

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985
Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Tschudi. - "Türkische Bibliothek". B. 12. Berlin, 1920, S. 31.

4. Мөбде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Рукопись из коллекции ИО ИВ АН СССР. Шифр А 249, л. 576, 62а.
5. Там же, л. 54а, 65а.
6. M.Akdağ. Celâli isyanları (1550-1603). Ankara, 1963, s. 133.
7. Мустафа Селяники. Тарих, л. 192а.
8. Мөбде-и канун-и ..., л. 576-58а.
9. Там же, л. 576.
10. Мустафа Селяники. Тарих, л. 234а.
11. Там же, л. 326а.
12. Там же, л. 316а.
13. Там же, л. 254б.
14. Там же, л. 229а.
15. M.Akdağ. Celâli isyanları, s. 188.

А.Р.Петросян

О ТЕРМИНЕ ЗУХД

Термин зухд - одно из главных понятий мусульманского "благочестия" - имеет в различных контекстах (традиционалистско-суннитском, суфийском, бытовом) разное содержание. Наиболее разработано это понятие в суфизме, техническим термином которого, обозначающим необходимый этап мистического пути оно является. Большое значение придается зухду и ханбалитами, представляющими наиболее яркое традиционалистское направление суннизма.¹

Термин зухд (от араб. глагола захада "воздерживаться", "отказываться") означает "воздержание", "отречение", а образованное от того же корня причастие захид (мн.ч. зухад, захидуна) - "воздерживающийся", "отказывающийся" (Коран 21:20). На русский язык зухд часто переводится как аскетизм, а захид соответственно как аскет.

В советском исламоведении понятие зухд не получило отдельного освещения. Е.Э.Бертельс и И.П.Петрушевский, опираясь на исследования западных исламоведов, в своих общих работах лишь упоминали раннее аскетическое движение как среду, из которой развился суфизм, отмечая крайнюю скупупленость (вара') ранних аскетов в различении дозволенного (ал-халаал) и запретного (ал-харам).²

Большинство западных исламоведов (Л.Массиньон, Р.Никольсон,

М.Смит, П.Нвийа и др.) в своих работах рассматривали зухд, главным образом, в связи с исследованием взглядов и терминологии отдельных суфийских авторов и внесли большой вклад в его изучение.

Термин захид употреблялся задолго до появления эпитета суфи, вероятно, заменив во второй половине I в.х. бытовавший до этого термин нуссак (ед.ч. настик), которым называли верующих, особо выделявшихся своим благочестием и тщательным воздержанием от всего сомнительного. Зухд оформился в развитую аскетическую дисциплину в среде таких деятелей раннего ислама как ал-Хасан ал-Басри (ум. 728), Ибн Сири (ум. 728), Малик б. Динар (ум. 748), Суфьян ас-Саури (ум. 775), Ибрахим б. Адхам (ум. 777-8) и др., ставших главными авторитетами в зухде для последующих поколений.

Ханбалиты, основной задачей которых было сохранение целостности мусульманской общины и ее неврежденности от предосудительных новшеств (бида⁶), под зухдом подразумевали подавление своих страстей и воздержание от мирских благ. При этом ханбалитская традиция основывалась на примере последователей первоначального ислама (ас-салаф) и во многом на личном примере основателя-эпонима мазхаба Ахмада б. Ханбала (ум. 855). Характерна история, рассказанная Исахаком б. Хани: "Однажды рано утром я пришел к Ахмаду б. Ханбалу, чтобы отвлечь его от зухда и положил перед ним коврик и подушку. Он посмотрел на меня и сказал: Что это? - Это для того, чтобы ты сидел на них, - ответил я. Убери, - сказал Ахмад б. Ханбал, - зухд совершенствуется лишь зухдом!"³ В дальнейшем ханбалиты, мазхаб которых стал господствующим во многих районах Халифата, часто трактовали зухд более умеренно. Так, Ибн ал-Джаузи (III6-1201), глава багдадских ханбалитов, в своем полемическом трактате "Талбис Иблис", осуждая крайности сурового воздержания современных ему аскетов и суфиев, писал: "Как же порицать то, что даровано Всевышним?.. Порицаемо только взятие чего-нибудь из недозволенного Им или приобретение чего-либо чрезмерно, не по потребности".⁴ Ссылаясь на пример пророка Мухаммада и ранних мусульманских подвижников, Ибн ал-Джаузи с позиций современной ему медицины и здравого смысла доказывал вредность и ошибочность абсолютного воздержания, призывая не обращать внимания "на слова ал-Хариса ал-Мухасиб и Абу Талиба ал-Макки об уменьшении пищи и напряжении сил души в отказе от всего дозволенного ей, ибо следовать Законодателю и его сподвижникам - самое достойное".⁵

