ближе стоит к бесцветности и некоторым образом является даже основой красочности мира. «Основой спермы является белизна, и она прекрасна» [1, I, 35—21]. Из красок феноменального мира Мевлана признает также приоритет красного цвета: «Из цветов самый красивый красный цвет, он тоже происходит от солнца, идет от солнца» [1, II, 1099]. Вообще, по пониманию суфиев, темно-красный цвет есть цвет излучения, выявления и рождения [58, 38]. Поэту нравится также желтый цвет лица, так как он показывает и обнаруживает неутоленную жажду соединения [1, V, 3627]. Часто в творчестве поэта цвет выражает биологическое состояние и психологическое настроение человека [1, I, 1272; III, 3572—73]. Понятие цвета в творчестве Руми является весьма интересным вопросом и требует специального изучения. На сей раз он не входит в сферу нашего исследования и мы не станем подробно говорить о нем, лишь отметим, что душа по своей природе бесцветна и поэтому она имеет божественную природу. После нисхождения она смешалась с разными примесями, что и унизило ее достоинство и прелесть. По-

* Ср. «[Тот], который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит... различные цвета». («Шветашватара—упанишада», IV, 1—5).

этому ее основной целью является оставление мира красок и переселение в бесцветность.

Однако, каким бы ни было стремление души, она, связавшись с телом, осуществила главную причину и главную цель овеществления и развития мира — сотворила человека: «Несомненно, — пишет Мевлана в одном из личных писем, — что человек создан благодаря соединению самого низкого тела и самой высокой души. Всевышний (бог) высшей силой объединил эти две противоположности» [5, 143]. Только это обстоятельство оправдывает то, что душа спустилась в мир красок и слилась с телом.

ЧЕЛОВЕК

С самого начала человек был основой, определяющей целью вселенной. Он является и основным предметом божественного проявления. Более того, человек является высшей ступенью космического мышления и, по сравнению с другими, свое существование доказывает как *Homo sapiens* (мыслящий человек). Естественно, что мыслящий человек объектом своего мышления сделал бы самого себя.

С древнейших времен, еще до возникновения философии, в мифологическом и религиозном мышлении на передний план выдвигалось понятие человека и его взаимоотношение с объективной реальностью. Уже тогда существовала теза «познай самого себя», которую, как заповедь дельфийского бога, приняло человечество, и в последующие времена эта теза неоднократно изменяла весь образ человеческого мышления. Но из философов только Сократ сделал ее краеугольным камнем своего мировоззрения и целью своей жизни. Этим он начал новую эру в истории человеческой мысли; свел философию с неба на землю и впервые освободил ее от природы, открыв ей духовную, метафизическую область [468, 400—61]. Вообще, если окинуть взглядом историю человечества, нетрудно заметить, что понятие «человек» и вопрос самопознания является одним из центральных моментов в развитии религиозно-философской мысли. При трактовке данного вопроса иногда предпочтение отдавалось индивидуальному моменту и эмпирическому «Я», что содействовало развитию и росту значения субъективных ценностей. Но иногда всякое индивидуальное и эмпирическое игнорировалось и тогда субъективное понятие и человеческое «Я» возвыша-

лось до абстрактного понятия общечеловеческого «Я». Подобное осмысление проблемы лишало почвы понимание индивидуального бытия и оно (бытие) рассматривалось в космических измерениях.

Религиозное метафизическое учение осмысливает человека основой и целевой причиной овеществления мира. Из-за него и был создан «весь этот мир, солнце, месяц и звезды и четыре стихии: огонь, вода, воздух и земля, птицы в воздухе, рыбы в воде, звери в лесу, черви в земле... и драгоценные камни, сладкий вкус дорогих корней, блестящие краски цветов, плоды деревьев и все творение»... [487, 544].

Но человек создан путем соединения тела и души. Поэтому он объединяет в себе и божью и материальную природу. Он имеет двоякую природу — небесную и земную. Первая, созданная по образу божьему, нетленна и свободна от земной субстанции, вторая, созданная из земли, — тленна. Одна природа разумна, другая — неразумна. Одна влечет его вниз, к земле, другая стремится к небу [487, 77]. Эти противоположные свойства человека мыслители разных времен хотели примирить. Уже в Библии высказаны две точки зрения о сотворении человека: I. Бог сотворил человека по образу своему [1, 27]. II. Бог сотворил человека из праха земного и вдохнул в его ноздри дыхание жизни [2, 7]. Принимая во внимание указанные два момента, Филон дает два аспекта отца человечества Адама: небесный и земной, между которыми существует большая разница. Небесный человек это — идея, «печать», он бестелесное начало, непостижим разумом, божественное, чистое отражение, которое не имеет связи с материальным миром.

Второй вид человека является существом, созданным художником по образу небесного человека и состоит из тела и души [469, 139]. Так представлены два аспекта человека, которым в дальнейшем в христианском мышлении уделяется особое внимание. Первый является образом — архетипом для ставшего впоследствии грешным человечества. По мнению Филона, человек своей разумной душой похож на логос, а своим телом, которое состоит из всех стихий — похож на мир. Поэтому он является микрокосмосом, так же, как весь мир в целом есть «большой человек». «Человек, точно так же, как и мир, есть образ логоса и подобие невидимого, идеального небесного человека, который вмещает в себе небо и землю, Адама и Еву, разум и чувственность. Можно сказать, что в нем и для

него создано все. И как чувственность (Ева) происходит от духа (Адама) и немислима без него, так и все чувственное (земное) происходит через сверхчувственное, идеальное (небо)» [469, 140].

Значение понятия «человек» особенно возросло в христианской религии, в которой господствовала идея богачеловека. В Христе было воплощено единение человека и божественной природы. Он был истинным словом божьим и богом по природе. Но это слово очеловечилось, и очеловеченный составляет неделимое целое [384, 286]. Христос есть «истина и жизнь всего существующего... В самом деле, каким бы образом могли жить все сотворенные существа, как не благодаря только жизни? Или как стояли бы они в истине, если не происходили от истины? Или как могли бы быть разумными существами, если бы прежде них не существовало слово или разум?» [438, 26]. Но некоторые существа оторвались от жизни и поэтому обрели смерть. Поскольку была бы несправедлива смерть созданных богом для жизни, постольку необходима была сила, которая поправ смерть, воскресила бы мертвых [384, 322]. Вот эта миссия возложена на Христа, который очеловечился именно для того, чтобы спасти человечество от грехопадения и неминуемой гибели.

• Позже в средневековом мышлении происходит весьма важный факт: официально отвергается греческо-оригеновское учение, которое представляло человека как темницу и человек был осмыслен как микрокосмос именно потому, что он объединял в себе и материальные и духовные свойства [384, 322]. Хотя, по мнению Григория Нисского, именно первый человек был «подобен богу», а второй — «отделен» от него. Богоподобный человек «был другим, а не таким, как сегодняшний человек, попавший в беду» [511, 179]. Но именно существующая в этом последнем связь зримого и незримого делает человека «микрокосмосом», который является воплощением единства божьего образа и всех элементов зримого мира. Само это свойство человека говорило в пользу его совершенства и возбуждало интерес к нему.. Посредством изучения человека можно было изучить и постигнуть все. Немесий Эмесский пишет: «Итак, если мы в человеке, как в образе, станем рассматривать все внешнее, то будем в состоянии из самой сущности искомого вывести доказательства» [434, 20]. Но человек не тем заслуживает хвалу, что он похож на материальный мир. Ведь эти элементы и стихии мира даны и в «комарах и мышах», а тем, что он образ бога [511, 117].

С другой стороны, поскольку он содержит в себе все ступени бытия: минералы, растения, животное, человека и ангела, постольку он является и микрокосмосом, т. е. он — микрокосмос в макрокосмосе или же, наоборот, макрокосмос в микрокосмосе. Кроме того, он есть понятие, связывающее землю с богом [480, 182].

Человек обладает способностью обуздать собственную плоть и духовным совершенством причаститься к божественному. Именно этой способностью человек в большей степени отражает божественный образ, чем ангел, так как этот последний бесплотен, и, соответственно, лишен вышеуказанного свойства [405, 481]. Если примем во внимание и то, что теологическая космогония средневековья основной целью овеществления мира называла человека, а основной задачей человека — совершенствование благодаря врожденной умственной способности, с целью возвыситься до божьего мира, то станет ясным, какое важное место занимал человек в религиозном и философском мышлении средних веков. Все было создано для него и лишь после того, как все твари были созданы, он как царь появился последним на свет пиршества мира сего [511, 146—147].

Таким образом, человек по воле бога, с одной стороны, разумом был связан с природой бога, а, с другой стороны, органами чувств с миром [511, 147]. Бог сделал человека властелином мира сего и назвал его царем, так как он был добродетельным существом, украшенным венцом справедливости и той прелестью, которой он походил на первосоздателя [511, 149].

Вообще, о приоритете человека, как образа бога, очень часто рассуждают экзегеты средневековья [496, 6, 7, 10, 18, 20, 78 и др., 511, 31, 135, 152—54, 184, 148, 195 и др.]. Сила, мощь и возможность человека были неограничены: «Кто может выразить словами преимущества этого существа?». Оно переплывает моря, на небе пребывает, созерцанием постигает движение, расстояние величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с иренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими по желанию беседует посредством писем, несколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами, исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо божие, делается до-

мом и храмом божества; — и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия». В этом звучали признание и гимн способностям и созидательной силе земного человека, ради которого «все, и настоящее и будущее, ради него и бог сделался человеком, переходящим в нетление и избегающим смертности. Созданный по образу и подобно божию, он (человек) царствует на небе, живет Христом, есть дитя божие!».... [434, 22].

В этом аспекте весьма интересно представлено соотношение бога и человека в учении Блаженного Августина, который нашел «в религии религию» и на передний план выдвинул психологический момент. Он познал свое сердце как творение низшее, а бога как первое благо. Самое главное, все-таки, заключается в том, что Августин придает особенное значение любви к богу и внутреннему угрызению совести человека из-за грехов своих. Вот именно в этих двух чувствах видит он ту силу, которая позволяет человеку перевоплотиться и возвыситься над миром. По мнению Августина, бог создал человека по образу своему и вдохнул в него такую душу, что он своими разумными рассуждениями превышает всех и все [358, 359]. Но основная цель создания человека заключается в том, что он должен познать творца: «...По образу твоему сотворил меня и над всеми тварями твоими поставил меня. Которое достоинство тогда я наблюдаю, когда познаю тебя, для которого ты сотворил меня» [360, 507].

Бог сделал все покорным человеку для того, чтобы он был бы покорен лишь только ему одному (богу), принадлежал полностью ему, был бы вершителем всех его дел. Ибо все внешние предметы сотворены для тела, само тело — для души, а душа — для бога, для того, чтобы она им одним была занята и его одного любила [360, 494].

С этой целью все в этом овеществленном мире создано на службу человека: луна, солнце, птицы, рыбы, скот, ягоды, плоды земли, лекарства и др. Бог желал, чтобы сотворенный по образу его господствовал над бессловесными тварями, чтобы не господствовал человек над человеком, а только над скотом [360, 495—97, 358, 53]. Августин часто обращается к богу, сотворившему человека: «Когда же я был без тебя, то не был я, но был ничто и потому был слеп, глух и нечувствен» [360, 456]. Бог одарил человека способностями существования, роста, чувствительности и познания, чем человек стал равен ангелам. Разница заключается только в том, что... «они (ангелы) познают тебя уже в лице, а я упованием: они лицом к лицу, я зер-

цалом в гадании, они совершенно, а я отчасти» [360, 460—461].

Августин благодарит бога за то, что тот сотворил его сыном бога, чем не могут быть деревья или камни, ни вообще все движущееся и растущее в воздухе, в море, или на земле, потому что они не наделены разумом. А власть сия в разуме состоит, которым ты познаешь бога. И только человек владеет этой силой [360, 463]. Но после грехопадения человек стал походить на скот, ибо он оторвался от своего создателя и преклонился перед созданием собственных рук [358, 120]. Вся вина падает на человека: «Что я перед тобою, отче мой, сделал. Я заслужил смерть и прошу жизни. Я раздражил царя моего, которого бесстыдно ищу покровительства. Презрел я судью, которого безрассудно ищу помощи, сколько раз я, как пес, возвращался на блевотину...» [360, 328—29]. По мнению Августина, людей отличают от бога только грехи, от которых мы очищаемся не своей силой, а милосердием божьим [358, 210]. Хотя человек по своей природе стоит между ангелом и животным [358, 258], но в каждом человеке пребывает божественность [358, 79]. Человек является образом бога и целью его созидания. Поэтому любить его — значит любить бога, а ненавидеть его — ненавидеть бога. Августин пишет: «Кто может ненавидеть человека, которого естество и подобие видит в человечестве божеском? Подлинно, ненавидящий его ненавидит бога, и таким образом, погубляет все, что ни делает, ибо бог ради человека сделался человеком, чтоб быть искупителем создателю, и от себя бы человек был искуплен и дабы лучше любим был от человека, бог в подобие человеческого явился, и чтобы оба чувства человеческие в нем совершились и обновилось бы око сердечное в его божестве и око телесное в его человечестве, да хотя входя, хотя исходя внем самом пожить сбряшет естество человеческое, сотворенное от него» [360, 580—81].

Очеловечение Христа, а потом обожествление человека и вознесение его на небеса имело огромное значение для средневековой идеологии. Прежде всего, такое осмысление проблемы человека, представленного в образе бога, обуславливало любовь и уважение к человеку. Эту тезу в дальнейшем подхватили мистически настроенные поэты-гуманисты и на передний план выдвинули понятие человека, чем и подготовили почву для осмысления вопроса в идеологии Ренессанса. Великий Данте писал: «Из всех проявлений божественной премудрости, человек — **величайшее чудо**: божественная сила сочетала в нем три разные природы

в единой форме, и тело его должно быть тонко сгармонизировано, отвечая в пределах этой формы всем почти свойствам и способностям человека» [397, 181]. Поскольку человек одушевлен трояко, а именно душой растительной, животной и разумной, постольку он идет и развивается тройным путем: 1. Он растет и ищет пользы, в чем он связан с растениями. 2. Он живое существо и отдается удовольствиям, в чем он связан с животными. 3. Он существо разумное и ищет совершенства, в чем он одинок или же сливается с естеством ангельским. Этими тремя началами определяются все человеческие действия [397, 289—90].

По мнению Данте, основной спецификой человека является разум и мышление: для животного жить, значит ощущать, а для человека — значит пользоваться разумом, способность же пользоваться разумом и есть сущность человека [397, 218]. «Итак, специфическим свойством человека является не само бытие, как таковое, ведь этому последнему причастны и элементы: и не тот или иной состав, потому что он обнаруживается и в минералах; и не одушевленность, потому что она есть и в растениях; и не способность представления, потому что ею наделены и животные; таковой является лишь способность представления через посредство «возможного интеллекта»; последняя черта не присуща ничему, отличному от человека, — ни стоящему выше, ни стоящему ниже его» [397, 307].

Религиозно-философская мысль средневековья уделяла особое внимание приведению в действие этой потенциальной возможности человека. Поэтому, когда говорят, что человек живой, следует понимать, что он пользуется своим разумом, в чем и заключается его особая жизнь и проявление наиболее благородной стороны его существа [397, 147]. Признание примата разума имело огромное значение и для развития идеологии Ренессанса. Но господствующей в средневековой действительности являлась теза, что душа человека благодаря исключительности высшей своей способности — разума, сопричастна с божественной природой в качестве извечного интеллекта и она настолько облагорожена и очищена от всякой материи, что божественный свет сияет в ней, как в ангеле; вот почему философы и называют человека божественным животным [397, 169]. Именно поэтому человек оказался предметом уважения и преклонения.

Ортодоксальный ислам считал господствующее в христианстве положение об очеловечении бога и его вознесении неслыханным кощунством. Хотя в исламе существовал институт махдизма, который признавал явление Махди

140

во время смуты, чтобы восстановить справедливость, но здесь воскресение Махди и его появление понималось совсем в ином смысле и не имело ничего общего с христианской тезой. Вообще, согласно Корану, человек создан из души и тела. С точки зрения тела он не отличается от других существ и связан с материальным миром. Но душа снизошла от божьего мира и имеет возможность вновь вознестись. Гармоническое соединение этих двух противоположных свойств — материального и духовного — происходило по воле и желанию бога. Но человеку не всегда было под силу сохранить эту гармонию. В нем побеждали то низменные начала, то — высшие. В первом случае он целиком отрывался от божьего мира и опускался на самую низшую ступень, а во втором случае — возвышался до божественности. Эти два начала вечно противостояли друг другу. И от них во многом зависела жизнь человека как в этом, так и потустороннем мире.

Но суфизм превратил понятие человека в центральную доктрину своего учения. Человек оказался исходной точкой при трактовке онтологических и гносеологических проблем. По мнению суфиев, человек есть венец и конечная цель мироздания. И хотя по времени он является последним из творений бога, но имманентно человек стоит на первом месте в божественном сознании. Он является воплощением космической мысли, связывающей абсолютное существование с внешним миром. Человек — микрокосмос, в котором даны все атрибуты, и только в нем воспринимает себя абсолют во всем многообразии аспектов. Этим обусловлено то, что абсолют, полностью раскрывший себя в человеческой природе, возвращается к самому себе через человеческую природу [318, 84]. Ибн-ул-Араби пишет: «В человеческом нефсе (личности) объединяются формы Аллаха и мира. Божественная суть со всеми своими именами и атрибутами проявляется лишь в человеке. Он является зеркалом, в которое смотрит Аллах и с этой точки зрения он (человек) — целевая причина созидания. Мы являемся атрибутами, благодаря которым становится возможным описать Аллаха. Наше существование есть лишь подтверждение его существования. Если для нашего существования необходим Аллах, то и наше существование необходимо для его бытия» [72, 1003].

Таким образом, совершенный человек является на этом свете местом проявления бога, является как бы перешейком, соединяющим тень со светом. Когда человек достигает совершенства, он на этом свете становится обладателем

божественных атрибутов, потенциально существующих в смертном человеке [309, 161]. В конце концов суфии приходят к заключению, что в совершенном человеке понятия бога и человека представлены на одной плоскости и осмыслены как единое бытие [318, 84]. Каждое существо, каждая ступень бытия обладает определенным атрибутом бога, тогда как человек является следствием всего сущего и местом полного проявления атрибутов бога [51, 65]. Таким образом, манифестацию божественной сущности оправдывает лишь человек, который в космологии суфиев является основным перекрестком, на котором завершается нисхождение божественного луча и начинается вознесение на первичную родину. С этой точки зрения суфизм стоит гораздо ближе к христианскому учению, особенно к мистической интерпретации этого вопроса, чем к догматам ортодоксального ислама.

Опорными в мировоззренческой системе Руми являются понятия бога и человека, осмысление соотношения которых определяет и обуславливает возникновение других проблем. Согласно Руми, окончательной целью становления, движения и созидания воли абсолютной истины является человек, представляющий собой желательный предел всякого мышления и духовного устремления, так как лишь человек способен пробудить в себе дремлющую в нем божественность, чем в основном обуславливается лицемерие творца и созидателя мира сего. Прежде всего, Мевлана рисует человека причиной овеществления мира, последним объектом стремления абсолютной истины. С этой точки зрения человек — самая большая вселенная, хотя внешне он кажется «малым миром».

پس بصورت عالم اصغر توی	پس بمعنی عالم اکبر توی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر

Хотя по внешности ты кажешься «малым миром»

Но на самом деле ты — самый «большой мир».

На вид ветка является основой плода,

Но мысленно она создана для плода.

Если садовник не имел бы желания и надежды собрать плоды,

Он не посадил бы дерева

[1, IV, 521—24].

Поэт неоднократно повторяет эту мысль. В другом месте он пишет: «Человек внешне является частью мира, но с точки зрения атрибутов он есть основа мира. Внешне че-

ловека беспокоит комар, но внутренне он завоевывает и седьмое небо» [1, IV, 3766—67]. Человек по величине похож на корыто для теста, но он стоит выше неба и его обитателей [1, VI, 138]. Он является джевахером, т. е. истинным сущим и желанием всевышнего, небо же является его аразом, вторичным бытием. Все является частью, он цель всякого сущего. Весь мир обязан служить ему [1, V, 3575—77]. Человек создан сообразно лучшей форме. Вообще, из всех форм самой лучшей является человеческая внешность. Она выше арша и не уместается в мыслях [1, VI, 1005—06]. Бог с особенным усердием создал объект своего стремления. Если на созидание всей вселенной потребовалось шесть дней, на сотворение человека — сорок лет [1, III, 3500—02].

О приоритете человека говорит легенда, которая была широко распространена в суфийской космологии [401, 102—109] и о которой детально рассказывает Руми [1, V, 1556—1710]. Хотя бог создал человека величиной в три аршина, но все ему показал, что было написано на досках душ. Он научил его всему от эзеля до эбеда, что было и что должно было быть... Даже ангелы удивились его столь широкому познанию... Сравнительно с обширностью человеческой души, даже пространство седьмого неба узко. Поэтому сообщает нам пророк божье слово: «Я не вмещаюсь ни в низ, ни в вверх, ни в небо, ни в земле и даже ни в арше не могу вместиться. Знай, эй, дорогой — это истина. Но удивительно то, что я свободно вмещаюсь в сердце верующего человека. Если ты ищешь меня, ищи в сердце верующего человека». И еще сказал господь: «Эй, ты, который остерегаешься харама и подозрительных явлений, побудь среди моих рабов, и таким образом ты достигнешь рая моего видения». Вот с этой точки зрения человек гораздо больше, чем арш-престол бога. Естественно, безгранично величие арша, но перед мыслью форма является незначительной [1, I, 2, 645—58].

Все-таки чем же примечателен человек?! Прежде всего, он отличается своим знанием от других существ. Он научился у бога разным наукам и этим знанием озарил и осветил весь мир до седьмого неба [1, I, 1012]. А этим первоначальным знанием бог одарил отца всего человечества — Адама, который был главой «науки имен», и тысячи наук кипели в его жилах: он знал название всякого предмета; он знал и то, как будут их называть в будущем. И какие он дал предметам имена, те и остались в дальнейшем... [1, I, 1234—36]. Поскольку глаз человека с помощью священно-

го луча созерцал таинства имен, то для него все было ясно. Даже ангелы, познавшие, что в нем сияет божественный луч, преклонились перед ним [1, I, 1246—47]. Здесь говорится о знании божественных имен и архетипов, о той ступени, когда в разуме бога вырисовывается идеальная модель бытия. Об этом поэт рассуждает часто [1, VI, 2648; I, 1943—56].

Кроме божественного дара знания, благодаря которому человек всяким предметам и явлениям дает свои имена и указывает им соответствующие места, он еще и тем отличается от других, что обладает разумной душой, призванной к познанию. Вообще, в мире распределение по иерархическим ступеням зависит от присущей душе возможности познания. «Кто больше знает, тот более духовный. Наша душа имеет преимущество перед животной душой, так как мы знаем больше. Но души ангелов стоят выше нашей души, потому что они не имеют «общего чувства» (хас муштерек). А душа человека, владетеля сердец (т. е. суфия) стоит выше, чем ангельская душа... Ангелы преклонились перед человеком, потому что его душа стояла выше, чем ангельская» [1, II, 3326—30].

Вместе с тем, человек одарен речью, и по этой причине тоже отличается от других. Он является животным с даром речи, что также говорит о его преимуществе. Пророк, чтобы отличить человека, сказал: «человек скрыт в слове» [1, I, 1276]. Однако основной признак, по которому величие и красота его (человека) превращается в истину, это то, что человек есть образ бога. «Он сотворил человека по образу своему, т. е. по форме, согласной своему поведению и своей воле. Он проявляется во всех существах, так как все является тенью бога, а тень похожа на того, от кого отражается» [4, 231]. Вообще, бог создал человека—халифа сердца — зеркалом для отражения своей абсолютной красоты:

وآن شهبی مثل را ضدی نبود	بی زضدی ضد را نتوان نمود
تا بود شاهیش را آیینة	پس خلیفه ساخت صاحب سینه
و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او	پس صفای بی حدودش داد او

Если нет противоположного, ничего не выявится
А тот шах, который является бесподобным, не имеет
противоположного,

Поэтому он создал халифа сердца,
Дабы он стал зеркалом, отражающим его шахство.
Потом он придал ему безграничную чистоту,
И из тьмы создал противоположное ему

[I, VI, 2152—54].

Таким образом, бог водрузил два флага: белый и черный. Первый — это Адам, а второй — соблазнитель, дьявол. Между этими двумя войсками всегда шла война, начиная со времен Авеля и до наших дней [1, VI, 2, 155—70]. В таком символическом аспекте возникает в мировоззренческой системе Руми вопрос зла и добра, который осмыслен очень интересно и заслуживает пристального внимания. Мы постараемся тут же вкратце осветить этот вопрос.

Из вышесказанного следует, что дьявол, являющийся символом зла, сотворен богом, и его существование, таким образом, находит некое свое оправдание. Следовательно, по мнению Руми, зло на этом свете создано богом, но, если мы станем рассматривать зло само по себе, окажется, что его внутренняя природа негативно содержит добро. Зло создано как антитеза добра и при их противопоставлении последнее проявляется ярче и воспринимается четче. С этой точки зрения особенного внимания заслуживает диалог между Муавия и дьяволом, переданный в месневи [1, II, 2604—2792]. Перед Муавия, который бросает обвинение дьяволу, этот последний оправдывается тем, что он создан по воле бога, как пробный камень, по которому должны отличать фальшивое от подлинного. Он является путеводителем для добра, но сухие ветки он срезает [1, II, 2672—75]. Хотя, это самооправдание на самом деле носит дьявольский характер, но и, по мнению Мевланы, зло создано именно потому, чтобы обнаружилось добро. Бог создал тьму потому, чтобы мы смогли более ясно воспринять свет. Если мы осмысливаем зло как существующее само по себе и для самого себя, то мы несомненно имеем дело с уродством. Но если мы представляем его как причину, которая содействует выявлению и порождению добра, то оно уже имеет некое оправдание.

Руми и этот вопрос рассматривает с диалектической точки зрения. По его мнению, утверждение лишь тогда имеет цену, когда существует и отрицание [4, 177]. Проявление желания доброты само по себе должно подразумевать и наличие зла и стремление к нему. Джелаль-ед-дин Руми утверждает, что бог правит и злом и добром, но он желает только добра. Это естественно, так как во власти бога приказать или запретить. Но чтобы приказать человеку сделать что-либо, для этого в первую очередь требуется, чтобы он имел противоположное желание. Например, голодному человеку не прикажешь: ешь халву, сахар! Если даже скажешь, то это не будет приказом... И то неправильно, когда человеку говоришь: не ешь железа и камня. Таким

образом, если мы хотим, чтобы наш приказ — делай добро, не делай зла! — имел оправдание, — то требуется существование субъекта, который бы желал содейть зло. Выходит, что стремление к добру само по себе подразумевает и наличие зла, но это вовсе не означает пробуждать желание творить зло. Так, например, если кто желает учить грамоте кого-либо, он должен первым делом найти такого человека, который не знает грамоты. Так как лишь такого человека можно учить грамоте. Желание чего-либо обязательно требует и условия его осуществления. Но тот, кто хочет учить, никак не желает, чтобы существовала неграмотность. В противном случае он не имел бы желания поучать.

В таком же положении находится и врач. Если он хочет кого-либо лечить, это желание уже само по себе подразумевает, что он хочет, чтобы был и больной, так как излечить кого-либо возможно лишь в том случае, когда человек нездоров. Но врач не сторонник того, чтобы человек болел, иначе он не постарался бы вылечить его.... Выходит, что, с одной стороны, он желает зла, а с другой — нет... Воистину это так, потому что, если человек желает чего-либо, невозможно, чтобы он не желал условия для его осуществления... Если примем во внимание вышесказанное, станет ясным, что он желает зла не для самого зла, а для другой цели... Тут же следует отметить, что самое наивысшее добро — это преодоление зла. Но преодоление зла возможно только при наличии зла. Веру ты можешь приобрести лишь после безверия. Исходя из таких рассуждений, Мевлана приходит к весьма интересному выводу: «Желание зла ради зла существующего само по себе является уродством. Но ради добра желать его неплохо» [4, 179—180].

Таким образом, Руми считает возможным существование зла и в среде общественного бытия. Но это зло, по его мнению, должно иметь конечную цель, оно должно содействовать возникновению и выявлению добра. Лишь в этом случае оно находит оправдание. Уродливость части терпима, если она по отношению к целому оправдывает свою функцию: «Ради добра целого желание второстепенного, частичного зла, не совсем плохо. Скверно, когда желаешь большое зло и отказываешься от второстепенного зла» [4, 180]. Тут же следует добавить, что, по осмыслению Джелаль-ед-дина Руми, на этом свете не существует абсолютного зла. Поэт думает, что зло — это субъективное и относительное понятие и то, что для одного человека является убийственным ядом, для другого является сахаром. Он пишет: «Видишь, что на свете не существует абсолютного зла.

И это знай, что плохое — это относительное явление. Ты не найдешь ни одного яда, ни сахара, которые бы для одного человека не были бы ногой, а для другого — оковами. Да, именно так, для одного человека они являются ногами, для другого — оковами, для одного — сахаром, для другого — ядом. Змеинный яд для змеи — это жизнь, а для человека — смерть! Для морской фауны море словно сад, а для обитателей земли оно — смерть. ...Если Зеид, по мнению одного человека, является шайтаном, то, по мнению другого, — султаном» [1, IV, 65—71].

Мевлана идет еще дальше. Он думает, что существующее в мире зло иногда больше наводит нас на добро, чем добродетель и дружба. Так как, как только человек окажется под гнетом несправедливости сего мира, он сразу же обратится к богу, выскажет свое горе, помолится. С этой точки зрения «каждый враг является для тебя лекарством, химией. Приносит тебе пользу; он успокаивает сердце, поскольку от него убегаешь и отдаешься уединению и ожидаешь милости бога» [1, IV, 94—95]. Некоторые люди похожи на барсуков, они жиреют от палки [1, IV, 94—95]. Таким образом, Мевлана приходит к выводу, что на этом свете должно существовать как добро, так и зло, как тьма, так и свет: «Почти невозможно, чтобы не было зла в этом мире. Некоторая необходимость требует наличия на свете чистой воды и мочи» [1, IV, 118—119].

Но Мевлана думает, что зло само по себе, как субстанциональная сущность, не существует, он его представляет как противоположное понятие добра и лишь постольку оправдывает его существование. Это понятие представляется на фоне взаимоотношений реальности (бога) и нереальности (мира). Зло, которое является отрицанием красоты высшей реальности, выявляется как нереальность, что есть следствие эманации первой причины. Первопричина же сама по себе является добром [280, 200]. О несубстанциональности зла в свое время говорил и Дионисий Ареопагит: «Итак, зло не существует, ни само по себе, ни в иных существах. Зла, как такого, нигде нет. Становится же оно им вследствие не силы, а слабости» [456, ч. IV, § 34].

И Августин соглашается с этим положением: «Почему зло есть ничто, тем что оно не сотворено? Но как же бывает зло, если не сотворено; понеже зло есть лишение добра, через которое все доброе сотворено» [360, 454—55].

Таким образом, в действительности средневековья была признана несубстанциональность зла, хотя наличие его никто не отрицал. Именно в этом заключалась основа пре-

одоления зла или же победы добра: первое было осмыслено как несубстанциональное понятие и принадлежало к акцидентным явлениям, второе же являлось истинно сущим.

Но на сей раз в учении Руми нас интересует тот факт, что он признает пользу «малого зла», если оно в конечном счете приводит к абсолютному добру. Тут опять господствует телеологический принцип.

С этой точки зрения некое оправдание находит и грехопадение человека. Адам, который был олицетворением красоты, оторвался от этой красоты, и из бытия попал в небытие и унизился [1, V, 962—73]. Но, если он сделает своим путеводителем луч бога и путем самоочищения и совершенствования сможет вернуться к первому бытию, тогда и это грехопадение имеет определенное значение и пользу, поскольку бытие вторично рожденного человека, т. е. миста, который целиком слился с абсолютной истиной, выше и лучше, чем бытие Адама Кадемона. Вообще, по мнению суфиев, грехопадение человека является необходимым следствием развития его божественной природы. Адам съел запрещенное яблоко потому, что его душа отражает определенный аспект бога, заключающийся в стремлении господствовать вопреки запрету. Душа знала, что если отведала запретный плод, она спустится в материальный мир. Но она знала также блаженство самостоятельности, и это обольстило ее [318, 119—120].

Кроме того, как это уже было неоднократно отмечено, Мевлана понимает и осмысливает развитие с точки зрения диалектики: такой процесс развития подразумевает отрицание предшествующей ступени бытия. О развитии путем отрицания поэт говорит часто и картину сотворения и совершенствования человека представляет в таком аспекте [см. 1. IV, 889—908]: Грехопадение человека — это есть отрицание своего первичного бытия. И к тому же оно осмысленно как разрушение, что также, по мнению Мевланы, является необходимым условием для развития. Если земля не распахана, розы не вырастут; если материя не изрезана, портной не сможет сшить одежду. И, наконец, если хочешь построить новое, должен разрушить старое: если пшеница не обмолочена, как выпечь из нее хлеб [1, IV, 2341—53]. Одним словом, если ты желаешь лицезреть луч солнца, для этого, в первую очередь, требуется темный зодиак. Вот, по этой причине оправдана в суфийском учении цель эманации божьего луча — овеществление материального мира и сотворение человека.

Мевлана сводит к трем группам всех тварей. Он пи-

шет: «Существует три группы творений: I. Ангелы, являющиеся чистым разумом, молитва, поклонение, рабство и понимание бога составляют их природу; они живут этим и для них это является пищей и питьем, словно живущие в воде рыбы, для которых вода является и постелью и подушкой и душой. Они не имеют обязанностей; если они не подчиняются страстям, нефсу и прихотям, не удивительно! Они очищены от них и постольку не ведут борьбу с нефсом. И, если даже будут молиться, для них это не молитва, так как она дана в их природе и без этого они не могут существовать. II. Животные, которые целиком охвачены страстью, не имеют разума, позволяющего запретить им творить зло. В них нет, присущего человеку, чувства долга. III. Что касается бедного человека, он сотворен из разума и страстей наполовину ангелом, и наполовину животным, наполовину — змеей, наполовину рыбой. Рыбья природа тянет его к морю, а змеиная — к земле, и все время приводит он в этой борьбе. Когда рассудок берет верх над страстью, человек возвышается выше ангела, а когда побеждает страсть, опускается ниже животного».

Ангелы спасены своим знанием, а животные незнанием.

Человек же между этими двумя мучается и борется.

Сам человек по уровню своего совершенства может составить три группы: «Люди, которые настолько следуют за разумом, что целиком превратились в ангелов, стали чистыми лучами. Это святые и пророки, которые освободились и от чувства надежды и от чувства страха... У некоторых людей страсть одолела разум и они целиком превратились в животных. Некоторые же остались в состоянии борьбы и противоборства. Это люди, которым присущи горе, боли, невзгоды и переживания. Такая жизнь им не нравится и они стремятся к лучшему. Их называют верующими. Святые ожидают, что они достигнут своего местожительства и возвратятся к ним. А дьявол ожидает, что они опустятся на самую низкую ступень [4, 77—78]. Мевлана и в месневи дает классификацию творений и делит их также на три группы. К первой группе принадлежат ангелы, которые являются чистым безматериальным бытием и целиком входят в сферу интеллекта. Они оживлены божьим лучом и в их природе нет ни крупницы зависти и жадности. Другие относятся к сфере неинтеллекта благодаря своему невежеству, принадлежат целиком материальной сфере. Как животные, пасутся, жиреют и кроме травы и конюшни, не имеют никакого представления ни о хорошем, ни о плохом. А третья группа состоит из людей, сыновей Адама... Эти

последние по природе наполовину ангелы, а наполовину ослы.

Первые две группы не имеют представления о борьбе и старании и находятся в состоянии полного покоя. Но человеческий род отличается от них и находится в вечном мучении. Сами же люди делятся на три группы: I. Люди, которые целиком погрузились в абсолютную истину и уничтожили самого себя. Они, как Христос, принадлежат к числу ангелов; по внешности они похожи на человека, а на самом деле они — Гавриилы, очищенные от страсти, желания, гнева и сплетни. Они оставили и отшельничество и аскетизм и борьбу, словно это — не порождение человека. II. Люди, похожие на ослы, охвачены целиком страстью. В них нет и атрибута ангела, поскольку их дом тесен, а тот атрибут велик, не помещается здесь. Они целиком отдались мирским делам, занимаются хитросплетениями, имеют себе одежду с золотыми вышивками, достают из моря жемчужины, знают самые сложные вопросы из науки геометрии, хорошо знакомы с астрономией, с медициной и философией. Поскольку они имеют связь лишь с этим миром, поскольку для них дорога к седьмому небу закрыта. Вся эта их наука полезна лишь для конюшни, которая является пристанищем верблюдов и быков. Эти науки имеют цену лишь для животных и для их жизни, которая состоит всего из нескольких дней. А науку бога знают люди сердца. Вот, таким образом, создал бог изящное животное — человека, которого связал с наукой. Эту группу можно назвать также группой «животноподобных». В душе животного ничего нет, кроме того, что есть сон. И в таких людях существуют превратные чувства, избавиться от которых возможно лишь с помощью бодрствования... Но они способны также изменить свою природу и свои свойства, чего лишены животные... И наконец, III группа людей, которые наполовину животные, а наполовину люди. Они находятся в состоянии вечной борьбы, человеческая природа, которая является завершающим этапом, борется с животным началом [1, IV, 1498—1532].

Вообще, в средневековье широко применялись классификации творений и людей. Ал-Газали выделяет четыре, качественно различных характера людей: анималистский (*bahimujat*), бестиальный (*sabu'ijjat*), демонический (*šaitanijjat*) и суверенный (*rabbanijjat*). Говоря иначе, в человеке живут животное, хищный зверь, бес и мудрец [319, 114]. Поскольку он владеет органами чувств, живет с помощью восприятия и движим желанием питания, жадности, в нем

рождается страсть, алчность, скупость, чувство недостаточности и т. п., постольку он есть животное. Но так как он охвачен по своей природе гневом и в отношении других проявляет агрессивность, насилие, вспыльчивость и желание борьбы и драки, он представляет зверя.

Этим двум свойствам, связывающим человека с животным миром, противопоставляются еще два признака, которые характерны лишь для человека. Первый признак — это то, что человек для удовлетворения своих потребностей и желаний пользуется разумом и все время изобретает новые средства, благодаря которым он осуществляет свои животные, зверские потребности и цели. По этой причине в нем возникают зло и демонические свойства, как например: ложь, вероломство, фарисейство, клевета и т. п. Второй признак — это такие свойства, которыми обладает только лишь человек, к тому же они содействуют исполнению таких желаний, которые известны лишь человеку, и являются его стремлением. Эти свойства диаметрально противоположны анималистическим интересам. В число таких свойств входят, например, познание с помощью разума, как возможность и способность, а также как потребность; неутолимая жажда познания истины: у человека есть потребность — изучить и познать все от неба до земли. Далее сознательная воля, которая берет верх и побеждает страсть и берет себя в руки, а не инстинктивное желание, что характерно для каждого живого существа; и еще сила и желание свободы и суверенитета; и, наконец, способность к сочувствию, состраданию, к милости, любви и восприятию прекрасного и совершенного [319, 115—117].

Из вышесказанного нетрудно представить, в чем именно заключается основная цель и истинное призвание человека в учении Газали: человек живет и существует ради утверждения своей суверенной природы, ради совершенствования. А совершенным человеком является тот, кто достигает той цели, ради которой он существует. Лошадь превратится в осла, если она не осуществляет функцию и цель. Так и человек станет ослом, если он не станет совершенствовать свою способность познания истины и ограничитесь лишь чувственным восприятием. Одним словом, тогда он забывает душу и существует лишь телом, не развивает свои способности и отрицает призвание сердца. Человек лишь тогда справляется со своими задачами, когда он берет верх над своим телом, уничтожает все, что мешает развитию его духовных способностей.

Но здесь же следует добавить, что, по мнению Газали,

не все потребности тела человека противостоят его основному назначению и не все потребности души содействуют его осуществлению. С одной стороны, Газали утверждает, что потребности тела необходимы для жизни и существования человека, и поэтому обязательно следует их удовлетворять. А, с другой стороны, по его мнению, ничего так не отделяет человека от своей основной цели, как эти потребности тела, так называемые самолюбие и корыстолюбие, которые как будто берут свое начало от животной природы, но несут отпечаток духовного происхождения [319, 117—120]. В этом заключается особенность Газали относительно психологического и иных свойств человека в связи с его основным религиозным чувством.

Джелаль-ед-дин Руми в «Меджалиси себаа», по-видимому, под влиянием Газали, дает уже четыре группы классификаций людей. Но у Мевланы качественная, психологическая сторона стоит на втором месте и вперед выдвигаются общественно-бытовые, морально-религиозные моменты. К первой группе он относит тех людей, которые охвачены страстью и стремятся насладиться жизнью сего мира; они стараются проглотить самый большой кусок; хотят попасть в рай, но попадают в ад. Они похожи на животных, более того, они стоят ниже животных. Ко второй группе относятся люди, которые в знак протеста отвернули лица, отреклись от мира сего, порвали связь с народом и не уделяют им никакого внимания. Но поведение их не является искренним, не посвящено Аллаху и есть только лишь фарисейство. Третья группа людей старается разумом постичь смысл мироздания. Они уничтожили в себе страсти и нефс. В их сердцах горит пламенный огонь вечной любви. Они поставили себе целью — достичь высшего рая, все их желания находятся там и все сказано в Коране. Четвертая группа людей усмирила свои страсти, отбросила думы о будущей жизни и сбросила халат вечности. Они отказались от всяких претензий и только стремятся к духовным вратам истины. Вот эти люди, которые жаждут лишь лицемерия истины, являются основными последователями тариката. Поскольку они окунулись в лучезарность абсолютной истины, постольку они воплощены красотой абсолюта или же уничтожаются совершенством бога [3, 100—101].

Таким образом, с точки зрения морально-религиозного совершенства Мевлана дает такую ступенчатую схему людей: 1. Люди мира сего; 2. Аскеты; 3. Представители религиозной и светской науки; 4. Суфий. Эта схема весьма интересна и заслуживает внимания.

Как явствует из этой классификации, по мнению Мевланы, на самой низкой ступени стоят алчные люди, которые наслаждаются лишь благами сего мира. Но Мевлана не уважает и тех, кто отрекся от мира сего и не интересуется общественной жизнью. Руми думает, что люди, которые путем уmozрения хотят постичь истину, выше стоят, чем аскеты-отшельники. И наконец, на высшей ступени стоят суфии, которые достигли совершенства и лицезрения абсолютно прекрасного.

Причина столь подробной интерпретации классификации людей заключается в том, что она имеет огромное значение для осмысления ряда вопросов мировоззрения Руми и особенно для понимания проблемы познания. Но какими бы не были представленные классификации и количество групп людей в них, человеческое существо рассматривается в этих классификациях в двух аспектах: духовном, которым они связываются с божественным, и телесном, которым они связаны с землей. Таким образом, человек есть мост, связующий небо с землей, переходная ступень между нематериальным ангелом и телесно-физическим бытием животного. Человек обладает как интеллектуальными свойствами, так и физическими чувствами. С точки зрения тела он является животным, а с точки зрения души — ангелом, поэтому он связан и с землей и с небом [I, II, 3776]. Но при этом он отличается и от ангелов и от животных: действие ангелов не подчиняется воле, тогда как человек действует по собственной воле, действие животных инстинктивное, неразумное, а человека — интеллектуальное. Главное, какое начало — религиозное (духовное) или же материальное — более развито в человеке. В этом смысле человек может опуститься на низшую ступень, проявить себя хуже животного и, напротив — возвыситься и стать выше ангелов.

Вообще, в человеке причиной всей смуты является тело, которое создано из земли [I, IV, 2314—17]. Поэтому требуется усмирение плоти и очищение. Мевлана повторяет слова Халладжа Мансура, что поскольку человек обработанная кожа, которая портится и воняет от сырости, постольку следует ему давать горькие и крепкие лекарства, чтобы он очистился и стал изысканным [I, IV, 104—105]. Одним словом, «человек похож на текучую воду, как только замутишь, ее дна не увидишь, а дно реки полно жемчуга и кораллов. Осторожно, не мути, он чист и прозрачен. Душа человека похожа на воздух, как только смешается с пылью, она становится завесой неба, мешает лицезреть солн-

це. Но когда пыль исчезнет, воздух станет ясным и прозрачным» [1, V, 2482—85]. Основная же цель рода человеческого заключается в том, чтобы очиститься и отполироваться, стать чистым зеркалом, дабы яснее отразить субстанцию солнца. Поэтому человек должен всегда совершенствовать себя, а не развивать свои отрицательные стороны [4, 235]. Он словно сосуд, сделанный из стекла или глины. Надо вымыть его снаружи, но еще усерднее следует промыть его изнутри, так как божьим вином наполняются лишь чистые сосуды [184, 207].

Как уже было выше отмечено, бывают разные категории людей: «Некоторые смотрят вперед и видят начало, некоторые же — конец. Кто думает о следствии (конце), он возвышен и причислен к избранным, так как его внимание направлено на конец и на потустороннюю жизнь. А кто смотрит вперед, тот является более совершенным и избранным. Они говорят, разве есть какая-нибудь необходимость посмотреть на конец и думать о нем. Если посеяна пшеница, ячмень не вырастет. Существуют еще более избранные люди, которые не смотрят ни на конец, ни на начало. Для них не существует понятия начала и конца... Они целиком погружены в божественность... Следует тут же сказать о таких людях, которые целиком погрузились в этот мир и отдались такой беспечности и беззаботности, что они не в силах уже видеть ни конца, ни начала. Эти последние являются пищей ада [4, 105]. Таких близоруких людей Мевлана называет крысами, так как они прикованы к земле, а обитателями земли являются крысы [1, III, 2237—38].

Но в зародыше человека с самого начала дано стремление к совершенству и возвеличению самого себя. Мевлана рассуждает так: сначала человек жаждет хлеба, так как с помощью хлеба он находит в себе силу, и хлеб является опорой его души. Он прибегает к различным хитростям ради добывания хлеба. Но как только он добывается своего, он теряет интерес к хлебу и уже жаждет славы, имени и хвалы; он хочет, чтобы восхваляли его род. И это потому, что бог создал природу человека по образу своей природы и черты человека похожи на свойства бога. А творец-бог желает, чтобы восхваляли и благодарили его [1, IV, 1189—95].