Концепции зухд, разработанной суфиями, присущи два уровня - экзотерический и эзотерический, что, вероятно, вызвано конечной целью мистика - гносисом, воссоединением со своим Творцом. На эк-

зотерическом уровне речь идет о том, в какой мере и от чего должен воздерживаться практикующий зухд. Это определяется отношением к одному из важнейших понятий в исламе - ад-дунья - "бренному" или "дольнему" миру, который противопоставляется ал-ахира - "потустороннему" или "сверхчувственному" миру. Большинство суфиев относились к "бренному" миру крайне отрицательно, призывая к воздержанию от всего, что может отвлечь от Бога. Эту позицию можно проиллюстрировать высказыванием некоего безымянного суфия, цитируемого ал-Макки: "Увидел я мир (ад-дунья) в образе трупа, а дьявола в образе собаки, сидящей на нем, и Глашатай (мунади) взывает сверху: ты один из Моих псов, а этот труп - одно из Моих творений. Ты взял его от Меня в свою долю, и кто постарается взять у тебя что-нибудь из нее - в твоей власти".⁶ Отсюда закономерный вывод, сформулированный еще Фудайлом б. 'Ийадом (ум. 803): "Аллах собрал все зло в одном доме, сделав ключом от него любовь к миру, и собрал в одном доме все добро, сделав ключом от него отречение от мира".⁷ Нужно, однако, отметить, что были суфии, настроенные не столь категорично. Ал-Кушайри приводит мнение суфия, не считавшего сверхобязательное воздержание нужным для всех и рассматривавшего зухд как воздержание от запретного, ибо законность дозволенного установлена Богом. Если Бог облагодетельствовал своего раба дозволенным имуществом и раб посвящает себя Господу, вознося благодарности и считая себя Его казначеем, то отказывающийся от имущества не имеет никакого превосходства над тем, кто обладает им.⁸

Чрезмерная занятость аскетизмом, становясь самоцелью, часто могла вести к опасности самомнения. Предупреждения об этом часто встречаются в суфийской "учебной" литературе.⁹ Ал-Газали отмечал, что как любящий мир, так и ненавидящий его одинаково удалены от Господа, но у ненавидящего мир есть надежда быть приближенным, "ибо ненависть к миру - верный путь к Богу. Поэтому нельзя думать, что ненависть к миру является самоцелью. Но мир - преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду".¹⁰ Это положение он подтверждал высказыванием Абу Сулаймана ад-Дарани: "Тот, кто отрекся от мира и ограничился этим, поспешил отдохнуть. Он должен быть занят потусторонним миром. Быть аскетом еще не значит идти к загробной жизни, подобно тому как убрать противника, мешающего совершить хадж, еще не значит совершить его".¹¹

Довольно рано в суфийском понимании зухда выделяются мистические элементы. Уже ученик Ибрахима б. Адхама, Шакик ал-Балхи (ум. 810) различал "начало входа в зухд", когда в течение определенного периода времени (40 дней голодания) изживается привязан-

ность к миру и человек готовится к принятию духовных плодов этой "алхимии голода", от состояния, в котором "Бог изгонит из его сердца последние остатки мрака и заменит его светом, так что сердце станет сияющим светом, потому что свет отречения и голода будут царить в нем".¹² Ал-Мухасиб и описывал процесс очищения души от низменных желаний как последовательную смену трех типов души. Сначала суфий должен воздерживаться от своей "души, побуждающей ко злу" - ан-нафс аммара би-с-су' (ср. Коран 12:53), сублимируя ее силы таким образом, что эта низшая душа заменяется "порицающей душой" - ан-нафс ал-лаввама (ср. Коран 75:2); здесь выступает скрупулезная совесть, помогающая слуге на его пути к Господу. Она, в свою очередь, заменяется состоянием "успокоившейся души" - ан-нафс ал-мутма'инна (ср. Коран 89:27), когда душа подчинена воле своего Господа и действует в полном согласии с ней.¹³