По мнению Газали, это удивительное стремление человека является тем выражением закона эволюции, по которой каждое существо стремится к тому, чтобы стать тем, что в нем дано уже в зародыше. Например, каждый цветок стремится к свету, к воздуху и теплу, чтобы развить то, что

имманентно дано в почке. Точно также и человек: он должен стремиться к всевышнему, так как в нем с самого начала даны элементы вечного, и поэтому человек по природе является дивинистическим созданием. Поэтому человек не может успокоиться, объявляет войну и противостоит всему, что связывает его с мирской жизнью и тленностью. Он волей-неволей стремится к тем явлениям, которые не находят места в реальном мире, их можно осмыслить лишь с помощью разума, и мы их называем трансцендентальными, божественными. Человек стремится к единобытию, к свободе и вечности, так как именно эти понятия выражают нашу божественную природу.

Вот поэтому человек стремится к совершенству ради самого совершенства, не взирая ни на какую выгоду. И, так как любое совершенство есть к тому же и избранность, то человек, по причине своей суверенной, божественной природе, стремится к нему. Вот поэтому человек и стремится к вечности, которая существует за пределами смерти и рождения, возникновения и уничтожения. Хотя человек по опыту знает только релятивное и конечное понятие, он всегда стремится к абсолюту, к познанию, к совершенству и господству. В нем настолько проявляется желание быть единственным, что он старается покорить весь универсум и подчинить его себе. И хотя он догадывается, что физически это неосуществимо, он все-таки не отказывается от своего замысла. Он ищет средство, чтобы покорить всех сущих и сделать их зависимыми от себя. Такое стремление порождает в нем желание господства, после чего естественно возникает в нем желание покорения мира и господства над ним. А это последнее порождает в человеке жажду приобретения и присвоения. Так стремится человек к господству над всеми сущими. Это его основная цель.

Но там, где он не в силах стать хозяином положения, например, в сфере природных явлений, то он старается понять и постичь их, так как понять что-нибудь значит овладеть им. Отсюда возникает в нем желание познания космоса и всего мира, что ему доставляет большое удовольствие. Он старается постигнуть причину причин и основу основ и лишь после этого находит покой [319, 122—26]. В этих рассуждениях Газали есть истина, в частности, когда он говорит о стремлении человека к познанию и господству над явлениями природы. Это свойство человека, которое Газали представляет в гносеологическом аспекте, можно перенести и в сферу эстетики: человек стремится к восприятию и познанию абсолютной красоты и он не до-

вольствуется малыми и обыкновенными явлениями. Стремление к возвышенному — вот внутренняя закономерность человеческой природы. Вспомним, что говорит Лонгин в своем трактате «О высоком»: «Природа не сочла человека за низкое и презренное животное, но, даровав ему жизнь, вывела его в свет, как бы на великое позорище, дабы он был зрителем всего, на нем происходящего, и подвижником, жаждущим славы и для того при самом рождении влияла в душу его неодолимую страсть ко всему великому и, что касается до нас, имеющему более божественного. По сему для отважности умозрения и размышления человеческого не довольно целого мира; мысли наши часто прелетают пределы, все сотворенное оканчивающие» [418, 155].

Вот по этой причине человек удивляется не маленьким речкам и естественным природным явлениям, но Нилу, Истру, гораздо более океану. Равным образом, он не удивляется огоньку, зажженному человеческой рукой, но светилам небесным... Одним словом, можно прийти к выводу, что полезное людям и даже нужное понятно, а неожиданное всегда удивительно [418, 157].

Но такое стремление в гносеологической и эстетической сфере может довести человека, с одной стороны, до признания иллюзии, а с другой — до жадности стяжательства. Поэтому основная задача религии заключается в том, чтобы не только разбудить в человеке дивинистические свойства, но также определить, как направить и развить их. А человек должен превратить отраженные в его душе божественные атрибуты в собственную природу; он должен стать подобным богу и приблизиться к нему. Естественно, это не есть пространственная близость, а внутренняя и осознанная, но также и не физическая схожесть, а духовная и моральная [319, 126]. Таким образом, естественная потребность человека заключается в том, чтобы уподобиться богу. Он должен стараться походить, насколько это возможно, на тот прообраз, коим он был в разуме бога, когда между ним и богом не было никакой разницы [484, 54]. Только в таком случае, мы вправе говорить о совершенстве человека. Так понимают и мистики понятие совершенного человека, что имеет огромное и решающее значение в их учении и в мировоззренческой системе.

По пониманию суфиев, совершенный человек является основной целью, ради которой происходит эманация абсолютной красоты, а также условием, определяющим истинное деяние людей. Вообще, совершенный человек — это тот, кто в совершенстве реализовал свое эссенциальное еди-

нение с богом. Это человек, который вторично родился, т. е. он полностью осознал свое слияние с богом, чьим подобием и образом он сделался [318, 78].

Самым распространенным типом совершенного человека является святой (вали), на которого возложены две функции: I — функция медиатора (посредника), и II — функция космической силы. Совершенный человек объединяет единство и множество, постольку мир зависит от его существования. Он — мост, соединяющий трансцендентального бога и людей [318, 79]. Он — совершенное создание, осознавшее свою полную связь с богом. Поэтому у него две природы — божественная и человеческая. Он объединяет в себе формы бога и вселенной [309, 243]. Он полностью осознал свой духовный статус. Он является совершенным образом божьим и все вмещает в себе. Совершенный человек является микрокосмосом, который отражает не только силы природы, но и божественные. Он объединяет все атрибуты, и только в нем абсолют воспринимает себя в ином, отличительном аспекте... Выходит, что абсолют, который целиком проявился в природе, возвращается к самому себе с помощью человеческой природы. Говоря иначе, бог и человек в совершенном человеке представлены как единое бытие и как единосущее. Таким образом, религиозная функция святого и пророка, которая заключается в медиаторстве между богом и человеком, соответствует его метафизической функции.

Совершенный человек является кутубом, осью, вокруг которой вращаются сферы мироздания, начиная от преэзистенциального периода и до тех пор, пока они навсегда не станут единым бытием. Он обладает разными внешностями и появляется в разных молитвах... Его собственное имя — Мухаммед, имя чести — Абул Касим, имя свойства — Абдул Ахи, а титул — Шамс-ед-дин; во всех возрастах он имеет свое собственное имя [318, 105].

Совершенный человек стоит на противоположной индивидуализации стороне. Своей спиритуальностью он стоит выше всякого индивидуализма. Его сердце стоит напротив божьего арша, его ум стоит выше ислама. Его душа — напротив «таинственной доски» (Al-lawhul-mahfuz). Его природа выше элементов. Он своими добрыми намерениями превосходит ангелов, своей ревностью превосходит джиннов и чертей; своей жизнеспособностью превосходит животных. Херувимы созданы по аналогии (способностей) совершенного человека. Он связан с атрибутами и именами бога. Он образ бога, по собственному замыслу, воображению кото-

рого человек был создан. Переданная символами истина дана только в совершенном человеке. Взаимоотношение Аллаха и совершенного человека напоминает субъекта, смотрящего в зеркало. Как человек может увидеть себя только с помощью зеркала, так же он может совершенно лицезреть себя лишь в зеркале лица Аллаха; но он, вместе с тем, исполняет функцию зеркала, в котором абсолютная красота видит себя. Всевышний свои атрибуты и имена выявляет лишь в совершенном человеке. И что не смогли сделать небо и земля, то смог совершить человек. Кроме этого, совершенный человек всем своим существом отлично воспринимает божественный луч, который охватывает и озаряет все. Он целиком погружен в эти имена и ни о чем не имеет представления, кроме своей собственной природы. Он содержит множество в своей эссенции, пренебрегает собственной мыслью и целиком охвачен одной думой. Совершенный человек, как образ бога и архетип природы, соединяет сотворяющий и сотворимый, рисовальщика и рисунок, он — и небо и земля, и длина и ширина [318, 105—107].

При этом бог создал совершенного человека как объект и цель всякого сущего. К совершенному человеку святой обращается так: «Ты — кулуб, вокруг которого вращаются сферы прекрасного. Ты — солнце, сияние которого заново породило полную луну совершенства. Ты — Истина, символизированная в лице Хинд, Салмати, Азза и Асмата. Ты, который одарен чистыми свойствами и добрыми атрибутами. Красота не ослепляет тебя и блеск не будоражит тебя. Ты являешься центром этого круговращения» [318, 113]. Такая хвала совершенного человека часто раздается из уст мистиков.

В учении Джелаль-ед-дина Руми совершенный человек представлен как центральная доктрина, мысль поэта полностью направлена к тому, чтобы как-нибудь сделать человека утонченным, совершенным, а совершенного человека сравнить с богом. И это поэт не только осмыслил теоретически, но старался осуществить и в жизни. Об этом явно свидетельствуют многие факты из жизни Мевланы, а особенно его любовь к Шамсу, которого поэт обожествлял в действительности. По мнению суфиев, каждый человек в потенции совершенен. Однако не каждому удастся развить свои потенциальные возможности. Совершенство меняется и представлено в виде ступеней. Более совершенен тот, у кого больше дара и способности получить иллюминацию. Так что совершенство одного человека может превосходить

совершенство другого: по их мнению, Мухаммед является абсолютно совершенным, он создан богом как архетип всех существ. С этой точки зрения он напоминает нам Христа [318, 86—87].

Далее по ступеням знания следуют пророки, затем кутбы, которые регулируют деятельность святых, а еще ниже — четверо святых, а затем следуют святые, пиры, абдалы, дервиши, последователи и т. д. Мевлана формулирует иерархию совершенного человека. Он пишет: «У каждого времени (взамен пророка) есть свой святой. Это так до воскрешения мертвых... Тот святой является живым и действующим имамом, будь он потомком хоть Омара, хоть Али. Эй, ты, ищущий дороги, он — и Махди, и Хади, и скрыт и находится перед тобой. Он как бы луч, а разум его — Гавриил. Стоящий ниже его вали (святой) является его светильником. А вали, стоящий ниже, является подставкой светильника. Луч также имеет ступени градации. Так как луч бога имеет семьсот завес, знай ты это... Эти завесы расположены до имама. Глаза стоящих в последних рядах, по причине своей слабости, не могут вынести света стоящих впереди людей. А глаза стоящих в передних рядах, по причине слабости зрения, не могут вынести света тех, кто стоит впереди них. Итак, сияние, которое является жизнью для тех, кто находится в первых рядах, для души косого является бедствием и мучением [1, II, 815—825].

Халладжа говорил, что «в то время, как святой показывает бога с внутренней стороны, существа и твари показывают бога с внешней стороны» [308а, 175]. С этой точки зрения в учении суфиев понятие святого приобретает большое значение. Руми не раз дает характеристику святого, как одного из типов совершенного человека: святой является аргументом луча божественного солнца [1, I, 425]. Его тело чисто, как и душа, его слова не имеют никакого признака. Его форма и нефс и даже души его врагов чисты [1, I, 2000—03]. В пророках и святых внутренне раздаются мелодии, дарующие человеку блаженную жизнь, но эту мелодию не в силах воспринять физическое ухо. Святые являются Исафилами времени; завернутые в саван, лежащие в гробницах мертвецы, услышав их зов, воскреснут. В таких случаях их голос является гласом божьим. В них сияет божий луч, и лицезреть этот луч — то же самое, что лицезреть луч бога, так как этот луч исходит от первого светильника. А луч остается лучом, и не имеет значения, видишь ты луч первого светильника или последнего. Пей вино хоть из кувшина, хоть из черепа, разницы нет,

так как этот сосуд тесно связан с кувшином [1, I, 1919—50].

«Великий бог желает возвысить святых в степени. Они же сами не имеют этого желания, поскольку они и так уже возвышены. Когда хотят поставить светильник на высокое место, это не для самого света, а для других. Для света не имеют никакого значения понятия верх и вниз, где бы он не был, он светит... Это солнце находится на небе, если оно низвергнется, все-таки останется солнцем, но мир окажется во мраке. Так что его расположение наверху не для него самого, а для других. Одним словом, святые свободны от понятия «верх» и «вниз», от возвеличения народом, они не обращают на это внимание» [4, 103]. Их последний этап — это слияние с богом, за которым не последуют расставания. Раз виноград превратился в вино, он вновь не станет незрелым виноградом [4, 123]. Поэтому святые всегда спят глубоким сном. Стоят, ходят и все-таки погружены в сон. ими управляет бог и они сами не ведают как действуют: то направо поворачивает их бог, то — налево [1, I, 3187—88]. Невежды сравнивают себя с пророками и святыми: «Мы люди, и они — тоже, мы спим и едим и они тоже». Но между ними огромная разница [1, I, 265—67]. Поэтому кто хочет быть с богом, должен быть со святыми [1, II, 2163—64].

Среди святых и совершенных людей самым избранным является кутуб, который охотится как лев, а большинство людей питаются его остатками. «Он как бы разум, а люди похожи на части тела. Движение, старание тела связано с разумом. Ослабление кутуба происходит по причине тела, а не по причине души. Ковчег стареет, а Ной — нет. Кутуб тот, кто вращается вокруг себя, а небеса вращаются вокруг него» [1, V, 2339—45]. Его тень ложится на землю, как гора Кавказа, а душа — как симург — летает очень высоко. Солнце укрылось лицом этого человека [1, I, 2962—64]. Вот такого человека должен сделать ты своим путеводителем, так как в действительности мир состоит только из него одного [1, I, 2926]. Такова вкратце характеристика совершенного человека и его типов в творчестве поэта.

Но все-таки, какая функция возложена на совершенного человека и чем отличается он от других?! Прежде всего, он является на земле местом проявления бога [282, 138]. Каждый человек потенциально содержит в себе возможность отражения божьего атрибута. Но сердце совершенного человека это отполированное зеркало, в котором без всякого покрова полностью отражаются формы и атрибуты

бога. В обоих мирах местом лицезрения бога является сердце совершенного человека:

منظر حق دل بود در دو سرا
که نظر در شاهد آید شاه را

В обоих мирах местом лицезрения бога является
сердце,

Шах все время (постоянно) смотрит в сердце
[1, VI, 2882].

Совершенный человек тот, кто очистил свое сердце и довел его до блеска, кто освободился от восприятия цвета и запаха и ежеминутно лицезреет красоту без всякого препятствия. Он освободился от коры и картин науки и поднял знамя истинной науки (аин-ул-якин). Оставил мысли и нашел ясность, уничтожился в море познания [1, I, 3492—94]. Больше всего божественную истину содержат душа и сердце совершенного человека и это совершенство можно отыскать как в пророке, так и в абдале [1, III, 2245—48]. О преимуществе познавательной способности сердца поэт говорит неоднократно. Но этого вопроса мы коснемся ниже. Здесь следует отметить тот факт, что, по мнению суфиев, совершенный дервиш является сердцем мира, так как тело (мир) лишь с помощью этого сердца наполняется вдохновением и искусством [1, III, 836]. В нем целиком берет верх божественный луч, который побеждает физический луч, связанный с чувствами, притягивающими человека к земле [1, I, 1290—1300]. Вообще человек «это—астролыбия высоких качеств; свойства человека совпадают с его аятом. Если ты видишь в человеке что-нибудь, это его отражение, как в текучей воде отражается луна... Он сообщает нам истину о скрытом небе и духовном солнце» [1, VI, 3138—41]. Одним словом, совершенный человек, как совершенный образ бога и подобный ему, полностью отражает божий мир. В нем преобладает божий луч над человеческим, но смертные этого не замечают, точно так же, как Муса, который принял божественный луч за простой огонь:

مرد حق را چون ببینی ای پسر
تو گمان داری برونار بشر
توز خود می آیی و آن در تو است
نار و خار ظن باطل این سواست
او درخت موسی است و پر ضیا

نور خوان نارش مخوان باری بیا
نه فطام این جهان ناری نمود
سالکان رفتند و آن خود نور بود

Эй, сынок, когда ты видишь божьего человека,
Ты думаешь, что в нем горит человеческий огонь.
Ты к нему подходишь с твоей точки зрения, она (чело-
вечность) дана в тебе,

И терни и огонь ложного подозрения плоды сего мира.
Он является посохом Мусы и полностью озарен лучом,
Ты не называй его огнем, а говори, что он луч.
Не отречение от сего мира являет огонь,
Последователи ушли (и увидели, что) Он был (есть) луч.
[1, III, 4369—72].

По мнению Мевланы, в божьем человеке преобладает религиозный луч, имеющий большую ценность и стоящий гораздо выше, чем физический: свеча воспринимается как луч, но сжигает влюбленных, а свеча религии внешне выглядит как огонь, но для паломников является розой [1, III, 4373—75].

Если совершенный человек полностью отражает божественную сущность, а как известно, бога в самом себе нельзя познать, то для познания его (бога) остается единственный путь: путем познания самого себя возвыситься до лицезрения абсолютной истины и прийти к выводу, что бог — единственная реальность, с которой связано все: сущее и несущее; все эмануруется и берет начало от него, и все к нему возвращается. Знание человека обуславливается тем, что его душа просвещается в божьем мире, там она знакомится с сутью истинно сущего, так как в божьем мире в истинном виде существовало все до сотворения этого материального мира. С этой точки зрения привилегия принадлежит святому, совершенному человеку. «Пиры те люди, души которых, до овеществления сего мира, блаженствовали в море милости» [1, II, 158].

Таким образом, основная цель совершенного человека заключается в том, чтобы познать самого себя, а это возможно лишь тогда, когда мистик на мгновение «выпрыгнет» из самого себя и так осознает свое «Я» [346, 223]. Этим путем мистик поймет, что всякое множество — это иллюзия, что существует единственная реальность. Поэтому он должен уничтожить иллюзию собственного «Я» и должен раствориться в реальности. Халладжа говорит: «Разрушай Каабу твоего тела, дабы воздвигнуть ее в вечной мудрости»

[309, 263]. Это значит, что человек истинно рождается вторично. «Когда сын Адама родился вторично, он наступил ногой на причины. Его вере уже не может повредить ни илет-и ула (первая причина), ни джузи-илет (причины сего мира). Он возвышается над горизонтами и небесами, и как разум и душа утверждается в мире, свободном от понятия места. Наши умы являются тенью его. Наши умы повергаются к его ногам, как тени [1, III, 3576—80].

Мевлана верит, что в каждом человеке дан духовный Христос, каждый зачат подобно Марии. Нужны только горе и печаль, чтобы родился Христос. В противном случае Христос, который спустился по скрытой дороге, вернется обратно [4, 21]. Но родиться и умереть несколько раз могут лишь избранные: «Смертный умер один раз, — говорит поэт, — покинул этот мир, переселился. А суфий умирает сто раз» [1, VI, 1538]. Основная обязанность человека состоит именно в том вторичном духовном рождении, когда он осилит свое биологическое «Я», ограниченное рамками времени, и представит его как космическое, бесконечное понятие, которое идентично понятию бога. На этой ступени человек может провозгласить: «Я есмь истина», поскольку эти слова говорит не он сам, а бог. Такое провозглашение допустимо лишь на той ступени единства, на которой невозможна двойственность [328, 556—67].

Таким образом, совершенный человек — это тот, кто преодолел иллюзию двойственности, слился с божественностью и его душа идентична абсолютной душе. Он не только микрокосмос, но и микротеос (*Summungenis*). Человек — это самое древнее создание, которое содержит в себе все тайны мироздания. Вся история мира заключена в каждом человеке. Разум человека является чистейшим зеркалом мира и универсального духа. Божественный дух узнает себя в образе, который находится в душе человека. Надо наострить уши, превратиться целиком в слух, чтобы услышать внутренний диалог бога и человека... Разум не может познать себя без человека, без своего выявления в нем [270, 72].

Совершенный человек является целью и причиной создания мира. Он есть халифа, привилегированное создание, символом которого является — «от недр бога к его внешней стороне». Он — душа, разум божьего излучения, он — конечная цель целенаправленного созидания [309, 276]. Совершенный человек является оком мира, с помощью которого бог зрит свои созидания [309, 278]. Бог создал его

халифой, сердце которого отражает владычество господ [1, VI, 2153].

Выше было уже отмечено, что на совершенного человека, в основном, возложены две функции. С одной стороны, он является объектом, с помощью которого мы можем лицезреть красоту бога, т. е. он является зеркалом, в котором в совершенстве отражаются изысканные атрибуты бога; с другой стороны, он активно действует и выступает в роли посредника, медиатора господ: «Я был скрытым кладом, и отправил людей, которые познали истину» [1, II, 264]. По мнению Мевланы, эту функцию лучше всех исполняют пророки, а особенно самый последний и совершенный среди пророков — Мухаммед, которого бог создал халифом и посадил на трон [1, V, 112]. Все мусульмане произошли из элементов его души и сердца [1, IV, 176]. Вообще, по мнению суфиев, Адам является архетипом человечества, первым пророком, который достиг полного совершенства развития в Мухаммеде. «Божественный логос — это реальность Мухаммеда, а не его форма. Он является первым интеллектом, рациональным принципом мира. Все пророки являются отдельными логосами, тогда как Мухаммед — единый логос. Все божии слова, воспринятые пророками как откровение, объединяются в одном универсальном принципе, которым является реальность Мухаммеда и выступает как активный принцип всякого откровения и вдохновения» [290, 58—59].

Таким образом, по мнению суфиев, всякий совершенный человек есть отражение Мухаммеда, луч его сердца [1, II, 295]. Поэтому на него тоже возложена функция медиатора. Он является вратами истинной науки и светочем солнца терпения [1, I, 3763]. Обязанность совершенного человека как медиатора заключается в том, чтобы показать твою истинную природу, напомнить тебе твоё божественное бытие. Он является для человека как бы зеркалом, в котором последователи могут увидеть своё лицо. Если люди в нём лицезреют скверную внешность, это их отражение; если видят внешность Марии, то это тоже их отражение. Поскольку они (совершенные люди) очищены от всяких форм, они отражают лишь твоё лицо [1, IV, 2140—43].

В конце концов, когда совершенный человек познаёт свою божественную природу, то убедится, что он находится в чужом для него телесном мире, и такое нисхождение не согласуется с его истинной природой [347, 47]. Он целиком забывает о жизни в этом мире, о временном существовании, и, узрев абсолютную красоту и став лучезарным, поверит в

то, что все сущее идентично тому вечному, и он проявляет и осмысливает себя в божественности. Но это не означает, что он прекращает свое физическое существование. Он продолжает жить в этом мире довольный мгновенным лицемерием идеальной красоты и причащением к высшему блаженству, преодолев мысленно понятие конца и смерти.

Как было выше отмечено, в учении Мевланы представлена иерархия совершенных людей, во главе которых стоит Мухаммед. По ступеням за ним следуют: пророки, жутубы, четверо святых, святые пиры, абдалы, дервиши, последователи и т. п. Но было бы неверно представить дело так, будто совершенный человек в понимании суфиев есть что-то ирреальное, лишенное земных свойств, небесное, бестелесное существо. Напротив, они и пророков, да и самого Мухаммеда, представляют себе людьми вполне земными. Разница лишь в том, что они совершенствовали себя и, по сравнению с обычными людьми, они имеют то преимущество, что умеют воспринимать вдохновение, у них открыто духовное ухо и они способны понимать слово божье. Поэтому, говоря о совершенном человеке, не следует забывать и то, что он человек обыкновенный, который очистился и с точки зрения суфийской этики стал утонченным, уничтожив в себе зло, жадность, алчность, прихоти, хищность и другие животные свойства, выдвинул вперед и развил человеческие ценности: милосердие, благотворительность, добро и др., что в понимании мистиков сближает человека с божественностью.

В гносеологическом аспекте ступень совершенного человека означает преодоление понятия временности, игнорирование эмпирического «Я» и его обобщение до космического понятия, с эстетической же точки зрения, — путем восприятия и обобщения конкретной красоты, возвышение гностика до лицемерия абсолютной красоты и познания ее идей. По словам суфиев, это значит растворение последователя в понятии бога. Исходя из вышесказанного, Мевлана пренебрегает тем человеком, который погрузился в пучину жадности и алчности. Подобного субъекта он не считает вообще за человека. Он уважает и любит человека с большой душой, человека одаренного высокими человеческими свойствами, поэтому очень часто объектом его восхваления является обобщенное понятие человека, которое приравнивается к понятию бога:

از آدمی بی دمی بجانی ارزد
یکموی کز او فتد بکائی ارزد

هم آدمي بود که از صحبت او
نا دیدن او ملک جهانی آرزو

Один выдох человека стоит целой души,
Упавший с него один волосок стоит целого рудника.
Есть люди на свете, повидать которых, не говоря уже
о близости с ними,
Стоит целого богатства мира.

[2, 1358].

Человек достоин большой любви, его следует воспринять как душу, а не как тело, как мозг, а не как кость. Не следует на него смотреть глазами проклятого дьявола, не следует считать его землей. Он дружит с солнцем, поэтому не называй его летучей мышью. Хотя он тоже похож на отражение, но он не отражение. Он в форме отражения является внешностью бога, он лицеизрел солнце, поэтому не останется кристаллом... Как же земля стала местом поклонения ангелов... Мевлана думает, что служить человеку — значит служить богу, а видеть его, значит — видение бога. Увидеть его, значит, увидеть день. Более того, он является светящимся окном. Его луч — это не обольстительный свет солнца или звезды..., этот луч идет от того солнца..., между этим окном и тем солнцем проложен такой путь, что другое окно об этом ничего не ведает. Если облако закроет солнце, луч солнца проникнет через это окно... Одним словом, кто возносит хвалу человеку, тот восхваляет и бога [1, VI, 3187—3205].

А в другом месте поэт пишет: «В человеке спрятаны тысяча Гавриилов, т. е. в обыденной форме скрыты христы... Ты в мире, имеющем стороны, являешься кыблой, свободным от всякого понятия сторон. Из-за тебя рухнул духан чертей. Почему я должен поклоняться этой земле, почему должен называть эту форму верой (думал черт). Но эта не форма, открой получение глаза, посмотри, — это блеск луча величия [1, VI, 4584—88]. Поэтому, если ты человек, ты должен мгновенно познать себя и преклониться перед человеком [1, VI, 2264], поскольку поклониться человеку значит поклониться богу. Человек является звездой бога, которая вращается на земле. Солнце же силой любви к этой звезде вращается на небе. Та звезда иногда находится на земле, иногда на небе. Для обитателей земли она — свеча, а для обитателей неба она — луч; для ангелов она — душа, а для звезд — тело. Хотя кыбла паломников находится на небе, но ты не смотри на небо, а посмотри на человека, на его щедрость. Кто его не уважает и

говорит, что поклоняться должны только богу, тот косой, он воспринимает единое раздвоенным [2, 368]. «Поэтому желай человечность, — говорит поэт, — вот это цель, все остальное суета сует» [4, 85]. Естественно, такое развитие мысли приводит к обожествлению человека, признанию его силы и творческой способности. Большая любовь к человеческому роду заставила поэта сказать следующее:

ز آدم اگر بگردی او بی خدای نیست
ابلیس وار سنگ خوری از کف خدا
آری خدای نیست و لیکن خدای را
این سنتیست رفته در اسرار کبریا
چون پیش آدم از دل و جان و بدن کنی
یک سجده ای بامر حق از صدق بی ریا
هر سو که تو بگردی از قبه بعد از آن
کعبه بگردد آن سو بهر دل ترا

Если ты отвернешься от человека, он не останется без бога
(бог не оставит его).

Рука бога бросит в тебя камень, подобно дьяволу
Хотя человек не бог, но для бога он является
Сунной, в которой выявились большие тайны.
Когда человека станешь уважать и обожать, от всей
души, от всего сердца и тела,
Чистосердечно, а не лицемерно исполнять приказ бога,
То тогда, когда отвернешь лицо от этой кыблы,
Куда ни посмотришь, все станет Каабой для твоего
сердца
[2, 123].

В средневековой действительности признание примата человека имело огромное значение как с точки зрения общественной жизни и социального положения, так и с точки зрения развития научных и гуманных идей. В учениях средневековых мыслителей как Запада, так и Востока с большой любовью воспевается человек. Эта любовь передавалась из поколения в поколение, благодаря усердию великих мыслителей-гуманистов. Эмерсон, который вообще очень уважает человека и ценит его способности [см. 485, 7, 8, 42, 118—122, 168], приводит слова псалмиста XVII в. Джорджа Герберта:

Человек весь — симметрия,
Соразмерен член ко члену,
И к миру, что вокруг него.

Все части в братской в нем связи,
Голова и ноги в тесной дружбе,
Между собой, с луной, с волной,
Всем, как своей добычей, человек
Владеет миром, с отдаленнейших
Небесь глазами он звезду срыгает;
Он в малом вся вселенная

[456, 41].

Но в средневековой действительности господствовала мысль, что рождение человека оправдано лишь одной целью: он должен любить и познавать бога, поклоняться ему! Неудивительно, что в творчестве Руми также господствует эта теза. По его мнению, человек может все забыть, кроме той основной миссии, которую возложил на него бог и которую не в силах выполнить ни небо, ни земля. Если он не выполнит эту миссию, то все его старания будут напрасными [4, 14—15; 1, III, 2986—92]. Человек должен совершенствовать себя, развивать свои душевные свойства, познать свою божественную природу, лицезреть абсолютно прекрасное и, таким путем, должен возвратиться на первородину и слиться с вечностью. Вот та основная миссия, которую возложил на человека средневековый мистицизм. Этого хочет добиться и Руми и все его стремления направлены к тому, чтобы как-нибудь разбудить в человеке «дремлющую божественность» и таким образом возвысить до ступени совершенного человека. Но каким способом и каким путем можно осуществить это?! Вот вопрос, который занимает центральное место в учении Мевланы.

Глава V

ВЛЕЧЕНИЕ К ИСТИНЕ

ЭЗОТЕРИЗМ МЕВЛАНЫ

Прежде, чем коснуться вопроса совершенствования и возвышения человека в учении Руми, мы должны вкратце рассмотреть суть религиозной концепции Мевланы, его отношение к официальной религии и к другим верованиям. Вспомним жизненный путь Мевланы и станет ясным, что его мировоззрение развивается эволюционно; зрелость мышления поэта начинается с изучения религиозных или светских наук, при чем он опирается на шариат, а позднее, после знакомства с Шамс-ед-дином, он погружается в «батинское учение» и в его мировоззрении основное место занимает эзотерическая доктрина, но он старается не впадать в крайность, проявляет умеренность и пытается батинскую доктрину примирить с учением официальной религии, что ему не всегда удается и он часто оказывается в оппозиции.

Искони в истории религии существовало два направления: I. Экзотерическое (т. е. внешнее), которое исповедовали широкие массы и которое уделяло большое внимание исполнению официальных канонов религии; оно путем совершения обрядов и соблюдения определенных правил старалось познать и выявить истину и объяснить ее народу. II. Эзотерическое, которое стремиться познать суть религии, ее скрытую, внутреннюю природу. Оно хладнокровно относится к ортодоксальным законам религии и требует, путем тайных мистерий, внутреннего очищения человека, что являлось уделом только избранных. Экзотерическое направление в религии, благодаря строгому соблюдению

внешних правил и догм, часто впадало в противоречия, обнаруживая противоположные и взаимоисключающие признаки. Особенно ясно это чувствуется при сопоставлении разных религиозных систем. В эзотерическом направлении, напротив, эти противоречия снимаются и на передний план выдвигается общая цель религии. Поэтому внешние стороны и догмы, которые так разъединяют и обособляют разные верования, имеют здесь второстепенное значение. Именно этим и обусловлено наличие единой, общей направленности развития эзотеризма. Поэтому возникшие в разное время и у разных народов системы мистических религиозных учений обнаруживают большое сходство.

По мнению суфиев, истина одна, но разные народы ее называют по-разному. Одна и цель, которая обуславливает их стремление, и объект их влечения тоже один, поскольку они полагают, что на этом свете существует одна вера и одна религия, и они отличаются друг от друга только экзотерическими свойствами, внешними формами, Ибн-ул-Араби писал: «Тот, кто поклоняется богу как солнцу, воспринимает его (бога) в виде солнца. Тот, кто почитает бога в живом существе, принимает его за живое существо. А тот, кто его (бога) видит в неживом предмете, считает его за неживой предмет. Не надо следовать только за какой-нибудь верой, поскольку по этой причине вы теряете веру в другие предметы. Бог, который находится всюду и всемогущ, не ограничивается только одной верой. Как гласит Коран: «Куда ни обернешься, всюду сияет лицо Аллаха. Все молятся тому, в кого веруют. Бог его наличествует в его собственной природе, и когда он молится ему, возносит самого себя»¹ [315, 88]. Вообще, в разных религиозных учениях искони существовало мнение, что национальные и местные изображения и отличительные свойства бога, — это плод человеческого мышления. Сам бог имеет единую природу, и только в мыслях разных людей он вырисовывается по-разному [487, 8].

Джелаль-ед-дин Руми, как последователь эзотеризма, прежде всего отвергает сектантство и религиозное противопоставление: разница состоит в манере выполнения обрядов, а не в истинности сути [1, I, стр. 25]. По его мнению, религии и доктрины состоят только из одной веры [1, III, 2124]. Мевлана думает, что во всех верованиях дается одна глав-

¹ Таковую же мысль развивает Плутарх в своем произведении «Осирис и Исида». Приблизительно это повторяет также и Сенека [см. 487, 7—8].

ная основа — любовь к богу, однако из-за существующих внешних различий этого не видно; любовь к богу наличествует везде: она бывает и у огнепоклонника, и у иудеянина и христианина. Одним словом, она скрыта во всех существах. Почему созданный не будет дружить со своим создателем. Эта любовь (дружба) дана в них, но, из-за существующих противоречий, она не видна. Как только снимается это противоречие, та любовь проявит себя [4, 206]. Таким образом, по мнению поэта, различные религиозные системы объединяет одна важнейшая цель — любовь к господу.

Правда, пути осуществления этой цели различные, однако главным для нас должны быть не внешние, экзотерические моменты, а внутренняя, эзотерическая сущность: «В конце концов все утверждают единство бога, говорят, что он (бог) создатель, дающий хлеб насущный, во всем расщудительный, бережливый, все возвращается к нему. И кара от него и прощение. Поскольку его опознают с помощью слов и эти слова являются описанием бога и упоминанием его, постольку они порождают во всех страсть и удовольствие. Поэтому от этих слов веет благоговением ашкы и желающего, хотя пути разные, но цель одна. Не видишь, в Каабу ведут множество различных дорог. Для некоторых путь лежит через Рум, а для других через Персию, для иных через Китай, а еще для других путь лежит через море, Йемен и Индию. Если будешь смотреть на дороги, то ты обнаружишь большую разницу. Но если увидишь цель — все объединено воедино, и все они от всего сердца хотят пройти в Каабу. В их сердцах горит такая любовь к Каабе, они жаждут и чувствуют такую близость к Каабе, что в их желаниях не могут возникнуть никакие противоречия. Это желание не связано ни с верой, ни с неверием... Мы говорим, что существуют разные пути, но когда он достигнет того места, все те споры, ссоры и раздоры, которые возникли в пути, исчезнут. В пути один говорит другому: твой путь не имеет основания, ты гяур, а этот последний его считает безбожником. Но, когда они достигают Каабы, становится ясным, что это противоречие и борьба свойственны путям, а цель у всех одна» [4, 97].

Таким образом, по убеждению поэта, «Взаимное противопоставление и различия верующих, зороастрийцев и иудеев полностью обусловлены точкой зрения внешней видимости» [1, III, 1258]. В качестве иллюстрации этого он приводит рассказ, в котором говорится о том, как некий индеец упрятал слона в темное помещение. Народ, не видя

ничего, ощупывал его руками, хотел понять, что за предмет или существо находится перед ними, некоторые нащупав хобот подумали, что это — водосток, другие, дотронувшись ушей, сочли их за веер. Некоторые же из-за ног восприняли слона как столб, а еще другие, пощупав его спину, сказали, что это — престол. Причиной их заблуждений было чувственное восприятие [1, III, 1259—70].

Таким образом, по мнению Мевланы, существующая разница между верованиями порождена внешним видом, эту разницу видит лишь физический глаз, а для духовного ока он не существует, так как это последнее познает суть религии и ее основную цель: «Око, способное видеть море — одно; а только пену — нечто другое. Брось око пены, гляди оком моря!» [1, III, 1270]. Разница в верованиях вторичная и является пеною. Об этом поэт рассуждает неоднократно. Он убежден, что раздоры возникают из-за формы, а не из-за содержания, что существующие разногласия между народами возникли из-за имени, а не из-за содержания. Разные люди по-разному называют истину, и поэтому не знают, что жаждут одну и ту же истину. Подобно персу, арабу, турку и греку, которые хотели купить виноград, но так как на их языках виноград назывался по-разному, они не поняли друг друга и перессорились [1, II, 3686—90]. Мевлана считает, что все религии служат одному делу: «У каждого пророка, у каждого святого есть свои проблемы, но ведь не вызывает никакого сомнения, что все они желают приблизить народ к истине» [1, I, 3086].

Выходит, что разные религиозные системы объединяет общность цели, и общность стремления к этой цели. А понятие цели, как это было отмечено выше, является краеугольным камнем эволюционной линии мышления Руми. «Само собой ясно, основой является та цель, а то стихотворение — незначительная, второстепенная вещь. Если бы он не имел цели, он бы не сказал стихотворения. Если мы посмотрим на дело с точки зрения цели, снимается двойственность. Двойственность является вторичной, частью, а основа одна. Одним словом, пути шейхов внешне бывают разными. Различны их положения, слова и действия, но с точки зрения цели они одинаковы и состоят из одного желания: понять и обнаружить бога» [4, 22—23]. Именно на эту цель направлено все внимание Мевланы. Он хочет постигнуть внутреннюю сущность. «Мы всматриваемся в нутро всех сторон, мы всматриваемся в сердце, а не во внешность. Кади, который кружится вокруг внешнего (захира),

с помощью этих внешних пониманий решает дело» [1, IV, 2174—75].

Целенаправленностью, выдвижением на передний план религиозной сущности, снимается всякая религиозная полярность. Стирается грань между верой и неверием. В царстве истинности, когда мы достигнем порога любви, то поймем, что у всех есть одна основа — это истинная любовь, которая не имеет ничего общего ни с неверием, ни с мусульманством [2, 1325]. Противопоставление мусульманства и неверия обусловлено не внутренней причиной. Мысль не порождает этого раздора, а он возникает из-за слов: «Люди сердцем своим питают любовь к богу, жаждут его, молятся ему, надеются на него, бегут от других и не признают никого, кроме бога, кто бы мог осуществить их желания. Такое понимание нельзя назвать верой или же неверием, внутренне оно не имеет имени. Но когда это понятие забурлит, выльется по желобу языка и превратится в форму или же выражение, то вот тогда возникнут его имена — верующий или неверующий» [4, 98].

Таким образом, эзотеризм снимает всякие религиозные противоречия. Он игнорирует национальные рамки. Он имеет одну основную цель, для достижения которой никакого значения не имеет ни национальность, ни вероисповедание: «Ты, идолопоклонник, если заблудился в форме, отбрось форму и пойми смысл. Если отправляешься в паломничество, ищи спутника в паломничестве, будь он индусом, турком или арабом. Не смотри на его внешность, на его цвет, ты прими во внимание его цель, его намерение. Даже, если он имеет черный цвет, но является твоим единомышленником, ты зови его белым, он твоего цвета» [1, I, 2893—96]. Если у них цель одна, то араб и турок лучше поймут друг друга, чем турки друг друга [1, I, 1206]. «Так как божие слово—это не арабское, не персидское и не древнегреческое или же сирийское, оно очищено от звуков и от голоса» [184, 214]. И каждый пророк провозглашает одно и у каждого святого имеется одно слово [184, 213]. Таким образом, для познания истины не имеет никакого значения национальность и язык последователя: «Душа дружит с разумом и со знанием; какое дело душе до арабского или турецкого» [1, II, 56].

Такое развитие мыслей привело мистика к тому выводу, что с точки зрения истинной веры не существует никаких различий. У религии одна основа. Если человек истинно верует, значение не придается тому, какое религиозное течение он исповедует официально. Мевлана призывал:

Приходи, обязательно приходи, кто бы ты ни был!
Будь неверующим, будь идолопоклонником или же будь
огнепоклонником, приходи!
Этот дергах не является вратами безнадежности,
Хоть сто раз нарушай свой обет, все-таки, приходи?²

Естественно, такое умозаключение надо считать высшей ступенью развития религии, при которой сняты существующие в экзотерических религиях соотношения противоположностей. В средние века, когда все восточные страны вели захватнические войны с лозунгами ислама, оно являлось весьма прогрессивной точкой зрения. Одной из причин большой популярности и огромной любви к Руми была именно эта точка зрения поэта. Об этом сообщают и источники: «Одно из чудес и невиданных див Мевланы это то, что каждый пророк любил один народ и все (из этого народа) были его последователями и шейхами. А Мевлана любит все верования и тех, кто осчастливлен этими верованиями; он, возвышает тем, что проникает в их тайны и гордится этим. Разве может быть большего чуда?!» [41, 573]. Поэтому похороны поэта превратились во всенародный траур, его оплакивали мусульманские шейхи, иудейские священники, христианские монахи, буддийские жрецы и др. [61, 128—129].

Тут же следует отметить, что в творчестве поэта иногда встречается критика положений христианского или же иудейского вероучения [см. I, VI, 2377—78]. Он смеется над глупостью христиан: «Посмотри на невежество христиан, они желают покровительства бога, которого распяли» [I, II, 1401]. Мевлана считает неправильным, что Христа объявили богом и что он обитает на седьмом небе. Беспомощный и слабый человек, невысокого роста, который с трудом спасался от преследований иудеев, как мог он обосноваться на седьмом небе? И еще, если душа Христа была богом, куда же она вернулась?! Так как душа должна вернуться к основе, к создателю, а если она сама является создателем и основой, куда же она тогда вернулась?! Для Мевланы не ясен и вопрос троицы. Но, критикуя такое понимание христиан, он тут же добавляет, что Христос явля-

² Некоторые исследователи думают, что это рубаи принадлежит Баба Афдал-и Каши, поэтому не вносят в издания Мевланы. Он не напечатан и в том издании, на которое мы ссылаемся. Поэтому мы приводим этот стих из сборника, который перевел на турецкий язык и составил А. Гелпынарлы. Здесь же даны несколько вариантов оригинала [см. 183, 23].

ется пророком и почитать Христа, это значит почитать бога. Надо следовать за ним и любить ради бога [4, 124—125].

Вообще, когда читаем эти строки, не следует забывать, что в религии ислама существовала большая традиция в толковании этого вопроса. Например, арабский поэт Мутанабби, произведения которого с восторгом читал Мевлана, насмеялся над христианами из-за того, что они признали богом Христа, которого распяли [413, 76]. Но в данном случае, спор касается проблемных вопросов, а не утверждения преимущества той или иной религиозной системы. С этой точки зрения знаменательно, что подобные спорные вопросы возникают у Мевланы еще в большей степени в процессе полемики с ортодоксальным исламом. И, наконец, если великий гуманист Данте Алигьери поместил Мухаммеда и Али в девятом рве и осудил их на страшное мучение [398, 193—94], то и Руми простителен тот «грех», что он не верил в божественность Христа и не удостоил его места на седьмом небе.

Здесь же следует вкратце коснуться вопроса, как относится Руми к законам и культам мусульманской ортодоксальной религии. Как общеизвестно, культ ислама состоит из пяти обязанностей: исповедание веры, молитва, пост, узаконенная милостыня и паломничество. Некоторые добавляют к ним и священную войну [428, 108—24]. Шариат требовал строго соблюдать эти обязанности. Но восточный эзотеризм с пренебрежением относился к культовым обязанностям, а некоторые крайние течения вовсе отрицали их. Более того, они старались сознательно нарушить эти правила и этим доказывали народу свою внутреннюю чистоту. Суфии говорили, что закон существует для вас (неизбранных), а истина — для нас [315, 94]. Вообще, умеренные суфии признавали пользу исполнения законов шариата и на первой ступени совершенства требовали их соблюдения.

Мевлана тоже признает достоинства шариата, он называет его мерой, с помощью которой определяется граница между истиной и ложью [1, V, 1210—15]. Но, по убеждению Мевланы, с развитием эзотеризма человек обязательно должен возвыситься до эзотеризма, изучая форму он должен постигнуть и суть: «Если даже захир (эзотеризм) полетит криво, ты все-таки следуй за ним, так как наконец он доведет тебя до стороны эзотеризма (батина). Вначале каждый человек является лишь формой, а после обогащается он душой, моральной и духовной красотой»

[1, III, 526—27]. Руми сообщает, что совершенствование человека начинается с шариата, на следующей ступени он переходит в тарикат, и, наконец, он возвышается до хакиката. Вообще, по мнению суфиев, как было отмечено выше, религия имеет две стороны, связанные друг с другом: внешняя, т. е. шариат, и внутренняя, т. е. хакикат. От шариата до хакиката ведет путь, который называют тарикатом. Мевлана в введении пятой книги Месневи следующим образом передает это отношение:

«Шариат похож на свечку, он показывает дорогу, но, если возьмешь свечку в руки, этим не преодолешь дорогу. Когда ты станешь на путь, то следование по нему является тарикатом, а когда достигнешь цели — это хакикат. Поэтому соизволишь сказать: если постигается хакикат, пути шариата становятся ложными. Одним словом, когда медь превратится в золото, или же она в своей основе является золотом, для нее наука алхимии не нужна. Алхимия — это шариат, но путь через алхимию — это тарикат. После достижения желаемого места искать аргументы нехорошо, но не хорошо и то, что, не достигнув желаемого места, будешь отвергать аргументы. Что же большего сказать, шариат похож на науку химии, которой ты овладел с помощью ходжи или книги. Тарикат — это употребление лекарства и очищение меди с помощью химии, а хакикат — это превращение меди в золото. Знатоки химии радуются, говоря: мы владеем этой наукой. А достигшие хакиката, радуются, говоря—мы превратились в золото, оставили и знание, и деяние, и старание. Мы стали вольными рабами бога... Или же шариат похож на медицину. Тарикат является соблюдением умеренности и правил приема лекарств с точки зрения этой науки. А хакикат — это достижение вечного здоровья и освобождение от обоих положений. Когда же человек покинет этот мир и умрет, с ним не останутся ни шариат и ни тарикат, но хакикат будет вечно с ним... Одним словом, шариат — это знание, тарикат — деяние, а хакикат — слияние с Аллахом» [1, V, стр. 818—19].

Мевлана признает полезным и нужным как экзотерическое, так эзотерическое направления религии, но предпочтение он отдает последнему. Руми пишет, что «Коран — это двухсторонняя шелковая материя, некоторые пользуются этой стороной, некоторые той, — правы и те и другие. Так как бог желал, чтобы оба народа пользовались им. Подобно женщине, которая имеет и мужа и грудного младенца. Оба они получают удовольствие (от нее). Удовольствие ребенка идет от груди, а матери от молока. Супруг

же наслаждается сожителем с ней. Создания являются младенцами пути, от Корана люди получают внешнее удовольствие, сосут молоко, а совершенные совсем по-другому понимают Коран [4, 165].

Таким образом, на первой ступени Мевлана допускает исполнение культовых обрядов и признает их необходимость [1, III, 204—206; VI, 4217—26]. Но для истинно верующего, для того, кто поднялся до хакиката, нет никакой нужды соблюдать культовые обряды. Правда, Кааба — это священное место, следует туда отправиться с целью паломничества, но для истинно верующего человеческое сердце является Каабой и местом паломничества [4, 164]. В связи с этим Руми рассказывает интересный анекдот, в котором говорится о паломнической поездке Баязида в Каабу. По дороге ему встретился совершенный пир, который спросил, куда он держит путь. Баязид объяснил цель своего путешествия. Тогда пир посоветовал накопленные на дороге деньги отдать ему и обойти семь раз вокруг него самого (таваф), так как это таваф лучше, чем таваф паломника. «Правда, Кааба является домом его милости, но мой дом — это его таинственный дом — говорит пир. Бог построил Каабу, но после этого он не посещал его. А в этот дом, т. е. в мой дом, кроме вечного бога, никто не приходит. Если ты увидел меня, знай, что лицемерел бога. Вокруг Каабы истинности вращайся!» [1, II, 2231—52].

Этот рассказ был весьма распространен среди суфиев. Он хорошо передает их отношение к культу шариата. Вообще Мевлана отмечает, что официальным культовым обрядам присуща своя внутренняя, мистическая сторона, которая гораздо значительнее, чем их внешние аспекты [4, 11—12, 64—65]. Но если человек достиг совершенства и его мысль целиком направлена к богу, то тогда для него снимаются внешние стороны намаза и поста [1, I, 2625]. Кто постиг бога, он целиком погрузился в его сущность и не обращает внимания на атрибуты. С этой точки зрения молитва простого народа для совершенного является грехом [1, II, 2813—16]. Кто достиг истинной любви, кто сделал михрабом лицо своей красавицы, для тех само собой осуществляется молитва... [2, 1318]. В конце концов Руми признает лишь один народ — это люди любви, «законы которых отличаются от всех других верований» [1, II, 1770]. По глубокому убеждению Мевланы, человека возвышает не соблюдение ритуалов и отшельничество, а животворная сила любви.

В суфийском учении любовь занимает центральное место. Она космическая сила, воплощающая вселенную, вечное влечение, которое руководит и движет процессами как нисхождения, так и возвышения, и таким образом является созидателем органических или неорганических явлений, одушевленных существ или же неодушевленных предметов и к тому же правит всяким движением потенциальной энергией. Благодаря силе любви множество приобщается к единому [295, 833]. Вообще религиозные и философские воззрения суфизма тесно связаны с понятием любви, поэтому это учение характеризуют как религиозную философию любви, гармонии и красоты. И поэтому последователи этого учения «избирают путь любви и богопочитания, дабы достичь своей высшей цели, ибо эта любовь привела человека из мира единства в мир разнообразия и та же самая сила может вернуть его вновь в мир единства из мира разнообразия» [407, 45]. Это же считалось основной целью каждого благородного человека. Поэтому естественно, что поэты суфии или же теоретики уделяли большое внимание осмыслению этой проблемы.

Общеизвестно, какое значительное место занимает проблема эроса в философском и эстетическом мышлении Платона. По мнению Платона, всякий вообще Эрот обладает неограниченным могуществом, но тот Эрот, «который у нас и у богов ведет ко благу, к рассудительности и справедливости — этот Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас» [441, Пир, 189e]. Таким образом, по убеждению философа, главная функция любви заключается в том, что она должна гармонизировать отношения бессмертных со смертными, отношения людей к богам. Одним словом, она является мостом, перекинутым между ирреальным и реальным мирами. Саму природу эроса тоже следует понимать как переходную ступень между смертным и бессмертным. Платон видел в любви также возможность восприятия истинной красоты. А самое главное заключается в том, что, по объяснению философа, прекрасное в своем положительном содержании, не есть просто «реальное» чувственное и не есть просто умственное, идеальное.

По Платону, как пишет А. Лосев, это некая средняя область, не чувственная и не умственная, а такая, которая

сразу есть и то и другое. Она не логическое построение и не чистое алогическое вдохновение, экстаз. Она экстатический ум и умственный экстаз. Эти два основных элемента наличны как в эстетическом сознании, так и в его предмете [422, 186]. Платон знание прекрасного ищет в чувстве, в восторге, которые он рассматривает как метод. К тому же он хочет наполнить знание чувством, наслаждением, восторгом [492, 187]. Таким образом, Платон в эстетическом познании синтезирует «идеальное знание» с «реальным чувством и представляет его по диалектическому принципу». В античном понимании этот синтез должен был бы осуществиться в плане физическом: он должен опуститься до интимных чувств, до тела, до биологии, до физиологии. И наконец окажется, что желанное воплощение этого синтеза — не что иное, как любовное влечение: «Познает не тот, кто мыслит, но тот, кто любит. И познает не тот, кто видит, слышит и осязает, но тот, кто любит. Конечно, любовь не обходится без знания, мыслей, и она не обходится без глаз и ушей. На то ведь она и синтез всех этих способностей. Но она не есть ни одна из этих способностей в отдельности. Она их высший синтез. Она — тот их принцип, который их заново построит и осмысливает» [422, 187—88].

Этот синтетический принцип платоновской философии, который объединяет моменты восприятия, познания абсолютного и прекрасного и эротических чувств, имел огромное значение для понимания проблемы мистического познания. Он оправдывает и высказанное нами выше соображение, что в основе овеществления мира лежит синтез эстетического, эротического и гносеологического принципов, представленных в мистической плоскости...

Но эротическое понимание эстетического познания имеет разные формы и ступени. В нем представлена ступенчатая иерархия с соответствующими объектами прекрасного. По этим ступеням иерархии осуществляется восхождение, обусловленное разными аспектами эротизма. Об этом платоновском эротическом восхождении мы уже говорили выше и здесь не будем вдаваться в подробности. Здесь представим схему А. Лосева, которая с достаточной полнотой передает иерархическую систему эротико-эстетического познания Платона:

И. Вещественное рождение:

- а) рождение детей,
- б) художественно-техническое производство,
- в) общественно-политическая деятельность,

II. Эпоптическое рождение:

а) связанное с вещами:

- 1) любовь к прекрасному телу;
- 2) любовь к прекрасному в телах вообще;
- 3) любовь к душе и ее проявлениям и «образам»;
- 4) любовь к самому знанию всего этого;

б) относящееся к чистой идее.

Учение Платона о роде любви и иерархическая система познания и восприятия прекрасного нашло всеобщее признание. Естественно, что оно отразилось в философии Платина.

Философское чувство Платина это — любовь. Он сравнивает состояние высшего познания с опьянением от вина или нектара, или же от любви. По мнению философа, любовь — это естественная необходимость для души. Чистая душа подобна чистой девушке, которая, согласно желанию отца, желает по искренней любви сочетаться. Падшая же душа вдали от своего отца, обольщаемая лживыми обещаниями, меняет свою прежнюю любовь на любовь смертную и нечистую. Но скоро ей становится отвратительным это состояние, и она стремится к прежнему бытию и готова у порога своей возлюбленной проводить дни и ночи, надеясь увидеть ее. И, как обыкновенные влюбленные стараются походить на объект своей любви и стать красивее и грациознее, так душа стремится уподобиться высшему, так как она в самой себе содержит нечто от божественной красоты и стремится припомнить свою прежнюю чистоту и высшую красоту [374, 52].

По мнению Платина, способностью возвышения обладает тот, кто по природе одарен философским эросом, кто поистине философ... Истинный эротик при виде красоты, возбуждающей в нем эрос — влечение, любовь, обыкновенно чувствует вначале нечто похожее на родовые потуги и боли; но он не останавливается долго на красоте телесной, а восходит от нее к той красоте, которую имеет в душе добродетель, мудрость, исполнение долга, законов, а потом — к причине этих духовных красот и в этом движении все выше и выше не останавливается дотолы, пока не дойдет до того последнего — которое есть самое первое — красота в самой себе и от себя — и только тогда, наконец, прекращается у него то мучительное напряжение... [451, 283]. А тот, кто достигнет высшего блага и мгновенно узрит бога, тот испытывает упоение, какое испытывает любящий, покоясь на груди любимого, забывая обо всем и сливаясь с ним в одно существо.

Философская интерпретация любви Платона и Плотина имела большой резонанс. Позднее за нее ухватилась религиозная, а также философская мысль средневекового Запада и Востока. Эта теория играла большую роль в развитии экзотерических и эзотерических учений, а также в сфере художественного мышления. Изображение реального момента любви в большинстве случаев получает символический характер и человеческая любовь со своими земными страстями и влечением, большею частью в подтексте, передает стремление души к богу и она (любовь) носит больше космический характер, чем человеческий.

Вообще, в христианской религии всякий этический идеал основывался на чувстве любви. Исходной точкой всяких воззрений являлась любовь, проявляющаяся в разных аспектах: «Он не знает ничего иного; любовь — одна, проявляется ли она как любовь к ближнему, к самарянам, или же к врагам. Она должна переполнять всю душу; она есть то, что остается, когда душа умирает для себя самой. В этом смысле любовь сама по себе уже есть новая жизнь» [383, 53]. С этой точки зрения очень интересен внутренний диалог святого Августина, насыщенный любовью к богу: ...«О любовь, всегда пламенеющая и никогда не умоляющая, воспламени меня, да возгорю и весь тобою, да возлюблю весь тебя... Возлюблю тебя господи, для того, что ты прежде возлюбил меня» [360, 499]. По мнению Августина, бог от нас требует прежде всего любви к богу отцу, сыну и святому духу. Душа, которая любит бога, ни о чем не думает, кроме него, все прочее презирает, всем гнушается. Кто хочет познать бога, тот да любит. Напрасно тот принимается за чтение, за проповедь, за молитву, которых не любят. Только божья любовь души рождает истину [360, 571]. Но, по мнению Августина, существуют две любви: земная и небесная, которые создают два града: Земная любовь — это любовь человека к самому себе, простирающаяся до пренебрежения богом. Небесная же любовь к богу простирается до презрения самого себя [358, 103]. Полный покой человек находит тогда, когда он возвышается до любви к богу [360, 583—84]. Он должен отбросить все остальное, погрузиться в самого себя и так искать бога: «Войди в ложе мысли твоей, исключи все, опричь бога и того, что способствует снисканию его и, запрети двери, ищи его. Да скажет теперь все сердце твое богу: лица твоего ишу, лица твоего, господи выищу» [360, 585].

Вообще, экзотерическое учение христианства резко разграничивает два вида любви — земную и небесную, и

представляет их как две противоположности, как рай и ад [487, 393]. Мария являлась идеальным образом божественной любви, противопоставляемой земной любви. Она была, так сказать, олицетворением отрицания земной любви [487, 421]. Церковь утверждала, что любовное влечение в человеке возникло вместе с грехопадением. «Девственность лежала в природе первобытного человека» (Гр. Нисский). Хотя бог сам установил в раю брак, но этот брак был свободен от всякого чувственного вожделения и тем отличался от браков последующих поколений [487, 421]. Таким образом, христианство само собой означало отрицание всякой земной любви. Но в средневековой действительности образ Марии, которая была «прелестным цветком религиозной романтики», приобретал все более чувственно-эстетические черты, и она стала объектом поэзии любви. Посвященные ей стихотворения уже не отличались от художественного изображения светской поэзии.

Более того, некоторые христианские монахи отношения бога с Марией понимали как естественную человеческую связь. Так, например, монах XIII века Эдгард фон Саке приблизительно так передает любовь бога к Марии: бог на своем высоком престоле пожелал овладеть твоей красотой, так как он хочет, совершеннейшая женщина, смотреть на тебя со страстным желанием [487, 496]. А в «Песни Песней» Мария так обращается к святому духу: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему. Он будет покоится между моими грудями. А святой дух отвечает: «Твои груди слаще меду» [487, 427]. Противопоставление любви бога и земной любви не дало желаемого результата. Вследствие отрицания земной любви не то что успокоились страсти, а наоборот, более разгорелись и люди стали подчиняться этим страстям. Чем больше средневековая религия отмежевывалась от чувственной любви, тем больше подпадала под ее влияние.

С другой стороны, светская поэзия в понимании вопроса любви утверждала антитезу религиозным воззрениям и признавала, что только любовь к женщине сможет доставить истинное наслаждение и что она является сокровищем сего мира [487, 429]. Для преодоления этой полярности средневековое мировоззрение вновь обратилось к учению Платона о любви. Святые отцы, которые симпатизировали философу, и особенно последователи эзотерического учения, изложили картину ступенчатого развития любви. Любовь к прекрасному начиналась, опираясь на земные человеческие чувства. Далее происходило ее обобщение от кон-

кретной реальности к проявлению в ирреальном общем. И, наконец, завершение своего развития достигала в божественности. Сам образ Марии осмысливался как одна из ступеней этого развития.

Эту общую линию эволюционного развития любви передает средневековая литература почти всех народов. Во Франции, в литературе провансальских трубадуров, четко вырисовываются все три фазы этого развития: 1) замужняя женщина, дама, 2) идеальная женщина, культ женщины, 3) святая дева Мария или бог [479, 191—261]. В средневековой литературе немецких миннезингеров низменная плотская любовь (*niderin minne*) сменяется любовью, возводящую душу до высшей степени совершенства (*hofin minne*) [275, 12—41; 304, 57—59]. Аналогичная картина и в Италии, среди представителей Нового Стиля (*Stile nuovo*). Гвинцелли понимает земную любовь как силу, которая возносит человека к совершенству, к соприкосновению с божественным. Кавальканти женщину превратил в идею, а затем погрузился в познание абсолютной истины. Великий Данте возвысился до познания идеального мира [435, 57—79]. О возвышающей силе любви говорит и Шота Руставели. Эту линию эволюционного развития любви передают также все поэты Востока средних веков [519, 96—117].

Эту общую картину развития средневековой лирики не следует объяснять случайностью. Думается, что в данном случае действует общий закон, который зиждется на эстетической и философской концепции средневековья. Как общеизвестно, средневековая эстетика не признает самостоятельной ценности конкретной красоты и как правило абстрагирует ее. А с другой стороны, на философской плоскости любовь осмыслялась как принцип, «который имел целью привнесение (совершенства) в каждую из индивидуальных субстанций в отдельности». И этот принцип вытекал из мудрости необходимо сущего, стремившегося «заложить во все общую любовь с тем, чтобы она таким образом сохраняла то, что было получено через эманацию, общие совершенства, и была направлена на их создание в тех случаях, когда они утрачивались, дабы ею осуществлялось управление мудрым порядком (в мире)» [461a, 48—49].

Одним словом, не вызывает никакого сомнения тот факт, что средневековое мышление, а особенно его эзотерическое направление, подобно Платону осмыслило любовь как очищающую силу, которая возвышала человека от плотского существования до божественного бытия. Поэтому она представлялась в большей мере философской кате-

горией, чем обычным человеческим чувством, ее интерпретация тоже давалась более в эстетико-философском плане, нежели в сфере обычных человеческих переживаний. Такое понимание любви создало общественный институт любви, который выработал определенные правила взаимоотношений между влюбленными и создал четкие образы и формы для отображения этих взаимоотношений. Нарушать и пренебрегать этими правилами считалось святотатством с точки зрения этики. Это обстоятельство привело к тому, что с художественной интерпретации любви было снято понимание повседневного быта, и она получила символический характер.

На сей раз для нас имеет значение тот факт, что для средневековых мыслителей основная цель и суть любви заключалась в том, что она, в любом ее видоизменении, в конечном счете возвышала человека до божьего мира. В свое время Дионисий Ареопагит писал: «Эрос, — все равно — назовем ли мы его божественным или ангельским, духовным или физическим, понимается нами, как некая мощь единения и слияния, которая побуждает высшие существа промышлять над низшими, равноначальные же ведут к взаимообщению и, наконец, низшие обращает к более совершенным и вышестоящим» [456, гл. IV, §15].

Приблизительно также понимает суть любви Экхарт. Он считает любовь основой всякой добродетели, но все-таки основное благородство любви он видит в том, что она способна возвысить человека до бога. «Любовь даст всякому хорошему делу силу привести человека к богу. Ибо любовь, говорит св. Дионисий, такова по природе своей, что превращает человека в то, что он любит. Поэтому человек должен быть таким, чтобы вся жизнь его была любовью» [484, 166]. Одним словом, по средневековому пониманию любовь являлась основной причиной того, чтобы идея излилась из самой себя и потом вернулась к самой себе. О таком понимании любви именно пишет Гегель: «Подлинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом исчезновении и забвении впервые обрести самого себя и обладать собою» [389, 253].

Также понимает сущность любви суфизм и его лучший представитель — Джелаль-ед-дин Руми. По мнению мистиков, любовь является движущей силой религиозных чувств, твердостью отшельника, верой святого и единственной основой нравственного совершенства. Она является самоотрицанием, отказом от богатства, честолюбия, от желания,

от жизни и всего того, чем владеет человек, так что взамен не требуется ничего [315, 107]. Мистике и особенно суфизму свойственно отображение божественной любви с помощью обыденных человеческих красок. Суфизм полностью заимствовал в тот период существующие в институте любви правила и поэтическое мышление, но только линию осмысления сути любви развил эволюционно, поднял до нового понимания и придал ему новую скрытую, символическую природу. Говоря иными словами, он возложил на обычную любовную лирику функцию изображения божественной любви. Как справедливо заметил Р. Никольсон, этим суфии некоторым образом завуалировали свои мистерии, чтобы держать их в тайне.

Такое намерение же является естественным для мистиков, которые заявляют, что только они, избранные, владеют доктриной эзотеризма и способностью постичь его суть. С другой стороны, этот символический план был необходим потому, что в нем нуждалась мистическая интерпретация. Требовались такие слова и художественные образы, которые способствовали бы затемнению мистической мысли, а не освещению их. Мистики не могут свои истинные чувства передать и объяснить прямо. Они должны намекнуть о своих чувствах с помощью символики тому последователю тариката, который желает разобраться в любви [315, 103]. Так создавалась широко известная суфийская символика.

Так, например, розовая щечка означала божественную природу, черный локон — таинство бога и путь его постижения, рубиновые губы — духовное блаженство и тайную милость, вино — божью любовь, виночерпий — муршида, трактир (*harabat*) — место, где пьют божье вино, человеческий мир и т. п.... [90, 43—45; 370, 109—177]. Такой символический метод передачи мыслей и изображения божественной любви в обычном чувственном аспекте привел к неразрешимым спорам; ученые спорили и по сей день продолжают спорить о понимании восточной лирики. Вопрос стоит так: восточная лирика — реальная ли она или мистическая, объектом ее устремлений и восприятий является человек или бог, и наконец, изображена ли в ней любовь человеческая или божественная?! Разрешить этот вопрос весьма сложно и, по выражению Е. Э. Бертельса, решить его «окончательно едва ли когда-нибудь удастся» [369, 66]. Дело в том, что по правилам, выработанным в общественном институте любви, писали как поэты-суфии, так и поэты не суфии, и в передаче их чувств не было каких-либо специфических различий. Поэтому почти невозможно устано-

вить объективный критерий, посредством которого можно было бы разграничить мистическую и «реальную» лирику средних веков.

Причина этой «неразрешимости» заключается в том, что вопрос поставлен неправильно. Мы склонны думать, что в средние века (XIV—XVII вв.) отображенная в литературе дивана «реальная лирика», выросшая даже на почве, радикально противоположной суфизму, в своей сути нереальна и почти полностью лишена обычных естественных человеческих чувств. Таким образом, рассмотрение лирики средних веков по двум противоположным полюсам — реально-человеческому и мистико-абстрактному — само по себе — аномалия. С другой стороны же, суфийская концепция любви не отрицает человеческой любви и красоты реального мира, а, наоборот, рассматривает их как неоспоримую возможность и даже необходимую ступень для достижения божественной любви и лицезрения красоты бога, что также не оправдывает постановку вопроса в таком плане. Но на сей раз этот вопрос не входит в сферу нашего рассмотрения³. На данном этапе нас интересует осмысление сути любви в мировоззрении Руми, а не характеристика его художественной интерпретации. Как же понимает суть любви поэт?!

По мнению Мевланы, любовь, прежде всего, причина овеществления вселенной, основа космических превращений и всякого движения... Все охвачено ею, всюду господствует она и всеми правит она. Из-за нее небеса опрокинуты, земля превратилась в море крови. Любовь — это целое, а мы его части. Она — беспредельное море, а мы капли в море. Она приводит множество аргументов, а мы с их помощью достигаем истины. Благодаря любви сияет небесный свод, если уничтожится любовь, исчезнут и звезды. С помощью любви «дал» превратился в «элиф», а без нее «элиф» превращается в «дал» [2, 49]. «Если бы не было любви, как возникло бы существование?! — спрашивает поэт, — как созрел бы хлеб и как утвердился бы он в твоём теле? Хлеб превратился в твоё бытие по какой причине?! По причине любви! А то разве есть у хлеба возможности и путь для превращения в дух? Любовь превращает хлеб мертвых в дух, а душу тленных в вечность» [1, V, 2012—14].

Бог создал мир, человека и особенно, Мухаммеда с любовью, поэтому сила любви безгранична. «Из-за любви ки-

³ Подробнее см. нашу книгу [519, 96—138].

пит море, как котел. Любовь превращает гору в песок, она раскалывает небо, образует на нем трещины, любовь без причины заставляет трястись землю... Так как Мухаммед был избранным в сфере любви, потому бог сделал его среди пророков избранным. Если бы ты не принадлежал чистой любви, смог бы создать небо?! Я возвысил небо, чтобы оно смогло понять высокую ценность любви... Я совсем унизил землю, дабы она почувствовала благоухание унижения ашыков» [1, V, 2735—42]. Все стремится друг к другу или избегает друг друга, так как бог еще в эзеле одарил нас любовью друг к другу, сгруппировал атомы, овеществляющие мир в пары, каждый влюблен в свою пару. В мире каждая часть нуждается в своей паре и притягивает ее. Небо здороваётся с землей, говорит, я привязано к тебе, как железо к магниту. Небо — это мужчина, а земля — женщина. Он дает, а она воспитывает, вскармливает. Если она нуждается в тепле, оно (небо) посылает его, если (земля) нуждается во влаге, опять оно посылает ее... Небо так вращается вокруг земли, как мужчина вокруг прибыли, которой хочет завоевать сердце женщины. Это земля воспитывает рожденных детей... Если бы эти красавицы не любили друг друга, если бы не сосали друг у друга молоко, как бы слились они друг с другом. Если бы не было земли, как выросли бы розы, иудины деревья, если бы не было воды и теплоты неба, что выросло бы из земли? [1, III, 4400—15].

Одним словом, «человек, животное, растение, кристалл — все ашыки друг для друга и маджнуны [1, III, 4443]. Поэтому, по мнению Руми, любовь является импульсом ко всякому движению, источником жизни, вечного развития мира, силой преобразования и превращения вселенной. Если бы не было любви, всякое движение и деяния прекратились бы и вокруг все бы оледенело. Мевлана пишет: «Любовь — это море, а небо — пена этого моря... Любовь обуславливает вращение небосвода, знай это ты. Если не было бы любви, мир бы оледенел. Как смог бы кристалл уничтожиться в растении, как смогло бы растущее растение пожертвовать собой из-за души, а душа как пожертвовала бы себя для этого мига, а от того вздоха как бы зачала Мария! Все бы замерзло на месте, как лед и никто не смог бы взлететь и искать подобно саранче» [1, V, 3853—57]. Мевлана неоднократно отмечает, что основой всего является любовь, без которой всякое удовольствие, веселие и даже само существование утратило бы красоту и гармонию [2, 1365]. Поэт в своем кульят, почти в каждом

бейте восхваляет любовь, рисует ее всемогущество. Нет никакой возможности полностью цитировать все высказывания Руми по этому вопросу, поэтому мы ограничиваемся лишь общей оценкой понимания и интерпретации проблемы любви в мировоззренческой системе поэта.

Любовь является матерью всего. Любовь — это понимание религии, стремление сердца, восприятие божественного луча. Любовь — это море, дна которого не видно, сосчитать море по каплям невозможно. Даже семь морей перед ней, как одна капля. Любовь нельзя осмыслить разумом. Она — воровка, которая крадет лишь рассудок и побеждает его. Она не имеет начала, в то время как у души есть начало. Нет лучшего здоровья, чем быть больным любовью. Нет лучшей молитвы, чем этот грех. Любовь превращает горечь в сладость, медь — в золото. Освобождает она человека от горя. Она для взрослых как мед, а для маленьких, как молоко. Когда она изливается, все уроды превращаются в красавцев. Любовь приносит большую радость людям. Но вместе с этим она является разгоревшимся огнем. Она уничтожает все, кроме любви. Огонь семи адов — это искра ее дыма, она уничтожает и огонь ада. Перед ее клювом эти оба мира кажутся малым зернышком. Когда она свирепеет, превращается в льва, заденет когтями и выпьет твою кровь. Из пучины сердца подымет она голову и проглотит оба мира. Но человек, который не предается любви, в глазах бога является мусором. Только лишь тот, кто очистился и уничтожился силой любви, достигнет того места. Только он обладает великой силой возвышения. На арене любви господствует только один бог, там нет веры или безверия. В мезхебе любви не существуют мусульман или гяуров. Оба понятия однозначны для нее. Она одинаково относится к камню и кирпичу. Мезхеб любви находится вне 72 шариагов. В ее царстве нет позора, знания или незнания. Наоборот, здесь незнание является знанием. Невежество ашыка выше, чем знание ученого. Наши части, благодаря ей, превращаются в целое, наше безверие становится верой. В конце концов, любовь является отрицанием нашей претензии на существование, уничтожением любого желания. Она — спасение от смерти. Она — жизненный эликсир, который дарует человеку вечность и т. п.

На сей раз для нас интересен тот факт, что, по мнению Мевланы, любовь прежде всего есть разрушительная сила, которая уничтожает физические, телесные явления и выводит душу на широкую арену действия. Это на языке суфи-

ев называется очищением, за которым обычно следует совершенствование и возвышение. Конечно, здесь идет речь не о физическом возвышении, а об эмбриональном возвышении. Кажется не вызывает сомнения тот факт, что в мировоззренческой системе поэта основное место занимает божественная любовь, которая является одним из центральных моментов его мышления. Однако Мевлана не игнорирует и не избегает человеческой, земной любви. Он такую любовь мыслит первой ступенью совершенствования человека и именно «только благодаря (этой) человеческой любви человек возвышается над самим собой; в блеске очей возлюбленной он видит божий луч и руками обнимает бесконечность» [399, 61]. Вообще суфии отрицают аскетическую жизнь, они признают супружескую жизнь как узаконенную сунной. Если инок-христианин видит в женщине соблазн, а в любви дьявольский капкан, для дервиша-мусульманина любовь женщины — это расставленные богом сети, причем сети полностью желанные [392, 112]. Суфии человеческую любовь рассматривают как один из необходимых условий физического бессмертия человека.

Об этом говорит и Мевлана: «Влечение женщины к мужчине способствует совершенствованию поступков обоих... Да пребывает мир вечно в этом единстве — подумал господь — пробудил в женщинах и мужчинах страсть друг к другу. Породил в одной части влечение к другой части, вследствие их соединения рождается что-то новое, создается нечто» [1, III, 4414—16]. В другом месте он говорит: «Если это чувство не было бы создано с целью продолжения потомства, то человек от стыда наложил бы на себя руки» [1, V, 941]. Правда, Мевлана сообщает, что красота женщины — это растеленная дьяволом сеть, которой он добивается своей цели [1, V, 942—61]. Но диалектическое мышление поэта всегда требует существования противоположных понятий. Для поэта самое главное, чтобы человек очистился от страсти и достиг совершенства. Но это невозможно, если не существует страсти.

Поэтому, по его мнению, кастрировать себя — это вредно. Второстепенное, частичное зло имеет свое оправдание в том случае, если оно находит оправдание в отношении к целому: «Не рви свои крылья, а изгони из сердца любовь к нему. Чтобы началась война, для этого требуется враг, если не будет врага, война невозможна. Если не будет страсти, невозможна будет и покорность богу. Если у тебя нет желания, тогда и нет и терпения, если у тебя нет

врага, для чего же тогда отряд. Смотри, не превращай себя в евнуха, не делайся монахом, так как отречение и воздержание — это противовес страсти. Если не существует страсти, от нее невозможно воздержаться» [1, V, 574—83]. С другой стороны, по мнению Мевланы, женщина создана для естественных потребностей человека. При этом лишь женитьбой будет преодолена страсть, которая может погубить человека: «Страсть возникает от еды, мало ешь или же женись и отстранись от зла» [1, V, 1373].

Поэтому Мевлана осуждает аскетическую жизнь, которая вообще не характерна для мусульманской религии. По его мнению, мусульманин должен пройти полный опасностей истинный путь жизни, чтобы выявить свои положительные свойства. А монашество — это свойство христиан. Поэт пишет: «День и ночь стараешься ты, чтобы совершенствовать моральные свойства женщины. Нечистоты женщины хочешь очистить собой. Лучше, если ты очистишь самого себя ею, так как тогда ты ее очистишь вместе с собой. Очищай самого себя из-за нее, и иди к ней... Поэтому пророк, да не лишит бог его своей милости, сказал: «Среди мусульман нет монашества». Монахи ведут жизнь отшельника, поселяются на горе, и не женятся на женщине и так отрекаются от сего мира... Всевышний указал истинный путь пророку, да прославит его Аллах. Каков этот путь? Желать женщину, тянуть с ней лямку, слышать от нее нелепости, держать ее в узде, жениться на ней ради совершенствования и очищения своего. Истинно ты владеешь прекрасными и великими качествами» [4, 86]. Нет сомнения, что, по мнению Мевланы, сожителство с женщиной является одним из способов очищения.

Вообще отношение поэта к женскому полу вызывает большой интерес. В его творчестве этот вопрос освещен с различных, нередко с противоположных точек зрения. С одной стороны, дается критика и унижение женского пола, а с другой — возвышение и восхваление ее. По нашему мнению, в первом случае, Мевлана подпадает под влияние традиций. Общеизвестно, в каком унижительном положении находилась женщина в мире ислама, в Коране о ней сказано, что она принадлежит к числу тех, которые «вырастают в думках только о нарядах и в бестолковых спорах» [43, 17]. При этом она мешает мужчине исполнять свои обязанности по отношению к Аллаху [64, 14]. В Коране ясно говорится о превосходстве мужчины над женщиной. Узаконено, что женщина должна покоряться мужчине. В противном случае мужчина силой должен образумить ее [IV, 38].

Поэтому в мире ислама стало обычным высмеивать и ругать женщин. Более того, вообще старались не упоминать их имени. В поэзии говорить о них было не этично [91, 63]. Мевлана не смог преодолеть эту традицию. Он говорит о слабом уме женщин, об их низком интеллекте и подчиненном положении [I, IV, 2210; VI, 4320; I, 944]. «Ты должен говорить с женщиной, и что она посоветует, ты должен сделать наоборот. Кто так не сделает, погибнет» [I, I, 2956]. Женщина не в силах предвидеть будущее, и постольку она слабее мужчин [I, IV, 1618—20]. Вообще в женщине верх берет атрибут животного, так как она стремится к цветам и аромату. Борьба с нефсом — это не женское дело [I, V, 2466; VI, 1883]. На этом свете кровь пролилась первоначально из-за женщины [I, VI, 4471]. Женщина во время полового акта выглядит, как тесто в руках пекаря [I, VI, 3946—50] и т. п.

Но, как было отмечено выше, подобный отзыв о женщине в творчестве Руми является отголоском традиции. Вообще такие взгляды чужды гуманизму поэта и не являются органической составной частью его мировоззренческой системы. Обычно поэт их высказывает тогда, когда передает ежедневные, бытовые происшествя. Для Мевланы, как для каждого мистика, любовь к женщине это прежде всего средство возвышения до божьего дергаха. Женщина в совершенстве отражает красоту бога, так как она является наилучшей и совершенной формой земной красоты [309, 213]. Женщина отражает оба аспекта бога: и пассивную, и активную. Постольку она является совершенным проявлением бога. Преимущество женщины заключается в том, что она возбуждает любовь в мужчине, а эта любовь является причиной пробуждения в мужчине божественных свойств, его стремления к воссоединению с богом [309, 213—15]. Поэтому Мевлана объявил женщину лучом бога и посвятил ей чудесный гимн. Непосредственностью, тонким знанием человеческой природы и психологии, необычно гуманной любовью к женскому полу насыщено творчество поэта, дивной мелодией звучат его слова в мире ислама.

И по сей день удивляют и пленяют сердце читателя лиризм, эмоциональность и глубокий философский смысл этих хвалебных песен: «Так как бог создал ее (женщину) для желанного союза, как же может случиться, чтобы Адам расстался с Евой?! Пусть мужчина будет Заалом, сыном Рустема, пусть он стоит выше, чем Хамза, он все-таки пленник своей супруги и подчиняется ей... Внешне вода будто выше огня и побеждает его; но когда она налита в сосуд,

огонь заставляет ее кипеть, когда между ними находится горшок, вода исчезает, превращаясь в пар. Внешне, как вода, ты тоже побеждаешь и берешь верх над женщиной, но на самом деле она побеждает тебя, ты жаждешь ее. Это особое свойство сына человека. Так как в человеке господствует любовь, а у животных нет чувства любви и в этом причина их недостатка... Пророк сказал, что женщина берет верх над умным, сердечным человеком, но дерзкий, неотесанный человек побеждает женщину, так как в нем господствует животная жестокость, в нем нет жалости, милосердия и вспомоществования, ибо в природе его победило животное. Любовь и жалость являются человеческими свойствами, а гнев и страсть — животными свойствами. Она (женщина) является совершенным лучом божьим и возлюбленной — машука. Будто она сама созидательница и творец, а не создание» [1, I, 2426—37].

Тут же следует коснуться одного весьма интересного вопроса. Мевлана признает равноправие женщины и мужчины, ставших на путь истины. Вообще, как известно, религия ислама изгнала женщину с попроща общественной жизни, вынудила ее жить в гареме, куда не могли войти мужчины. Мусульманки носили чадру и не имели права показаться в обществе. А у Мевланы было множество женщин-последовательниц, которые без всякого покрытия участвовали в меджлисах, устраиваемых поэтом и пользовались одинаковыми с мужчинами правами [см. 61, 211—214; 72, 152—57]. Некоторые суфии стремились устранить разницу между мужчинами и женщинами, и, как передают, в дергахе некоторых суфиев женщины молились без чадры. Более того, многих женщин суфийское учение признавало святыми [51, 157—60; 15, 39].

С этой точки зрения Мевлана не делал ничего нового, но весьма значителен тот факт, что поэт восстает вообще против угнетения женщины в обществе, против гарема и чадры, и это свое восстание он обосновывает весьма оригинально: «Что есть мир и кто есть женщина? Хочешь скажи, хочешь нет. Она не бросит своего дела и останется тем, чем она была. Более того, если скажешь, станет еще хуже. Например, возьми хлеб, положи его подмышку, спрячь от людей, скажи, что никому не отдашь, более того, скажи, что никому не покажешь. Даже в том случае, если хлеб будет настолько дешевым и в обильном количестве, что он будет валяться на земле и даже собаки не станут дотрагиваться до него, то как только мы постараемся спрятать его от них, весь народ потянется к нему, начнет умолять, ру-

гать, осуждать тебя, говоря: мы должны обязательно увидеть спрятанный хлеб. Если ты снова постараешься упрятать его, то тогда их желание возрастет, и они с такой страстью будут стремиться увидеть его, что перейдут всякие границы, ибо сказано, «что человек стремится к запретному». Когда ты приказываешь женщине, спрячься, ты в ней вызываешь еще большее желание показать себя. И чем больше она старается спрятаться, тем больше усиливается у людей желание увидеть ее. Таким образом, ты у обеих сторон возбуждаешь желание и думаешь, что поступаешь правильно, тогда как причиной провала дела являешься ты сам» [4, 87—88].

По мнению Руми, такой же интерес вызывает женщина, укутанная в чадру [4, 159]. Как явствует из вышесказанного, Мевлана выступает против понятия «запрещение». Прежде всего он думает, что природа человека стремится к познанию непознанного. Человек день и ночь ищет то, чего не видел и не познал. А что уже видел и познал, надоедает ему и он избегает его. По мнению Мевланы, философы именно по этой причине доказывают невозможность видеть бога, поскольку он может надоесть. Суниты думают также, что если бог покажется в одной форме и в одном цвете, он станет скучным и к нему пропадет интерес. Поэтому он ежеминутно изменяет свою форму и цвет [4, 113]. С другой стороны, поэт неоднократно доказывает тезу, что человек стремится к запретному, и в подтверждение этого приводит хадис [см. I, III, 3272; III, 854; VI, 697, VI, 3654—60; 4, 255]. Мевлана утверждает, что чем больше запретов, тем больше возрастет интерес к запретному, чем сильнее нажим, тем больше сопротивление. В то же время растет двусторонний интерес: увидеть и показаться. Таким образом, поэт выдвигает теорию «шкалы отрицания», изучение которой заслуживает большого внимания в современной социологии и требует специального исследования. Но мы в данном случае не сможем коснуться этого весьма серьезного вопроса.

Одним словом, по мнению Джелаль-ед-дина Руми, женщина как биологическое явление создана для естественных потребностей человека и является необходимым условием для охлаждения непременно существующей в нем страсти. Вместе с тем, она — существо, обеспечивающее физическое бессмертие человечества. Наконец, красота женщины, как совершенное отражение божественности, является началом, возбуждающим наши эстетические чувства. А ее любовь — это мост, ведущий к божественной, ис-

тинной любви. По этому поводу Данте Алигьери писал: «Невозможно долго любоваться прекрасным лицом дамы, ибо душа при виде такой красоты опьяняется настолько, что теряет всякую власть над собой» [397, 182]. А зажженные ее красотой «изничтожают врожденные, заложенные в нашей природе пороки». Таким образом, «красота эта способна обновлять природу тех, кто ею любит, ибо она чуждодействительна» [397, 183]. И по мнению Данте, любовь к прекрасной является, прежде всего, силой, которая очищает природу человека и, перевоплощая его, ведет к божественному началу.

По глубокому убеждению Мевланы, в конечном итоге назначение любви одно: оно должно возвысить и утвердить человека в царстве божьем. Это есть истинная, сильная любовь, и не имеет никакого значения направлена ли она на предметы в этом мире или на ирреальные явления; он пишет:

عاشقی گرزین سر و گرز آنسوست
عاقبت ما را بد آن سر رهبرست

Любовь, будь она потусторонней или посюсторонней,
В конце концов станет путеводительницей на той стороне

[1, I, 111].

Мевлана отмечает, что всякая любовь в конечном счете приравнивается любви к богу. Если любишь другого, если любовь для другого, ищешь для другого и желаешь, — эта любовь все-таки направлена к богу, достигает его, опирается на бога и любишь ты то лишь для бога [4, 125]. Но Руми земную любовь, как и земную жизнь, признает переходящим понятием. Она существует для воспитания людей. Как малому ребенку дают деревянную саблю для тренировки, так и земная любовь похожа на деревянную саблю. Как только кончатся бедствия, та любовь превратится в божественную любовь [2, 60]. Вообще, суфии изображают земную любовь метафорически, аллегорически. Истинной же любовью они считают любовь к богу. Поэт тоже говорит об этом: «Любовь — это свойство бога, который свободен от всякого желания. Любовь к другим является аллегорическим, метафорическим, поскольку она есть позолоченная красота. Внешне выглядит она как луч, но внутри — дым. Как только луч исчезнет и останется дым, метафорическая любовь тотчас превратится в лед. Красота вернется к своей основе, тело станет смрадным, превратится в грязь. Как только луч луны возвратится к луне, исчезнет и его

отражение и стена почернеет... Божья любовь — это совершенное солнце, она — луч, который правит, а люди похожи на тени» [1, VI, 971—83].

Джелаль-ед-дин Руми неоднократно утверждает, что метафорическая любовь наконец доведет себя до истинности и найдет свое оправдание в истине [1, I, 2760]. Таким образом, человек наконец отказывается от метафорической любви и стремится к истинной основе, к солнцу. Однако человек, достигший божественной любви и отказавшийся от всяких земных стремлений, убеждается в том, что все посюстороннее тленно и служит лишь средством достижения цели: «Когда человек достигнет слияния, он уже пренебрегает сводницей. Если достигнешь желаемого, желание овладеть наукой уже ни к чему. Когда взойдешь на небосвод, нелепо утруждать себя искать лестницу... Когда зеркало начищено и доведено до блеска, чистить его еще — это уже невежество. Когда падишах примет тебя и ты уже сидишь перед ним, искать посредника и письмо — это стыд и срам» [1, III, 1400—05].

В понимании Мевланы истинная сущность любви заключается именно в том, что она выполняет функцию лестницы при восхождении в царство божье. Поэт не раз характеризует любовь как лучшую лестницу для восхождения на небо. Но, с другой стороны, это восхождение возможно только тогда, когда человек до блеска очистит свое сердце любовью. Человек должен пройти через чистилище мощного огня любви и сжечь все, что мешает видеть непосредственно абсолютную красоту. Именно с этой точки зрения мыслится любовь как возвышающая сила:

عقل بند ره روان و عاشقانست ای پسر
بند بشکن ره عیان اندر عیانست ای پسر
عقل بند و دل فریب و تن غرور و جان حجاب
راه ازین جمله گرانیهها نهانست ای پسر
چون ز عقل و جان و دل بر خاستی بیرون شدی
این یقین و این عیان هم در گمانست ای پسر
مرد کو از خود نرفتست او نه مردست ای پسر
عشق کان از جان نباشد آفسانست ای پسر
گر روی بر آسمان هفتین ادریس وار
عشق جانان سخت نیکو نرد بانست ای پسر
هر طرف که کاروانی ناز نازان می رود

عشق را بنگر که قبله کاروانست ای پسر
سایه افکندست عشقش همچو دمی بر زمین
عشق چون صیاد او بر آسمانست ای پسر

Разум для тех, кто в пути, и для ашыков является
кандалами, эй, сынок,

Разруби кандалы, путь ясен, появится он, эй, сынок!

Разум это узы, сердце — обольститель, тело — гордость,
душа — покрывадо,

Путь сокрыт всеми этими тяготами, эй, сынок.

Когда ты освободишься от этого разума, сердца и
этой души, и покинешь их,

Вероятно, достигнешь ясности и якии (истинной)
истинности, эй, сынок.

Человек, который не освободился от своего «я»,
не человек.

Если любовь не духовная, она является сказкой, эй, сынок,
Даже если как Идрис (Энох) поднимаешься ты на
седьмое небо,

Любовь любимой является самой прочной и хорошей
лестницей, эй, сынок.

Куда бы ни направлялся караван прелестниц,
Ты гляди на любовь, она кибла каравана, эй, сынок.

Любовь (божественная) как сеть растелила свою тень
на земле,

Любовь как охотник, Он находится на небе, эй, сынок!

[2, 427—28].

В этом маленьком стихотворении, вкратце, по пунктам и с ясностью охарактеризована суть суфийской любви и представлены этапы ее развития. Подобное представление о любви было широко распространено в религиозно-философском и художественном мышлении средневековья. Прежде всего, любовь осмыслена как путь и лестница, с помощью которых человек возвращается к своему утраченному, божественному, истинному бытию. Вообще, по мнению суфиев, разлука с основой — большая трагедия для человека. Именно об этой разлуке и говорит Руми в знаменитом введении своего Месневи, в котором свирель, охваченная горем разлуки, горько оплакивает свое потерянное первичное бытие. Тут же следует отметить, что Мевлана в этой прекрасной увертюре символически передает основную суть своего мировоззрения. Чувство разлуки вызывает большое горе и глубокую печаль в ашыке. Вся мистическая любовь зиждется на этой скорби. Эта печаль и скорбь, которые

господствуют в сердце ашыка, должны физически ослабить человека, отнять у него рассудок, так как с помощью этого последнего ашык устанавливает связь с внешним миром, с иллюзорным бытием.

Поэтому, ашык должен сойти с ума, должен порвать связь с разумным обществом и таким путем забыть свое трагическое существование на этом свете. С другой стороны, сердце человека, которое является чистым зеркалом, тоже отдается наслаждениям сего мира и наполняется завистью, жадностью, злом и т. п. Поэтому ашык должен очистить свое сердце от физических чувств и превратить его в чистое зеркало, в котором отражению добродетели не помещает ржавчина страсти... Следующая ступень развития любви требует физического уничтожения, так как тело является основной причиной, которая для индивидуальной души становится темницей, разрисованной разными рисунками и мешает ей вернуться к своему обычному бытию. И наконец, ашык должен вообще отказаться от своего эмпирического бытия, индивидуальной души, которая стремится к обособлению, превращается в некоторую завесу и мешает непосредственному лицезрению абсолютно прекрасного.

Поэтому на последней ступени развития восточной любви человек отказывается от своего «я», отрицает свое эмпирическое «я» и превращает это «я» в обобщенное, космическое понятие, когда преодолено не только «я», но и «ты» и «он». Этот этап развития подразумевает слияние с абсолютной истиной только при условии, что все идентично только «ему», а это на языке рационального мышления означает, что существует только лишь бог — единосущий, а все остальное является его вторичным аспектом, тенью, преломлением в позитивный цвет [см. об этом 519, 96—117; 520, 45—52, 103—109]. Почти все газели Мевланы подтверждают такое понимание вопроса. В данном случае в сферу нашего исследования не входит анализ лирического мира поэта. Только заметим, что в лирических переживаниях Мевланы четко прослеживаются два потока: реальный, насыщенный бытовыми деталями, являющийся результатом конкретных человеческих переживаний. Эти переживания по сей день поражают читателя своей искренностью, что обусловлено в основном самозабвенной любовью поэта к Шамси, его трагическим концом. Но, с другой стороны, в его поэтическом наследии закреплены правила, выработанные в общественном институте любви, узаконенные и заранее установленные взаимоотношениями ашыка и машука, канонизация этих взаимоотношений и их типо-

логическое отображение, ставшее схемой передачи чувств. В турецкой народной и дервишеской литературе замечается влияние первого потока, в классической же литературе — влияние второго.