После того как душа суфия освободится от мирских желаний, для него начинается новый этап в воздержании, который называется "воздержание в воздержании" - аз-зухд фи-з-зухд. Только когда захид воздерживается от своего воздержания, - говорит ал-Макки, - его зухд становится совершенным, и в этом его суть и сущность.¹⁴ Воздерживая свое воздержание, мистик изживает и отбрасывает само желание воздерживаться. Теперь он продолжает свою духовную работу уже над уровнем, на котором воздерживаются от мирских благ ради чего-то высшего. Следовательно, он может безбоязненно обращать внимание на вещи в миру, так как более не искушается ими.

Состояние, которого достигает "воздерживающийся в воздержании", ал-Газали называл "удовлетворенностью Богом" (ал-истигна' би-л-лах), а человека, находящегося в этом состоянии - "удовлетворившимся" (ал-мустагни). Если бы все богатства мира находились в руках человека, который в этом состоянии, - пишет он, - это не могло бы испортить его. Эту мысль он иллюстрирует примером с Айшей, которая, получив сто тысяч дирхамов, раздала их в тот же день, и на упрек служанки, не могла ли она оставить хотя бы дирхам на еду, ответила: "Если бы ты напомнила мне, я б оставила".¹⁵

Наряду с традиционалистским и суфийским пониманиями, термины зухд и захид широко использовались в мусульманском мире, подразумевая просто благочестивую жизнь и благочестивого человека. Большинство средневековых мусульманских авторов прибавляли после своего имени эпитет захид. В этом значении он до сих пор имеет хождение в арабских странах.

I. L. Massignon. Zuhd. - EI, IV, 1341.

2. Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература. Изб. соч., т. 3, М., 1965, 16-17; И.П.Петрушевский. Ислам в Иране в IX-XIV вв. Л., 1966, 313-317.
3. Абу-л-Хусайн б. Аби Йа ла. Табакат ал-ханабила. Каир, 1371/1952, т. I, 10.
4. Ибн ал-Джаузи. Талбис иблис. Бейрут, 1368/1950, 150; об оправдании богатства см. с. 176-185.
5. Там же, 152.
6. Ал-Макки, Абу Талиб. Кут ал-кулуб. Миср, 1306, 244.
7. Ал-Газали, Абу Хамид. Ихйа' улум ад-дин. Каир, 1302, IV, 216; Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980, 203.
8. Ал-Кушайри, Абу-л-Касим. Ар-Рисала ал-Кушайриййа. Каир, 1974, 365-366.
9. J. McHugo. Some Notes on the Concept of Zuhd in the Sufi Manual Literature of the 10th to 12th Centuries A.D. - Purvadesh, 1980, v. I, № 2, 106.
10. Ал-Газали. Ихйа', IV, 174; Ал-Газали. Воскрешение, 195.
11. Там же; Там же, 196.
12. P. Nwiya. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970, 216-220.
13. M. Smith. An Early Mystic of Baghdad. L., 1935, 90-93.
14. Ал-Макки, Кут., 253.
15. Ал-Газали. Ихйа', IV, 173; Ал-Газали, Воскрешение, 193-194.

Т.К.Посова

О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ "МОКША" В ВИШНУ-ПУРАНЕ

Одна из важнейших идеологем индуистской доктрины - мокша - связана с представлениями об идеале религиозного освобождения как конечной и высшей цели человеческого бытия.

Цель данной статьи - определить содержательное наполнение идеологемы мокша в тексте Вишну-пураны (ВП) и на конкретных примерах проанализировать ее основные трактовки.

Обращаясь к тексту памятника, сразу уточним, что в ВП мы не найдем ни терминологически точного обозначения мокши, ни ее развернутого определения. Только конкретные контексты позволяют заключить, что речь идет об индуистском идеале освобождения. Сам термин мокша встречается редко. Чаще в этом значении употребля-