Как было отмечено выше, в средневековой действительности любовь рассматривалась не как обычное человеческое чувство и психологическое явление, а как этико-эстетическая категория, основная цель которой заключалась в моральном совершенствовании человека.

ОЧИЩЕНИЕ СЕРДЦА И ДОВЕДЕНИЕ ЕГО ДО БЛЕСКА

В научной литературе отмечено, что суфийское морально-этическое кредо тесно связано с неоплатоническими этическими воззрениями, которые в основном исходят из философской системы Платона [15, 336]. Но точнее было бы сказать, что мораль суфиев представляет собой некоторого рода слияние неоплатонических этических воззрений и восточных, местных традиций и религиозного верования. На формирование восточного средневекового этико-морально-то кредо большое влияние оказала также аристотелевская этика. Первым в этой области на Востоке выступает Ал-Фараби, который пишет комментарии к книге «Никомахова этика» Аристотеля. Эта работа стала очень популярной на средневековом Востоке [280, 146; 256, 51]. Вообще, суфийская система морали подразумевает два этапа: период страха и надежды. Газали отмечает, что основа морали помещается где-то между страхом и надеждой. Это период, когда человек следует по разумному и справедливому пути, страшась зла и уповая на совершенство и на надежду спасения [253, 143]. Но это для суфиев является лишь способом, средством и путем. Оно не может стать краеугольным камнем суфийской морали, так как в этом положении таятся «эгоистические» намерения. Аскет покидает этот мир, уповая на тот мир, что связано с личными и эгоистическими намерениями. Суфии осуждают такие намерения. По их мнению, самопожертвование не должно содержать в себе никакой личной выгоды. Только лишь любовь к богу обуславливает истинную основу добродетели, а добрые деяния — лишь для добра [253, 143].

Суфийская мораль, в основном, интересуется двумя вопросами: ваад-обетом, что является моральными обязанностями, а вайд — божьею угрозой, что есть то условие, которым суфии контролируют исполнение своих моральных обязанностей. Эта последняя начинается от тевбет-покаяния и кончается теклиф-долгом. По мнению суфиев, в морали объединены вера и разум. Покаяние — это следствие доброго намерения и чистого сердца. К тому же, с его помощью, ум определяет хорошее или плохое, то или иное действие. После этого определения начинаются угрызения совести. А теклиф является некоторой обязанностью человека при действии. Он становится основой всякой морали. По мнению Ибну Керрама, в данном случае следует различать три момента: I) вера в единобытие, когда человек обязывает самого себя, т. е. когда воля и принуждение объединяются; II) законные обязательства, т. е. осуществление метафизических обязательств на практике (в деле), именуемое шариатом или «тарзил амал» и III) превращение этих обязательств во всеобщую мудрость, опираясь на метафизические и общественные деяния. Суфийская мудрость требует признания разума человека следствием эманации абсолютного бытия и постольку наличия соответствующего ему действия. Именно это и есть марифат [253, 144—45]. По мнению суфиев, люди, отвернувшиеся от моральных убеждений, впадают в безверие (куфр), многобожье (ширк) и лицемерие (нифак) [253, 145].

Все-таки, в чем же заключаются требования суфийской морали?

Это, прежде всего, — внешнее и внутреннее в очищении человека. Т. е. человеку следует стать утонченным как духовно, так и по внешнему поведению. Человеческая душа приобрела множество отрицательных свойств, от которых она должна освободиться. Плотин, рассуждая по этому поводу, говорит: «Обратись к самому себе и познай самого себя. А если ты не сможешь увидеть в себе прекрасное, то действуй так, как скульптор, который хочет сделать прекрасным свое творение: то режет, то скоблит, то шлифует и чистит до тех пор, пока не покажутся утонченные черты скульптуры. Так веди себя и ты: отрежь лишнее, исправь кривизны, удали темноту и озарись светом и лепи себя, пока не вспыхнет в тебе свет божественной добродетели, пока не увидишь мудрость на ее чистейшем троне» [509, 188]. Вот в этом заключается основная цель суфийской морали.

Выше было уже отмечено, что суфии основным средством очищения и совершенствования человека считают любовь, которая начинается с обычных человеческих чувств и

возвышается до божества. С этой точки зрения, суфийская мораль напоминает нам, в общих чертах, этическую концепцию Эпикура. Как общеизвестно, Эпикур объявил идеалом человеческих стремлений и деяний наслаждение, которое начинается с сексуального акта и возвышается по ступеням до спокойного, безмятежного и чистого состояния души [395, 112—32]. По мнению Эпикура, атараксия души стоит несравненно выше, чем спокойное и блаженное состояние тела, так как тело только наслаждается настоящим, а душа горюет и радуется настоящему, прошедшему и будущему [395, 138—42]. Разница лишь в том, что если Эпикур считает сексуальный акт «основой и началом всякого добра», суфии его воспринимают как обязательное условие для сохранения человеческим родом физического бессмертия. Естественно, различны и методы и формы осуществления их моральных кодексов.

Вообще, суть религиозного мышления заключалась в том, чтобы человек путем самоочищения, насколько это возможно, уподобился божественной природе. По этическим взглядам Филона, человек должен отказаться от всего, принадлежащего ему, от самого себя: «Нужно очистить и украшать свою душу, чтобы сделать ее достойным чертом для царя-царей, который по милости и человеколюбию удостоивает призреть на создание свое и с низойти с пределов неба до края земли, для благодетельствования нашего рода» [469, 154]. Филон думает, что только душа, облагороженная наукой и знанием, является достойным местом пребывания бога. Душа должна очиститься от страстей, чтобы она смогла соединиться со своей законной супругой — словом божьим и тем самым воплотить в себе мудрость, справедливость и всякое добро [469, 154].

По мнению мистиков, опорой религиозного чувства все-таки является сердце, которое, по словам Григория Нисского, господом создано для того, чтобы оно господствовало над всеми частями тела [511, 226]. А суфии думают, что сердце это — трон бога, центр божественного познания, ось, вокруг которой вращается все на самом деле. Оно отражает все божьи имена и атрибуты одновременно... Таким образом, сердце напоминает нам зеркало, которое имеет две стороны. Одна сторона обращена к свету, ее называют вниманием (*al hamn*) и осмыслена как око сердца. А вторая — это задняя сторона, которая не содержит внимания [318, 114]. Истинной природой сердца являются божие имена. Сердце — это единственный орган, который объемлет бога путем знания, лицезрения и, наконец, путем транс-

субстанции. Таким образом, по мнению суфиев, «сердце является источником глубокой веры, света, ума, созерцания, любви к творцу, при которой не совмещается никакая другая земная любовь мудрости и т. д.» [401, 117].

Мевлана тоже думает, что опорой веры является сердце [3, 38]. «В обоих мирах местом лицезрения бога является сердце, падишах все время смотрит в сердце» [1, VI, 2882]. Бог не умещается на небе, а в сердце человека хорошо чувствует себя [5, 4, 11]. Бог — это солнце, местом восхода которого является сердце [2, 235]. По мнению поэта, всякая красота становится красотой лишь с помощью сердца. Таким образом, сердце — это джевахер, а мир — это араз; он, как тень сердца, никогда не сможет стать целью [1, III, 2265—66]. Но мистики воспринимают сердце как метафизическое и духовное понятие [308а, 197]. Оно в их учении осмыслено как более широкое понятие, чем это обычно понимаем мы. Например, ал-Газали наряду со словом *kalb* (сердце) употребляет и другие слова, которые осмыслены как синонимы сердца: *ruh* (душа), *nafs* (дыхание), *akl* (ум) и др. Таким образом, в мышлении Газали и, вообще мистиков, *kalb* — не означает соматическое сердце, душа — анимальное дыхание и *akl* — обыкновенный ум, как обычно понимаются эти слова [319, 111—112].

Но для нас сейчас интересен тот факт, что мистики осмысливают сердце как зеркало, в котором отражается красота бога. К тому же, сердце является объектом лицезрения бога, поэтому верующий прежде всего должен стараться очистить и отполировать свое сердце. Это следует делать особенно и потому, что господь смотрит всегда с помощью тех, кто обладает чистым сердцем, и не обращает внимания на тех, кто молится и раздает золото... Человек же, обладающий чистым сердцем, является зеркалом, имеющим шесть сторон, через которые смотрит бог. Бог с помощью такого человека смотрит на тех, которые еще не освободились от разных сторон [1, V, 972—75].

Поэтому логично, что Руми требует от человека очищения, но он особенное внимание уделяет очищению бассейна сердца и полированию зеркала сердца, так как именно подобное очищение носит эзотерический характер: «Эй, ты, с грязным телом, вокруг бассейна ходи! Тот, кто находится за бассейном, как он очистится? Тот, кто находится вдали от бассейна, как сможет очиститься?! Такой человек находится далеко от своего внутреннего очищения. Не имеет предела чистота этого бассейна, тогда как чистота тела очень ограничена, так как сердце является бассейном, но

скрытым. Этот бассейн имеет тайную дорогу к морю. Твоя ограниченная чистота нуждается в помощи, а то, что можно сосчитать, то можно и истратить. Сердце испачкалось в грязи бассейна тела, но тело очистилось водой бассейна сердца. Эй, сынок, возвращайся вокруг ступени бассейна сердца, остерегайся дна бассейна тела. Море тела и море сердца связаны друг с другом, но не смешаны, между ними находится барзах (пространство). Хоть будь правым, хоть будь неправым, ты все-таки ползи вперед в сторону бассейна сердца, не отставай!» [1, II, 1361—72].

Таким образом, по мнению Мевланы, и вообще суфиев, прежде всего необходимо внутреннее, духовное очищение: следует довести до блеска зеркало сердца, чтобы оно ясно отражало прелести души.

Как было отмечено выше, в творчестве Джелаль-ед-дина Руми зеркало фигурирует как мистическая доктрина, оно несет большую смысловую нагрузку и выражает множество функций: прежде всего, зеркало — это символ мира, который отражает прекрасные атрибуты бога. Оно является символом человека, который представлен двумя сторонами: темной и светлой, и отражает внутреннюю и внешнюю природу человека. Помимо этого, зеркало — это символ самопознания человека. В мистическом учении на него возложены две функции: пассивная и активная, т. е. видеть и отражать. Здесь же следует добавить также функцию «исправления». Вообще, в мистическом учении символы зеркала можно разделить на три группы: I. Зеркало, которое имеет чистую, прозрачную и отражающую поверхность. II. Символ самопознания. III. Зеркало, которое не передает знания непосредственно, а является средством отражения образов [об этом см. подробно 309, 123—36; 281, 112].

Основной целью мироощущения Джелаль-ед-дина Руми являлось моральное очищение и интеллектуальное совершенствование человека, чего, по его мнению, человек достигнет тогда, когда избавится от грехов, победит всякие страсти и до блеска очистит зеркало своего сердца⁴. В этом состоянии сердце является не только основой и причиной морально-этического совершенства, но также основой и первой ступенью познания абсолютной истины. Поэтому Джелаль-ед-дин Руми уделяет большое внимание очищению и полированию сердца.

⁴ Вообще понятие «зеркала» и его интерпретация широко было принято в средневековой действительности (см. напр., 489, 146—179; 511, 166—67; 397, 391).

Прежде всего следует очистить зеркало и хорошо отполировать его, чтобы оно приобрело способность ясного отражения. А для этого нужно соскоблить с него ржавчину и налеты, которые накладывают земные желания человека, его страсти и влечения. Наконец, сердце должно очиститься от телесного, ибо последнее садится как пыль на зеркало и закрывает его ясную поверхность. Аттар говорит, что тело — это темная сторона зеркала, а душа — это ясная сторона зеркала; когда человек очищает заднюю сторону, то тогда обе стороны становятся светлыми [328, 187]. Поэтому считали ангела более совершенным зеркалом, которое, по мнению Данте, бог создал для своего лицезрения [398, 506].

Что касается павшего человека, он является черным железом, но Мевлана думает, что если этот грешник сможет преодолеть свои страсти, то он превратится в чистое зеркало, в котором станут отражаться божественные атрибуты, которые в виде потенции даны в нем: «Ты внешне почти как истукан из черного железа. Но полируй, полируй, полируй себя, чтобы твое сердце превратилось в зеркало, полное картин; чтобы оно отражало красавиц серебротелых. Хотя железо черное, лишенное всякого света, полировка снимет с него эту черноту. Поверхность полированного железа становится такой утонченной, что она отражает картины. Созданное из земли тело является темным и грубым. Полируй его, так как оно поддается полировке. Полируй, чтобы в нем показались тайные формы, отразились образы гурий и ангелов. Знай, что бог даровал тебе способность полировать разум, чтобы ты смог с его помощью очистить сердце. Эй, без молитвы ты ограничиваешь полировку и развязываешь руки страстям. Если ты осилишь страсть и желание, то тогда развяжешь руки полировке. На поверхности железа, превратившуюся в зеркало высшего мира, отражаются все формы. Если ты превратил твое нутро в черноту и ржавчину, тогда станет ясным смысл стиха Корана: «Смуту сеят на свете» [1, IV, 2469—80].

Когда человек сделает себя морально утонченным и интеллектуально совершенным и когда он превратится в блестящее зеркало познания истины, тогда самопознание равно восприятию совершенства бога. Человек, достигший этой ступени, и является совершенным человеком, символом которого суфии представляют полированное зеркало. Именно самопознание такого совершенного человека является тем же, чем и познание абсолютной истины, и он имеет право сказать, «Я есмь истина». На этом этапе он полностью сво-

боден от своего эмпирического «я» и воплощен в зеркало — пассивное понятие, отражающее бога, в которое смотрит и воспринимается не человек, а бог. Таким образом, можно прийти к следующему заключению, что «тот, у кого зеркало якина, то и тогда, когда он смотрит на себя, на самом деле видит бога». С этой точки зрения следует понимать слова бога: «Закутайся в моих атрибутах, покажись народу, кто увидит тебя, он видит меня. Кто посягнет на тебя, тот поднимает руку на меня» [1, V, стр. 924].

Но очищение, моральный катарсис требует непрерывного аскетического упражнения и духовного подвижничества. Большого труда стоит полировка железа и превращение его в зеркало, и само железо должно получить большую закалку. Суфии предлагают очищение четырех родов: 1) очищение тела от грязи; 2) очищение от зла и грехов; 3) очищение от тех дурных свойств, которые превращают человека в животное и 4) очищение и доведение до блеска внутренней стороны сердца [309, 138]. После внешнего очищения, что является средством для достижения второй степени очищения, человек должен отказаться от всяких страстей и желаний, которые превращаются в оковы для него. Человек должен победить выросшего в нем самом семиглавого дракона. По природе человек был носителем малого зла, но потом, поддавшись страстям, он превратился в дракона. Жадность человека является тем зерном, которым питается это семиглавое чудовище [1, VI, 4656—57]. Все же, какие свойства являются губительными для человека? Это гордость, грех, страсть, зависть, зло, жадность, ненависть. От них именно человеческое сердце покрывается ржавчиной. Человек должен прежде всего очиститься от этих свойств. Основная цель суфийской морали заключается в том, чтобы, по мере возможности, человек освободился от этих свойств.

И в творчестве Руми очень часто встречается осуждение этих свойств, которые содействуют наваждению тьмы в человеке и возбуждают в нем любовь к миру сему. Именно эти свойства оживляют нефс (биологическое «я») человека, который является злейшим врагом суфиев и без уничтожения которого не может быть даже речи о совершенстве и о видении абсолютно-прекрасного и слиянии с ним. Мевлана сообщает, что четыре птицы, которые свили гнездо в сердце человека, преграждают путь ему (совершенству) — эти птицы: гусь — жадность, петух — страсть, павлин — жажда должностей и ворона — желание. Если человек уничтожит этих птиц, он достигнет вечности [1, V,

37—45]. По мнению поэта, страсть — это болезнь человека (она является менструацией мужчины) [1, VI, 2935]. Вообще страсть и упрямство являются первыми врагами религии. Это глубокий колодец, куда человек упал по собственному желанию. Страсть — это огонь, который уничтожит все и погасить его очень трудно [1, I, 3815—20, 3697—3706]. Зачастую подверженный страстям человек начинает надменно комментировать Коран и искажает истинную мысль, тогда как, прежде всего, следует комментировать и разъяснять самого себя.

Такой человек поэту напоминает муху, которая села на солому, плывущую на поверхности мочи осла и представила себе, что моча — это море, солома — корабль, а сама она — капитан корабля [1, I, 1078—90]. К сожалению, по причине гордости, ревности и страсти люди часто теряют человеческое лицо. Зависть превращает их в волков, жадность — в свиней, и они так предстанут перед судом божьим [1, II, 1410—15]. Мы не станем подробно анализировать эту тему в творчестве Руми, так как она встречается в произведениях почти каждого восточного поэта средневековья. Однако отметим, что в творчестве Руми очень часто, почти на каждом шагу, встречается осуждение страсти, прихоти, гнева, вероломства, жадности, желания, раздражительности, насилия, бесстыдства, надменности, лицемерия, деспотизма, сомнения, подражания и др. [см. об этом 1, I, 320; I, 338—84; I, 429—35; I, 513; I, 1101; I, 1860—65; I, 2127; II, 273—75; II, 576—73; II, 805—10; II, 2561—62; III, 65—66; III, 120—21; III, 730; IV, 112; IV, 1115—1135; V, 1207—1220; V, 1940—45; V, 4026; VI, 763 и др.].

По мнению поэта, без преодоления этих свойств человек не в силах достигнуть морально-этического совершенства, он не сможет превратиться в чистое зеркало. Вышеупомянутые свойства человека отклоняют от веры, из-за них человек забывает свой священный долг и его сердце покрывается ржавчиной, которая съедает даже железо, уничтожает жемчужину [1, II, 380—81]. В противовес этим свойствам человек должен развить искренность, человеколюбие, милосердие, благотворительность, умеренность, правдивость, доброту, спокойствие, скромность, справедливость, выносливость, терпимость и др., которые способствуют пробуждению его божественной природы и полированию зеркала [1, I, 3497—3505; 4, 206 и др.].

Джелаль-ед-дин Руми особенно восхваляет справедливость. Он так обращается к властителям мира сего: «Эй, обладатели трона и короны, мира и царства, посадите в ва-

ших сердцах дерево жалости и полейте его водой справедливости и пусть оно расцветет. Плющ несправедливости удалите из них (сердец). Поступайте так, и ваше царство будет всегда сильным: так как справедливость — великая вещь, драгоценная жемчужина. Что такое справедливость? Это — надсмотрщик султаната, страж порядка мира и государства, украшение невесты счастья; позолота трона, химия счастья, капитал величия, красота мира, веление, охраняющее мир» [184, 221]. Справедливость являлась тем понятием, которое в этике Аристотеля было объявлено (одинадцатой) последней ступенью добродетели и обязательным условием совершенства [397, 241]. Но, если Мевлана, с одной стороны, призывает сильных мира сего к справедливости, то, с другой стороны, он также призывает к терпению и покорности верующих и простой народ. Терпение, покорность судьбе и любовь были объявлены ключом достижения всякого счастья в средневековой религиозно-философской мысли [383, 54].

Естественно, что эта доктрина заняла определенное место в творчестве Руми. Поэт неоднократно подчеркивает приоритет терпения и рисует его как ступень для достижения любой цели [I, I, 4003; II, 756; II, 3145—50]. Вообще, Мевлана отрицательно относится к богатству и считает его причиной морального развращения и отхода человека от бога. Поэт восхваляет нужду и бедность, которые убивают нефс в человеке. При осмыслении этого вопроса Руми не упускает из виду и психологический момент: богатого человека он рисует как гордого, самодовольного человека, который уверен в своих силах [I, III, 3280—85].

В общем, путь нравственного совершенствования у суфиев состоит из семи, связанных между собой, ступеней: 1) искупление; 2) умеренность; 3) отшельничество; 4) нищета; 5) терпение; 6) вера в бога; 7) удовлетворение малым. Вот эти семь ступеней и являются основой суфийской морали. Эти этические требования они предъявляют людям, которые хотят истинным путем достигнуть совершенства [315, 29]. На истинном пути совершенствования мистик должен пройти эти ступени развития. Он должен проверять себя и лишь тогда переходить на следующую ступень, когда полностью достигнет совершенства на предыдущей ступени. При рассмотрении этих ступеней не следует забывать те психологические моменты, которые создают цикл суфийского духовного состояния: 1) лицезрение; 2) близость бога; 3) любовь; 4) страх; 5) надежда; 6) стремление; 7) интимность; 8) спокойствие; 9) ожидание; 10) твердость. Этот

последний является природной способностью человека [315, 29].

В понимании суфиев самым большим врагом человека все-таки является нефс, т. е. тот животный, злой и жадный дух, который присутствует в человеке с самого начала в виде зародыша и далее в общем приравнивается к плоти [315, 39]. Суфии нефс рисуют то в виде лисицы, которая вырывается из горла и бьет человека, то в виде собаки, то и в виде змеи или мыши [315, 40]. Более обобщенно нефс можно представить себе как основу индивидуума [300, т. II, 135], эгоцентр человека, который мешает ему возвыситься до общеабстрактной ступени, слиться с божественностью. Всякие животные свойства, о которых говорилось выше, вскармливают и питают его. Поэтому овладение нефсом, победа над ним является первым делом всех верующих.

По мнению суфиев, человек, который не осилит нефс, никогда не сможет постичь суфийские доктрины [315, 40]. А уничтожение нефса есть, как было отмечено выше, преодоление животных свойств человека и выдвижение вперед духовных свойств, преодоление страсти и гордости и развитие терпения и чувства жалости и т. п.... Этические убеждения Мевланы в основном направлены на то, чтобы как-нибудь осудить и одолеть нефс, а для этого прежде всего требуется найти духовного наставника. Поэт сообщает: «Когда ты станешь дружить с шейхом, тогда во время охоты разум победит собаку — нефс. Нефс — это дракон со множеством хитростей и коварством, но лицо шейха перед ним как изумруд... Когда нефс приближается к святому, его язык уменьшается во стократ... У него сто языков и на каждом языке — сто словарей, его хитрость и ложь нельзя объяснить... Нефс в руках держит Коран и четки, но в рукаве у него спрятаны меч и кинжал. Не верь ни его Корану, ни его лицемерию, не старайся быть его другом, поверенным его тайн. Приведет тебя он к бассейну будто бы для очищения, а потом сбросит тебя на его дно. Если разум лучезарен и ищет истину, то как же берет верх над ним темный нефс?! Потому, что он — в своем доме, а разум — чужак. Даже собака в своем доме превращается в страшного льва» [1, III, 2547—58].

Джелаль-ед-дин Руми на каждом шагу осуждает нефс и образно рисует его отрицательные стороны. Мевлана описывает его то как уродливый нос на красивом лице [1, VI, 2951], то в виде осла [1, V, 1394], то рисует в образе зайца, который заключил в колодец человека, подобного льву [1, I, 1351], то как шайтана, показывающего себя двояко [1, III,

4053], а иногда как ад, имеющий семь врат [1, I, 779]. Нефс погубил Адама, и из-за него выгнали Адама из рая [1, II, 15]. И этот мир, который сам по себе прекрасен, из-за него нам кажется тесным, из-за нефса ты борешься и с богом, и с людьми. Если ты уничтожишь нефс, у тебя не будет врагов [1, II, 784—85]. Очень часто между человеком и нефсом происходит внутренний диалог. Эгоистическое «я» человека нашептывает человеку, подталкивает его на дурные поступки [1, V, 3788—3802]. Поэтому никогда не следует слушаться его. Если что скажет он, ты должен сделать наоборот, если не хочешь в конце пожалеть. Если даже говорит: молись, соблюдай пост, знай, что он в чем-то обманывает. Вообще надо остерегаться его [1, II, 2266—75].

Как было отмечено выше, основная цель человека заключается в том, чтобы уничтожить в себе нефс. Но это трудное дело. Нефс — это огниво, из железа и камня, по сравнению с ним идол является искрой. Искру можно потушить водой, но с камнем и железом как справится вода?!... Идол — это черная вода, налитая в посуду, а нефс — это источник этой черной воды. Обломок камня разобьет множество посуды, но из источника всегда льется вода. Следовательно, идол можно разбить легко, но воображать, что нефс можно уничтожить без труда — это большое невежество. Он является адом, имеющим семь врат, ежеминутно он плетет разные хитрости, в которых скрываются тысячи фараонов [1, I, 771—82].

По мнению Мевланы, нефс или животная душа является внутренним врагом человека и гораздо страшнее внешнего зла. Нефс — это ад или дракон, который не может утолить свою жажду, даже если выпьет целое море. «Этот нефс, подобно старухе, может осушить семь морей... Весь мир проглотит как один кусок, а потом спрашивает: а больше нет ничего?... Он является частью ада, а части всегда содержат природу целого. Успокоить его может только бог, только бог может уничтожить его» [1, I, 1373—83]. Как видно из вышесказанного, для суфиев нефс является самым злейшим и труднопобедимым врагом. И в самом деле, очень трудно, чтобы человек смог уничтожить в себе биологические потребности и вообще отказаться от своего индивидуума. Это хорошо чувствует поэт и поэтому прибегает к таким резким сравнениям при описании нефса. По мнению суфиев, борьба с нефсом не всем под силу. Победить его — это удел только избранных. Но человек с уничтоженным нефсом есть человек совершенный, который, как чистое зеркало, полностью отражает совершенные атрибуты выс-

шей красоты, и повелениям такого человека подчиняются и луна и солнце:

چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود کان گروهی که رهندند از وجود
مر ورا فرمان برد خورشید وابر هرک مرد اندر تن او نفس گبر

Тем, которые освободились от существования,

Поклоняются небо, и луна, и солнце.

Кто смог уничтожить в своем теле нефс безбожника,

Повелениям такого человека подчиняются солнце, и облака

[1, I, 3003—04].

Это — основная цель последователя суфизма, она является также основой всего этико-морального кодекса и воззрений суфийского учения. Основная моральная задача суфиев заключается в том, чтобы суметь путем совершенствования достигнуть этой ступени. А это возможно, как уже было отмечено, лишь с помощью аскетического упражнения, совершенствования мистического, духовного аспекта и, что самое главное, с помощью истинной любви, которая способна уничтожить в человеке животные свойства и возвысить его до лицезрения абсолютно прекрасного.

Тут же следует отметить некоторые этические воззрения Руми, которые в свое время имели большое значение для общественной жизни. Прежде всего, Мевлана подчеркивает значение хорошего воспитания. Кто не воспитан хорошо, тот лишен милости бога. Невоспитанный человек причиняет ущерб не только самому себе, а всему миру... Именно благодаря воспитанности небо озарено лучом, а ангелы являются безгрешными и святыми; затмение же солнца происходит по причине невежества. Из-за невоспитанности изгнали и Азраила [1, I, 79—80, 91—92]. Джелаль-еддин Руми неоднократно отмечает, что человек часто не замечает свои пороки, а о чужих пороках охотно рассуждает. Поэтому он не в силах совершенствовать себя, очиститься от пороков. Главная цель этического воспитания заключается именно в том, чтобы человек воспринял пороки других людей как свои и смог обобщить их.

Мевлана так обращается к последователю: «Эй, ты, который обнаружил множество пороков у других людей, знай, что твои свойства видны в них. В них отразилось твое бытие, лицемерие, твоя несправедливость, твое сильное опьянение. Ты — это он, и причиняешь себе зло. Ты в тот

миг сам для себя готовишь проклятие. Ты не видишь, очевидно, в себе эту порчу, а то ты стал бы врагом самого себя. Ты нападаешь на самого себя. Эй, невежда, как лев нападаешь ты на свое отражение. Когда ты постигнешь основу своих свойств, тогда догадаешься, что эта низость присуща тебе самому... Эй, ты, который замечаешь черное пятно на чужом лице! Что ты видишь, это отражение твоего родимого пятна, не пренебрегай им. Разве не от пророков идет весть, что верующие являются зеркалами друг для друга» [1, I, 1319—29]. В этих рассуждениях Мевлана выдвигает несколько условий своего этического кредо: во-первых, чужие пороки следует понимать как общечеловеческие, в частности, как свои пороки. Это же, с одной стороны, делает человека более гуманным и милосердным, а с другой стороны, помогает нам понять свои пороки и, следовательно, исправить их.

Мевлана высказывает эти мысли неоднократно: человек вообще замечает чужие недостатки, в то время, как своих не видит и радуется, как негр, не видящий себя и предпочитающий, чтобы другие смотрели на него [1, VI, 4535]. Мевлана одним из условий этического совершенствования считает способность человека воспринять чужой порок как собственный. Того человека, который замечает свои пороки и, видя недостатки других, воспринимает их как собственные, он считает счастливым и блаженным [1, II, 3034]. Мевлана идет еще дальше: может быть тот или иной порок в конкретном случае не присущ человеку, он все-таки не должен быть уверенным в этом, так как может случиться и так, что в один прекрасный день этот недостаток обнаружится и в нем [1, II, 3038].

В мировоззрении Руми фигурирует также стремление к терпимости и желание делать добро без всякой выгоды для себя. Он осуждает месть и вражду, требует от человека большой любви и уважения к человеку. Поэт сторонник того, чтобы больше хвалить других, чем хулить: «Если кто-нибудь говорит хорошее о другом человеке, это хорошее вернется к нему. На самом деле он хвалит самого себя. Это похоже на человека, разводящего вокруг своего дома базилик и розу. Оглядевшись вокруг, он всегда будет видеть розу и базилик; он будет находиться всегда в раю. Человек должен сделать своим свойством — говорить хорошее о других. Если он о других говорит хорошее, он становится также любимым для других. Когда тот вспоминает его, то вспоминает своего любимого человека... Но если о

других говоришь дурное, то заслуживаешь их ненависть. Когда представляют или вспоминают подобного человека, то будто бы увидели змею, скорпиона или колючку... Когда можешь день и ночь видеть цветник роз, сад Ирема, почему бродишь по местам, где водятся змеи и колючки?! Будь другом для всех, чтобы пребывать всегда среди роз. Если станешь враждовать со всеми, то поднимутся перед твоими очами враги, днем и ночью будешь бродить по местам, кишасшими змеями. Святые любят всех, со всеми дружат, всех считают добрыми людьми, и они это делают не для других; а для самого себя» [4, 201].

По мнению Мевланы, совершенному человеку не подобает отвечать злом на зло, в противном случае трудно будет различить добро и зло [1, I, 1564]. Он не должен ждать добра за содеянное им добро. Добро следует вершить без всякого умысла. Если он думает, я сделал добро и они тоже ответят добром, я поступил справедливо и жду от них справедливости — это не будет добром, а будет напоминать нам торгашество на базаре [184, 227]. Вообще, суфийская мораль в основном выдвигает три пункта: 1) примирение с нуждой и бедностью; 2) великодушие, доброта и терпимость; 3) отрицание пререкания и противодействия споров. Все эти пункты четко сформулированы в творчестве Руми. Несмотря на то, что Мевлана является более моралистом, чем мыслителем, заинтересованным осмыслить и решать онтологические и гносеологические вопросы, он все-таки не проявляет стремления к оригинальности в трактовке этических проблем, следуя за твердо узаконенными моральными кодексами суфийского учения.

Как было отмечено выше, основная цель морального кредо суфиев, и, в частности, Джелаль-ед-дина Руми заключается в том, чтобы человек достиг совершенства и состояния чистого, отполированного зеркала. А когда он доведет свое сердце до блеска, что, по пониманию восточного эзотеризма, является основным и безошибочным средством познания, тогда он полностью готов для восприятия и познания абсолютно прекрасного. Но до того, как коснуться вопросов познания, мы должны разобраться в тех средствах и условиях, практически содействующих тому, чтобы человек очнулся от сна забвения, очистился, достиг духовного совершенства и подготовился для лицезрения абсолютной истины. Для этого, как это правильно заметила Е. Мейерович, в суфийском учении существует ряд средств. Расположение духа создается двумя путями: майевтикой, способствующей с помощью символов заострению духовного состо-

яния, и диалектикой, посредством которой осуществляется самовидение (309, 49). Вообще употребление этого термина очень уместно при анализе мироощущения Руми. Он хорошо отражает суть его мировоззренческого кредо, сам поэт неоднократно говорит о повивальной бабке [1, II, 2518—19].

Глава VI

ПРОБУЖДЕНИЕ

ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО И СИМВОЛ

По своей природе и по-своему таланту Руми является великим поэтом, создавшим свой удивительный, фантастический и неповторимый мир поэтического мышления. Но для Джелаль-ед-дина Руми поэзия всегда была средством, но не целью. Это обстоятельство мы отмечаем ввиду того, что большинство поэтов Востока писало с целью показать свое умение искусства владения стихом, свое мастерство. Поэтому значительная часть средневековых поэтов Дивана изысканству формы, совершенствованию архитектоники стиха уделяли больше внимания, чем его смысловой нагрузке. Однако для Мевланы поэзия является, с одной стороны, средством распространения идей, с другой же стороны, орудием возбуждения души человеческой. Из-за этого Джелаль-ед-дин Руми часто не считается с твердо установленными правилами поэтики, существовавшими в его эпоху; он дает себе больше воли и это придает его образному мышлению неповторимую оригинальность.

Основными специфическими свойствами поэзии Мевланы следует считать ясность передачи мысли и музыкальность звучания, вернее, мелодичную ритмику его стиха, создающую общую интонацию и настрой. К этому следует добавить и то, что поэзия Джелаль-ед-дина Руми создавалась не искусственно, а по вдохновению, поэтому плоды его мышления, если говорить словами Платона, в большей мере содержат элементы «божественного неистовства», чем разумного, логического мышления. [Федр, 264, 266в]. Сам Руми не раз отмечал, что поэтическое слово результат бо-

жественного вдохновения и экстаза. По его мнению, размышление подобно водостоку, а вдохновение и откровение похожи на тучи и море. С неба и из тучи идет дождь, который потом течет по водостокам [1, V, 2490—93]. Таким образом, основой каждого слова является вдохновение. Если слово не явлено вдохновением и откровением, оно подобно земному творению распадается на отдельные атомы [1, VI, 4668]. Именно поэтому поэт обращается к богу за помощью и вдохновением. Если стихотворение не написано при поддержке бога, то оно не представляет никакой ценности, на него никто и не посмотрит. По убеждению поэта, и стих, и слово, и рифма суть послушные рабы бога [1, III, 1493—94].

Как известно, Мевлана писал стихи большей частью после семы или в результате экстаза. И поэтому в его стихах часто заметны следы экзальтированного видения и самозабвения. А этот момент сам по себе обуславливает некоторым образом неотработанность техники и несовершенство стиха. Хотя Мевлана нормы поэтики считает второстепенным вопросом, он пишет: «Кабы ум и мысли у меня припустились, как стих построить, как соблюсти рифму. Моя печаль и мое безумие не одно и то же. В безумии мной овладело безумие, в безумии безумие... От любви я многое сказал тебе. Я сам превратился в рассказ, ты читай мой рассказ» [1, V, 1893—97]. В другом же месте поэт пишет: «Я беспокоюсь о рифме и думаю, любимая обращается ко мне: Когда говоришь, ни о чем, кроме моего лица, не думай. Эй, ты, думающий о рифме, посиди спокойно рядом со мной. Ты есть рифма счастья. Что собой представляет звук, чтобы думать о нем. Что такое звук? Это — терновый забор вокруг виноградника. Мы столкнем друг с другом звук, букву и слово и при твоей помощи будем беседовать без этих трех вещей» [1, I, 1727—30].

При чтении этого места не может не удивить поэтическая интуиция Мевланы, его интерпретация вопроса, которая переключается с пониманием современного, XX века [см. 432, 117]. Вообще поэт не раз отмечает, что его поэтическое слово — результат божественного вдохновения и откровения [4, 55]. Этим обусловлен тот факт, что поэтическое слово само подчиняет себе поэта: «Слово — враг мой, оно не подчиняется мне. Именно поэтому я печален, ибо друзей бы я наставлял, говорю, но слово не подчиняется моему желанию. Из-за этого я печалюсь. Но слово стоит выше меня, я ему подчиняюсь. Я радуюсь этому потому, что слово провозглашенное богом, все оживит там, куда оно достигнет» [4, 213].

А с другой стороны, Мевлана считает стихотворение способом распространения своего кредо. Для Мевланы, считавшего своим основным долгом пробуждение широкой общественности от «сна» забытья, поэзия являлась средством достижения цели, а не самой целью. Поэт иногда подчеркивает незначительность стиха и поэзии, и свое стихотворство оправдывает тем, что в ту эпоху поэзия была в большом ходу. Джелаль-ед-дин Руми так оповещает нас об этом: «У меня такой характер, что я не хочу, чтобы чье-либо сердце печалилось из-за меня. Вот в этом обществе, когда я делаю сему, одни цепляются за меня, другим же запрещают делать это. Я сто раз говорил, чтобы из-за меня никому не говорили ни слова. Я согласен на это. Я сам хочу умиловать их сердца настолько, что когда они приходят ко мне, я, стараюсь уберечь их от печали, занять их «развлечением», читаю стихи. А то, иначе — что у меня общего со стихами. Ей богу, я пресыщен стихами, по-моему, нет ничего более низкого, чем стихи. Это подобно тому, что кто-то занят промышлением кишек из-за того, что гостю хочется требухи, а он исполняет желание гостя. Так и стихи.

Наконец, человек наблюдает, какой кусок материи требуется в таком-то городе и какой кусок материи покупается, и такой же покупает и продает, даже если этот товар низшего качества... В наших краях, в среде нашего народа не было занятия более низкого, нежели стихотворство. Если бы я остался там, я бы вел жизнь, соответствующую их природе» [4, 74]. Эти моменты в значительной степени определили специфичность Джелаль-ед-дина Руми. Язык поэзии Руми удивительно прост и ясен, он лишен всяких «поэтических украшений», которые «душили» всю восточную поэзию средневековья. Джелаль-ед-дин Руми обращается к массе, его аудиторию составляют не ученые и избранные, а ремесленники и неграмотный народ. Именно в виду этого основное место в творчестве Джелаль-ед-дина Руми занимает басня. Он в форме притч излагает свои взгляды. В этом смысле он напоминает Христа, а его поэтический стиль — манеру библейского изложения [см. 385, 131; 261, 21]. Потому и не встречаем мы у Мевланы чисто мистической терминологии, которая для суфиев превратилась в хроническую болезнь [63, 168].

Месневи Джелаль-ед-дина Руми, признанный основным сборником суфийских доктрин, написан простым народным языком и содержит множество притч. Месневи Руми не имеет общей цельной линии развития сюжета. При изложе-

нии мысли, отражающей его мировоззрение, поэт передает тот или иной рассказ. Наряду с переменной мысли рассказы меняются так, что они меж собой почти не связаны. Композиционная основа этого произведения создается идейной линией и душевным настроем и эти моменты настолько сильны, что при чтении этой огромной поэмы не замечаешь отсутствия общей композиционной линии, единой структуры и Месневи воспринимается как целое по структуре произведения. Как отмечал В. Шмаков, человек для передачи нюансов своего душевного волнения часто применяет аналогию; он начинает рассказывать притчи, т. е. пользуется образами низкого плана. Здесь, он, соответственно своим способностям, может окружить эти притчи ореолом пророчества или передать посредством гармонии красок, звуков и форм — так рождается искусство [480, 350].

И Мевлана говорит притчи и придает им несколько значений. Первое — поэт рассказывает их для иллюстрации своей мистической мысли или сентенции. Второе — притча нужна Руми для того, чтобы завладеть аудиторией. Он ведет интересный рассказ, заманивает и увлекает читателя и неожиданно преподает ему свою дидактическую мысль, и третье, главное, — Руми ведет рассказ, излагает притчу, но говоря его же словами, читатель должен воспринимать не внешнюю сторону рассказа, а внутреннюю, скрытую. Руми свою мистическую доктрину воплощает в подтексте. Руми никогда не забывает, что его поэзия предназначена для широких масс. И поэтому всякая его интерпретация отличается простотой, что приносит ему даже чувство гордости, ибо ее он считает уделом пророков: «Невозможно сказать людям больше этого. Море не уместится в реке. Я говорю так просто, чтобы ваши мозги восприняли сказанное. Это не постыдно, это — удел пророка».

Поэт неоднократно замечает, что слово выбирается сообразно слушателю. Портной кроит платье по талии человека [1, I, 3810—11]. По его мнению, с людьми следует говорить простым языком для того, чтобы твоя беседа принесла пользу и следует высказываться так, чтобы понял каждый — и ученый и неуч [4, 108; 1, II, 3315—19]. Совершенный мастер слова так должен накрыть стол славословия, чтобы заполнить его разными блюдами. Ни один из гостей не должен остаться голодным, за тем столом каждый должен получить свою пищу. Такой стол подобен Корану, в Коране овеществлены семь мыслей. Пользуются и довольствуются им как простой люд, так и избранные и ученые [1, III, 1893—97]. Здесь четко вырисовывается суть

поэтики и стиля Мевланы. Через простой фасад представлен многоплановый и многоярусный художественный памятник, в котором часто слышится полифоническое звучание, а слушатель при своей способности к восприятию получает соответствующее удовлетворение и эмоциональную нагрузку.

Именно поэтому рассказы Руми изложены в основном в очень реальной обстановке и бывает трудно связать их с суфийской символикой. Живой, легкий юмор этих притч, легкодоступные этические стороны, динамичность повествования и реалии развития рассказа, почти натуралистическая манера изложения часто заставляет читателя забыть об их символическом смысле и он воспринимает его прямо, без осмысления подтекста. Из-за этого поэт опасается, что не все проникнут в их истинный смысл, не каждая птица может целиком проглотить плод инжира [1, IV, 3285—87; 2763]. «Ты думаешь, что, прочитав слова (буквы) Месневи, все поймешь без всяких мучительных усилий. Или же — мудрое слово и скрытую тайну легко воспринимает ухо, они вертятся на языке, ты их поймешь, но как сказку, воспримешь внешнюю форму, но не суть. Коран возникает перед тобой как скрытая от твоего взора возлюбленная, и голова и лицо укрыты чадрой. Коран ты воспринимаешь как Шахнаме и Калилу и Димну. Если глаза помажешь сурьмой веры, тогда-то и отличишь истинное от аллегорического» [1, IV, 3459—64].

Джелаль-ед-дин Руми не забывает о разнородности категорий читателей. Для одних его Месневи — сказка, для других же — лестница, возносящая к истине. Во введении к четвертой книге поэт так обращается к Хусамеддину: «Ты этой четвертой книгой подобно солнцу направил луч, дабы города и разные края озарились светом. Это — для каждого. читающего сказку — сказка, а тот, кто откроет в ней нечто настоящее, сам — храбрец. Месневи — вода Нила, — египтянину она кажется кровью, но для народа Мусы она не кровь, а вода» [1, IV, 31—33]. Этой причиной обусловлено отчасти и то обстоятельство, что Мевлана требует от читателя, чтобы в его юморе первым делом узрел серьезную глубину.

В поэзии Джелаль-ед-дина Руми ярко выделяется юмористический поток, который следует признать одним из истоков сатирико-юмористического течения в турецкой литературе [23, 134—136]. Мевлана часто пересказывает распространенные в народе шутки и анекдоты, часто дает блестящие образцы юмористического рассказа. Но он и здесь

не забывает объяснить ту основную мысль, для выражения которой служит этот юмор. Не забывает он и о дифференциации слушателей: шутка содержит поучение, восприми ее серьезно, не отвлекаясь ее внешним юмором. Любая серьезная вещь — шутка для шута, но для разумных всякая шутка содержит нечто серьезное [1, IV, 3558—59]. Таким образом для нас совершенно ясным становится манера и метод письма Джелаль-ед-дина Руми. Поскольку его поэзия адресована широким массам, он использует басни, однако при этом ему удается в подтексте представить и осмыслить мистическую доктрину. Именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что Мевлана почти не пользуется распространенными в суфизме чисто мистическими символами, понять которые были способны лишь мистики, приобщенные к институту инициации.

В мистическом учении символ играет очень важную роль. Это — мост, перекинутый между экзотеризмом и эзотеризмом, между внутренним и внешним, между истинно несуществующим — реальным и истинно существующим — ирреальным. «Представим, что мы идем по мосту, который освещен наполовину. В таком случае мы поймем, что такое движение символической мысли, если мы ее поместим на середину дороги, на той критической точке, где разум просветляется и далее начинается мрак или же священное откровение» [262, 23]. В мистическом мышлении символ имеет функциональную нагрузку и пределы его понимания намного шире, чем это бывает в обычной лирической поэзии. Символы в мистическом учении заслуживают внимания прежде всего потому, что, по мнению мистиков, эзотерические доктрины возможно передать только лишь с помощью символов. Они, приобщенные к инициации, не могут поделиться с другими своими переживаниями прямо, это им удастся сделать посредством намеков и символов [315, 103]. И второе, чем больше отдаляется объект передачи от мира грубых форм, тем более затрудняется прямое изложение его смысла [480, 35], поскольку говорить о сущности абсолютной истины возможно лишь посредством символов.

Кроме того, символ нужен для преодоления иллюзии зримого мира, которая мыслится как истина. С этой точки зрения он есть образ, который должен изгнать образ и показать бессмысленность последнего [268, 327]. Кроме того, чтобы возвыситься от зримого к незримому — непременно нужен образ, который выступит в роли некоего соединяющего моста [309, 10]. И, наконец, можно сказать, что знаком несуществующего является символ, эффективность

когого заключается именно в том, что в сознании он пробуждает несуществующее [345, 40]. Ясно, что говоря о символизме Руми, мы должны представить его как более широкое понятие, чем его обычно понимают [О дефиниции символа см. 419, 421, 423, 223а]. Вообще, в системе его мировоззрения представление зримых предметов — символично, ибо зримые предметы сами по себе не существуют и являются лишь символическим представлением истины.

Таким образом, согласно поэту, эффективность всего этого бытия обуславливает именно его символическая функция, которая должна помочь мыслителю представить истинное существование. Поэтому та или иная бытовая деталь, описанная Руми, в подтексте передает один слой символического понятия. Поэт пытается реальными, якобы натуралистическими художественными образами и картинками подтвердить нереальность зримого мира. В его месневи приводятся много хекаятов и анекдотов, которые с первого взгляда рассказывают о житейских и бытовых деталях, имеют аллегорический характер, в подтексте содержат глубокий смысл и в конечном счете в обобщенном виде символически передают какую-либо мистическую доктрину. Как было отмечено выше, художественное построение Руми представляется многоплановой. Об этом не раз напоминает и сам поэт. В основе многоплановости его художественного построения лежит именно «символизм». Поэтому «натурализм» Руми, описание бытовых деталей с фотографической точностью, лишь одна сторона стиля писателя, которая без учета подтекстового, символического слоя выпадает из цельной художественной системы и теряет всякий смысл.

Вообще, часто бывает трудно разграничить у Руми аллегорический, мифологический и символический планы. Однако изучение этого вопроса в данное время не входит в сферу нашего исследования и мы не будем на нем задерживаться. Отметим только, что при передаче бытовых реалий, картин, даже в символическом смысле, Мевлана волей-неволей допускает независимое, объективное существование мира в сфере гносеологии, постольку вправе думать, что в определенных случаях широкая общественность воспринимала его символизм как простое учение о бытии. Этому в основном способствовала реалистическая манера изложения поэта. Как мы отмечали выше, у Мевланы редко встречаемся с чисто мистической символикой, которой хвалились многие поэты-суфии и которая к тому времени явилась неисцелимым недугом суфиев-теоретиков. Основной целью Руми было по мере возможности просто и доходчи-

во разъяснить народу мистическую доктрину. Из-за этого он старается, чтобы при изложении той или иной мысли его поэтические образы были всегда ясными и четкими. Именно этим обусловлено то, что Месневи излагается в виде притч.

Однако это вовсе не означает, что будто-бы в поэзии Руми не встречаются мистические символы или термины. Конечно, поэт часто их применяет, но не для того, чтобы сделать мысль туманной, а для большей ясности и образности. В творчестве Джелал-ед-дина Руми почти на каждом шагу символом бога встречаем солнце, что в религиозном и философском мышлении было вообще широко распространено. Он большое место занимает в образном мышлении Платона и Плотина [см. 422, 638—39]. Этот символический образ был широко распространен и в средние века. Данте писал: «Нет во всем мире ни одного ощущаемого предмета, более достойного служить символом бога, чем солнце. Оно ощущаемым светом озаряет сначала себя, а затем все небесные тела и тела, состоящие из четырех элементов, так и бог освещает умственным светом сначала себя, а затем небесные и другие умопостигаемые создания» [397, 191]. В восточном мистическом учении этот символ также встречается очень часто, так как «солнце являлось типичным изображением сущности бога, проявление которого не имеет ни начала, ни конца» [314, т. II, 994].

Образ солнца в поэзии Руми имеет еще большее распространение и большую функциональную нагрузку. Как известно, духовного пастыря Руми, объекта его самозабвенной любви, звали Шамс, что означает — солнце. Именно поэтому в макте почти каждой газели Руми упоминается это имя. Руми влюблен в Шамса как в божественного человека в образе бога. Иерархия этого символа представляется следующим образом: прежде всего опора его мышления — субстанция солнца, которая осмысливается в гносеологическом аспекте. Далее, представленный на метафорической плоскости образ солнца, который идентичен личности Шамса и является неким мостом для приближения к истинному солнцу. И наконец, солнце, выражающее сущность божественности, или, как говорит Руми, солнце солнц. Именно этим обусловлено то, что в поэзии мевлевийцев образ солнца наиболее распространен, он стал и некоторым символом вдохновения и является основной опорой метафорического мышления, проявляющейся под различными именами: Шамс, Атаб, Хор, Хоршид, Гюнеш и др. У Мевланы в качестве символов абсолютной истины часто выступает море, символом овеществления зримого мира —

волна, для передачи акцидентных явлений — образ пены и много других понятий, составляющий систему символики в творчестве поэта [см. I, I, 1140—41; 2884—85; VI, 1456—60; 4, 92].

Если заглянуть глубже в сложный художественный организм Мевланы, то окажется, что нагрузку символической функции несут на себе не только отдельные художественные образы и слова, но также, как это показано Х. Бюргелем, их звуковой состав и звучание [см. 277, 261—81]. Одним словом, в художественном мышлении Руми символические структуры или понятия занимают видное место [см. об этом 337, 5—55; 229, 171, 248, 13—18]. Не говоря о другом, его месневи начинается с очень интересного вступления, которое, бесспорно, имеет символический характер и заканчивается также сложным символическим построением, интерпретации которого содержат разногласия [см. 314, т. 8, 383, 309, 60]. Необходимо отметить и то, что в понимании Джелаль-ед-дина Руми не только смысловая сторона стиха, образное символическое отображение будит в человеке порывы и стремление к истине, но также — его мелодичность, интонация и ритмичность. Из-за этого в центрах мевлевийцев ритуалы обычно сопровождались музыкой и декламацией стиха. То же самое отмечал и Псевдо-Лонгин, который «сложение слов» признавал одним из средств возвышения, что гармония (слов) не только естественно приводит в человеке убеждение и удовольствие, но и служит удивительным орудием к возвышению духа и страсти». Ибо не только свирель возбуждает в слушающих некоторые страсти, и, как бы лишая ума, исполняет бешенства, и положив в душах их след размера, принуждает итти по оному размером, и сообразоваться со звуком свирели; но и всякие другие звоны, даже издаваемые гуслями, сами по себе ничего не значащие... часто производят... удивительное очарование... После сего уже ли будем сомневаться, что «сложение слов, сия гармония врожденного человеку слова, порождающая не токмо слух, но и самую душу, возбуждающая в нас разные образы имен, мыслей, вещей, красоты, доброгласия, имеющих с душою нашею какую-то связь и родство» [418, 167—69].

Джелаль-ед-дин Руми также придает большое значение слову. Он часто отмечает его могучую силу, способную разрушить и сжечь целый мир, а мертвую лису превратить в льва [I, I, 1597]. «Слово в глазах человека, знающего ему цену — великая вещь; оно ниспослано с небес и не унижится, когда занавес поднимется и слово появится, ты увидишь, что оно — атрибут господа творца..., от арша до

земли все глаголет... Слово — плод божественного учения и творит божье дело» [2, 278]. Поэтому поэт одним из средств пробуждения человека считает слово, которое он понимает как атрибут бога, приводящий к эссенции. Муршид, духовный пастырь, также должен начинать с словесного поучения своего ученика мюрида.

МУРШИД И МЮРИД

(Пастырь и последователь)

Первейший долг человека, ставшего на путь духовного усовершенствования, — найти проводника и любить его. Первый шаг к сближению с богом — любовь своего друга. Последователь, стремящийся к богу, сам невольно придет к муршиду. Как дитя инстинктивно тянется к матери, так и мюрид к муршиду. По мнению суфиев, для совершенствования человеку необходим друг, направляющий его на путь совершенствования и душевного развития [302, 72]. Кроме того, этот духовный друг для последователя, — некий мост, ведущий к истине и возвышающий до божественного сознания. Последователь сначала должен раствориться в сильной любви к духовному пастырю, и лишь после этого он сможет раствориться в любви к богу. Под непосредственным руководством муршида происходит духовное прозрение и очищение сердца. Однако, по убеждению Мевланы, между последователем и пастырем должны существовать полная солидарность, глубокая взаимная любовь и взаимное уважение. Муршид также должен любить мюрида, как и мюрид — муршида. Духовный пастырь, прежде всего, — тот человек, который совершенствовал свою природу, полностью истребил нефс и достиг истинного бытия. Поэтому он есть существование, а мюрид — несуществование [184, 223].

Основная цель мюрида именно в том, чтобы достичь истинного существования. А этот путь исключительно сложен, проходит по пустыне, продвигаться без проводника трудно; тот, кто не обратится к мастеру и так возьмется за ремесло, опозорится [1, III, 588—90]. Особенно этот сложный, проходящий через пустыню путь духовного совершен-

ствования и умертвление в себе нефса, нуждается в проводнике [1, II, 3312]. Поэтому поэт неоднократно призывает искателей истины найти этого духовного проводника и примкнуть к нему. «Найди пира, без пира это путешествие — очень опасное, страшное и полно несчастий. Даже по тому пути, по которому вы ходили несколько раз, не ходите без проводника — заблудитесь; по тому пути, который не видел и с которым не знаком, не ходи один; не поворачивайся спиной к проводнику, упрямец, если не будешь призраком пира, голос демона собьет тебя с пути, демон уведет тебя в сторону от дороги на этом пути. Кроме тебя сколько уже людей пропало [1, I, 2943—47].

Таким образом, для последователя необходимо найти разумного человека, который спасет его от множества притавшихся врагов. Сделать такой шаг — лучше всякой молитвы. Если ты найдешь пира — должен полностью положить на него и быть послушным ему также, как Муса — Хизирю. Поскольку рука возможностей пира не коротка, достигает и невидимого. Его рука не что иное — как мощная рука господа. Положившись на пира — не беспокойся. Если всякая трудность, всякий удар будет тебя раздражать — как же ты сможешь без наведения блеска стать зеркалом [1, I, 2967—80]. Однако каким способом достигает муршид совершенства мюрида. Муршид прежде всего начинает пробуждать спящий дух мюрида. Муршид беседует с мюридом, и в беседе рождается знание. Это Сократова майевтика. Душа чревата знанием, но нужна повивальная бабка, т. е. поучение. Поэт пишет: «Если матерей не схватят родовые боли, ребенок не найдет пути для рождения. Эта вера в сердце, а сердце чревато, эти же поучения подобны повивальной бабке» [1, II, 2518—19]. Мевлана и в другом месте сообщает, что нутро человека наполнено богом, оно — как зачавшая женщина [4, 187].

Цель муршида также состоит в том, чтобы заставить родить эти знания ставшему на путь последования. На первой ступени совершенствования муршид беседует с мюридом, а тот покорно его слушает, пока не достигнет определенного уровня совершенства. Беседовать подобает совершенному, поскольку последователь не совершенен — он должен безмолвствовать. Он должен весь превратиться во внимание, как дитя, умеющее сосать, некоторое время молчит и — весь внимание. Пока научишься говорить, нужно сомкнуть уста и не издавать ни звука..., ибо, чтобы сказать слово — сначала нужно слушать. Слово добывается путем слушания. Сначала нужно войти в дверь [1, I, 1621—28]. Поэт сообщает еще в другом месте, что мюрид может толь-

ко в виде вопроса высказать что-то: «Если ты не совершенен — не открывай лавки один, пока не достигнешь совершенства ремесленника, послушай другого. Молчи, послушай, слушай приказ, молчи, ибо ты еще не стал языком бога, будь внимателен, но если скажешь — скажи в виде вопроса» [1, II, 4455—57].

Вместе с тем муршид должен определить возможности мюрида и говорить с ним тем языком, который он понимает. Как отец говорит с сыном, так и пир должен беседовать с последователем, он должен опуститься до его уровня, отбросить свой язык и говорить с ним его же языком [1, II, 3315—20]. Так постепенно должен вскармливать грудью муршид мюрида, пока тот не достигнет зрелости. Так правильные внушения рассеют его сомнения и больному духу последователя явится лекарством, оздоровит его и сделает сильным..., раскроется его духовный глаз и его тело целиком превратится в дух [1, II, 2980—85]. Подобными беседами в душе должны пробудиться те знания, которые имелись у нее в преэзистенциальный период. Удовольствие от звука «элеста» должно проявиться в сердце верующего [1, III, 2344]. Душа должна узнать душу. При таком познании происходит духовное слияние мюрида с муршидом, отпадает «двойство» и происходит полное устремление духа к рекреации, «отпала разница, ширк и двойство, поскольку в духовном существовании имеется только единственность. Когда моя душа познала твою душу, они вспомнили единство своих приключений» [1, IV, 3829—30].

Однако, по мнению Джелаль-ед-дина Руми, слово как символ не может полностью отразить истину: «Слово — тень истины, его вторичная часть... Слово — повод, человек тянется к человеку из-за слияния душ, а не из-за слова. Если кто-то увидит хоть тысячу чудес, послушает слово, не имея он сам духовной связи с пророками и святыми — то это не принесет ему никакой пользы. То, что волнует человека и делает его беспокойным — есть духовная связь» [4, 7]. По мнению Мевланы, всякое слово — форма, которая не вмещает в себя смысла полностью. Сказанное слово — это тело, а мысль — оживляющий его дух [1, VI, 653]. Вообще Джелаль-ед-дин Руми часто рассуждает о соотношениях мысли и формы. Также как и проблема целого и части, вопрос формы и мысли для него весьма значителен и служит одним из узловых моментов, осмысление которого происходит на эстетической основе. В понимании Мевланы форма оправдана только тогда, когда она

служит передаче мысли и является средством приближения к нему. Форма — тень, мысль — солнце [1, VI, 4747].

Человеку форма дается сначала для восприятия и только потом постигается внутренняя сущность. Сначала имеется форма человека, потом он приобретает душу, которая создает духовную красоту. Сначала имеется форма фрукта, потом он приобретает вкус. Сначала строят шатер, а потом приглашают тюрка. Но шатер построен для приглашения тюрка. Следовательно, последний является определяющим. По образному выражению Руми, смысл это — капитан, а форма — корабль [1, III, 522—30]. Следовательно, смысл и форма качественно отличаются друг от друга, но в то же время тесно связаны друг с другом: «Хотя мысль выражена в форме, но она, с одной стороны, близка к ней, с другой же стороны — далека: с точки зрения аргументации подобны взаимоотношениям дерева и воды. Когда вступишь в свойство — они полностью отличаются друг от друга [1, I, 2640—41]. Одним словом, в сознании Мевланы явное предпочтение отдается мысли — идее по сравнению с формой — материей. Однако на сей раз нас интересует то обстоятельство, что слово как форма гораздо менее значительно. Оно кожа, нутром которой является мысль [1, I, 1095—97]. Слово — гораздо уже, а мысль — шире, поэтому слово всегда бессильно передавать мысли. Именно поэтому пророк сказал: «Язык, познавшего бога, — молчит» [1, II, 3012—13].

По мнению суфиев, на второй ступени совершенствования слово уже не может сообщить истины мюриду. К сути следует стремиться, пройдя через форму слова.

От общения словами нужно перейти к духовной связи. Следует раскрыть духовное ухо и духовный глаз, что чуждо для внешних чувств [1, I, 1460—62]. Устанавливается некая духовная связь, духовная гармония, которую, по справедливому замечанию Мейерович, подразумевает всякая мейевтика [309, 76]. Эту духовную гармонию суфии называют *hamdam*. На этой ступени уже используется «язык молчания» (*zebane hal*), который, по убеждению суфиев, гораздо более выразителен, нежели разговорный. Муршид без словесных внушений, молча, духовным настроением действует на мюрида, который уже готов внутренне воспринять этот настрой. «Шейх, подобно богу, без оружия (без каких-либо средств) делает дело. Он без слов дает урок мюридам, сердце в его руках мягкое, как воск..., печать в сердце оставляет то позорный, то достойный отпечаток» [1, II, 1323—24]. Между муршидом и мюридом устанавливается осмос, происходит их духовное слияние и

трансмутация свойств. Дурные и хорошие свойства некими путями передаются из их сердец друг другу [1, II, 1421]. На таком уровне совершенство мюрида достигает совершенства муршида. Сердце последователя превращается в сверкающее зеркало, которое готово отразить божественные атрибуты сначала посредством пастыря, а потом непосредственно. Одним словом, он готов к восприятию абсолютной красоты. Такое слияние лучше всего передается музыкой [309, 75].

СЕМА И МУЗЫКА

Мистики считают, что средствами духовного совершенствования являются также музыка, пение и танец. По их мнению, музыка, танец являются сильным средством духовного возбуждения. Состояние экстаза вызвано не только мобилизацией внутренних сил, но и внешними факторами (танец, музыка, пение, стихи), которые обладают способностью глубокого воздействия на душу слушателя. Существует множество фактов из жизни суфиев, подтверждающих это [315, 64]; жизнь самого Джелаль-ед-дина Руми является отличным тому примером. Как рассказывают источники, даже незатейливый, простой ритм приводил поэта в состояние экстаза [61, 106; 328, 341—42].

Танцу и музыке во время оргий мистиков издревле придавалось большое значение. В то время, как теоретическая база была слабой, или, вернее, ее не существовало, гносис мистика полностью был практическим [467, 51]. Устраивались дикие ночные вакхические оргии, слышалась оглушительная музыка, увлекались напитками и все это имело целью прийти в состояние экстаза и слиться с богом, с его страстями и жизнью [467, 48—49].

Эта безумная и вакхическая природа ритма и гармонии не была чужда и Платону, который непосредственной причиной возникновения поэзии признавал этот момент: «Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости; точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому, как корибанты пляшут в иступлении, так и они в иступлении творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм и они становятся

вакхантами и одержимыми. Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают, так бывает и с душою мелических поэтов...» [440, Ион, 534 а-в].

Это разъяснение Платона подходит к созданию поэтических шедевров Джелаль-ед-дина Руми и поистине объясняет его творчество. Вообще, Платон не раз беседовал о ритме и мелодии, об их воздействии и «очищающей силе, их этической и эстетической ценности». В итоге Платон приходит к очень знаменательному выводу, что «вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии» [см. об этом 422, 403—404]. Здесь же следует заметить, что Пифагор первым открыл гармонию звуков и объяснил ее как интервальные соотношения размеров и чисел. Он же открыл, что существует гармония небесных сфер, которая обусловлена числовыми соотношениями. В конечном счете он признавал, что весь космос — это гармония и число, создающее дух общей гармонии [468, 176].

Вообще, теория музыки пифагорейцев в сочинениях Иخوانус-с'афе изложена так: «Небесные сферы, планеты и звезды двигаются и они должны иметь музыкальный исход, которым они должны восславить бога и привести в восторг души ангелов. Также в мире тел, наши души слушают мелодии и этим рассеивают свою печаль и смятение и отдаются покою. Однако, поскольку эти мелодии являются небесным эхом, они напоминают прекрасные райские сады и довольство, которое получают души там. Поэтому наши души воодушевляются и нами овладевает желание подняться ввысь и воссоединиться с родственными душами... Философы утверждают, что для них существование земного мира есть отражение первичных идей, которые существуют вечно и земные тела подражают движению сфер и гармонии так же, как дети—движениям и голосу своих родителей. По их мнению, Пифагор изобрел науку о музыке, восприняв ее от небесной гармонии, постиг его священную природу» [314, т. 8, 144].

Как выясняется, на Востоке хорошо знали силу воздействия гармонии и ритма и ее способность духовного воодушевления. Музыка и танец распространяются в эзотерических центрах Востока и твердо там обосновываются [58, 50—51]. Уже Абу Саиду (род. 967 г.) приходится защищать ритуал семы от лиц, которые считали ее богохульством. Он считал сему одним из лучших средств для того, чтобы побороть страсти и нефс. Он говорил: «Что же касается тех молодых людей, которые отдаются семе и пляшут, их души еще не очистились от страстей. И в самом деле, в

этом случае страсть может преобладать и владеть всеми частями тела. Когда молодой дервиш бьет в ладоши, то его руки очищаются от страсти, а когда он топает ногами, то в его ногах уменьшается страсть. Поскольку этим путем страсть постепенно исчезает из всех частей тела, постольку они защищают себя от великого греха. Но когда все страсти объединены в них — они сотворят смертельный грех. Нет ничего лучше того, чтобы сема развеяла огонь в их головах» [318, 58].

Вообще суфии признавали несколько видов семы: сема мюридов, начинающих, сема причастившихся к истине (очистившихся) и сема арифов — совершенных. Первые пытаются при помощи семы создать душевный настрой, но они пока пребывают в страхе и порыве, вторые приходят в экстаз, а арифы теряют рассудок. У них соответственно разные цели: простые люди хотят войти в ритм и следовать ему, мюриды — постичь истину, святые — вкусить божьей милости, арифы — узреть истину [58, 51].

Из жизненного пути Джелаль-ед-дина Руми становится ясным, что для практической деятельности или художественного мышления поэта также очень большое значение придавалось и семе и музыке [см. об этом 136, 8—9; 67, 90—91; 171, 98—100]. Правда, Мевлана не является зачинателем этого дела, но он привнес этот ритуал в Конию и первым канонизировал музыку в медресе [257, 19—23]. Вместе с тем, как было отмечено выше, почти все поэтическое творчество Мевланы является результатом состояния экстаза, вызванного семой.

Мевлана сам часто разъясняет цель и сущность семы: «Дервиши впадают в экстаз, чтобы взрастить желание и жажду к богу, приумножить любовь к вере, потустороннему миру, развеять любовь в сердцах своих к миру сему, стремясь сделать его чужим для сердца... Приступают к семе, следуя за теми шейхами и воспевая их величие, чудеса которых известны всему миру, известны более, чем солнце. Пусть верующие доведут до блеска око сердца, узреют тайный мир, погрузятся в бога..., потому утвердили они церемониал семы» [184, 224].

Мы не будем излагать далее мнение Мевланы о семе и музыке, заметим лишь, что он отдавался семе в любых местах и случаях, когда у него возникало соответствующее настроение.

В канонический ритуал сема была превращена уже после Мевланы его сыном Веледом. В этом виде сема содержит ряд обязательных пунктов и представляет собой некое

театрализованное представление, которое смотрится с интересом и в настоящее время [см. об этом 58, 71—100].

Вне сомнения, что Руми считал сему одним из лучших средств для состояния экстаза, который, согласно мнению суфиев, является высшей степенью познания и совершенства.

Глава VII

ВИДЕНИЕ СОЛНЦА СРЕДИ НОЧИ И ПРЕВРАЩЕНИЕ ВИДЕВШЕГО ЕГО В СОЛНЦЕ

СУЩНОСТЬ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ

До рассмотрения этапов познания Джелаль-ед-дина Руми вкратце коснемся интерпретации сущности науки и философии у Мевланы, которая проливает свет на некоторые вопросы гносеологии поэта. Как было уже отмечено, Джелаль-ед-дин Руми в принципе осуждает философию и науку, порицает разум и восхваляет «исступление». Но он не всегда придерживается этой мысли: поэт часто восхваляет науку и разум, обнаруживая тем самым некоторую непоследовательность. Однако, если учесть мировоззрение поэта в целом, все станет ясным. Некоторые исследователи думают, что в ходе изучения творчества Мевланы ошибочно вообще рассуждать о проблемах философии ввиду того, что поэт восстает против философии и порицает ее [78, 16]. Это — неверное мнение. Для опровержения такой мысли достаточно вспомнить Ал-Газали, который, выступая против философов, сам создал не менее интересную философскую систему. Правда, Мевлана не создавал собственной, оригинальной философской системы, но то, что он хорошо знаком с различными философскими течениями и пользуется ими для аргументации своих мыслей, является бесспорным фактом, и не заметить этого — невозможно. С другой же стороны, вражду Мевланы к философии объясняют влиянием его отца и Шамса или обычной традицией [61, 169], что также неверно. В творчестве поэта отрицание философии и науки имеет более глубокие корни и его невозможно объяснить чьим-либо влиянием. В системе его мировоззрения оно (отрицание философии) дано с самого начала. Естественно, что в данном случае и традиция возымела некоторое влияние.

До нашей эры (I в.) уже существовали три течения, пытающиеся решить проблему взаимоотношения науки и религии: I. Филонизм, который был религиозно-философским течением, своим религиозным догмам искал подтверждение в философии Платона и Аристотеля и пытался объединить Ветхий Завет с греческой философией. По мнению лучшего представителя этого течения Филона, все светские науки, в том числе и философия, были средством достижения цели, постижения религиозной истины. Поэтому всякое искусство есть слуга религии-госпожи. Однако часто забывают, что госпожа — это божественная философия, и полностью отдаются сочинению стихов, математике, живописи и разным искусствам и не могут возвыситься до госпожи, ибо всякая наука обладает своей притягательной силой, которая прельщает человека и заставляет забыть об основной цели. Но люди разумные не забывают ее [462, 667]. II. Гностицизм, который достиг своего совершенства во II веке. Это направление заимствовало множество традиций у новых религий. Согласно положению этого учения, познать бога возможно лишь посредством экстаза. Это направление обращается с религиозными догмами свободно, часто дает своеобразную интерпретацию священных книг. Они управляли религиозным чувством не с помощью разума, а проповедывали свободу разума в религиозных делах [462, 671]. III. Неоплатонизм, которому принадлежит последнее слово в этой области. Неоплатонизм объединяет в себе элементы мифологии, религии и философии, но в нем, конечно, преобладает философское начало. Как было уже неоднократно отмечено, неоплатонизм оказал большое влияние на религиозную мысль средневековья [462, 674]. Во всех этих течениях замечается тенденция примирения религии с философией, что в конечном счете было направлено против античной философии, отрицающей всякую религию.

Христианское учение этот вопрос освещало с различных точек зрения: одни категорически отрицали философию и считали ее неведением и святотатством (напр., Тициан, Еремий), другие же обращались к философии, чтобы с ее же помощью одолеть ее. Некоторые же считали нужным показать общие моменты, которые существовали между философией и религией и, таким образом, объявить ее (философию) «служанкой» религии, призванной способствовать религиозному совершенствованию [об этом см. 463].

Основа и причины разногласий были заложены в самих св. писаниях. Апостол Павел гордится тем, что он не знает ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, и сила

проповеди его не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа [I, Кор., II, 2—4]. Он прямо запрещает христианам любить мудрость: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу». [Кол., II, 8], и провозглашает, что «премудрость мира сего буйство у бога есть»... [I, Кор., III, 4, 19]. Вообще, по мнению апостола Павла, религиозные моменты для разума непостижимы. Вера подтверждается не с помощью нашего разумного суждения, а посредством этико-морального акта. Она есть не столько дело разума, сколько сердца, «потому, что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим, X, X). Но, с другой стороны, в св. писании неоднократно отмечено, что не следует доверять и слепой вере, а надо опираться на разум: «Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» [Кор., I, 14, 15, см. также: Кор., II, IV, 1—4; III, 12, 35]. Тут же следует добавить, что нередко св. писание в ходе подтверждения той или иной тезы ссылается на авторитеты [см. Матф., 19, 3—8, 24, 27].

Эти две тенденции, признание и отрицание философии, точнее, мудрости сего мира, существовали искони и прослеживаются почти на протяжении всей истории религии. В средние века большинство христианских отцов признавало полезность философии и науки до определенной ступени и считало ее «служанкой» религии. Вообще цель всякой науки заключалась в том, чтобы подготовить человека для будущей жизни; осуществить же это могла лишь религиозная мудрость, поэтому всякая наука и философия являлись средством, с помощью которого разъяснялись и утверждались тезы религиозного учения [487, 123]. Религия была единственной сферой, которая содержала в себе истину. Но эту истину она передавала с помощью символов и образов, так как для народа лишь таким путем постижима религиозная мудрость... Поэтому на философию возлагалась обязанность снять этот символический покров и с помощью разума подняться до познания истинности. Именно по этой причине, ряд мыслителей, и в том числе Фома Аквинский, философию считал необходимым моментом развития религиозной мысли. Но самих философов в вопросах религии он считал абсолютными невеждами [292, 75, 124]. Философию, как вспомогательное средство религии, признавал также грузинский философ Ефрем Мцире; он считал ее (философию) лучшим средством для преодоления самой же философии [514, 216].

Вообще следует отметить, что в средневековой действ-

вительности основной задачей религиозного и философского мышления было познание абсолютной истины. В этом вопросе с давних пор существовало три течения: по мнению представителей первого течения, бог абсолютно непостижим, поэтому он и непознаваем (ариане). Метод их познания опирается на категории Аристотеля и прибегает к строгим логическим суждениям. Они пришли к выводу, что сознание сущности бога, «которая выше времени, места и всяких свойств сотворенного», невозможно с помощью человеческого естественного разума. Это возможно лишь путем откровения. Но и в этом случае по причине человеческого бессилия оно (познание) не является полноценным, и касается не сущности бога, а его силы и деяния. По их мнению, человеку под силу познать то, что находится в природе, а бог не имеет никакой связи с природой и миром [424, 400—401].

По мнению представителей второго течения (евномияне), бога мы можем познать также хорошо, как самого себя. Это возможно с помощью теории имен и путем откровения. При этом они приписывали богу только отрицательное свойство нерождения, но только с той разницей, что этот отрицательный атрибут совершенно исчерпывающе передавал все существо божье. Поэтому человек мог полностью познать бога [424, 401—403].

И наконец, представители третьего течения (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский) провозглашали одновременно и познаваемость и непознаваемость бога. Бог познается в его отношении с миром и в мирских деяниях, и абсолютно непознаваем в своей сути [424, 408—413]. Освещению понятия абсолютной истины мы посвятили целую главу и здесь больше не будем говорить об этом, отметим лишь, что вообще понятие бога познавалось и утверждалось двумя путями: рационально-логическими суждениями и интуитивным погружением в самого себя. Эзотеризм категорически отрицал первый путь и признавал второй. В свое время Плотин утверждал, что божью сущность можно постичь лишь частично и представить его ясно невозможно. Если человек с помощью рефлексии разума попытается познать бога, он сразу отдалится от него, но интуитивно возможно внезапно познать его [448, 70].

Плотин неоднократно повторяет эту мысль и основным средством постижения бога объявляет экстаз. В одном письме он писал: «Ты спрашиваешь: как можем мы познать бесконечное? Отвечаю — не разумом. Дело разума — различать и определять; бесконечное, поэтому, не может стоять в ряду его объектов. Бесконечное ты можешь

постигнуть лишь высшей, чем разум, способностью, приходя в состояние, в котором уже ты перестанешь быть своим конечным «Я», в котором тебе сообщается божественная сущность. Это — экстаз, это — освобождение твоего ума от его конечного сознания. Подобное может познать только подобное, ты становишься одним с бесконечным. Приведа твоё «Я» к её простейшему «Я», к её божественной сущности, ты осуществляешь это единение — эту тождественность» [480, 42].

Это мнение, известное ещё до Плотина, после него нашло широкое распространение в средневековом религиозно-философском мышлении. Эту тезу неоднократно выставляли мыслители разных времён [см. 480, 41—85]. Дионисий Ареопагит отмечает, что бог — это сущность немостижимая, познание его возможно лишь тогда, когда разум отделится от всего сущего и от самого себя [489, 5—6, 72]. Такая постановка вопроса в истории мысли издавна породила теорию «двух мудростей», которая развивалась следующим образом: одна из них с помощью рационального суждения изучала и исследовала сущность мира сего, что само по себе являлось необходимым условием для достижения познания абсолютной истины. Она представлялась как путь, восходящий к истине, и как сила, направляющая на верный путь общественную жизнь (как уже было отмечено, некоторые представители церкви признавали эту мудрость, а некоторые нет). И вторая — признавая в большей степени веру и откровение, чем разум, пыталась лицедреть и познать абсолютную истину и нагорный мир.

Аналогичная ситуация сложилась и на средневековом Востоке. Здесь также шли большие споры о путях и методах познания абсолютной истины¹. Некоторые восточные мыслители провозглашали примат разума в сфере познания (напр. Ибн Сина, Ибн Бадджа, Ибн-Рушд и др.), некоторые же отдавали предпочтение интуитивному познанию (напр. Ал-Газали). Вообще в исламе разногласия между философией и религией начались с самого раннего периода. Одни категорически отрицали пользу философии и говорили, что «философия — это источник глупости и распада, основа смятения и заблуждения, это — то, где начинается отклонение и ересь» (Аш-Шахризур) [395, 95], другие же признавали её пользу и необходимость её использования [395, 91].

¹ Подробное изучение концепции знания в средневековом исламе дано в фундаментальной монографии Р. Роузенталя, см. 403.

Как было сказано выше, тенденция «двух мудростей» существовала издавна в истории мышления. Но позднее на Востоке религию и философию объявили отдельными автономными и самостоятельными сферами и признали их независимую друг от друга ценность, что имело большое прогрессивное значение для своего времени. Так зародилась теория о «двойкой истине», которая была новой ступенью развития теории «двух мудростей». Здесь же следует отметить, что в научной литературе этот вопрос часто трактуется неверно². Некоторые исследователи думают, что эта новая теория признавала существование двух истин, тогда как средневековая религиозная и философская мысль знала лишь одну истину — бога [300 а, 149]. Но как мы уже отметили выше, существовали две мудрости: одна — религиозная — изучала и познавала абсолютную истину, которая смысливалась истинной сама по себе, истинная истина, суть всякой истинности. Вторая же — мудрость мира сего — изучала относительные истины (напр., математические, логические, которые носили релятивный характер).

Однако, теория о «двойкой истинности» признавала самостоятельную ценность и полезность светской науки и философии, что уже было новизной для средневековой действительности. Лишь в таком плане можно говорить о теории «двойкой истины», зачинателем которой в научной литературе признан Ибн-Рушд (1112—1198) [494, 32Г, 395, 308—309 и др.]. Но, по нашему мнению, она негативно дана уже в философской системе Ал-Газали [1058—1111], основной характерной чертой которой является субъективизм и скептицизм.

Ал-Газали прежде всего пытается установить критерии познания. Он полагает, что человек обладает двойким знанием: одно дано в его природе и является специфическим атрибутом его разума, и именно этим человек отличается от других живых существ. Такое знание представляется в виде логико-математических постулатов, которые в отдельных случаях неизменны. Они присущи самой природе человека от рождения и постольку не являются результатом познания. Второго знания человек достигает путем чувственного восприятия и оно основывается непосредственно на опыте и чувстве. Этот последний вид знания Газали считает непрочным и ошибочным. Очень часто тот или иной предмет нам кажется не тем, чем он является на самом деле. Глазам, которые философ считает самыми силь-

² В грузинской научной литературе изучению данного вопроса посвящена интересная работа Р. Сирадзе [см. 510, 213—280].

ными органами чувств, звезды кажутся величиной с динар, тогда как на самом деле они намного превосходят землю. Воспринимаемые этим путем явления отвергаются или же исправляются с помощью разумного суждения.

Таким образом, знание, приобретенное путем чувственного восприятия, следует исключить из сферы истинного знания. От него существенно отличается знание, приобретенное путем разумного суждения, которое гораздо ценнее, чем знание, добытое эмпирическим путем [319, 28]. Но Ал-Газали скептически относится и к этому роду знания. Он ставит вопрос так: если знание, полученное чувственным восприятием, не является верным, то как же убедиться в том, что знание, добытое с помощью разумного суждения, не вызывает сомнения и является истинным?! Может быть существуют критерии, которые отвергают и знание, приобретенное умозрительным путем, так же как оно само отвергает знание, добытое с помощью чувств. Тот факт, что такой критерий пока неизвестен и не открыт, вовсе не исключает возможности его существования: во сне все нам кажется реальным, но как же доказать, что воспринятая нами во время бодрствования действительность не является иллюзией и сном. Ведь есть такое состояние духа (напр., экстаз суфиев), которое целиком оторвано от чувственной реальности [319, 29]. Таким образом ограничивается и знание, приобретенное путем умственного рассуждения, которое, хотя исходит не из опыта, но его предметом является опыт, и постольку его можно использовать только во время бодрствования [319, 30].

Газали путем этих рассуждений приходит к весьма интересным выводам, которые, по нашему мнению, соприкасаются с теорией «двойкой истины». Он полагает, что существуют области, в которых господствует лишь объективное знание, напр., математика, логика и др. Но совсем иначе обстоит дело в сфере метафизики, в которой установление истины невозможно путем научного суждения, как это принято в философии. Сфера знания — одна, а сфера веры — совсем иная. Основой для первой является разум, а для второй — сердце. Знание со своей аргументацией, должно быть приемлемо для всех людей. Вера же носит индивидуальный характер: она является сокровищем сердца. Если мы противоречивость мышления перенесем в сферу веры, как это делают догматики, или же начнем утверждать, что понимаем и знаем откровение пророков, то тогда можем сказать: слышим глазами и видим ушами. Кто к вопросам религии подходит с умозрительными рассуждениями, тот истинный неверующий, так как суть веры заклю-

чается в том, чтобы человек воспринял и уверовал в то, что находится за пределами разума [319, 32]. Лучше, если эти две духовные потенции в человеке будут представлены отдельно друг от друга, как самостоятельные сферы.

Газали в конце концов приходит к заключению, что тот, кто в пользу религии отвергает законы мышления, наносит гораздо больший вред религии, чем тот, кто с помощью законов мышления выступает против нее. Но когда философы хотят научно обосновать существование бога, тогда они мутят науку, защитниками которой они себя считают. Если бы их метафизические теории не были основаны на вероятности, а имели бы прочное основание, как это обычно для математики и логики, то тогда их мнения при обсуждении этих вопросов были бы менее противоречивыми [319, 34]. Таким образом, метафизические теории исключаются из сферы знания и целиком входят в сферу религии, и источником их восприятия является не ум, принципы которого одинаковы и приемлемы для всех людей, а сердце (разум, дух и т. п.). Разве возможно, подобно утверждению математической теории, с помощью разума утверждать существование бога? Конечно, нет! Но, по мнению Газали, глубоко ошибаются и мутакаллимы, которые то или иное положение религии объясняют с помощью рационального суждения. Вера — это одно, а утверждение — другое. Пьяный не может объяснить свое положение, но он на самом деле находится в пьяном состоянии. Точно также и в сфере религии: ни логическая дедукция, ни математический анализ не помогут нам уйти от неверия. Они не нужны вере, которая опирается на чувство, силу воли, на твердость и на нравственность человека.

По мнению Газали, чтобы обрести веру, необходимо с помощью напряжения силы воли очиститься от порока и зла, и путем самопознания и самовоспитания просветлять свою душу и предаться вечному опьянению. Газали явно различает познание сердцем и познание разумом. Для науки не существует авторитетов, она стремится к истине, тогда как религия начинается с пророчества. В религии не только должны убедиться, но ее должны ощутить и пережить. Учить здесь немислимо [319, 37]. Газали пишет: «Представьте себе вырытый колодец, который можно наполнить текущими вокруг на поверхности земли ручьями. Но можно вырыть колодец, который заполняется внутренними подземными водами. Этот колодец есть сердце, а ручьи — познание, которое добывается через чувства. Хотя можно и перекрыть дорогу ручьям, уединиться, очистить сердце и заполнить внутренней водой» [347, 65]. Совер-

шению ясно, что Газали в сфере религии отдает предпочтение познанию сердцем.

Как явствует из вышесказанного, Ал-Газали четко разграничивает сферы религии и философии и науки, представляет их самостоятельными областями и, таким образом, выдвигает тезу о «двойной истине». Но он не отрицает контроля разума в сфере веры и не умаляет значения познания. По его мнению, в этих двух сферах разногласия возникли по причине самого человека, из-за ограниченности его ума, а не той разницы, которая существует между религиозной и научной истинами. Более того, религия должна принять во внимание достижения научного исследования, но до известного предела. Существуют вопросы, которые нельзя объяснить разумом и научными суждениями. Роль разума в том и заключается, чтобы показать это обстоятельство. Газали выступает против того, чтобы философы претендовали на изучение этой сферы с помощью математики и логики, в чем они никогда не добьются успеха [319, 38—40].

Приблизительно аналогичным образом осмысливает Джелаль-ед-дин Руми эту проблему. По его мнению, существуют две мудрости: мудрость сего мира и мудрость нагорного мира, т. е., говоря словами поэта, «наука тел» и «наука религии». Основная разница между ними заключается в том, что первая изучает и воспринимает то или иное состояние, вторая же сама испытывает. А как известно, знание и переживание не одно и то же. Кроме того, первая создана, а вторая — нет, она принадлежит божьему миру: «Любая наука, приобретенная образованием и восприятием мира, является «наукой тела». А та наука, которая приобретается после смерти — есть «наука веры и религии». «Я есмь истина» — знание этого принадлежит сфере «науки тел», но испытать и перевоплотиться в состояние — «я есмь истина» — возможно только через науку религии. Увидеть огонь и свет факела — это «наука тел», а растаять в этом свете, сгореть в огне факела — это уже «наука религии». То, что подлежит видению, переживанию, относится к «науке веры», а то, что изучаемо, является «наукой тел». Ты говоришь — истинная наука это видение, остальные науки лишь иллюзия и плод воображения» [4, 228]. С этой точки зрения резко отличается знание, приобретенное в медресе с помощью умственных упражнений, от знания, добытого на пирах ашыков в процессе опьянения. Различны также объекты их познания [2, 1339]. По мнению поэта, сомнение, мысль, чувство и понимание являются деревянной лошадкой для забавы детей. Наука «людей сердца»

тянет и возит их, наука «людей тела» ложится на них обузой [1, I, 3445—46]. Для верующих допустимо изучение всяких наук. Но высшая наука, по мнению Руми, это — наука экстаза [184, 233].

Выше было отмечено, что в мироощущении Руми познание абсолютно прекрасного «начинается с созерцания красоты мира сего, которое является своеобразным мостом, связывающим с нагорным миром. Так же и познание абсолютной истины в религиозном мышлении поэта начинается с изучения и исследования сего мира и постепенно возвышается до лицезрения абсолютной истины. Тут же следует отметить, что в суфийском учении познание абсолютной истины и видение абсолютно прекрасного являются идентичными понятиями. Таким образом, становится ясным, что в мировоззренческой системе Руми «наука тел» является вспомогательным средством, как бы лестницей, при помощи которой поднимаешься до дергаха истины. Но глубже проникнуть не удастся. Как мы уже неоднократно убедились, для Руми этот мир есть колодец, который воспринимается в шести измерениях и пятью чувствами. Человек должен использовать формы сего мира как веревку и подобно Юсуфу подняться вверх [1, VI, 4568—70]. «Желания и удовольствия сего мира похожи на лестницу. Ступени лестницы не являются местами отдыха и сидения, а являются местами подъема и перехода. Какой счастливец тот человек, который быстрее пройдет их, быстрее проснется и укоротит этот длинный путь и не растратит свою жизнь на ступеньках лестницы» [4, 62].

По мнению Руми, все сущие в этом мире являются формами, которые лишь в том случае составляют ценность, если они понимаются как средство возникновения мысли. Мир — это чаша, в которой налито вино. Требуется сильная жажда, чтобы воспринять благоухание вина, а не форму. Внешность людей сего мира тоже напоминает чашу, их знание, искусства и ремесла похожи на фигуры, нарисованные на чашах. Как только разобьется чаша, исчезнут и рисунки. Поэтому основная цель — это увидеть вино и испытать его [4, 72]. Вообще, человек часто забывает ту дорогу, по которой он сошел в этот мир. Поэтому требуются различные условия и намеки, чтобы вспомнить ее. С этой точки зрения несовершенный человек должен прибегнуть к разуму, чтобы воспринять и осознать зримый мир, подготовиться и достичь той ступени, когда возможно освободиться от разума. Этот мир напоминает поэту дерево, а люди — плоды. Пока плод не созреет, трудно его сорвать, а когда созреет, — он очень легко падает. Таким образом,

наука и разум, прежде всего, — это средство для подготовки [1, III, 1290—95].

По мнению Мевланы, всякая форма — это лестница возвышения [1, V, 2556—58]. Вообще поэт часто прибегает к символу лестницы; однако эта лестница скрыта, не видима для всех. Одна из польз науки заключается именно в том, чтобы показать эту лестницу, представить формы как ступени. По мнению поэта выходит, что все атомы, всякое желание являются окнами для видения истины [1, I, 3766]. Вот поэтому необходимы науки и мудрость мира сего, чтобы слепому человеку открыть глаза. Одним словом, все хотят освободиться от этого бытия, но для этого прежде всего требуется изыскать правильный путь, в чем помощью является наука. Таким образом, по убеждению поэта, на отдельных ступенях лестницы возвышения обязательно требуется наука, чтобы с ее помощью мы убедились в необоснованности этой ступени бытия и поднялись на более совершенную ступень развития. Ясно, что здесь говорится не о физическом, пространственном возвышении, а о эмбриональном развитии: это не похоже на восхождение пара к небу, это — развитие зародыша до ступени сознательного ребенка [1, IV, 554].

Выходит, что, по мнению Мевланы, главная цель науки заключается в том, чтобы лишиться основания онтологического существования объективную действительность и сущие сами по себе вещи, которые находятся в сфере гносеологического познания, и признать их (вещи) переходной формой истинно сущего. Таким образом, наука играет вспомогательную роль, как одна из средств достижения цели. Наука сего мира есть часть истинного знания. Она должна нас привести к сердцу: «Солнце показывает все, что мы хотим видеть... В этом заключается и цель ее луча... Но это солнце показывает малопригодные для дела вещи. То солнце, которое показывает полезные и пригодные вещи для дела, является истинным солнцем. Это солнце — частица и метафора истинного солнца. Вы тоже с помощью вашего (вторичного) ума воспринимаете луч солнца; пожелайте луч науки, чтобы для вас стало ясным все, что лежит вне поля вашего зрения и, таким образом, пусть расширится кругозор вашего знания. Вы постарайтесь от каждого учителя, от каждого друга узнать и познать что-либо. И таким образом поймете, что кроме этого зримого солнца существует и другое солнце, которое создает понимание и истину. Эта вторичная наука, на которую вы опираетесь и которой гордитесь, является частицей и лучом той большой науки. Этот луч призывает тебя к той боль-

шой науке, к тому истинному солнцу [4, 207]. Когда человек достигает совершенства в сфере науки, он начинает воспринимать благоухание истин (якин)... А вообще, наука ищет истину, а истина ищет видение и ясность (ай-ан)» [I, III, 4119—21].

В этом аспекте наука имеет большое значение. Она является путеводителем к дергаху истины. Поэтому очень часто в творчестве поэта мы встречаемся с восхвалением науки и разума. Наука — это бесконечное море, а искатель истины похож на водолаза; если его жизнь даже продлится тысячу лет, он не успокоится, не бросит искания [I, VI, 3881—82]. Человек, который по своей природе связан с землей, воспринял от бога науку и с ее помощью возвысился до седьмого неба и осветил весь мир [I, I, 1012]. Наука является печатью царства Сулеймана; весь мир — это форма, а наука является его душой [I, II, 1030—39]. Солнце марифата (истинного знания) не меняет своего места, его восход — это лишь дух и разум [I, II, 43]. Очень часто Мевлана восхваляет человеческий разум, благодаря которому человек отличается от животных и приближается к ангелам [см. I, III, 3193—96; III, 2689; IV, 1948—50; VI, 2966—71 и др.].

Но возникает иная опасность. Ученые увлекаются исследованием видимой материальной среды и забывают о том, что все видимое является лишь формой, которую следует использовать как лестницу, чтобы подняться до абсолютной истины. Поэтому наука и разум зачастую уже не могут осуществлять роль вспомогательного средства, и, наоборот, в руках недальновидных людей они становятся препятствием на пути познания истины. И как красота сего мира в некоторых случаях превращается в завесу и покров и своей призрачностью мешает воспринять прекрасное само по себе, так и наука сего мира делается помехой для восприятия абсолютной истины. По этой причине поэт выступает против науки сего мира и, вообще, знания. По его мнению, всякое понимание и постижение похоже на воду, которая налита в телесный сосуд. Как только бьется сосуд, проливается и вода. Но главное заключается в том, что пять чувств, которые составляют пять отверстий тела, делают это знание непрочным, оно постоянно вытекает из этих отверстий [I, III, 2099—2100].

Таким образом, знание сего мира не имеет прочную основу. А ученые боятся потерять это знание, проявляют излишнюю осторожность, чтобы никто не украл его... Но этот страх похож на кражу во время сновидения. Все боятся, чтобы добытую ими науку не украли другие, они думают,

что в этом случае они будут отстранены от дела, но они не ведают, что сами целиком погрузились в безделье... Ученый знает многое из наук, но что главное, он не знает самого себя; знает специфику всех сущностей, но когда дело касается сущности самого себя, он превращается в осла. Он знает, что это место неровное, знает цену разным материям, разбирается в звездах, но не знает цену себе, прав он сам или нет, счастлив или несчастен — в этом он не может разобраться. Он не понимает своей основы, которая является основой всего [1, III, 2640—55]. Кроме того, ученые зачастую овладевают мудростью сего мира в эгоистических целях; для добывания богатства, а не для очищения сердца. Некоторые же хотят своими познаниями щеголять перед знатым или простым людом, а не избавиться от этого мира. Подобный человек похож на мышь: всюду лезет, ищет, но не понимает цены лучезарности сияния. В пустыне его луч не смог проложить дорогу и обиталищем ему служит темный колодец. Такая наука бездушна, она влюблена в лик покупателя. Во время спора и рассуждения она кажется большой, но если не имеет покупателя, умирает, исчезает. Она похожа на съедение земли, брось ее, так как тот, кто ест землю, у того желтеет лицо [1, II, 2430—41].

К тому же такие ученые кичатся: «Я пожертвовал собой ради больших дел: изучил науки фикха, философии, логики, астрономии... Все это ты сделал ради себя: изучил фикх для того, чтобы быть в силах у кого-либо отнять хлеб, снять с него одежду; изучил потому, чтобы тебя не убили, и был бы здоров. Изучаешь астрономию, хочешь понять положение небес, влияние звезд на землю; хочешь узнать, будет ли на земле дороговизна или дешевизна, будет ли мир или война — все это также для тебя самого. Ты хочешь узнать, злосчастная или счастливая это звезда в связи с твоей судьбой. Если внимательно вдуматься, убедись, что ты — основа всего, они являются твоими частями» [4, 15—16]. Однако ученые часто забывают познать самого себя, изучить свое «Я», от которого начинается всякая наука. Они исследуют всякие мелочи относительно себя, но основу, самое значительное и существенное, суть самого себя не изучают. Они могут определить все: что такое харам и что — хелаль, но не могут понять, принадлежат ли сами хараму или хелалю, кто они — очищенные или неочищенные?!

Положение ученых поэту напоминает хекат о падишахе и глупом принце: у падишаха был глупый сын, которого он отдал ученым на обучение. Несмотря на то, что

принц был слабоумным, он все-таки смог изучить разные науки и совершенствовать себя в разных сферах. Однажды падишах, желая испытать своего сына, взял золотое кольцо и спросил сына, что за предмет держит он в руке. Принц ответил, что он держит желтую круглую полую штучку. Это правильно, но все-таки как называется этот предмет — допытывался падишах. — Тогда принц ответил: вероятно, это сито. Падишах крайне удивился: принц обладал разными, удивительными знаниями и науками, а не ведал, что сито не может поместиться в горсти [4, 16]. Таково и положение ученых, которые отделились «наукам тел». Они обладают множеством навыков, но не могут понять основную, но простую вещь. Поэтому на свете существует множество ученых, которые ничего не смыслят в истинной науке, в истинном знании. Такой человек является хафизом науки, который много знает наизусть, но не является ашыком науки [1, III, 3038—46].

Самый большой недостаток ученого человека заключается в том, что он обладает знанием, а верой нет. Поэтому он видит только форму Адама, а не его внутренний мир. Каких бы больших успехов он не достиг в сфере науки, он не сможет все-таки открыть свой внутренний глаз, который видит таинство. А у кого не открыт духовный глаз, он не видит, кроме бороды и чалмы, ничего другого [1, VI, 260—62]. Ученые часто забывают одно весьма важное обстоятельство, что существует наука всевышнего, в сравнении с которой наука мирская как капля в море [1, I, 2860—61]. Поэтому человек, гордящийся мирской наукой, похож на грамматика, который перед лодочником хвастался своим знанием науки и считал его невеждой, потому что этот последний не знал грамматику. Но когда поднялась буря, то выяснилось, что, оказывается, он всю свою жизнь потратил даром, так как не умел плавать [1, I, 2835—47]. Когда человек постигнет истинное знание, тогда он поймет, что перед морем божественного знания мирская наука не стоит ничего. Подобно тому, как некий бедун хотел угодить падишаху и решил привезти ему в подарок воду, которая в его краях являлась самым труднодобываемым веществом. Но когда он, преодолев большие трудности, преподнес свой дар, то оказалось, что падишах — владыка реки Тигра и что для него один кувшин воды не имеет никакой ценности [1, I, 2616—2876].

Эту истину забывают особенно философы, которые цель и сущность «науки тел» переносят в сферу религии. «Невежды» философы не могут постичь тайн религии

(напр., вешающий столп, сотворение и временность мира, день страшного суда и др.) и чтоб уверовать в это, требуют доказательств [1, IV, 2834—38; I, 3278—87, 4, 107]. Но истинному верующему не нужны аргументы, он их находит в своем сердце [1, IV, 2850]. Для верующего не имеют значения также аргументы, к которым прибегают философы, так как в них он не нуждается [1, V, 569—79]. Вообще, обыкновенный разум не в силах постигнуть сущности религии, а философы исследуют вещи, которые постигаются разумом. Они изучают внешность, формы, тогда как верующий стремится к пониманию внутреннего мира [1, III, 2526—30]. Обычно истина — бог очень близок, почти неотделим от человека, но сам человек, благодаря своим рассуждениям, отталкивает ее (истину) от себя. Философ своим мышлением поворачивается спиной к нему [1, VI, 2353—56]. Поэтому очень часто эти размышления сбивают человека с верного пути...

Именно по этой причине обитатели рая являются несведущими, очищенными от зла философии [1, VI, 2369—70]. Часто знание является ловушкой для жадности и зависти. Какое дело святому человеку до него?! [1, VI, 2373]. По мнению Мевланы, для арифа, познавшего истину, кыблой является луч, единящий его с богом, а для философа кыбла это — иллюзия [1, VI, 1897]. Для первого все ясно, как день, и Кааба также для него озарена светом. А для другого искания похожи на стремления отыскать Каабу в ночной тьме [1, VI, 4136]. С этой точки зрения, философ в споре с верующим всегда терпит поражение [1, I, 2151—53]. Его образование и разумение человеку не приносит никакой пользы, поэтому он не должен следовать ему [1, II, 3176—3210]. Но сам философ свою бесполезность поймет лишь перед смертью и скажет: прибегая к разуму, я заставлял своего коня скакать бессмысленно и в пустоте... Я с гордостью ходил среди людей с высоко поднятой головой, плавал в море иллюзий. Но в море духа невозможно плавать; здесь нет другого выхода, кроме как спасения с помощью Ноевого ковчега [1, IV, 3354—57].

Главное заключается в том, что постичь бога разумом невозможно. Об этом неоднократно говорили мыслители средневековья: «Наш ум своими силами (*per seipsam*) не может созерцать самого бога, как он есть, но познает отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной» [438, 17]. В суфийской гносеологии господствовала теза, что бог есть таинственность, которую нельзя постигнуть интеллектом; это возможно лишь путем интуиции, когда субъект полностью игнорирует свое «Я» [313, 13]. По мне-

нию Мевланы, разум никогда не сможет постичь бога, но он все-таки должен стремиться к этому: «Разум своими стараниями никогда не сможет постичь бога, но разве разум когда-либо перестанет стараться?! Если перестанет, то он уже не разум. Он не в силах понять и постигнуть, но его потому называют разумом, что он жаждет осмыслить этого единственного возлюбленного, стремится к этому, мучается, беспокоится. Разум похож на мотылька, а возлюбленный — на свечу. Мотылек ладаёт на свечку, сгорает, уничтожается» [4, 36].

Но мотылек потому и мотылек, что он должен сгореть в пламени свечки, а свеча потому и является свечой, чтобы ее пламя обжигало. Если человек не стремится к пониманию бога, то он не человек. Однако, если он сможет постичь бога и понять его, то он (бог) не будет богом. Человеком называют того, кто старается, стремится и растворяется в луче величия. А богом является тот, который сжигает и уничтожает его. Никакой разум не в силах постичь его [4, 36]. В результате подобных рассуждений Мевлана приходит к следующему заключению, что разум играет роль путевода и в силах довести нас лишь до божьего дергаха. А когда человек достигает этой высшей ступени совершенства, разум становится помехой и поэтому он (человек) должен отказаться от него:

مدانك زیر کی عقل جمله دهلیز یست اگر بلام فلاطون بود برون سر است

«Знай, что прозорливость разума всегда находится в
передней,

Будь он Платоном в науке, все-таки останется

вне дома

[2, 219].

В другом месте поэт говорит: «Разум полезен, пока не доведет тебя до порога падишаха, но дойдя до него, освободись от разума. Ибо с этого времени разум нанесет тебе вред, он преграждает путь. Раз достиг ты его, целиком отдавайся ему, уже не твоя забота, как и каким образом» [4, 112]. Таким образом, наука и разум могут нас довести лишь до моря, а если ты хочешь добыть жемчужину, то должен оставить их и погрузиться в море. Поиски истины путем разума и научного суждения похожи на то, как если бы стараться миской осушить море и так добыть жемчужину. Тот, кто хочет добыть жемчужину, должен быть водолазом, к тому же очень искусным и ловким [4, 186]. Так что, в царстве божьем разум не имеет никакой цены, он ценится меньше дорожной пыли [1, IV, 568].

Вообще на высшей ступени мистического познания должно произойти не только моральное очищение, но и интеллектуальное опустошение, освобождение от всяких мыслей и дум. Существуют две ступени опустошения: I. Освобождение от всяких чувственных свойств, так как чувства способствуют введению разума в заблуждение и его измельчанию, что препятствует трансцендентальному познанию. Поэтому, для высшего познания требуется очищение сердца от экзотерического познания, которое затуманивает и затемевает его. С этой точки зрения лишенное чувств и мыслей существо лучше воспринимает и более совершенно отражает истину, чем субъект, отягаченный интеллектом. Поэтому Ибн-ул-Араби считает, что из-за своей пассивности и нерассудительности высшей формой бытия является минерал [309, 156]. II. На второй ступени уже происходит полное и абсолютное опустошение. На этой стадии разум должен очиститься от всяких мыслей, отполироваться и превратиться в зеркало: «Пусть твой разум будет как живое зеркало, которое открывается перед богом, дабы этот последний узрел в нем свое вечное отражение. Наша мысль, очищенная от всяких образов, есть живое зеркало, в котором отражается свет» [309, 153].

О таком опустошении неоднократно говорит в своих трактатах Дионисий Ареопагит: «Когда наш ум отрешившись от всего существующего и затем, оставив самого себя, соединится с пресветлыми лучами и оттуда, с того света, осиявается с неизведанной бездной Премудрости» [456, г. VII, § 3]. В другом месте он пишет: «Ты, который охвачен страстью тайного видения, оставь чувства и деяния разума... И по мере возможности, возвышайся неосознанно над всеми сущими, дабы постичь истинное знание, ибо только лишь в уединении, освободившись от всего, отмежевываясь от самого себя и от всех прочих, отказавшись от всего и в чистоте ты сможешь приобщиться к сверхестественному сиянию божественного мрака» [488, 182].

Таким образом, по мнению мистиков, чем полнее очищена личность от образов и форм, тем больше поддается она воздействию бога; чем больше отдается забвению, тем ближе она к богу [484, 14—17]. Если глаза хотят увидеть цвет, они должны в первую очередь очиститься от красок; если душа хочет узреть бога, она не должна иметь никаких связей с внешним миром, т. е. с ничто [484, 52].

Вот поэтому, по нашему мнению, оказывают на Восто-

ке предпочтение институту безумия [об этом см. 329, 10—11]. Безумца воспринимают как опустошенную от разума личность, которая порвала все связи с внешним миром и окружающим обществом. С этой точки зрения она и в этической и в интеллектуальной сфере более совершенна и стоит на более высокой ступени познания, чем мудрец. Такую личность ни в коем случае нельзя приравнивать к глупому, слабоумному человеку, т. е., говоря словами Руми, ахмаху [1, IV, 1946].

По мнению Платона, эстетическое познание не является ни «знанием», ни «мнением»... Оно есть эротическое состояние: «неистовство», «безумие», которое отличается от других состояний [см. 422, 276]. Суфий считают, что интеллектуальное опустошение от всяких форм мышления и разрыв с внешним миром является апатией мудрого, которая дает ему возможность вникнуть в реальность. Поэтому Джелаль-ед-дин Руми считает, что «тот, кто имеет обширное образование, тот больше других застыл, превратился в льдину, он наполнен существованием, своим «Я»... Если человек сможет растопить эти чувства, он погрузится в изумление, опьянеет» [184, 218]. А это обязательное условие познания. Вообще поэт всякую мысль сравнивает с завесой, которая закрывает сердце: «Не отдавайся думам, погрузись в сон, так как мысли — эта завеса от лика луны; когда сердце как луна, не оставляй места мыслям, отбрось их» [2, 1318]. Вот о подобном интеллектуальном опустошении очень часто говорит поэт.

Руми сравнивает мысли человека с дымом, который покрывает копотью сердце человека. Поэтому, прежде всего, требуется распахнуть окна и освободиться от этого дыма, дабы луч солнца осветил нутро человека [2, 1305]. Вообще, по мнению мистиков, невозможно познание или же видение абсолютной истины, находясь в трезвом уме. Субъект, достигший его видения, лишается разума [1, I, 2866]. Он растворяет свое «Я» в небытие; стирается всякая грань между субъектом и объектом, которая существует в сфере гносеологии. Естественно, в таком случае каждая мысль содействует пробуждению эмпирического «Я», что является помехой для духовного слияния и превращения в единое бытие. «Если ты стучишь в дверь идей — откроют, но подрежь крылья своей мысли, дабы стать соколом. Крылья мысли сделаны из грязи, ты привык есть землю; поэтому земля для тебя — как бы душа» [1, I, 2870—71]. Как было отмечено выше, для суфия орган познания — это сердце, которое покрывается ржавчиной не только от чувств, но и от разума и мысли. Поэтому освободиться от мыслей,

значит очистить сердце и отполировать его. А когда человек очистит свое сердце и доведет его до блеска, то тогда он лучше увидит и рисунок, и художника, и доброту и ее создателя [1, II, 72—73].

О превосходстве полированного зеркала говорит поэт, когда повествует о соревновании греческих и китайских художников. И китайцы и греки в одной комнате начали показывать свое искусство, но между ними висел занавес; китайцы потребовали множество красок, раскрасили стену чудесными цветами, рисунками, а греки с большим усердием полировали стену. Когда для оценки их мастерства пришел падишах, он изумился искусству китайцев. Но когда убрали занавес, рисунки китайцев лучше отразились на полированной стене греков, что еще больше поразило падишаха [1, I, 3467—85]. Здесь еще раз проявляется эстетическое кредо Руми. По его мнению, каким бы прекрасным и изумительным не был мир красок, все-таки бесцветность лучше, так как цвет — это облако, покрывающее прозрачность, а бесцветность — это луна [1, I, 3476]. Мевлана сам комментирует этот рассказ и сообщает, что греческие художники — это суфии, которые не изучали различных наук и их сердца очищены от страстей, жажды, зависти, алчности и т. п. А полированное зеркало является свойством сердца, которое может отразить неисчислимое количество картин, поскольку зеркало сердца безгранично. Суфии с очищенными сердцами освободились от мира красок и благоухания. Они постоянно созерцают прекрасное. Все рисунки постоянно и непрерывно создаются в нагорном мире и отражаются в их сердцах без всякого покрова. Суфии сожгли нарисованные на оболочке науки картины и подняли знамя истинности — айн-ул-якин. Они отвергли мысли, погрузились в луч, достигли моря знания, уничтожились в единстве. А такие личности, которые возвысились до ступени истинности бога, стоят выше, чем арш и курс [1, I, 3490—99].

Вот на таком макаме, на этой ступени познания «разум погружается в молчание, предается изумлению и оцепенению. А причина этого заключается в том, что он не может понять: сердце это — он (бог) или он (бог) — это сердце» [1, I, 3489].

По мнению мистиков, на ступени восприятия и видения абсолютно прекрасного, когда гностик всецело покидает сферу интеллекта, субъекта охватывает изумление, что совершенно необходимо для видения абсолютной истины. В свою очередь, само видение прекрасного вызывает в субъекте изумление. Руми пишет: «Ты увидел движение пены, это незначительно. Но чтобы ты смог лицезреть море, для этого требуется изумление. Кто видит пену, тот говорит о тайнствах, а узревший море впадает в изумление. Кто видит пену, у того пробуждается желание, а тот, который созерцает море, в море же превращает свое сердце. Кто видит пену, тот начинает считать, а кто — море, того покидает воля и желание. Кто видит пену, тот начинает действовать, а кто море — тот теряет разум» [1, V, 2907—11].

Изумление как эстетический феномен уже дано в философской системе Платона; оно является переходной ступенью на пути к возвышенному. По мнению Платона, что есть прекрасное и имеет эстетический характер, то в объяснительном порядке есть также удивительное и поразительное [см. 422, 864]. О поразительной силе возвышенного рассуждает и Лонгин: «Выспреннее не убеждает слушателей, но приводит в изумление; удивляющее до изумления подлинно, всегда берет верх над убеждающим и приятным. Убедиться большей частью зависит от нас, но высокое, принося неодолимую власть и силу, ставит себя превыше всякого слушателя» [418, 5—7].

Джелаль-ед-дин Руми также одним из этапов восприятия и эстетического переживания считает изумление. По мнению поэта, для человека, обладающего эмпирическим разумом, божественное откровение иногда доступно, а иногда нет, потому что его разум иногда побеждает, а иногда терпит поражение. Что касается Всеобщего разума (Аклы кул), он свободен от таких явлений. Поэтому человек должен продать всякое знание и разум и приобрести искусство изумления [1, III, 1144—46]. В другом месте поэт говорит: «Прозорливость разума и понимание похожи на пловца в море. В конце концов он утонет, мало кто спасется. Перестань плавать, откажись от зависти и надменности — это не ручей и не река, это море, при том безграничное, беспредельное, которое может поглотить как крохи семь морей... Продай разум и купи изумление, так как проницаемость ума является мыслью, а изумление — видением» [1, IV, 1403—07].

Вообще, по убеждению Мевланы, невозможно исчерпывающе понять сущность религии. Она может быть воспринята только изумлением. Но это изумление не означает непонимание и отказ от понимания, это — погружение в любимое существо, это значит терять самого себя и это — изумление [1, I, 313—314]. Тем более нельзя понять сущность бога и рассуждать о нем. Когда человек возвышается до его видения, он бывает охвачен изумлением. На этой ступени господствует лишь изумление [1, IV, 3748—51]. Но когда человек отдается изумлению и экзальтированному видению, то словесная передача этого состояния становится совершенно невозможной. Затем начинается этап молчания, когда молчанием можно выразить гораздо больше, чем словом: «Разум пребывает в изумлении... Не веди себя дерзко... Ты этого не поймешь, сомкни уста, молчи» [1, III, 4452—54].

Состояние молчания является высшей ступенью мистического познания, о чем в свое время говорил Плотин: «Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма и, отрешившись от всего, вознесшись превыше всего, в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий, т. е. единый, абсолютно-первый» [445, 348]. Мы сами не должны искать света, а в полном покое должны ожидать, пока не покажется он.. Он выше даже ума созерцающего, а потому для ума ничего не остается, «как оцепенеть в его созерцании, всего себя отдать и погрузиться в зрелище этой чистейшей красоты» [448, 67]. А когда дух воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще обнять своею мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже мыслить то, что стоит еще выше всего [446, 465].

Эта теза Плотина, которая предполагала возможность видения абсолютной истины лишь в глубоком молчании и лучшим средством передачи ее сущности считала «бессловесное» молчание, широко была распространена в разных экзотерических и эзотерических течениях. Это понятие существовало еще в древнем мифологическом и мистическом мышлении, но особенно большой резонанс оно получает в средневековой действительности. Эзотерическое учение считает молчание лучшим средством речи на высшей ступени совершенства. Дионисий Ареопагит очень часто говорит о понятии молчания: «Следуя этим богоначальным велениям, которые управляют всеми священными лепотами подне-

бесных чинов и, почитая сокровенный разум богоначалия, превышающий разум и естество, в неиспытанном и священном благоговении неизречное же в благоразумном молчании и простираясь горе к просвещающему нас в Священном Писании свету» [см. 456, т. I, § 3]. По его словам, всевышний (бог) окутан «туманом молчания» [489, 223]. Поскольку абсолютная истина стоит выше всего, и его словесное «вспоминание» невозможно, постольку его смогут лицезреть только те, кто сможет освободиться от всяких слов и войдет в этот туман [489, 224].

На этой ступени видения человек впадает в оцепенение сам по себе и не может произнести ни единого слова: «Как только войдем мы в этот туман, мы погружаемся в бессловесность и безумие» [489, 227]. Таким образом, с одной стороны, молчание является лучшим средством передачи красоты бога. В свое время и Лонгин говорил, «что поистине величественное превосходит всякое слово и его следует передать молчанием» [418, 33—35]. С другой стороны, молчание является высшей ступенью познания, когда разум предается изумлению и превращается в полированное зеркало, когда побеждены все те физические чувства, которые связывают человека с эмпирической действительностью, и око и ухо души совместно воспринимают абсолютно прекрасное. Поэтому, как правильно отмечено, важнейшим элементом мистицизма является не его символический язык, а молчание [269, 149]. Повторяя слова Экхарта, это «глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари» [484, 12]. Вот эта ступень, по мнению суфиев, является высшей ступенью совершенства человека, на которой происходит опустошение и превращение человека в чистое зеркало, которое может в совершенстве отразить абсолютно прекрасное.

Джелал-ед-дин Руми вообще выделяет три ступени человеческого бытия и состояния: на первой ступени человек занят житейскими делами. Он любит и увлекается: женщиной, мужчиной, ребенком, богатством, землей, камнями и т. п. Но не преклоняется перед богом. На следующей ступени в человеке пробуждается знание и он никого не признает, кроме бога, и ни перед кем не преклоняется, у него нет ничего на уме. И, наконец, он достигает такой ступени совершенства, что не в силах что-нибудь высказать. Он не может сказать: «Я преклоняюсь перед богом», и не может также сказать: «Я не преклоняюсь перед богом». Это состояние человека стоит гораздо выше, чем вы-

шеупомнягугые два состояния [4, 197]. Руми очень часто говорит о понятии «молчание» (хамуши) и подчеркивает его превосходство над речью. В большинстве случаев газели Руми оканчиваются призывом к молчанию. Поэт то отмечает, что та или иная тема необъяснима словами и поэтому предпочитает молчать, то разъясняет, что молчание более выразительно, чем словесная речь и поэтому предпочитает его: в таком состоянии душа беседует с душой, и эта «беседа» является целиком мыслью и свободна от слова-формы [1, IV, 459]. Но самое главное заключается в том, что на ступени молчания субъект целиком отдается самозабвению и погружению в море уничтожения [2, 679]. Тут же следует отметить, что, по мнению поэта, весь космос говорит на языке молчания. Он (космос) молчанием восхваляет господа-бога и приносит ему благодарность. Здесь понятие «молчание» выполняет даже функцию организующей силы [1, VI, 4542—50].

Но как было уже отмечено, понятие молчания выступает на передний план на той ступени совершенства, когда суфий отдается самозабвенно и, погруженный в экстаз, мгновенно лицезреет абсолютно прекрасное, когда он с абсолютным вступает в непосредственный контакт, о чем вообще невозможно говорить. И это состояние можно передать лишь посредством молчания. Руми так передает это: «Я освободился от тела, он — от воображения, я качаюсь на пороге слияния (с богом)... Это рассуждение можно высказать лишь до этого, а что выявится после этого, то надо скрыть. Если скажешь даже, если постарайшься очень, все равно напрасно, ничего не станет ясным! Лошадь и стремя полезны до моря... Дальше требуется деревянная лошадь, которая не в силах скакать на берегу, но для тех, кто в море, она становится путеводителем. Эта лошадь — молчание. Для морской фауны — молчание есть вдохновение. Любое молчание, которое надоедает тебе, на той стороне воспринимается как крик любви. Ты спрашиваешь, интересно, почему замолчал, а он говорит, нет у него слуха. Я оглох от крика, а он не слышит... Что касается того, кто сломал и деревянную лошадь, целиком погрузился в море и превратился в рыбу, тот и не молчит и не говорит; это редкое явление. Его положение ничем не назовешь, словами не передашь..., объяснить или сказать это, не оправдано с точки зрения этики» [1, VI, 4619—32]. Как выясняется, после ступени молчания начинается уже абсолютное самозабвение, превращение в самого бога, что уже

нельзя передать ни словом, ни молчанием, и вообще невозможно говорить об этом².

Общеизвестно, что шестой том Месневи-маневи поэта остался незаконченным. Как сообщает его сын Султан Велед, Руми незадолго до своей смерти покинул словесный мир и возвысился до ступени молчания. Он целиком отдался духовному миру и погрузился в море. Когда сын спросил, почему он перестал говорить стихи, Мевлана ответил: «Мое слово, как верблюд, стало на колени, заснуло. Отныне до страшного суда ни с кем не буду говорить» [182, 392]. Этот факт, который Султан Велед сообщил нам в той части Месневи, которую он сам решил закончить, заслуживает пристального внимания. Мы не должны сомневаться в правдивости этого сообщения, поскольку суфии и на практике старались достичь ступени молчания.

ЭТАПЫ ПОЗНАНИЯ

Мистическое знание и познание называется марифатом и ирфаном, которое отличается от обычного знания и науки-илм. По мнению суфиев, познание или же непосредственное лицезрение бога целиком зависит от воли и милости самого бога. Оно предстает как божественный свет, который посредством сердца разливается в целом организме [315, 71]. Выше неоднократно было отмечено, что в учении суфиев основным органом познания является сердце (kalb), которое признает бога... Кроме того, по мнению некоторых суфиев, в познании принимает участие душа, которая любит его (бога), и сир (sir) — самая глубокая и тайная часть души. В суфийской гносеологии сердце несет более интеллектуальную нагрузку, чем эмоциональную. Но посредством интеллекта нельзя познать бога, тогда как сердце с помощью веры познает всевышнего. Сердце — это арена, на которой с одной стороны истинное знание бога, а с другой стороны добытая с помощью чувств иллюзия [315, 68]. Совершенствование и подготовка для познания заключается в том, чтобы человек очистил свое сердце от иллюзий и превратил его в полированное зеркало, дабы оно могло отражать божественный луч.

² О понятии «молчание» см. [381].

По мнению суфиев, познание бога невозможно посредством чувств и восприятия, которые связывают человека с внешним, несуществующим на самом деле миром. Познать бога невозможно также посредством интеллектуального познания, так как бог необъемлем в мыслях и понятие бога невозможно доказывать никакими логическими суждениями. Человек может познать бога только интуитивно, через познание самого себя, когда он обнаружит в своей душе божественный луч, как результат божественного явления и откровения. Говоря об этом, Нифар (X век) объединяет людей в трех группах, которые стараются постичь бога: 1. Кто ищет бога ради своей пользы и думает и мечтает о рае и т. п. 2. Философы и ученые, которые ищут, но никогда не смогут найти бога, так как заявляют: мы знаем то, что мы не знаем его (бога). 3. Гностики, которые познают посредством экстаза [315, 71—79]. По его мнению, этот последний метод является единственным истинным способом. По преданиям, Мухаммед в ночь вознесения получил три вида познания: 1. Экзотерическую религию, которую он должен был распространить среди народа. 2. Духовную доктрину, которую мог распространять и мог и не распространять. 3. Доктрину, которая касалась божественной тайны. Об этом вообще запрещено было говорить [318, 139]. Она существовала только для избранных.

Этапы познания различные суфии описывают по-разному, но в понимании сути познания их мнения не очень расходятся. По мнению Халладжа, существуют две ступени познания: илм-ул-якин — это знание, добытое путем логического рассуждения, и айн-ул-якин — знание, добытое с помощью интуиции [308а, 194]. Другие суфии в большинстве случаев дают три ступени познания. Например, Кашани так характеризует три ступени познания: I. Ступень, когда у человека есть знание веры, он ищет и знает, что объект искания наличествует (илм-ул-якин). II. На этой ступени он познает интуитивно с помощью ока мистического видения (айн-ул-якин). III. Ступень, где здесь исчезает иллюзия двойственности, игнорируются понятия субъекта и объекта, и они сливаются в абсолютное единство [318, 247]. Джили тоже различает три ступени мистического проявления. На первой ступени, которую он называет иллюминацией имен, совершенный человек познает посредством божьих имен. Он объединяется с божьими именами. На второй ступени он получает иллюминацию божественных атрибутов и сливается с ним, т. е. с божественной эссенцией и определяется с разными атрибутами этой эссен-

ции. Третья фаза — это иллюминация эссенции. Здесь человек целиком возвращается к своему первичному бытию [318, 85—87]. И Ибн-ул Араби перечисляет три вида познания: 1) рациональное познание; 2) познание, добытое путем экстаза; 3) познание тайны, которое дано вне разума и которое святой дух дарует святым и пророкам (309, 100). Вообще, в суфийском познании, в основном, можно выделить следующие три ступени: а) познание, полученное научным путем (ilm-al-уакиуп); б) познание, приобретенное через созерцание (аун-al-уакиуп); в) познание, добытое путем самопереживания и самоощущения (накк-al-уакиуп), которое наиболее совершенно. Первое является знанием теологов, второе — познанием гностиков и третье — самоуничтожением влюбленных.

Ступени познания различаются и силой и степенью убежденности. Наивысшей и последней ступенью является та, на которой душа в божественной иллюминации познает свою реальность и реализует абсолютное единство. Эту стадию Авиценна передает так: «На высшей точке своего возвышения — гностик (ариф) достигает стабильности, где интимность души (сир) превращается в чистое, полированное зеркало, направленное к истине; это и есть завершающая стадия на пути возвышения, которая состоит из двух ступеней: первая ступень, когда смотришь на зеркало души и познаешь следы истинности, а иногда лицемереешь самого бога. А на второй ступени он теряет из виду душу, свое «я» и видит только отражения бога. Если даже он посмотрит на свою душу, он воспримет ее как единобытие [309, 251].

Джелаль-ед-дин Руми тоже рисует картину ступенчатого развития познания: первое — это знание, добытое путем мысли и сомнения. Далее происходит научное обоснование и утверждение этой мысли или мнения, этот этап и является предшествующей ступенью истинного знания — якина. После этого мистик возвышается до ступени видения, которая является высшей ступенью мистического познания и убеждения. Руми пишет: «Эй, сынок, любое сомнение жаждет истины (якин). Чем больше растет оно, тем больше размах его крыльев и тем сильнее машет оно ими. Когда постигнет науку (илм), крылья у него превращаются в ноги, и он чувствует благоухание якина и начинает воспринимать его, так как на этом пути испытания наука стоит ниже, чем якин (истинное познание) и выше, чем раздумие. Знай, наука ищет и жаждет якина, а поиск этого якина есть ясновидение истины... Несомненно, как видение рождается от якина, так иллюзия от разду-

мия и сомнения. В суре «Элха Кюма» сказано: посмотри, что илм-ул-якин стал ступенью айн-ул-якина» [1, III, 4118—25].

Какими признаками характеризуется мистическое познание? Прежде всего, оно мгновенное видение, которому присуще абсолютное, субъективное убеждение. Эта мгновенность и интуитивность обуславливает то, что совершенно исключается различная интерпретация познания, как это бывает во время научного суждения или же литературного мышления. Воспринятую на этой ступени истину нельзя никак объяснить и передать [1, II, 3247—48], что само собой исключает различия в интерпретации. При этом устанавливается непосредственный контакт и происходит мгновенное ощущение сосуществования, что обусловлено соприкосновением души с вечностью. За этим следует наивысшее убеждение. Кто достигает этой ступени видения, для того не имеют уже никакого значения информация и явления [1, IV, 2067]; он может сказать: «До нашего макама не смогли подняться ни пророк — законодатель шарията ни ангел, ни душа» [1, I, 3953].

Вот в это время, по мнению мистиков, целиком открывается духовный глаз, являющийся единственным органом, способным воспринять абсолютно прекрасное и в совершенстве познать эту красоту. Плотин пишет: «Тут предстает взорам созерцающих сама красота, которая всюю полнотою своего блеска сияет во всех сущностях и во всем, что в них участвует, ибо она блеском своим освещает весь сверхчувственный мир, распространяет его даже на тех, которые созерцают ее, и таким образом, делает и их прекрасными» [450, 193], подобно тому человеку, который поднялся на вершину горы и полностью был озарен лучами солнца. В этот момент происходит мгновенное мысленное соприкосновение между мышлением и объектом мышления, которое исчезает так быстро, что не удастся что-либо высказать: «Но в самый момент такого соприкосновения, душа внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него» [446, 466]. Таким образом, это переживание невозможно передать, можно лишь вспомнить его, но оно не может быть передано никаким человеческим языком. Только с помощью «высокого символического» языка можно иносказательно говорить об этом видении. Ибн-ул-Араби говорил, что мистическое переживание нельзя объяснить никакими средствами, его следует передать символически. [318, 257].

Мистицизм для передачи лицезрения абсолютно прекрасного, самого важного момента инициации, выработал специальный символический образ — видение солнца сре-

ди ночи³, которое встречается в эзотерических учениях как Запада, так и Востока и имеет очень древнюю традицию [см. об этом 339; 492]. Апулей в своей книге «Метаморфозы» рассказывает, как готовили его для инициации, как облачили его в плащ из грубого холста и ввели в сокровенные недра храма. Что произошло после этого, передать невозможно. Это поймут лишь посвященные. Он символическим языком сообщает: «Достиг я рубежей смерти, переступив порог Прозерпины и вспять вернулся пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал перед богами подземными и небесными и вблизи поклонился им» [363, 311]. Видимо, этот символ видения и лицезрения бога вошел в суфизм. Во всяком случае, в творчестве Руми он встречается очень часто. Поэт умоляет возлюбленного бога показаться на пиру, дабы «небо среди ночи на мгновение ясно узрело солнце» [2, 1076]. В другом месте он обращается к солнцу, «взошедшему среди ночной тьмы и победившему солнце рассвета» [2, 127].

Поэт советует последователям обрести глаз, который в состоянии лицезреть солнце. Весь мир, окутанный тьмой, ждет восхода солнца [1, I, 2500—2501]. Руми описывает рождение божественного солнца среди ночи: «Если ты склонись сердцем чистым к богу, избавишься от звезд, ты достигнешь близкой дружбы с ним. Когда ты станешь его другом..., я скажу тайну. Так ты увидишь среди ночи солнце! Оно не восходит нигде, кроме чистой души. Когда оно рождается, исчезает разница между днем и ночью.

³ В грузинской научной литературе в понимании этого символа не существует единомыслия. По мнению М. Гигинейшвили, видение «солнца среди ночи» передает третью ступень инициации, т. е. лицезрение абсолютно прекрасного. Э. Хинтибидзе не согласен с такой трактовкой и отвергает ее. Он пишет: «Но видение солнца среди ночи не являлось последней ступенью инициации. Исходя из этого можно полагать, что видение солнца среди ночи не означает лицезрения бога... Так как для мистического видения неестественно с самого начала, непосредственно после освобождения от тела видение бога. Видение бога, слияние с ним возможно лишь на последней ступени инициации, так как конечная цель всякой мистерии это вознесение, познание, видение бога и слияние с ним». Однако, следует уточнить: во-первых, видение бога не является последней ступенью инициации, после видения происходит полное слияние, а видение и слияние не одно и то же. Во-вторых, видение абсолюта начинается сразу же после того, как мистик очищается морально и интеллектуально и превращается в чистое зеркало, как только он отрывается от эмпирической

День наступает тогда, когда оно восходит. Если оно взойдет среди ночи, станет светло вокруг, ночь исчезнет. Как мельчайший атом перед солнцем, так и это видимое солнце пред этим разумом. Когда глаз сияющего солнца увидит его, он впадает в изумление и ослепление. Бог такой алхимик, что он дым превратил в звезду. Он обладает таким элексиром, что с помощью его тьма превратилась в солнце. Телесный глаз бессилен перед этим солнцем, ищи божественное око, чтобы перед его взором луч озаряющего, искристого солнца стал бессильным» [1, IV, 583—196]. Такова космическая картина видения абсолютной красоты на третьей ступени инициации. Но не все в силах достигнуть этой ступени. Она доступна лишь избранным, является их уделом и, несомненно, достигается с помощью божьего милосердия. Руми пишет:

چشم من از چشمها بگزیده شد تا که در شب آفتابم دیده شد
 لطف معروف تو بود آن ای بهی پس کمال البر فی اتمامه

Мой глаз отличился от других глаз,

Ибо я увидел среди ночи солнце.

Эй, великолепный, это милость от твоего милосердия

Величайшее совершенство придаешь ты твоей милости

[1, VI, 2890—91].

Таким образом, когда субъект отводит взор от освещенных предметов зримого мира и целиком погружается в темь самого себя, тогда он поистине видит свет и самый источник света [448, 67]. За подобным видением следует взаимопревращение — трансмутация чувств и видений. «Как только взор падишаха соприкоснется с взором сокола, сокол становится обладателем высокого, лучезарного ока [1, VI, 2807—2808]. Кто видит бога, тот принадлежит богу

действительности и погружает в темь самого себя. После этого происходит мгновенное ощущение единобытия и «душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрело его, что этот свет исходит от него» (Плотин). В конце концов происходит полное слияние и исключается всякая двойственность. Вообще лицезрение вызывает изумление и молчание, а слияние — абсолютное самозабвение. Видение абсолюта не возможно передать, его можно лишь вспомнить с помощью символических образов. По нашему мнению, мистицизм для передачи лицезрений абсолютно прекрасного прибегает к вышесказанному образу — видению солнца среди ночи, — который очень точно передает суть мистического видения. Именно этим обусловлена популярность этого образа как на Востоке, так и на Западе.

[1, II, 3139]. В конце концов происходит полное слияние, объединение душ — эмпирическая душа испытывает метаморфозу. Как сперма, благодаря солнцу, развивается и превращается в душу, так же должна развиваться душа благодаря божественному лучу [1, I, 3774—84]. Когда происходит лицезрение абсолютно прекрасного, тогда наступает полное самозабвение и душевное слияние с абсолютсм.

Плотин сообщает, что, кто способен вникнуть в его красоту до конца, тем овладевает восторг, и он является не в роли простого зрителя, а как опьяненный становится соучастником. Тут созерцаемый предмет и душа составляют уже не две внешние по отношению друг к другу вещи, а одно и то же [450, 193]. Таким образом, на последней ступени познания исключается всякая двойственность, происходит полное слияние и превращение в одно существо: «В тот момент я находился с богом в таком контакте, что между ними не смог бы стать даже избранный пророк» [1, IV, 2960]. Вот это и есть последняя ступень совершенствования человека, которая является также завершающим этапом мистического познания. На этой ступени человек рождается вторично и становится оправданием причины своего рождения. Вообще, этапы мистического познания характеризуются следующими элементами: а) интуитивное восприятие; б) слияние сознательного и подсознательного; в) мгновенность синтетического видения, симбиоз чувства и дарования, где стираются различия и внешнее сливается с внутренним [см. об этом 309, 115].

ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ!

Как было отмечено выше, в учении Руми первым этапом познания является пробуждение от сна забвения, которое осуществляется с помощью муршида. Существует несколько способов пробуждения: а) музыка, которая напоминает душе космическую, а потом божественную гармонию; б) сократовская диалектика, построенная на вопросах и ответах и содействующая выявлению истинного знания в последователе. С помощью этой диалектики гностик обнаруживает то, что для него скрыто; в) наконец, в обязанно-

сти метра входит показать мистику посредством символа и поэтического слова то, что отчуждает и отделяет его от своего наивысшего «Я» [309, 98]. Таким образом происходит очищение и совершенствование человека, после чего он воспринимает себя как истинность и божественность. Суфии так передают вкратце ступени совершенствования человека. «Предел мужей три (ступени): первое, чтобы ты познал себя самого, ибо бог тебя знает; таких я вижу мало; второе, чтобы ты был и он был; третье, чтобы все был только он, а тебя не было» [369, 259]. Но достичь этой последней ступени суфии могут лишь посредством изучения и познания самого себя, о чем уже говорилось выше.

Прежде всего, познавательный взор суфиев направлен на самих себя: эмпирическое «Я» начинает самопознание и выявляет два следующих качества: а) божественный, отождествленный с общечеловеческим космическим «Я» и биологический — связанный с индивидуальным эмпирическим «Я». Развитием или отрицанием этих качеств происходит совершенствование человека.

Выше было уже отмечено, что теза самопознания красной нитью проходит через все религиозное познание. В познании и в исследовании объективного мира, физических явлений и метафизических вопросов человек часто терпел поражение и не мог установить истину, поэтому ему только и оставалось обращаться к самому себе и искать истину в самом себе. Именно по этой причине начинается антропологический период, во главе которого стоит Сократ. Бог был обособлен от чувственного, зримого мира и был осмыслен как абсолютно трансцендентное понятие. Поэтому философия и религиозное мышление сделали объектом своих исканий не зримый, материальный мир, а человека, которого мистическое учение объявило образом бога. Это обусловило то, что познавательный взор индивида был направлен на самого себя; главным в сфере познания стало самопознание субъекта. Абсолютную истину можно было познать лишь посредством самопознания. По мнению Сенеки, для познания бога не требуется молитва или помощь жрецов, бог очень близок человеку, он находится вместе с ним и в нем [461, 72].

Августин, для понимания истины, начинает исследование объективного мира. Он совершает путешествие по космосу и обращается с вопросом к морям, горам, небесам, звездам, луне, солнцу, воздуху и т. п.: не вы ли, случайно, мой господь бог? Но они отвечают: не мы — твой господь, господь создал нас [360, 518]. Наконец, Августин понял, что он ошибся, что божество следует искать в самом себе:

«Я заблудился яко овца погибшая, ища тебя наружно сущего во мне, и много трудился, ища тебя вне себя, а ты живешь во мне, естли я только желаю тебя» [360, 516]. Поэтому Августин призывает верующих: «...Он (бог) находится в глубине сердца, но сердце само убегает от него. Эй, грешники, вернитесь к собственным сердцам, соединитесь с тем, кто вас создал. Почему вы становитесь на опасный и трудный путь? Нет мира и спокойствия там, где вы ищете... Он ушел от нас потому, что мы вернулись к своим сердцам и там нашли его... Он удалился от нас, но вот он!» [265, 77—78].

Теза самопознания всегда имела огромное значение в религиозном учении. Эту тезу выдвигают Григорий Нисский, Василий Великий [491, 112; 511, 219], Сигер Брабантский и Экхарт [478, 85; 484, 56—61]. Она приобретает особую ценность в эзотерических направлениях, девизом которых было: «Познай себя и ты познаешь бога и вселенную» [480, 136].

И в суфийском учении господствовала теза самопознания. В их понимании человек является образом бога, в котором в совершенстве отражаются божественные качества. Поэтому человек, познавая самого себя, должен был выискиваться до познания божества. Но, так как человек больше всех содержал трансцендентную природу божества и был его истинным образом, то он мог прийти к следующему выводу: «кто знает самого себя, тот знает господа бога» [318, 50].

Поэтому суфии, в частности Руми, прежде всего призывают к самопознанию. Мевлана сообщает, что человек является астролябией бога. Но для понимания астролябии надо быть астрономом, так как она полезна только для астрономов. Таким образом, теза, — «кто знает самого себя, тот знает господа-бога», распространяется только на тех, которые истинно посвящены в суть дела [4, 10]. Джелальеддин Руми рисует человека копией божества и всего космоса, поэтому, если он (человек) намерен искать что-либо, пусть ищет в самом себе:

ای نسخه نامه الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

Эй, ты, который являешься копией божественной книги,

Ты, который являешься зеркалом красоты бога,

в мире нет сущих вне тебя,

Если желаешь что-либо, то ищи в самом себе

(ты сам являешься тем)

[2, 1472].

Эту мысль Руми повторяет неоднократно. В другом месте он говорит: «Почему стремишься ты к стране иллюзии, почему ты промываешь этот глаз кровью сердца?! Твое существо целиком, от головы до ногтей — это бог. Ты, который не знаешь о себе, кого же ищешь?!» [2, 1455].

ОТРИЦАНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОГО «Я»

Как выясняется, по мнению суфиев, человек является образом бога и в себе содержит весь космос. Вот именно поэтому зовут его микрокосмосом. Мевлана говорит, человек это такое большое явление, что трудно себе представить. Все написано, все отражено в нем. Но существует множество завес, которые мешают ему прочесть и усвоить это знание. Прежде всего, помехой для человека в области познания являются те разные желания и устремления, которые его связывают с этим миром [4, 50]. Поэтому он должен, прежде всего, отказаться от этих желаний, чтобы он смог очиститься и ясно увидеть ту большую науку и истину, которая дана в нем в виде божественного. В понимании суфиев основной целью человека является возвращение к своей первичной родине. А это значит, что он должен заглянуть в себя и обозреть море [2, 147], т. е. в самом себе увидеть и познать бога. Но для этого он должен уничтожить великого врага божественного человека — биологическое эмпирическое «Я», т. е. нефс, который является причиной обособления и мнимой множественности. По мнению мистиков, никто не в силах ходить по ковру истинности, пока он стоит у порога разобщения, пока он в множестве не видит одну эссенцию, пока он не воспримет и не поймет, что вечно и что тленно [308, 517]. Но эта иллюзия множественности не исчезнет, пока существует индивидуум, отдельное эмпирическое «Я», со своим собственным познанием, собственными интересами и пониманием. Поэтому Абу Саид говорит: «Сделай один шаг от себя, чтобы ты этим смог достичь бога. Покинуть самого себя, (свое «Я»), есть реализация того, что не существует само по себе, и ничего не существует, кроме бога» [318, 50]. Исходя из этого, суфии считают, что для них самым злейшим врагом являются «Я» и «Ты». Истинный суфий никогда не говорит — два. Когда у Абу Саида спросили, что такое зло, он

ответил: «зло — это «Ты». Самым вредным злом являешься «Ты», так как, что ты знаешь — это ничто». По этой причине он о себе никогда не говорил «Я», а говорил «Он» [318].

Суфии стараются осудить и уничтожить свое «Я» и обобщить его. На такой ступени это «Я» теряет понимание «Я» и его можно осмыслить как «Ты» или, преимущественно, как «Он». Когда уничтожается та огромная завеса, которая есть эгоистическое «Я» индивидуума и стирается грань между индивидуумами, которые и являются причиной иллюзорного воображения, тогда бог выявляется явно и осмысливается как единственная истинно сущая реальность.

Мевлана считает, что «Мы» и «Я» являются для людей опасными и вредными ступенями. Кто поднимается выше по этим ступеням, для того тем более опасно, так как он наконец свалится оттуда и сильнее разобьется, размышления и мысли еще сильнее изломают его кости. Поэтому прежде всего следует умертвить себя и свое «Я» и этим способом заново оживить себя. А когда ты таким образом вернешься к жизни, тогда ты, оживший, почти целиком станешь им, который оживляет. Вот это и есть полное единство [1, IV, 2763—67]. Именно из-за эгоизма этого «Я» мир кажется нам скверным. Когда ты влезешь на верхушку дерева существования, то воспринимаешь этот мир грязным местом, полным ядовитых скорпионов, зла и колючек. Но когда ты оставишь древо существования, ты воспримешь этот мир страной, в которой живут луноликие красавцы [1, IV, 3541—43].

Поэтому Руми беспощадно осуждает и критикует собственное «Я» человека [3, 24], которое пока не уничтожится, сокровище не обнаружится [1, IV, 2533—35]. Поэт осуждает тех людей, которые думают о своем благополучии, сидя в лавке, занимаются сапожничеством и стараются заштопать дыры тела, тогда как они должны стараться разрушить его (тело) [1, IV, 2550—56]. По мнению поэта, это «Я» обуславливает иллюзию множественности, когда откажешься от «Я» и «Ты», которые ограничивают понятие человека, тогда останется только истинная реальность — бог. Мевлана в одном частном письме приводит дубеит: «Я» и «Ты» — вот что превращает человека в двойственность. Без «Ты» и без «Я», «Ты» — это «Я» и «Я» — это «Ты». Как только мы покинем понятие «Мы», исчезнет «Я» и «Ты» и останется только лишь «бог» (5, 155). Таким образом, по мнению Мевланы, познание бога и слияние с ним возможно лишь через отрицание своего «Я».

По его мнению, принцип единобытия не терпит никакой двойственности: или должна уничтожиться абсолютная истина, что невозможно, потому, что лишь она является вечностью, или же должен уничтожиться индивидуум: «Перед ним нельзя допустить существования двух «Я», не поместятся. И ты говоришь «Я» и он говорит «Я». Или ты умри, или же он умрет и, таким образом, снимется «двойственность». Но он не в силах умереть ни внешне, ни внутренне, ни духовно (умственно), так как «Он» есть живой, который не умирает». Он настолько великодушен и милостив, что если бы была возможность, он умер бы ради тебя и ради уничтожения двойственности. Так как его смерть невозможна, так умри же ты, пусть он сияет в тебе и пусть уничтожится двойственность [4, 24—25]. Тезу уничтожения собственного «Я» поэт выдвигает неоднократно [1, V, 550—59; 563 и др.].

Вообще, по мнению мистиков, «где кончается тварь, там начинается бог. И бог не желает от тебя ничего большего, как что-бы ты вышел из себя самого, поскольку ты тварь и дал бы богу быть в тебе богом» [484, 25].

Суфии указывают на несколько ступеней самоотрицания и самозабвения: А. сущность сотворенного растворяется в сущности бога и теряется так, как капля в море. Это происходит тогда, когда выявляется божественное начало (*tassali zat*). Б. Атрибуты сотворенного исчезают в божественных атрибутах (*sifati hakk*). В этом случае человеческие атрибуты заменяются атрибутами бога, и бог становится оком и ухом мистика.. В. Когда сущность сотворенного растворяется в сути божественного света, как звезда исчезает в лучах солнца. Свойство сущего продолжает свое существование, но оно перекрывается аспектом созидательности. Владыка виден, но не виден раб [309, 290]. Существует и другая интерпретация фаны [315, 164—166; 344а, 155]. Наличие индивидуума во время видения бога отрицали Плотин: «Сначала он чувствует, что иное есть он сам а иное бог, но потом, как только он погрузится внутрь себя и весь как бы скроется и исчезнет тут, другими словами, коль скоро он отрешится от своего особого «Я», боюсь не быть отдельным и отличным от бога, он тем самым избегает того, чего боялся — сливается и становится едино с богом...» [450, 197].

Основная и окончательная цель суфиев заключалась в том, чтобы суметь уничтожиться в боге, т. е. уничтожить свой нефс, свое эмпирическое «Я», которое связано с биологическими потребностями. От суфия требовалось осилить «Я», связанное с эмпирической действительностью, разру-

шить рамки и границы индивидуализма, содержащего в себе понятие времени, пространства и тленности, и на первой ступени совершенства обобщить это «Я» и осмыслить его в космических масштабах, что в суфийском учении передается формулой: «Я» не «Я», «Ты» не «Ты», но и «Ты» не «Я». «Я» одновременно «Я» и «Ты», «Ты» одновременно «Ты» и «Я» [399, 142]. А на следующей ступени суфий должен достичь полного слияния с абсолютной истиной, стать идентичным, тождественным с понятием бога, что реализуется в суфийской мировоззренческой системе следующей формулой: Все и все есть — Он Хуве—Хува—Он есть Он.

СЛИЯНИЕ С БОГОМ

На этой ступени совершенства происходит полное слияние с богом, точнее, самоуничтожение и превращение целиком в бога. Когда мы говорили о ступенях познания, мы отметили, что на высшей ступени происходит абсолютное опустошение и очищение человека, чтобы этот последний смог отражать бога. В таком случае активным является бог, а познающий — пассивным. Говоря иначе, на этой ступени человеческое «Я» целиком уничтожается и его объемлет бог. На место «Я» выходит «Он». Экхарт сообщает, что когда душа потеряет свою сущность и ее сущностью станет бог, лишь тогда он сможет познать бога. А для души, которая достигла такой ступени — «равно и познающее и познаваемое» [484, 99]. В конце концов, душа целиком уничтожается в божестве, «И тут, наконец, умирает она (душа — Э. Д.) своей высшей смертью. В этой смерти исчезает для нее всякое желание... и всякий облик: она утрачивает всякое бытие... Этот дух мертв и погребен в божестве». Когда душа таким образом теряет себя, тогда открывается ей, что сама и есть то, что так долго, так безуспешно искала [484, 172—3].

Это и есть последняя ступень единства и единобытия, ради которой душа постепенно развивается и отделяется от того, что было чуждо ей и не было богом. На этой ступени суфий отрывается от своего феноменального существования, но для него прекращение индивидуальности означает достижение вечного существования. Кто умирает в самом себе, тот живет в боге. Фана — счастливый конец

смерти подразумевает бака (вечность), т. е. достижение единства с божественностью [315, 149].

Джелаль-ед-дин Руми отмечает, что человек на высшей ступени совершенства должен уничтожить свой индивидуум, который имеет связь с физическими чувствами. Но такое уничтожение значит обрести существование в существовании, т. е. уничтожение в фане есть достижение вечности [1, IV, 397—405]. В духовном мире, в котором господствует возлюбленный — бог, невозможно существование «Мы» и «Я». Поэтому душа должна освободиться от понятий Мы, Я, женщина, мужчина... после чего и можно говорить о ступени единства [1, I, 1784—90]. Однако, по мнению Мевланы, последней ступенью совершенствований являются не духовное слияние (tavhid) и перевоплощение (hulul), а абсолютное отрицание собственного «Я» и превращение в бога. Т. е. здесь речь идет не о таком превращении одного существа в другое существо, когда превращенное существо потенциально еще содержит свои свойства, а это — признание принципа полного единобытия: здесь происходит абсолютное превращение подобно тому, как, например, сперма превращается в тело и уже не имеет никакой связи со спермой.

Мевлана пишет:

تا بنده زخود فانی مطلق نشود
توحید بنزد او محقق نشود
توحید حلول نیست نابودن تست
ورنه بگزاف باطلی حق نشود

Пока раб целиком не покинет самого себя,
Нельзя достигнуть единобытия с ним (с богом).

Единобытие — это не перевоплощение, а это — твое несуществование,

Ибо с помощью бессмысленных слов ложь не станет

истинной.

[2, 1366].

С этой точки зрения, человек превращается в бога. Движение и борьба атома, растворившегося в солнце, являются уже движением и борьбой солнца. У атома уже не остается способности действовать самостоятельно. Вот это и есть таинство тезы «Мы вернемся к богу». Когда мы отрешимся от понятия «Мы», мы превратимся в море [1, VI, 40—43]. Здесь все воспринимается с помощью божественного цвета, т. е. с помощью бесцветности. И железо тоже принимает цвет огня, его цвет уничтожается в цвете огня.

А тот, кто возвысился с помощью этого цвета и его природы, может заявить: «Я есмь огонь!... если ты сомневался в этом, то прикоснись лицом и поймешь» [1, II, 1345—52]. Точно также, человек на последней ступени совершенствования превращается целиком в бога. Руми тут добавляет, что его поэтическая интерпретация в этом случае не в силах передать сути дела [1, II, 1355—56]. Но об этом вообще не следует говорить. Понять суть этого единства не под силу разуму. Понять — это значит умереть. Если бы с помощью разума можно было понять это, то тогда к чему все эти старания уничтожить человеческое «Я», т. е. нефс [1, VI, 2683—85]. Вообще Мевлана излагает слияние с богом как возвращение части к целому, когда часть теряет свойство частичности и превращается в целое, облагается в прекрасное целое, подобно меди, которая уничтожилась и превратилась в золото [1, I, 3007—10]. Так происходит превращение человека в бога или же, говоря иначе, его второе рождение на сей раз в вечности.

Я ЕСМЬ ИСТИНА

Суфий на той ступени совершенствования, когда он целиком покидает иллюзорную сферу субъекта и объекта, должен провозгласить, что он — ничто, чем он стирает контуры своего индивидуализма и отказывается от своего существования, или же должен признать, что он — это все. Эта последняя теза тоже разрушала основу индивидуализма и эмпирического «Я». В суфийском учении оба эти момента выделены четко. На ступени познания и совершенствования, когда эмпирическое «Я» познающего целиком сливается с божественной субстанцией и осмысливается как «Он», для суфийского учения стало естественным заявление Халладжа «Я есмь истина», или же более гибкая формулировка суфия Бистами (ум. в 874) «Слава мне», взамен общеизвестной формулы ислама: «Слава Аллаху». Возможность подобного заявления оправдывалась как всем путем интуитивного познания и практическим осуществлением суфийского морального совершенствования, так и рациональным осмыслением этого вопроса.

По мнению Халладжа, онтологически не существует никакого множества субстанций, которое в материальном

мире мы рассматриваем как отдельные, независимые индивиды. В метафизической глубине мира находится вечный индивидум (первоиндивидум—айн), с которым вечно идентичны все предметы. Этот первоиндивидум является основой всего и не существует как «иное», а есть единственность в самом себе. Мистик, который осилит в гносеологической сфере иллюзорную двойственность, осмысливает себя идентичным этому вечному первоиндивидуму, т. е. его эмпирическое «Я» равно «айн»: Я=Он, так как для мистика непреложная истина заключается в том, что «не существует никакого «Иного», кроме этого «Он». Поэтому, когда Халладжа на последней ступени познания спрашивает бога: «Кто есть Ты», бог отвечает: «Ты», и Халладжа тоже заявляет: «Я есмь Истина» [300, т. I, 5—17]... По пониманию Халладжа, представленное здесь единство не является трансформацией двух метафизических субстратов, которые в прошлом имели независимое существование, а это — вечно тождественное существование, которое было скрыто чувственной завесой эмпирического «Я».

Путь совершенствования Бистами состоит из трех ступеней. На первом этапе Бистами познает иллюзию позитивного мира и не существование его. Он, переходя «из ничто в ничто через ничто», возвышается до второй ступени познания, т. е. до «релятивного единства», а на последней ступени совершенства он познает «вечное единство» (тавхид), в котором материальный мир исчезает в гностике, а гностик в материальном мире». На этом этапе у мистика возникает мысль, что в метафизической глубине все вещи входят в единственную субстанцию и, естественно, что человеческое «Я» идентично этому вечному первоиндивидуму — «Он». Здесь стирается грань между гностиком и абсолютной истиной и выявляется их вечное единство. Все есть бог и нет отдельных феноменальных предметов и индивидумов. Бистами говорит: «Укрась меня, о бог, твоим абсолютным единством. Облачи меня твоим «Я» и возвысь меня твоим релятивным единством. Когда же твои создания увидят меня, скажут они: Мы тебя увидели, господь. В этом случае ты, бог, являешься им, а меня там нет» [300, т. I, 24—25].

Как в учении Халладжа, так и в учении Бистами отрицается человеческое эмпирическое «Я» и провозглашается единое бытие бога. Для суфийского мышления это естественный результат и даже неизбежный вывод. Но то, что для эзотерического течения являлось естественным, экзотеризм окрестил как святотатство и Халладжа осудили на смерть. Но этот факт окружил его ореолом святости, а теза: «Я

есмь Истина» — стала любимой формулой каждого суфия. Эту тезу неоднократно выдвигает и Руми, но ему приходится комментировать эту суфийскую формулу, так как она непонятна для широких масс и для некоторых представителей официальной религии.

По мнению Мевланы, существует два толкования этой тезы, в зависимости от того, кто его высказывает: некоторые восхваляют себя и возвеличивают свое «Я», некоторые же, наоборот, уничижают себя и отрицают свое «Я». Когда простой камень превратится в рубин и наполнится атрибутами солнца, у него уже не останется свойства камня. В таком случае не имеет никакого значения, говорит он о себе или же о солнце, любит себя или солнце, так как тут преодолено понятие двойственности. Но если он еще не превратился в рубин и сохраняет еще свойства камня, он является врагом самому себе. В таком случае в нем еще наличествует двойственность и говорить о себе в данном случае — это святотатство. Вот по этой причине резко отличается одна и та же фраза, сказанная Фараоном и Мансуром Халладжа. Когда Фараон заявляет «Я есмь Истина» — это святотатство, бог осуждает такое заявление, так как оно содержит возвеличение самого себя. Но когда Мансур говорит: «Я есмь Истина», это означает отрицание своего «Я» и утверждение того, что на самом деле истинно сущий только Он один.

По мнению Мевланы, эта теза и есть реализация единого бытия [1, V, 2026—40]. О различном толковании этой тезы Мевлана говорит часто [1, II, 2521—25]. По убеждению поэта, эта теза для суфия есть абсолютное отрешение от самого себя. Руми сообщает, что «бог спросил у Баязида Бистами: Эй, Баязид, скажи, чего желаешь ты? Баязид ответил, он хочет, чтобы он ничего не хотел... Сейчас у человека два состояния: он желает или не желает, так как не иметь желания — это не свойство человека. Это есть состояние полного освобождения от самого себя и отрицание своего существования. Если он существовал, он обладал и человеческим свойством: он хотел или не хотел» [4, 123]. Так понимает он и заявление Халладжа. «Когда Мансур достиг последней грани любви к богу, он стал врагом самому себе, уничтожил себя и заявил — «я есмь бог», т. е. я не есмь, а есть лишь он». Эти слова являются последней ступенью унижения сердца и рабства и означают существование только его. Спор и разногласия начинаются тогда, когда ты говоришь: «Ты — бог, а я — раб», и этим доказываешь свое существование. Это — двойственность! Если скажешь «он есть бог», тоже будет двойствен-

ность, так как, когда не существую я, не существует и его. Таким образом, «я есмь бог» — говорит бог, так как кроме него нет другого существования. Мансур был уничтожен, эти слова были словами бога» [4, 133].

Таким образом, по мнению Мевланы, святотатство и безверие есть не то, что верующий говорит — «я есмь бог», а то, что он отрицает эту формулу, так как в первом случае мы признаем абсолютное единобытие, а во втором мы волей-неволей допускаем двойственность. Об этом Мевлана ясно говорит и в другом месте: «Народ считает большим святотатством, если человек скажет — «я есмь бог». Хотя сказать «Я есмь раб его» — является большим святотатством. А сказать: «Я есмь бог» — это гораздо более скромно, так как, когда человек говорит: «Я есмь раб божий», он утверждает два существования — одно свое, а другого бога. А тот, кто говорит — «Я есмь бог», отвергает себя самого, доказывает — я не существую, есть только он, вне бога нет истинно сущего» [4, 44]. В этом заявлении Джелаль-ед-дина Руми раскрыта основная теза суфийского учения, которая утверждает, что онтологически не существует ничего, кроме бога. Для суфийского мышления это неизбежный вывод, разделяемый всеми суфиями.

Такое развитие суфийского учения было направлено к тому, чтобы мистик смог преодолеть свое эмпирическое «Я», обобщить это «Я» и понять его как космическое явление, которое в конце концов осмысливается как идентичное понятие абсолютной истины. Вообще, как общеизвестно, средневековое мышление отрицательно относилось к индивидуализму и на его место выдвигало понятие общего, индивидуальное отрицалось ради достижения общего, отдельное — ради целого. Но в этом случае отрицание эмпирического «Я» само собой подразумевало утверждение в вечности обобщенного понятия этого эмпирического «Я», т. е. отрицанием индивидуума достигалось бессмертие отвлеченного понятия человека вообще. Об этом в свое время писал Р. Никольсон: «Полная негация индивидуализма человека содержит в самом себе утверждение реального, но универсального «я». Это выражается следующей формулой, сказанной суфием: (al-baqa ba'dal fanā) «вечность (бессмертие) после тленности (мимолетности)» [318, 35].

Однако негация индивидуальности не означала прекращения физической жизни мистика. Экзальтированное видение, непосредственный контакт с абсолютной истиной и слияние с ней, что было основной целью жизни и деятельности любого суфия, происходит мгновенно и сразу же исчезает. Это был, если можно так выразиться, мгновен-

ный «выход» из самого себя и человеческого «Я» и обратное возвращение мистика в самого себя. Но после такого видения и возвращения в нем был уже уничтожен биологический нефс, который является основой эгоизма. Он был уже совершенный человек, который идентичен понятию бога и для которого существование «Я» уже полностью оправдано, так как он в себе целиком содержал атрибуты бога. Мевлана об этом пишет: «Это является деревом эмпирического «Я» и прежнего существования, когда человек косоглаз и смотрит косо. Но когда ты спустишься с этого грушевого дерева, то ни в глазах, ни в мыслях и ни в слове не останется кривизны. Тогда ты поймешь, что оно превратилось в дерево счастья, а его ветви достигли седьмого неба. Когда ты спустился и отдалился от него, оно изменилось по милости бога. Благодаря тому, что ты спустился и проявил покорность, бог даровал твоему глазу истинное зрение. После того, как ты спустился на землю, взбирайся снова на это дерево, поскольку оно по его приказу изменилось и заново расцвело. Это дерево уже превратилось в дерево Муса!... Это дерево тушит огонь, приводит в смирение, а его ветви говорят: «Нет сомнения — Я есмь бог». Под его сенью все помогают тебе. Такова божественная химия. Уже для тебя это «Я» и существование желательно и допустимо, так как в нем ты созерцаешь атрибуты бога» [1, VI, 3569—73].

Таким образом, в суфийском учении человек отрицанием собственного эмпирического «Я» возвышается до понятия бога и уравнивается с ним. Самым главным все-таки является то, что человек существует в этом отвлеченном и обожествленном «Я». Человек существует, и поэтому не может не считаться со своим человеческим, эмпирическим «Я». Однако он свое человеческое «Я» представляет за рамками времени и пространства, приобщенным к бессмертному существу. Он верит в то, что нашел истину, что он сам — это истина и цель и причина всякого сущего. С этой верой рождается вторично в вечности человек, который является уже бессмертным и вечным, равным понятию бога. Вот поэтому суфии выдвигают тезу, что «им под силу несколько раз умереть и несколько раз заново родиться» [312, 182]. Так находит человек оправдание своему рождению, луч возвращается к солнцу, душа возвращается к своей основе — к первичному бытию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таковы вкратце те основные вопросы мировоззрения Джелаль-ед-дина Руми, которые отразились затем в восточном и, в частности, в турецком религиозно-философском мышлении и художественном творчестве. Мы не считаем целесообразным повторять выводы, к которым пришли в ходе исследования и рассмотрения отдельных проблем творчества Руми. Тут отметим только, что мышление поэта носит эклектический характер и не содержит законченной системы. Это — общая черта суфийского учения. При осмыслении ряда вопросов Руми не отличается оригинальностью взглядов и излагает те суфийские доктрины, которые были широко распространены в восточном мистическом учении средневековья. Но и в этих случаях хорошая философская подготовка дает ему возможность убедительно объяснить ту или иную тезу, сделать ее доступной для широких масс. Помимо этого, Джелаль-ед-дин Руми при освещении ряда вопросов высказывает весьма своеобразные и оригинальные взгляды и рассматривает их на таком уровне, что прогрессивным решением вопроса смело переключается с современностью. Если отметим тут же, что манера художественной интерпретации и изображения поэта четко индивидуальна и оригинальна, то тогда станет ясным, какое исключительное место занимает Руми в истории Восточной литературы.

Джелаль-ед-дин Руми является одним из выдающихся представителей религиозно-философского и поэтического мышления средних веков. Он оказал огромное влияние на развитие классической турецкой литературы. Это влияние ясно прослеживается как в сфере использования художественных средств, так и в сфере мышления. В основу освещения почти всех узловых вопросов мировоззрения класси-

ческой турецкой литературы заложены мевлановские интерпретации. Можно сказать, что в литературе Дивана не найти ни одной значительной философско-религиозной тезы, которая, прямо или косвенно, не была бы связана с творческим миром Руми. Без учета мировоззрения Мевланы так же трудно понять ряд вопросов классической турецкой литературы, как трудно понять средневековый философско-религиозный трактат без комментария. Это должно восприниматься как общепризнанный факт для тех, кто знаком с основными моментами литературы турецкого Дивана.

ЛИТЕРАТУРА

1. جلال الدين الرومي ، مثنوی معنوی ، بسعی و اهتمام و تصحيح رينولد البين نيكلسون ، چاپ پيروز ، ۱۹۲۵ — ۱۹۳۳
2. جلال الدين الرومي کليات ديوان شمس تبريزي، سيري در ديوان شمس بقلم عالي دشتي، شرح حال مولوی بقلم بدیع الزمان فروزانفر ، تهران ، ۱۳۴۵
3. مجالس سبعه مولانا ، استانبول ، ۱۹۳۷
4. جلال الدين الرومي ، کتاب فيه ما فيه ، باتصحيحات و حواش بدیع الزمان فروزانفر ، طهران ۱۳۳۰
5. Mevlânâ Celâleddin, Mektuplar, (Türkçeye çeviren ve hazırlayan A. Gölpınarlı), İstanbul, 1963.
6. ابتدا نامه سلطان ولد ، تهران ، ۱۳۱۰
7. بدیع الزمان فروزانفر ، رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال الدین محمد مولوی ، تهران ، ۱۹۵۴
8. فروزانفر ، ماخذ قصص و تمثيلات مثنوی ، طهران ، ۱۳۳۳
9. فروزانفر ، شرح مثنوی شریف ، تهران ، ۱۳۴۶ ، ۱۳۴۷ ، ۱۳۴۸
10. سيد ابو القاسم رضوان کاشانی ، مولوی و طرز تفکر او در فلسفه ، ارمغان ، سل شانزدم
11. دکتر رضا زاده شفق ، تاریخ ادبیات ایران ، تهران ، ۱۳۱۳
12. کتاب تذکره الشعراء ار تصنيف امير دولتشاه بن علا الدولة بخيشاه الغازی السمرقندی ، طبع لیدن ، ۱۹۰۱
13. منطق الطير لقطاب العارفين الشيخ فريد الدين محمد ابراهيم العطار النيشابوري ، طهران ، ۱۳۱۹
14. قسطنطينی لطیفی ، تذکره لطیفی ، در سعادت ، ۱۳۱۴
15. محمد فواد کوپریلی ، تورك ادبیاتنده ایلک متصوفلر ، استانبول ، ۱۹۱۸
16. Н. Одилов, Чаҳонбинии Ҷалолиддин Румӣ, Душанбе, 1964.

17. Akyavaş R., Fıkralar ve Hikmetler, Edebiyatımızda Mevlâna, İstanbul, 1959.
18. Akor H., Mevlevilik ve Bektâşılık, Konya, 1964.
19. Ali-Yücel H., Mevlâna ve Mevlevilik, Resimli Hayat, 1957.
20. Alparslan A., İranlılara göre Mevlâna, 680 Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
21. Altan M., Mevlâna Büyük bir Mürşid, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
22. Ateş A., Mesnevinin Onsekiz Beytinin Manası, İstanbul, 1953.
23. Arda R., Sevgi ve Ümid Kaynağı Mevlâna, Mevlâna, Konya, 1955.
24. Arel S., Mevlevî Müsikisi ve Ayinleri, Resimli Hayat, 1957, № 22.
25. Atademir H., Mevlâna Tetkikleri ve Konya, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1963.
26. Ayasbeyoğlu N., Akıl Kurban Kün Bepişi Mustafa, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
27. Ayverdi S., Büyük Terbiyeci Mevlâna, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
28. Ayverdi S., Onüçüncü Asır Anadolu'sunda Tasavvuf ve Hazreti Mevlâna, Mevlâna, Konya, 1955.
29. Baries M., Mevlâna'nın Huzurunda (çev. M. Önder), Konya, 1963.
30. Behçet O., Mevlâna Celâleddin Rûmî, İstanbul, 1336.
31. Bertuğ S., Semâ ve Eski Bir Kitapta Bulunan Ayın Notası, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
32. Belviranlı A., Hazret-i Mevlâna bir İslâm Velisi, Mevlâna, Konya, 1955.
33. Büyükkörükçü, Mevlâna ve Mesnevi Gözüyle Peygamber Efendimiz, İstanbul, 1970.
34. Can Ş., Mevlâna ve Eflâtun, Konya, 1965.
35. Can H., Sebâ âyin-i Şerifi, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
36. Celaluru Muhittin, Aşıkların Kubbesi, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
37. Çelebi A., Halet, Mevlâna ve Mevlevilik, İstanbul, 1957.
38. Çelebi A., Halet, Mevlâna'nın Ölümü, Resimli Hayat, 1954, № 22.
39. Çelebi A., Halet, Mevlâna ve Muhiti, Resimli Hayat, 1954, № 22.
40. Çelebi A., Halet, Mevlâna (Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar), İstanbul, 1939.
41. Eflâkî A., Ariflerin Menkıbeleri (مناقب العارفين), Çeviren Tahsin Yazıcı, Ankara, C. I, 1953.
42. Eflâkî A., Ariflerin Menkıbeleri (مناقب العارفين), Çeviren Tahsin Yazıcı, Ankara, C. II, 1954.
43. Elgin N., Mevlâna Celâleddin ve Mevlâna Camî, Mevlâna, Konya, 1955.
44. Eren M., Mevlâna, İstanbul, 1943.
45. Ergin O., Maarif Tarihi, C. I, İstanbul, 1939.
46. Evliyaoglu G., Mevlâna Sevgisi, İstanbul, 1959.

47. G ö l p ı n a r l ı A., Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul, 1961.
48. G ö l p ı n a r l ı A., Mesnevinin En Eski Nüshası ve Mesneviye Yazıldığı söylenen Takriz, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
49. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna ve Kadınlık, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
50. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlânâ, İstanbul, 1958.
51. G ö l p ı n a r l ı A., 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul, 1969.
52. G ö l p ı n a r l ı A., İslâm Ansiklopedisinde Mevlânâ Maddesi, Maarif Vekaleti, 21, 1958.
53. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, C. I, Ankara, 1967.
54. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna, Ankara, 1940.
55. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna, Konya, 1953.
56. G ö l p ı n a r l ı A., 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul, 1969.
57. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul, 1953.
58. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlevî Adab ve Erkânı, İstanbul, 1963.
59. G ö l p ı n a r l ı A., İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. 11, 1949—1950.
60. G ö l p ı n a r l ı A., Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul, 1931.
61. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna Celâleddin (Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler), İstanbul, 1959.
62. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna Şems-i Tebrizî ile Altmış İki Yaşında Buluştu, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası, № III, İstanbul, 1959.
63. G ö l p ı n a r l ı A., Mevlâna Celâleddin, Hayatı ve Felsefesi, Resimli Hayat, № 22, 1954.
64. G ö l p ı n a r l ı A., Gül Deste (Dîvan-ı Kebirden Seçme Şiirlerin Ter-cümeleri), İstanbul, 1955.
65. Geçosman N., Arifler Sultanı Mevlânâ, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlânâ, Konya, 1953.
66. Harry M., Mevlâna Celâleddin (çev.: M. Önder), Çağrı Dergisi, Sayı 69—74; Ankara, 1963—64.
67. Heper S., Mevlevî Ayinleri, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
68. Hikmet N., Sekiz Cilt, C. I, Sofya, 1967.
69. Huri S., Enel Haktan Öte Hazreti Mevlâna, Mevlâna Konya, 1955.
70. Huri S., Sultan Veled ve Eserleri, Mevlâna Yıllığı, Konya, 1963.
71. İslâm Ansiklopedisi, cüz 8, İstanbul, 1960.
72. İslâm Ansiklopedisi, cüz 51, İstanbul, 1951.
73. Karahan A., Mevlâna Törenleri Üzerine, Çağrı Dergisi, Konya, 1959, № 14.
74. Karahan A., Mevlâna'nın Kudreti, Çağrı Dergisi, Konya, 1969, № 14.
75. Karahan A., Eski Edebiyatımızda Mevlâna ve Adile Sultanın bir Gazeli, Çağrı Dergisi, Konya, 1959, № 19.

76. Karahan A., Eski Edebiyatımızda Mevlâna Sevgisi, Çağrı, 1967, № 119.
77. Karahan A., Eski Edebiyatımızda Mevlâna Sevgisi, 8, II Çağrı, 1968, № 131.
78. Kabaklı A., Mevlâna, İstanbul, 1972.
79. Kabaklı A., Türk Edebiyatı, C. II, İstanbul, 1966.
80. Kadir A., Mevlânâ, Konya, 1952.
81. Karadeniz M., Hulûsı, Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, İstanbul, 1937.
82. Kendi I. A., Mevlâna ve Ruh-u Mesnevî, Konya, 1953.
83. Keyman H., Mevlâna'nın Büyüklüğü Karşısında, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
84. Kişmir C., Avrupa'da Mevlâna Sevgisi, Çağrı, 1967, I Ekim.
85. Kişmir C., Uyur Mevlâna, Uyanık, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
86. Koner M., Mevlâna'nın Tasavvufî Meselesi, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
87. Kuru M., Mevlevî Tarikatı, Mevlâna, Konya, 1955.
88. Kocatürk V., Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne kadar), Ankara, 1964.
89. Lewis B., Modern Türkiye'nin Doğuşu (Çev.: Metin Kırallı), Ankara, 1970.
90. Levend A. S., Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar, İstanbul, 1941—1942.
91. Levend A. S., Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara, 1962.
92. Mevlâna Güldestesi, Konya, 1964.
93. Beytur M., Mevlâna Aşk ve Şefakat Timsalidir.
94. Can Ş., Mevlâna'nın Türkiye'de Tabedilen Rubaileri ve Tercümeleri.
95. Can H., Ruy-i Irak ayın-i Şerifi, Bestekârı Ahmed Avni Beyefendi.
96. Heper S., Türk Müsikisi ve Nây-i Osman Dede.
97. Irmak S., Mesnevide Psiko-Somatik ve Psiko-Analitik bir Teşhis.
98. Karahan A., Eski Edebiyatımızda Mevlâna Sevgisi.
99. Özdemir Ö., Mevlâna Celâleddin Rûmi ve Beşeriyet.
100. Önder M., Gerçek Aşk.
101. Refi M., Cevad Ulunay, Mevlâna.
102. Tarlan A., Bir Rubâînin Düşündürdükleri.
103. Taeschner F., Türk Ahiliği ve Ahilik Müessesesinin Mevlevilikle olan Münasebetine dair.
104. Halıcı F., Mevlâna Mutluluğu.
105. Ünver S., Osmanlı İmparatorluğu Mevlevihaneleri ve Son Şeyhleri.
106. Mevlâna Güldestesi, Ankara, 1966.
107. Rezzak I., Hazret-i Mevlâna.
108. Beytur B., Mevlâna Kimdir?
109. Cümbür M., Mevlâna ve Yunus Emre.
110. Can H., Kühf Abdürrahım Dede Efendi'nin Hıccac Ayin-i Şerifi.
111. Irmak S., Mevlâna'nın İnsancılığı.

112. Önder M., Mevlâna, Gül ve Ona Hayran Bir Alman Şairi.
113. Önder M., Mevlevî Mukabelesi ve ayin Gösterişindeki Vazifeliler Hakkında Bilgi.
114. Rıyâhî M., Layemut Şair ve Mütefekkîr Mevlâna.
115. Mevlâna Güldestesi, Ankara, 1967.
116. Beytur M., Nahl-i Tecelli.
117. Cünbür M., Mevlâna ve İlmi.
118. Can H., Mevlevilikte Musiki ve Musikide Mevlevî.
119. Gölpınarlı A., Mesnevinin Aslî Nüshası ve İki Değerli Yazma.
120. Heper S., Ünlü Kudumzenbaşılar.
121. Kişmir C., Avrupa'da Mevlâna Sevgisi.
122. Ünver S., Mevlâna Yolunda.
123. Volkan S., Mevlâna ve Mevlevî Musikisi.
124. Mevlâna Güldestesi, Ankara, 1968.
125. Artam N., Mevlâna.
126. Banarlı N., Mevlâna'nın Vusulât Gecesi.
127. Genç Osman K., İnsan Mevlâna.
128. Gölpınarlı A., Çağları aşan Mevlâna.
129. Sofa P., Mevlâna'da Aşk Problemi.
130. Topçu N., Mevlâna.
131. Yücel H., Mevlâna için.
132. Mevlâna Güldestesi, Ankara, 1971.
133. Önder M., Mevlânâ Celâleddin.
134. Türk Yurdu, Mevlânâ Özel Sayısı, c. III, 1964.
135. Dr. Fethi Erden, Mevlânâ Özel Sayısı.
136. A. J. Arberry, Rûmî.
137. Bernard Mauguin, La Musique Mevlevi Musique De Concentration.
138. Dr. K. A. H. İrfanî, Rumî ve İkbal.
139. Prof. R. Şafak, Mevlânâ Hakkında Birkaç Husus.
140. Sultan Hüseyin Gıyâsî, M. Celâleddin Muhammed Belh Hakkında Birkaç Mülâhaza.
141. Prof. Dr. F. N. Uzluk, Mesnevinin Batıdaki Tercümeler.
142. Muhittin Celâl Duru, Mevlâna'nın Büyüklüğü.
143. Ord. Prof. S. Ünver, Mevlevilik Medeniyeti.
144. Ord. Prof. S. İrmak, Hümanist Mevlânâ.
145. Şehabeddin Uzluk, Mevlânâ'ya ait D'Après Nature Portrelerin Ressamı.
146. Cemil Senâ, Mevlânâ'nın Felsefesi
147. Kemal Sarıgöllü, Mevlânâ.
148. Mehmed Kaplan, Büyük Daire.
149. Safiye Erol, Hazretî Mevlânâ'nın Meşrebi.
150. Prof. K. I. Gürkan, Mevlânâ.
151. İ. Hüsrev Tökkin, Mevlânâ'da yok-oluş felsefesi.
152. Sofi Huri, Garp Tefekkür Âleminde İslâmiyetin Te'siri ve Hz. Mevlânâ.
153. B. Kemal Çağlar, Şair Mevlânâ.

154. O. Seyfi Orhon, Mevlânâ.
155. Mehmet Önder, Mevlânâ Müzesinden Notlar.
156. Cafer Ergin, Benim de Bir Niyâzım var.
157. Ayhan Doğan, Mevlânâ ve Yunus Emre'de İnsan.
158. Dr. Müjgân Cumbur, Mevlânâ'nın Çevresindeki Kadınlar.
159. Hayri Başer, Hazret-i Mevlânâ.
160. Dr. Sırrı Alıçlı, Mevlânâ'yi Anarken.
161. İbrahim Hoya, Mevlânâ.
162. Doç. Dr. Saffet Solak, Hazret-i Mevlânâ Kimdir?
163. Hayri Tümer, Hazret-i Mevlânâ ve Nây.
164. Hakk Şinasi Çoruh, Mevlânâ.
165. M. Anbarcıoğlu, Mevlânâ ve İrşadi.
166. A. N. Asya, Öpmek.
167. M. N. Sepetçioğlu, Alelâde'de ve Fevkalâde'de.
168. Lâika Karabey, Mevlânâ Musiki.
169. Necdet Ekrem Olcay, Mevlânâ.
170. İ. Galip Arcan, Mevlânâ Calâleddin-i Rumi'yi Anarken.
171. A. B. Karabacak, Bizi Çağırın Mevlânâ.
172. Ertem Üngör, Mevlevi Musikisi ve Birkaç Hatıra.
173. Muhittin Celâl Duru, Mevlânâ Eserlerinin Orijinal Nüshaları.
174. M. Önder, Mevlânâ Müzesinin Ziyareti.
175. Dr. Fethi Erden, Mevlânâ Haberleri.
176. Dr. Fethi Erden, Mevlânâ Bibliyografyası.
177. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. I, İstanbul, 1966.
178. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. II, İstanbul, 1963.
179. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. III, İstanbul, 1966.
180. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. IV, İstanbul, 1966.
181. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. V, İstanbul, 1966.
182. Mevlânâ, Mesnevi, (Çeviren V. İzbudak), c. VI, İstanbul, 1962.
183. Mevlânâ, Rûbâiler (Çeviren ve hazırlayan A. Gölpınarlı), İstanbul, 1964.
184. Mevlânâ, Fihi ma-Fih, (Çeviren, tahlilini yapan, açılmasını hazırlayan A. Gölpınarlı), İstanbul, 1959.
185. Mevlânâ, Mektuplar, (Türkçeye çeviren ve hazırlayan A. Gölpınarlı), İstanbul, 1963.
186. Mevlânâ, Dîvân-i Kebir, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), c. I, İstanbul, 1959.
187. Mevlânâ, Dîvân-i Kebir, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), c. II, İstanbul, 1957.
188. Mevlânâ, Dîvân-i Kebir, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), c. III, İstanbul, 1959.
189. Mevlânâ, Dîvân-i Kebir, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), c. IV, İstanbul, 1959.
190. Mevlânâ, Dîvân-i Kebir, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), c. V, İstanbul, 1960.
191. Mevlânâ, Rûbâileri, (Hazırlayan A. H. Çelebi), Kanaat Kitabevi, 1939.
192. Mevlânâ, Ankara, 1972.
193. Mevlânâ Rûbâileri, (Hazırlayan H. A. Yücel), İstanbul, 1932.
194. Mevlânâ'dan Seçme Rûbâiler, (Hazırlayan A. Gölpınarlı), İstanbul, 1945.

195. Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, Düzeltten A. R. Akyürek, İstanb., 1937.
196. Mansuroğlu M., Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Türkçe Beyit ve İbareler, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, Ankara, 1954.
197. Nüzhet Ergun S., Mevlânâ, İstanbul, 1932.
198. Oral M. Z., Hazret-i Mevlânâ'nın Lâtime ve Nükteleri? Ölüm yıldönümünde Mevlâna, Konya, 1953.
199. Oral M. Z., Hazret-i Mevlânâ'dan Önce ve Zamanında, Konya, 1954, Resimli Hayat, № 22.
200. Ölümün 690 Yıldönümünde Mevlânâ, Ankara, 1963, (Hazırlyan Yılmaz Hocaoglu, Gönül Şahin, Şükrü Tufan).
201. Önder M., Mevlânâ ve Türbesi, İstanbul, 1957.
202. Önder M., Mevlânâ'da Aşk ve İnsanlık, 680 Yıldönümünde Mevlânâ, Konya, 1953.
203. Önder M., Kişmir C., Mevlânâ, (Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Türbesi), Konya, 1959.
204. Önder M., Mevlânâ, (Mesneviden Hikâyeler), İstanbul, 1971.
205. Önder M., Mevlânâ Şiirleri Antolojisi, Ankara, 1973.
206. Önder M., Mevlânâ'da Hikâyeler, Konya, 1962.
207. Önder M., Mevlânâ Müzesi, Şaheserlerinden Mevlânâ'nın Sandukası, Konya, 1958.
208. Önder M., Mesneviler, Çağrı Dergisi, Konya, 1959, № 20.
209. Önder M., Çağımızda Mevlânâ, Çağrı Dergisi, 1968, № 122.
210. Önder M., Batıda Bir Mevlânâ Hayranı, Çağrı Dergisi, 1968, № 131.
211. Önder M., Mevlânâ'yı anlamak, Çağrı Dergisi, Ankara, 1959, № 24.
212. Önder M., Mevlânâ'da Doyumsuz Sevgi, Çağrı Dergisi, 1958, № 121.
213. Önder M., Mevlânâ, Gül ve Ona Hayran Bir Alman Şairi, Çağrı Dergisi, 1968, № 128.
214. Önder M., İnsanlığın Mevlânâ Sevgisi, Mevlânâ, Konya, 1955.
215. Önder M., Mevlânâ'nın İzinde Bir Alman Şairi, Çağrı Dergisi, Ankara, 1959.
216. Önder M., Gönüller Sultanı Hazret-i Mevlânâ, İstanbul, 1961.
217. Önder M., Mevlânâ'dan Mülhem Alman Şairleri, Türk Yurdu Dergisi, İstanbul, 1956.
218. Önder M., Mevlânâ'dan Mülhem Şair İktal, Türk Yurdu Dergisi, İstanbul, 1956.
219. Önder M., Mevlânâ Hayranı, Prof. Bediuzzaman Furuzanfer, Çağrı Dergisi, Ankara, 1970.
220. Önder M., Mevlânâ'yı Tanımak, Çağrı Dergisi, 1971.
221. Önder M., Mevlânâ ve Mevlevilerin Kıyafeti, 1952.
222. Önder M., Mevlânâ'nın Konyadaki Evi ve Medresesi, Konya, 1956.
223. Ritter H., Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Etrafındakiler, Türkiye Mecmuası, c. VII—VIII, cüz I, İstanb., 1942.
224. Celâleddin Rûmî, İslâm Ansiklopedisi, cüz 21, İstanb., 1944.
225. Sarar I., Mevlânâ'dan Yana, İstanbul, 1961.
226. Samancıgil K., Refi' Cevad Ulunay, Mevlânâ, İstanb., 1960.

227. Schimmel A., Mevlânâ ve Niyaz Mevlânâ, Konya, 1955.
228. Schimmel A., Mevlânâ'dan Zaman ve Zamansızlık, Çağrı Dergisi, Konya, 1959.
229. Schimmel A., Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller, Resimli Hayat, 1954, № 22.
230. Schimmel A., Mevlânâ ve Garp Alemi, Resimli Hayat, 1954, № 22.
231. Schimmel A., Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nın Şark ve Garpta Tesirleri, Ankara, 1963.
232. Sakatürk B., Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Mevlânâ, Konya, 1955.
233. Sevük I., Mevlânâ, İstanbul, 1964.
234. Sevük I., Mevlânâ, İstanbul, 1957.
235. Sıtkı Bilgin, Mevlânâ, 1959.
236. Şakır Z., Hazret'i Mevlânâ, İstanbul, 1943.
237. Şakır Z., Mevlânâ ve Aşk, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlânâ, Konya, 1953.
238. Şerafeddin M., İslâm Dini ve Felsefesi, 1934.
239. Taeschner F., Mevlânâ'da Tanrı Anlayışı, Resimli Hayat, 1954, № 22.
240. Tarlan A., Topçu N., Şerh-i Mesnevi (I-inci cilt), Konya, 1964.
241. Tarlan A., Mevlânâ Celâleddin Rûmî, İstanbul, 1948.
242. Tarlan A., Mevlânâ Celâleddin'in Psikolojisine dair, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlânâ, Konya, 1953.
243. Totkin I., Mevlânâ'da Tanrı Anlayışı, Resimli Hayat, 1954.
244. Tercüme-i Risale-i Sipehsalar be Menakib-i Hüdavendgâr, İstanbul, 1331.
245. Tahır Olgun, Mesnevî Dersleri, İstanbul, 1949—1950.
246. Topçu N., Mevlânâ'da Vahdet-i Vücüd, Çağrı Dergisi, 1968.
247. Ulunay R., Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, 680 Ölüm Yıldönümün'de Mevlânâ, Konya, 1953.
248. Ulunay R., Mevlevilikte Rûmimiz, Mevlânâ Yıllığı, 1963.
249. Uzluk F. N., Mevlânâ'nın Mektupları (147 adet) Kitabı-altarassul Bîtevessûlbilet Tafaddul, İstanbul, 1937.
250. Uzluk S., Mevlânâ'nın Türbesi, Konya, 1946.
251. Uzluk S., Mevlânâ'nın Ressamları, Konya, 1945.
252. Uzluk S., Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler, İstanbul, 1957.
253. Ülken Z., İslâm Düşüncesi, İstanbul, 1936.
254. Ülken Z., İslâm Düşüncesine Giriş, İstanbul, 1954.
255. Ülken Z., Türk Tefekkürü Tarihi, c. I, İstanbul, 1933.
256. Ülken Z., Türk Tefekkürü Tarihi, c. II, İstanbul, 1933.
257. Ülken Z., Mevlânâ ve Dairesi, Edebiyatımızda Mevlânâ, İstanbul, 1959.
258. Yücel H., Mevlânâ İçin, Mevlânâ, Konya, 1955.
259. Yücebalaş H., Edebiyatımızda Mevlânâ, İstanbul, 1959.
260. Yücel H., Mevlânâ Sevgisi, 680 Ölüm Yıldönümünde Mevlânâ, Konya, 1953.
261. Aquinas T., Summ Theologiae, v. 13, London, 1963.
262. Alleau R., De la nature des symboles, Paris, 1858.

263. Arberry A. I., Discourses of Rumi, London, 1961.
264. Arberry A. I., Tales from the Masnavi, London, 1963.
265. Augustin S., Les Confessions, Paris, 1964.
266. Barres M., Une Enquete aux Pays du Levant, II, Paris, 1921.
267. Baruzi J., Création religieuse et pensée contemplative, Aubier, 1951.
268. Baruzi J., Saint Jean de la Croix et le probleme de l'expérience mystique, Alcan, 1924.
269. Baruzi J., Introduction a des recherches sur le langage mystique, Paris, Boivin, 1932
270. Béguin A., L'Ame romantique et le Rêve, Corti, 1960.
271. Bizet J. A. Mystiques allemands du XIV-e siècle, Aubier, 1957.
272. Bombacı A., Storia della Literatura Turca, Milano, 1957.
273. Browne E., A Literary History of Persia, vol. II, London, 1906.
274. Browne E., Some notes on the Literature and doctrines of the Hurufi sect, JRAS., 1898.
275. Burdach K., Reinmar der alte und Walther von der Vogelweise, Leipzig, 1880.
276. Burckhardt T., Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, 1955.
277. Bürgel J. Ch., Lautsymbolik und funktionales Wortspiel bei Rumi, Der Islam, b. 51, H. 2, Berlin—New-York, 1974.
278. Björkman W., Die altosmanische Literatur, Philologiae Turcicae Fundamenta, t. II, Wiesbaden, 1964.
279. Corbin H., L'imagination créatrice dans le soufisme d' 'Ibn' Arabî, Paris, 1958.
280. De Lacy O'leary, Arabic thought and its place in History, London, 1954.
281. Demiéville, Le Miroir (in Sinologica, 1948).
282. Der menghem E., L'Eloge du Vin, trad. de Al Khamriya de 'Omar Ibn al-Faridh, Paris, 1931.
283. Dreyer G. L., A History of Astronomy from Thales to Kepler, New-York, 1953.
284. Esin E., The Contribution of Gelaleddin Rumi to the Development of Türkisch Culture, Lecture, Mevlânâ Yıllığı, 1953.
285. Etthe H., Der Sufismus und seine drei Hauptverterer, Morgenlandische Studien, Leipzig, 1840.
286. Etthe H., Die Mystische didactische und Syrische Poesie der Persen, Hamburg, 1888.
287. Etthe H., Neupersische Literatur, Grundriss der iranischen Philologie, b. II, Strasburg, 1896.
288. Fakhry M., History of Islamic Philosophy, New-York—London, 1970.
289. Fakhry M., Three Varieties of Mysticism in Islam, «Intern. journ. for Philosophy of Religion», the Hage, 1971, vol. 2, № 4.
290. Gardet L., et Anawati I. C., La Mystique musulmane, ed. Vrin, 1966.
291. Gibb E. W., A History of Ottoman Poetry, vol. I, London, 1900.
292. Gilson E., Etudes de philosophie medicale, Strasburg, 1921.

293. Grafi G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vaticano, 1947.
294. Goethes Werke, In zehn Bänden, b. 9, Weimar, 1962.
295. Hakim K. A., Jalal-al Din Rûmi, A History of Muslim Philosophy, Edited and introduced by M. M. Sharif, v. II, Wiesbaden, 1966.
296. Hakim K. A., The Metaphysics of Rumi, Lahore, 1959.
297. Hammer J., Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien, 1818.
298. Hartmann R., Zur Frage nach der Herkunft und der anfangen des Sufismus, Der Islam, VI, 1916.
299. Horn P., Geschichte der persischen Literatur, Leipzig, 1901.
300. Horten M., Indische Strömungen in der Islamischen Mystik, b. I, II, Heidelberg, 1927—28.
- 300a. Hourmî G., Ibn Rushd's Defence of Philosophy, The World of Islam, London, 1959.
301. Huart Cl., Konia, La ville des derviches tourneur, Paris, 1879.
302. Huart Cl., Les saintes de derviches tourneurs, t. I, Paris, 1918, t. II, Paris, 1922.
303. Klaus G. und Buhr M., Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1966.
304. Kohler E., Liebeskrieg (Zur Bildersprache der Höfischen Dichtung de Mittelalters), Berlin, 1935.
305. Losky V., The Mystical Theology of the Eastern Church, London, 1965.
306. Macdonald D. B., The religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909.
307. Mauguin B., Notes sur le Rytme Dans la Musique Mevlevi, Mevlânâ Güldestesi, Konya, 1964.
308. Massignon L., La Passion d'al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallâj, Paris, 1922.
- 308a. Massignon L., Kitab-al-Tawâsîn, Paris, 1913.
309. Meyerovitch E., Mystique et Poésie en Islam, Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs, Desclee De Brouwer, 1972.
310. Mircéa Eliade, Images et Symboles, Callimard, 1952.
311. Morel C., La Structure du Symbole, Chez St Jean de la Croix, le Symbole, Paris, 1959.
312. Nicholson R. A., Rûmî, Poet and Mystic, London, 1950.
313. Nicholson R. A., The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.
314. Nicholson R. A., The Mathnavî of Jalâl-ud-Dîn Rumî, ed. trad. and commentaries, 8 vol., London, 1925—1937.
315. Nicholson R. A., The Mystics of Islam, London, 1914.
316. Nicholson R. A., The Mysticism of Islam, London, 1963.
317. Nicholson R. A., Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz, Cambridge, 1952.

318. Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
319. Obermann D. I., *Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazaliss*, Wien und Leipzig, 1921.
320. Otto R., *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, trad. J. Gouillard, Paris, 1951.
321. Ouseley S., *Biographical Notices of Persian Poets*, London, 1846.
322. Palmer E. H., *Song of the reed*, London, 1872.
323. Pennings G. I., *God's decrees and man's responsibility*, «The Muslim World», № 31, 1941.
324. Pizzi I., *Storia della poesia Persiana*, Torino, 1894.
325. Redhauser J., *The Mesnevi of Mevlana Jelal-ud-Din Muhammed er-Rûmî*, book the first, London, 1881.
326. Rice T. T., *The Seljuks in Asia Minor*, London, 1961.
327. Rieu Ch., *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, vol. I, 1876; vol. II, 1881.
328. Ritter H., *Das Meer der Seele*, Leiden, Brill., 1955.
329. Ritter H., *Der Reigen der «Tanzenden Derwische» in z. für Vergleichende Musikwissenschaft*, I, 1933.
330. Ritter H., *Das Proomium des Maṭnawî-i Maulawî in ZDMG.*, 1932.
331. Ritter H., *Der Mevlanafeier in Konya*, Oriens, 1962, vol. 15.
332. Ritter H., *Mawlânâ Calaleddin Rûmî und sein Kreis*, in der Islam, 1942, 26.
333. Rosen G., *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlana Dschelal'eddin Rumi aus dem Persischen übertagen*, Leipzig, 1849.
334. Rosenzweig V., *Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Mevlana Dschelaleddin Rumi, aus dem Persischen mit beigefügtem Originaltexte und erläuternden anmerkungen von Vincen von Rosenzweig*, Wein, 1838.
335. Ruckert T., *Aus dem Divan*, Stuttgart, 1819.
336. Rypka J. K., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.
337. Schimmel A. M., *Die Bildersprache Djchelaladdin Rumis*, Beiträge zur Sprache und Kulturgeschichte des Orients, Heft 2, Walldorf-Hessen, 1949.
338. Schimmel A. M., *Mevlana Jalaleddin Rûmîs influence of muslim Literature (Aspects of Mevlana)*, Ankara, 1971.
339. Schure E., *Les Grands Initiés, esquisse de l'histoire Secrète des religions*, Paris, 1911.
340. Smith M., *Studies in early Mysticism in the Near and Middle East*, London, 1931.
341. Steiner R., *Man and the World of Stars, the Spiritual Communion of Mankind*, New-York, 1963.
342. Taeschner F., *Mevlânâ und das Aчитum, Mevlânâ Yillığı, Konya*, 1963.

343. Tholuck F. A. Blüthensammlüg aus der morgenländischen Mystic, Berlin, 1825.
344. Tholuck F. A., Sufismus sive theosophia Persarum panteistica, Berlin, 1821.
- 344a Trimmingham J. S., The Sufi Orders In Islam, Oxford, 1971.
345. Trouillard J., Simbole et Distanse (in Le Symbole), Paris, 1959.
346. Weil S., La Connaissance surnaturelle, Paris, N. R. F.
347. Wensinck A. J., La pensée de Ghazzâlî, Paris, 1940.
348. Whinfield M. A., Masnavi ma'navi mualan Jalal-ud-din Muham-mad Rûmî, second edition, London, 1898.
349. Wilson C. E., The Masnavî by Jalâluddîn Rûmî, book III, Trans. for the first time from the persian into prose, with a commentary. v. I, translation v. II, commentary, London, 1960.
350. Yung A., Islamic mysticism, Tasaw-wuf in theory and in Practice. Islamic Cultura, 1942, 6.
351. Averroes Abu-l-Walid Muhammed, Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence), Transl. from the arabic with introduction and notes by Simon Van Berg, vol. 2, London, 1954.
352. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. I.
353. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. IV.
354. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. VII.
355. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. VIII.
356. К. Маркс, Ф. Энгельс, Собр. соч., т. 21.
357. К. Маркс, Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, М., 1949.
358. Августин, Избранные сочинения Блаженного Августина, ч. II, М., 1786.
359. Августин, Избранные сочинения Блаженного Августина, ч. III, М., 1786.
360. Августин, Избранные сочинения Блаженного Августина, ч. IV, М., 1786.
361. Августин, Творения Блаженного Августина, т. IV, Киев, 1882.
362. Аверинцев С. С., Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики, Древнерусское искусство, М., 1975.
363. Апулей, Апология, Метаморфозы, Флориды, (Перевод М. А. Кузмина, С. П. Маркиша), М., 1960.
364. Аристотель, О возникновении животных. (Перевод с греческого, вступительная статья В. П. Карпова), М.-Л., 1940.
365. Аристотель, Физика. (Перевод В. П. Карпова), М., 1937.
366. Аристотель, О частях животных. (Перевод с греческого, вступительная статья и примечания В. П. Карпова), М., 1937.
367. Асмус В., Вопросы теории и истории эстетики. (Сборник статей), М., 1968.
368. Боролина И. В., Турецкая литература. (Литература Востока в средние века, ч. II), М., 1970.

369. Бертельс Е. Э., Очерк истории персидской литературы, М., 1928.
370. Бертельс Е. Э., Суфизм и суфийская литература, М., 1965.
371. Бернал Дж., Наука в истории общества, М., 1962.
372. Бируни, Сборник статей. (Под ред. С. П. Толстого), М.-Л., 1950.
373. Бируни, Избранные сочинения, Индия, Ташкент, 1963.
374. Блонский П. П., Философия Плотина, М., 1918.
375. Борисовский, Мысли св. Григория Богослова о христианской жизни уединенно-созерцательной и общественно-деятельной, Вера и разум, 1898, № 6.
376. Брагинский И. С., Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956.
377. Брагинский И. С., Очерки из истории таджикской литературы, Сталинабад, 1956.
378. Брагинский И. С., Проблемы востоковедения, М., 1974.
379. Брихадараньяка Упанишада, М., 1964.
380. Виндельбанд, История древней философии с приложением истории философии средних веков и эпохи возрождения, СПб., 1898.
381. Воронаев И. Е., О пребывании в тишине и наедине с Богом, «Евангелие», 1928, № 6, № 7, № 8.
382. Гарбузова В., Поэты средневековой Турции, Л., 1963.
383. Гарнак А., Сущность христианства, СПб., 1907.
384. Гарнак А., История догматов, Общая история Европейской культуры, т. VI, СПб, 1911.
385. Гарнак А., Религиозно-нравственные основы христианства, Харьков, 1907.
386. Гегель Ф., Философия духа, М., 1956.
387. Гегель Ф., Лекции по эстетике, М., 1938.
388. Гегель Ф., Сочинения, т. VIII, М., 1935.
389. Гегель Ф., Эстетика, т. II, М., 1969.
390. Герье В. И., К средневековому мировоззрению, его происхождению и идеалу, Вестник Европы, 1891, № 1.
391. Гибб Х. А., Арабская литература, М., 1960.
392. Гольдциер И., Лекции об исламе. (Издание «Брокгауз-Ефрон»), 1912.
393. Гордлевский В. А., Государство Сельджукидов Малой Азии, Избр. соч., т. I, М., 1960.
394. Григорян С. Н., Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., М., 1960.
395. Григорян С. Н., Средневековая философия народов Ближнего и Среднего востока, М., 1966.
396. Гюйо М., Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. (Перевод И. Южина), СПб., 1899.
397. Данте А., Малые произведения. (Издание подготовил И. Н. Голенищев-Кутузов), М., 1969.
398. Данте А., Божественная комедия, М., 1967.
399. Дармстетер Дж., Происхождение персидской поэзии, М., 1925.

400. Джохадзе Д. В., Диалектика Аристотеля, М., 1971.
401. Жуковский В., Человек и познание у персидских мистиков, СПб., 1895.
402. Закуев А. К., Философия «Братьев чистоты», Баку, 1961.
403. Роузенталь Ф., Торжество знания, М., 1978.
404. Ибн-Сина, Даниш-Наме, Сталинабад, 1957.
405. Иеромонах Пантелеймон, Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина, Богословский вестник, М., 1914, № 3, 481.
406. История Античной диалектики, М., 1970.
407. Инаиять-Хань, Суфийское послание о свободе духа, М., 1914.
408. Казанский К., Мистицизм в исламе, Самарканд. 1906.
409. Ал-Кинди, О первой философии, Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1961.
410. Коников И. А., Материализм Спинозы, М., 1971.
411. Коран, Перевод с арабского языка Г. С. Саблукова, Казань, 1907.
412. Корелин М. С., Падение Античного мирозерцания, СПб., 1901.
413. Крачковский И. О., Избранные сочинения, т. 2, М.-Л., 1956.
414. Крымский А., История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, М., 1914—1917.
415. Кули-заде З. И., Хуруфизм и его представители в Азербайджане, Баку, 1970.
416. Кули-заде З. И., К вопросу об изучении философии ересей Востока (XIII—XVI вв.) и проблема философии суфизма, Сборник статей, Имадеддин Насими, Баку, 1973.
417. Лей Г., Очерк истории средневекового материализма, М., 1962.
418. Лонгин Д., О высоком, (Перевод И. Мартынова), СПб., 1826.
419. Лосев А. Ф., Проблема символа в связи с близкими к нему литературоведческими категориями, Известия Академии Наук СССР (серия литературы и языка), т. XXIX, вып. 5, «Наука», 1970.
420. Лосев А. Ф., Античный космос и современная наука, М., 1927.
421. Лосев А. Ф., Диалектика символа и его познавательное значение, Известия Академии Наук СССР, т. XXXI, вып. 5, «Наука», 1972.
422. Лосев А. Ф., История Античной эстетики, М., 1969.
423. Лосев А. Ф., Символ и художественное творчество, Известия Академии Наук СССР (серия литературы и языка), т. XXX, вып. I. 1971.
- 423а. Лосев А. Ф., Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976.
424. Лосев С., Учение св. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержении арианских заблуждений, Вера и разум, 1898, № 7.
425. Лосский В. М., Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, *Seminarium kondacovianum*, III, Prague, 1929.
426. Макаров М. Г., Категория «цель» в домарксистской философии, Л., 1974.

427. Мартинovich Н., Новый сборник стихов Джелаль ед-дина Руми и Султана Веледа, Записки Восточного отделения Русского Археологического Общества, т. XXIV, вып. 1—4, 1917.
428. Массэ А., Ислам, М., 1962.
429. Мец А., Мусульманский ренессанс, М., 1973.
430. Монтень М., Опыты, М.-Л., к. I, 1968.
431. Мухаммадходжаев А., Мировоззрение Фаридиддина Аттора, Душанбе, 1974.
432. Матвеева Н., Душа вещей, М., 1969.
433. Наумкин В. В., Учение о «Касб» в произведении Газали «Ихйа Улюм Ад-Дин», Классическая литература Востока, М., 1972.
434. Немезий, О природе человека, С предисловием и примеч. с приложением краткого словаря и указателя Феодора Владимирского; Почаево-Успенские лавры, 1904.
435. Овett А., Итальянская литература, М., 1923.
436. Одилов Н., Философские взгляды Джелаль-ед-дина Руми, М., 1965.
437. Омар Хаййам, Трактаты. (Перевод Б. А. Розенфельда, вступительная статья и комментарии Б. А. Розенфельда и А. Н. Юшкевича), М., 1961.
438. Творения Оригена учителя александрийского, О началах, Казань, 1899.
439. Петрушевский И. П., Ислам в Иране в VII—XV веках, Л., 1966.
440. Платон, Сочинения в трех томах, т. I, М., 1968.
441. Платон, Сочинения в трех томах, т. 2, М., 1970.
442. Платон, Сочинения в трех томах, т. 3, ч. I, М., 1971.
443. Платон, Сочинения в трех томах, т. 3, ч. II, М., 1972.
444. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 8.
445. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 9.
446. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 11.
447. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 13.
448. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 14.
449. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 16.

450. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 17.
451. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 19.
452. Плотин, Избранные трактаты Плотина. (Перевод с греческого языка под редакцией проф. Г. В. Малеванского), Вера и разум, 1898, № 20.
453. Побединский Н., Мысли Л. А. Сенеки о смерти и бессмертии, Вера и разум, 1898, № 22.
- 453а. Побединский Н., Мысли Л. А. Сенеки о смерти и бессмертии, Вера и разум, 1898, № 16.
454. Позднев П., Дервиши в мусульманском мире, Оренбург, 1886.
455. Прокл, Первоосновы теологии. (Пер. и комментарии проф. А. Ф. Лосева), Тбилиси, 1972.
456. Псевдо-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, перевод Игумена Геннадия Эйколевича, Буэнос-Айрес, 1957.
457. Псевдо-Дионисий Ареопагит, Письма, перевод Игумена Геннадия Эйколевича, Буэнос-Айрес, 1957.
458. Раджабов М., Абдурахман Джами и таджикская философия XV века, Душанбе, 1968.
459. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, Киев, 1903.
460. Роллан Р., Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии, Собр. соч., т. XIX, Л., 1936.
461. Сенека Л. А. Избранные письма к Люцию. (Перевод с латинского П. Краснова), СПб., 1893.
- 461а. Серебряков С. Б., Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви, Тбилиси, 1976.
462. Смирнов П., Святоотеческое воззрение на значение научного и философского образования и на отношение веры к знанию, Вера и разум, 1898, № 11.
463. Смирнов П., Святоотеческое воззрение на значение научного и философского образования и на отношение веры к знанию, Вера и разум, № 12, 14, 16, 17, 21, 22, 24.
464. Соколов В. В., Философия Спинозы и современность, М., 1967.
465. Соколов В. В., К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии, Философские науки, 1960, № 4.
466. Тихомиров П., Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия, Вера и разум, М., 1898, № 17.
467. Трубецкой С. Н., История древней философии, ч. I, М., 1906.
468. Трубецкой С. Н., Метафизика в древней Греции, Собр. соч. С. Н. Трубецкого, т. III, М., 1950.
469. Трубецкой С. Н., Учение о Логосе в его истории, М., 1906.
470. Трубецкой С. Н., Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке (Идея Божеского царства в творениях

- Григория VII и публицистов его современников, вып. I, Киев, 1897.
471. Трубников Н. Н., О категориях «цель», «средство», «результаты», М., 1967.
 472. Удам Х. К., Семантические особенности суфийской поэтической лексики персидского языка, АКД., М., 1971.
 - 472а. Упанишады, Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина, М., 1967.
 473. Ал-Фараби, Существо вопросов, Избр. произ. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1961.
 474. Фиш Р., Джелаль-ед-дин Руми, Жизнь замечательных людей, М., 1972.
 475. Францев Ю. П., У истоков религии и свободомыслия, М., 1959.
 476. Чалоян В. К., Восток-Запад, М., 1968.
 477. Чахандогья Упанишад, М., 1965.
 478. Шевкина Г. В., Сигер Брабантский и парижские аверроисты XII века, М., 1972.
 479. Шишмарев Е. Ф., К истории любовных теорий романского средневековья, Избр. статьи, М.-Л., 1965.
 480. Шмаков В., Священная книга Тота, Великие Арканы Таро, Абсолютное начало синтетической философии эзотеризма, М., 1916.
 481. Штёкл А., История Средневековой философии, М., 1912.
 482. Штейнер Р., Христианство, как мистический факт и мистерии древности, М., 1917.
 483. Эккартсаугень, Ночи или беседы мудрого с другом, СПб., 1804.
 484. Экхарт М., Проповеди и рассуждения. (Перевод со средне-верхне-немецкого и вступительная статья М. В. Сабашниковой), М., 1912.
 485. Эмерсон, Сочинения Эмерсона (С критическим очерком об Эмерсон и его портретом), т. I, СПб., 1902.
 486. Эмерсон, Сочинения Эмерсона, т. II, СПб., 1903.
 487. Эйкен Р., История и система Средневекового мирозерцания. (Перевел с немецкого В. Н. Линд), СПб., 1907.
 488. პეტრე იბერიელი (დიონისე არეოპაგელი), საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის; თარგმნა დენიზა ზუმბაძემ, მნათობი, 1970, № 3.
 489. პეტრე იბერიელი, შრომები, ეფრემ მცირეს თარგმანი. გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბილისი, 1961.
 490. ავალიშვილი ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები, პარიზი, 1931.
 491. ბასილი დიდი, „ექუსთა დღეთაჲსა“, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახიძემ, თბილისი, 1974.
 492. გიგინეიშვილი მ., „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, III, თბილისი, 1968.
 493. გაწერელია ა., დედოფალი თამარი („გურჯი ზათუნი“) და პოეტიკულ ედ-დინ რუმი, ლიტერატურული გაზეთი, 1960, № 41, № 42.

494. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული თხზულებები, ტ. III, თბილისი, 1972.
495. გრიგალაშვილი ლ., ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“), საკ. დისერტაცია, თბილისი, 1972.
496. ემესელი ნემეისოს, ბუნებისათვის კაცისა, ს. გორგაძის გამოცემა, ტფილისი, 1914.
497. ზუმბაძე დ., დიონისე არეოპაგელი და დანტე ალიგიერი, მაცნე (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია), 1972, № 2, № 4.
498. თვარაძე რ., არეოპაგელი და რუსთაველი, ცისკარი, 1971, № 8.
499. თვარაძე რ., პლატონი და არეოპაგელი, ცისკარი, 1974, № 10.
500. თვარაძე რ., სოფელი და ზეშთასოფელი ქართულ მწერლობაში, მაცნე, თბილისი, 1970, № 1.
501. თევზაძე გ., დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი ჰეგელის ფილოსოფიაში, მაცნე (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია), 1971, № 1.
502. კუკავა თ., იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1971.
503. კილაძე ნ., ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაჰუთალ—ქალასნაჴა“, ნაწ. I, ნაწ. II, 1970.
504. მიმინოშვილი რ., იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, სადოქტორო დისერტაცია, ნაწ. II, 1967.
505. ნათაძე ნ., თომა აქვინელის ფილოსოფია, თბილისი, 1973.
506. კობიძე დ., სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1975.
507. ოქროპირი იოანე, დაბადებულისათვის და წინათვე განჩინებულისა კაცსა ზედა, მამათა სწავლანი, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბილისი, 1961.
508. პეტრიწი იოანე, შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1931.
509. პლოტინი, მშვენიერებისათვის (ენეადა I, ტრაქტატი II), ძველბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, მნათობი, 1966, № 9.
510. სირაძე რ., წარსულის ესთეტიკური ნააზრევის მართებული გაგებისათვის, ცისკარი, 1972, № 9.
- 510¹. სირაძე რ., ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.
511. უძველესი რედაქციები ბასილ კესარიელის „ქეუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, X—XIII სს. ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი, 1964.
512. ხიდაშელი შ., რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის, ცისკარი, 1972, № 8.
513. ხიდაშელი შ., ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგეტიკის თვალსაზრისით, მაცნე, 1965.
- 513^ა. ხინთიბიძე ე., მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი, 1975.
514. ჟორდანია თ., ქრონიკები, I, ტფილისი, 1892.

515. ჯავეახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1965.
516. ჯაველიძე ე., ალიშერ ნავაის მსოფლმხედველობის გაგებისათვის, მნათობი, 1968, № 9.
517. ჯაველიძე ე., გურჯი ხათუნის (დედოფალი თამარისა) და ჯელალ-ედ-დინ რუმის ურთიერთობის ისტორიიდან, ცისკარი, 1970, № 1.
518. ჯაველიძე ე., ნესიმის მსოფლმხედველობის გაგებისათვის, ცისკარი, 1972, № 12.
519. ჯაველიძე ე., რუპი ბაღდადი, თბილისი, 1966.
520. ჯაველიძე ე., ფუზული, თბილისი, 1972.
521. ჯაველიძე ე., ჯელალ ედ-დინ რუმი ქართულად, ლიტერატურული საქართველო, 1971, № 25.
522. ჯაველიძე ე., ე. მეიეროვიჩი, მისტიკა და პოეზია ისლამში (E. Mey-erovitch, Mystique et Poesie en Islam. Djalâl-ud Din Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs. Deslee De Brouwer), 1972, მაცნე, ფილ. ფსიქ. ეკონ. და სამართ. სერია, 1975, № 3.
523. ჯაველიძე ე., თურქული სატირის ჩასახვისათვის, მაცნე, 1970, № 1.
524. ჯელალ-ედ-დინ რუმი, მე ვარ თეთრი შევარდენი, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბ., 1970.

УКАЗАТЕЛИ*

а) имен, географических названий и сочинений

- | | |
|---|--|
| <p>Абдал Ахи 157
 Абу Джахил 132
 Абу Саид 227, 262
 Абу-л-Касим 157
 Абу-л-Хаким 132
 Августин Блаженный 28, 34, 78, 113,
 123, 138, 139, 147, 181, 260, 261
 Авел 145
 Авиценна 255
 Адам 113, 135, 136, 143, 145, 148, 149,
 163, 164, 191, 208, 243
 Адам Кадемон 148
 Азза 158
 Азраиль 208
 Акор Н. 9
 Аксарай 12
 Алаэддин Кейкубад 12, 13
 Али 159, 175
 Алим Челеби см. Музаффер ед-дин
 Алим Челеби
 Альберт Великий 80
 Амасья 12
 Амр 117
 Анаксагор 46
 Анаксимен 46
 Анатолия 12
 Апулей 23, 257
 Арбери А. 10
 Ареопagit, Псевдо-Дионисий см. Ди-
 онисий Ареопagit
 Ариане 233
 Аристотель 21, 22, 31, 44, 46, 50, 51,
 53, 77, 126, 198, 206, 231, 233</p> | <p>Асмат 158
 Аттар 13, 20, 38, 60
 Афляки 8, 20, 23
 Ахмед 117
 Ашык Паша 6

 Баб Исхак 12
 Баба Афрадал-и Каши 174
 Багдад 13
 Балх 11, 13
 Баре Морис 5
 Баха-ад-дин Велед, Султан-ал-уле-
 ма 13
 Баязид Бистами 20, 117, 177, 267—
 269
 Беме Яков 23
 Бертельс Е. Э. 185
 Библия 135
 Библия Ислама 19
 Ближний Восток 5
 Блонский П. П. 57
 Брагинский И. С. 11
 Бэген А. 87
 Бюргель Х. 10, 221

 Валенбург Ж. де 9
 Василий Великий 233, 261
 Василий Кесарийский 62
 Веледи 228
 Ветхий завет 19, 231
 Византия 11
 Вильсон 10</p> |
|---|--|

* Указатели составили М. Н. Инасаридзе и К. В. Томарадзе.

Восток 6, 7, 16, 19, 20—24, 29, 44, 59,
61, 64, 67, 72, 81, 85, 106, 118,
125, 128, 130, 167, 181, 183, 198,
227, 233—235, 246, 247, 257, 258

Гавриил 150, 159, 166

ал-Газали 22, 33, 34, 44, 45, 68, 69,
86, 91, 106, 112, 114—116, 150—
152, 154, 155, 198, 201, 203, 230,
234—238

Гацерелия А. 16

Гвинцелли 183

Гегель Ф. 5, 10, 31, 184

Гёлпынарлы А. 5, 9, 13, 18, 103, 174

Гераклит 46, 72

Герберт Джорджи 167

Гёте 5

Гигинейшвили М. 257

Гияс-ед-дин 16

Гияседдин Кейхосрев II 11

Греция 19

Григорий Богослов 233

Гиргорий Нисский 62, 72, 123, 136,
182, 200, 233, 261

Грузия 15

Гюго 5

Гюрджи-хатун, Русудан 15, 16

Дамаск 13

Данте Алигьери 5, 50, 60, 79, 124, 125,
139, 140, 175, 183, 194, 203, 220

Девлет-шах 8, 14

Дельфийский собор 134

Джами 8, 56

Джан Ш. 23

Джевхер-хатун 16

Джелаль-ед-дин Руми, Мевлана 5—
16, 18—24, 30—39, 41, 42, 44—55,
58—68, 70—83, 85, 88—91, 95—
112, 115—118, 127—134, 142, 143,
145—149, 152—154, 157—159,
161—166, 168—170, 172—177, 184,
186—195, 197, 201—230, 238—241,
244, 245, 247—253, 255, 257—259,
261—263, 265—270, 273

Джили 56, 254

Дионисий Ареопагит 21, 23, 25, 26, 28,
29, 147, 184, 234, 246, 250

Дионисий (св.) см. Дионисий Арео-
пагит

Ева 135, 136, 191

Европа 9

Еремий 231

Ефрем Мцире 232

Заал 191

Запад 5, 59, 61, 67, 72, 81, 85, 128,
130, 167, 181, 257, 258

Зейд 11, 147

Золотой осел 23

Иаков 122

Ибн Ахмед 8

Ибн Бадджа 234

Ибн Керрам 199

Ибн-Рушд 234, 235

Ибн Сина 29, 234

Ибн-ул Араби 17, 30, 75, 141, 170,
246, 255, 256

Ибрахим 82

Идрис (Энох) 196

Избудак В. 9

Изида 37, 171

Иисус Христос 86, 102, 136, 138, 139,
150, 159, 163, 166, 174, 175, 215,
231

Йкбал 5

Имру-ль-Кайс 20

Индия 171

Ион 77

Иран 5

Ирем 211

Исида см. Изида

Исрафил 159

Истра 156

Италия 183

Ихвану-с-сафе 227

Иемен 171

Кааба 162, 167, 171, 177, 244

Кабаклы А. 9
Кавальканти 183
Кавказ 160
Кайсери 11
«Калила и Димна» 217
Кант 46
Кашани 254
Каф 38, 71, 110
Кевсер 110
Кёпрюлю Фуад 6, 16
Кеседаг 11
ал-Кинди 29, 125, 126
Кира-хатун 16
Китай 171
Клавдий Птоломей 59
Клаус Г. 91
Коников И. А. 91
Конья 6, 11, 12, 14, 228
Коран 19, 25, 43, 44, 48, 114, 141, 152,
170, 176, 177, 190, 203, 232
Краузе 94
Крымский А. Е. 11
Кули-заде З. И. 91
Ларенда 13
Лейбниц 46
Лонгин Д. 156, 249, 251
Лосев А. Ф. 178, 179
Люций 37

Магомет 89, 96, 102
Маджнун 187
Маймонид 29
Макдональд Д. 90
Малая Азия 11
Мальта 13
Манфред Бухра 91
Мария 163, 164, 182, 183, 187
Мартинович Н. 11, 211
Матфей 232
Махди 140, 141, 145, 159
Мевлана см. Джелаль-ед-дин Руми
«Меджалиси себаа» 16, 152
Меджеддин Фаридул 8
Меджнун 129, 187

Мейерович Е. 10, 211, 225
Мелике-хатун 16
Месневи Ма'неви 6, 9, 10, 15, 16, 19,
20, 22, 145, 149, 176, 196, 217, 253
Моисей 73, 74, 130
Монтель Мишель 96
Муавия 145
Музаффер ед-дин Алим Челеби 16
Мумине-хатун 13
Муннеддин Перване 15, 16
Муса 39, 73, 74, 161, 162, 217, 223, 271
Мустафа 37
Мутанабби 20, 175
Мухаммед 157—159, 164, 165, 175,
186, 187, 254
Мухаммед ала-ед-дин 16
Мухаммед Баха-ед-дин Велед 20

Назим Хикмет 6
Немезий Емесский 123, 136
Никольсон Р. 10, 18, 90, 185, 270
Никомахова этика 198
Нил 156
Нисский Григорий см. Григорий Нис-
ский
Нифар 254
Нишапур 13
Новый завет 19
Ной 16, 112, 160, 244

Одилов Н. 11, 274
Омар 159
Омар Хаййам 60, 62
Омер 132
Ондер М. 9
Ориген 19, 34, 35, 110, 113, 122
Осирис 171
Осирис и Исиды 171
Оусли С. 10

Павел (апостол) 231, 232
Пакистан 5, 10
Палмер Е. 10
Перване см. Муннеддин Перване

Персидский коран см. Месневи Ма'неви

Персия 171

Петрици 29

Петрушевский М. П. 11

Пифагор 227

Пифагорейцы 60

Платон 18, 22, 23, 27, 35, 38, 46, 60, 66, 77, 78, 80, 82, 84, 87, 96, 97, 107, 108, 113, 119—122, 127, 129, 133, 178—183, 198, 213, 220, 226, 227, 231, 245, 247, 249

Платоновский монастырь 23

Плотин 21, 22, 23, 27, 37, 41, 45, 53, 54, 56, 78, 80, 121, 127, 180, 181, 199, 220, 233, 234, 250, 256, 258, 259, 264

Плутарх 171

Прозерпин 257

Прокл 21, 123

Псевдо-Лонгин 221

Редхауз Ж. 10

Рио Ч. 10

Риттер Х. 10

Розен А. Г. 10

Розенцвейг-Шванау 10

Роузенталь Р. 234

Рум 111, 117

Руми см. Джелаль-ед-дин Руми

Рустановели Ш. 183

Рустем 191

Русудан см. Гюрджи-хатун

Рюккерт Ф. 5, 10

Салмат 158

Салых-ед-дин 15

Санаи 20

Сейд Бурха-ед-дин Мухаккики Термизи 13

Сельджукиды 11, 12, 15, 103

Сенека 97, 100, 260

Сивас 12

Сигер Брабантский 261

Сирадзе Р. 235

Соколов В. В. 22, 92

Сократ 46, 97, 134, 223, 260

Сулейман 241

Султан-ал-улема см. Баха-ед-дин Велед

Султан Велед 6, 8, 16, 253

Тамар 15

Теология 125

Тигр 243

Тициан 231

Токат 12

Толанд 94

Толук А. 9

Турция 5—9, 16

Узлук Ш. 9

А

Факри М. 17

Фалес 46

Фахр-ед-дин Риза 13

ал-Фараби 29, 126, 198

Федон 77, 107, 119

Федр 77, 119, 120, 213

Ферузанфар 8

Ферхад 112

Филеб 133

Филон 19, 28, 44, 122, 135, 200, 231

Фихи ма-фихи 9, 16

Фиш Р. 11

Фома Аквинский 62, 232

Франция 183

Хади 159

Хаййам см. Омар Хаййам

Халем Челеби 6

Халил 82

Халладжа Мансур 20, 153, 162, 254, 267—269, 270

Хамза 191

Хаммер И. 9

Хафиз 243

Хизир 223

Хил 23

Хинд 158
Хинтибидзе Э. 257
Христос см. Иисус Христос
Хусамеддин 50, 217
Хюар К. 10
Хюсам-ед-дин см. Хюсам-ед-дин Челеби
Хюсам-ед-дин Челеби 15

Шамс см. Шамс-ед-дин Тебризи
Шамс-ед-дин см. Шамс-ед-дин Тебризи
Шамс-ед-дин Тебризи 14, 15, 20, 157, 158, 169, 197, 220, 230
Шах-наме 217
аш-Шахризур 234
Шекспир 5
Шиммель А. 10
Ширин 112
Шмаков В. 25, 26, 216

Шюре Э. 23

Эдгар фон Саке 182
Эдхем 105
Экхарт М. 23, 70, 83, 88, 123, 184, 251, 261, 265
Эмерсон 167
Эмпедокл 46, 61, 122
Энгельс Ф. 102
Энох см. Идрис
Эпикур 200
Эрзерум II
Эрзинджан I3
Эриген 23
Эрос 178, 184
Эте Г. 10

Юнус Эмре 6
Юсуф 82, 98, 111, 239

б) предметный и терминологический

Абдал 159, 161, 165
Айан 241
Айане Сабите 56
Айат 161, 241
Айн 268
Айн-ул-якин 161, 248, 254, 256
Аклы джуз 58
Аклы кул 58, 59, 249
Аклы фал 125
Александрийская школа 28
Аллах 25, 43, 54, 56, 114, 115, 118, 141, 152, 158, 170, 176, 190
Ан 70
Ане заман 70
Араз 40, 107, 131, 143, 201
Ариф 118, 228, 244, 255
Арш 53, 129, 143, 157, 221, 248
Асле заман 70
Атаб 220
Ахмах 247
Ашык 171, 187, 188, 196, 197, 238, 243
Айат 161, 241

Бака 266
Барзах 202
Батин 19, 169, 175
Батинизм 14, 169
Батинское учение 169
Бейт 6, 15, 16
Братья чистоты 62

Ваад 199
Ванд 199
Вали 157, 159
Вахдат ал-вуджуд 55, 90, 94
Венера 60, 131
Визир 103

Газель 9, 10, 39, 197, 252
Гулхан 108
Гунеш 220
Гяур 171, 188

Дал 186
Деврне 62

Дервиш 12, 14, 56, 103, 117, 118, 159,
161, 165, 189, 228

Дервишество 109, 118

Дергах 6, 89, 174, 191, 192, 239, 243,
245

Джабариты 114, 115, 117, 118, 201

Джабр 114, 118

Джеван 117

Джевхер 40, 107, 131, 132, 143, 201,
203

Джин 42, 157

Джузи-илет 163

Диван 5, 7, 19, 22, 186, 213

Дольний мир 53, 55, 74, 79, 85

Дубейт 263

Замане Батин 70

Захир 19, 172, 175

Илет-и ула 163

Илм 253, 255

Илм-ул-якин 254, 256

Имам 159

Ирадийа 114

Ирфан 253

Исламская школа 21

Ихтийар 114

Ихтийарийа 114

Ишракие 21

Кадар 116

Кадариты 114, 115

Кади 103, 172

Каза 116, 117

Касыда 10

Кыбла 166, 167, 196, 244

Кульят 187

Кун 43, 54

Курс 53, 248

Кутуб 157—160, 165

Куфр 199

Лам 38

Ла-мекан 70

Луна 38, 57, 60, 76, 80, 84, 101, 116,
158, 168, 194

Маариф 20

Макалат 14, 20

Макам 98, 132, 248, 256

Макта 220

Марифат 199, 241, 251, 253

Марс 60

Махдизм 140

Машук 192, 197

Мевлевийство 6, 9, 16, 103

Меджлис 15

Мезхеб 188

Меламаты 14

Меркурий 60

Мешай 21

Микрокосмос 163, 262

Микротеос 163

Мист 148

Михраб 105, 177

Муназихи 25

Муршид 185, 222—226, 259

Мутазилит 25, 115

Мутакаллим 237

Мушамбихи 25

Муштерек 144

Мюрид 13, 15, 48, 222—226, 228

Нагорный мир 53, 55, 71, 74, 79, 85

Намаз 131, 177

Неоплатонизм 29, 78, 231

Нефс 101, 141, 149, 152, 159, 191, 204,
206—209, 222, 223, 227, 262, 264,
267, 270, 271

Нефси кул 59

Нифак 199

Новый Стил 183

Ноев ковчег 112, 244

Падишах 35, 36, 101, 104, 105, 195,
201, 242, 243, 245, 248, 258

Пир 77, 80, 159, 162, 165, 177, 223

Ренессанс 139, 140

Рубаи 9, 174
Румиология 9, 10

Сабиhi-заман 70

Сатурн 60

Сема 5, 15, 226—229

Симург 160

Сифат 128, 130

Солнце 33—35, 45, 46, 56, 57, 59, 60,
76, 79, 88, 94, 116, 121, 128, 130,
131, 133, 148, 153, 154, 158, 160,
161, 164, 166, 170, 195, 201, 240,
241

Султан 36

Суфизм 2, 6, 7, 9, 10, 12, 16—18, 21,
22, 24, 30, 31, 45, 55, 56, 66, 90—
96, 101, 102, 106, 112, 116, 142,
178, 184—186, 209, 217, 218, 257

Суфий 14, 16, 17, 20, 29, 30, 38, 50,
51, 55, 56, 59, 60, 62, 64, 65, 69—
72, 78, 86, 87, 89, 90, 93, 95—97,
109, 112, 116, 117, 126, 127, 130,
132, 133, 141—144, 148, 152, 153,
156, 158, 159, 161, 163—165, 170,
175—178, 185, 186, 189, 192, 194,
219, 222, 225, 226, 228, 229, 236,
239, 244, 247, 248, 251—255,
260—272

Сир 253, 255

Сунна 189

Табииййа 114

Таваф 177

Тавхид 268

Тарзил амал 199

Тарикат 5, 6, 10, 16—18, 48, 71, 152,
176, 185

Татил 39

Тезкере 8

Теклиф 199

Ташбих 30, 39

Товбет 199

Тюрбе 16

Унка (Феникс) 71

Фана 264—266

Фараон 74, 269

Феникс см. Унка

Фикх 242

Филонизм 231

Футуввет 14, 101

Хадис 20, 193

Хакикат 176, 177

Хакики илм 56

Халиф 144, 163, 164

Хамуш 252

Ханибалистская школа 25

Харадж 105

Харам 143, 242

Хас муштерек 144

Хафиз 243

Хекает 177, 242

Хелал 242

Херувим 157

Ходжа 176

Хор 220

Хоршид 220

Хуве-Хува 265

Чавуш 36

Чарук 39

Шамс 220

Шариат 14, 169, 175—177, 188, 199,
256

Шах 101, 103, 144, 161, 172, 174

Шайтан 102, 147, 207

Шейх 172, 174, 207, 225, 228

Шиизм 12

Шир-у хуршид 16

Ширк 26, 199, 224

Шуттар 14

Эбед 143

Эбет 34, 70

Эзел 34, 50, 70, 116, 143, 187

Элест 224

Эмир 101, 103, 105
Элиф 186
Элх Кюм 256

al-baqa ba'dal fana 270
al-lau hül mahfuz 157
al-hamm 200
akl 201
ahad 56
ahadiyya 56
al-ahadiya 87
ayn-al-yakiyn 255

bahımyjat 150

Homo Sapiens 134
Hamdam 225
Hulul 266
Hakk 264
Hakk-al-yakiyn 255
Hohin minne 183
Harabat 185

Divaina natura 53

Kalb 201, 253

İlm-al-yakiyn 255
İbhanijjat 150
İlahiyya 56

Niderin minne 183

Юпитер 60

Якин 196, 204, 241, 255

Nafs 201

Causa finalis 77

Şaitanijjat 150
Sır 253
Sifat-ı Hakk 264
Sabu'ijjat 150
Summungenis 163
Stil nuovo 183

Rabbanijjat 150
Ruh 201
Rahmaniyya 56
Rububiyya 56

Tacallı Zat 264
Tavhid 266
Tanzih 25
Taşbıh 25

Mitte! wesen 55

Wahidiyya 56

Vacuum Deo 35

Zebane hal 225

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I	8
ЭПОХА И ЖИЗНЬ ДЖЕЛАЛЬ-ЕД-ДИНА РУМИ	8
Краткий обзор литературы	8
Эпоха	11
Жизнь	13
Интеллектуальная среда поэта и специфика его мышления	16
Глава II	25
ТАИНСТВЕННОСТЬ И ЭМАНАЦИЯ	25
Абсолютная истина	25
Космология	43
Глава III	
ИСТИНА И ОТРАЖЕНИЕ	66
Временность	67
Время и пространство	68
Текущее	
Прекрасное само по себе и прозрачное	75
Единство и множество	86
Преодоление понятия смерти	95
Осуждение сильных мира сего	101
Мир тленный — мир потусторонний	106
Воля и божий промысел	113
Квиетизм и активность	117
Глава IV	119
ТЬМА И СВЕТ	119
Душа и тело	119
Человек	134
Глава V	169
ВЛЕЧЕНИЕ К ИСТИНЕ	169
Эзотеризм Мевланы	169
Чистилище любви	178
Очищение сердца и доведение его до блеска	198

Глава VI	213
ПРОБУЖДЕНИЕ	213
Поэтическое слово и символ	213
Муршид и мюрид	222
Сема и музыка	226
Глава VII	230
ВИДЕНИЕ СОЛНЦА СРЕДИ НОЧИ И ПРЕВРАЩЕНИЕ ВИДЕВ-	
ШЕГО ЕГО В СОЛНЦЕ	230
Сущность науки и философии	230
Опустошение	246
Изумление и молчание	249
Этапы познания	253
Познай самого себя!	259
Отрицание эмпирического «Я»	262
Слияние с богом	265
Я есмь истина	267
Заключение	272
Литература	274
Указатели	293

Напечатано по постановлению Редакционно-издательского
совета Академии наук Грузинской ССР

*

ИБ—937

Редактор издательства И. Е. Герсамия
Техредактор Н. Н. Окуджава
Художник Г. А. Надирадзе
Корректор Л. О. Шабуршвили

Сдано в набор 25.1.79; Подписано к печати 25.5.79; Формат
бумаги 60×90¹/₁₆; Бумага № 1; Печатных л. 19,0; Уч.-издат л. 18,2;
УЭ 01156; Тираж 1300; Заказ № 257;

Цена 2 руб. 05 коп.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

Элизбар Дмитриевич Джавелидзе
У ИСТОКОВ ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(И. ДЖЕЛАЛЬ-ЕД-ДИН РУМИ. ВОПРОСЫ
МИРОВОЗЗРЕНИЯ)

