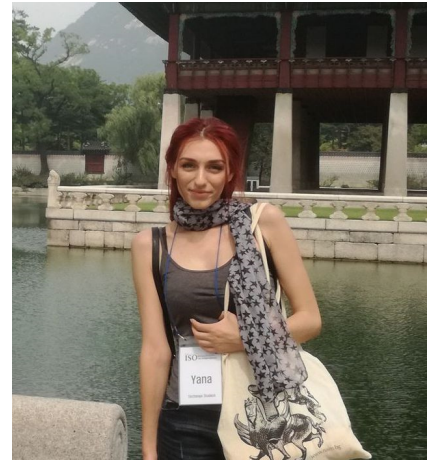


## ИНДИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ В УЧЕНИЕТО НА ШЕЙХ БЕДРЕДДИН СИМАВИ



**Яна Георгиева**

Личността на шейх Бедреддин Симави традиционно се обвързва най-вече със серията брожения от 1416 г., избухнали в някои части на Западен Анадол (и по-конкретно вилаетите Маниса и Айдын) и на Южна Добруджа и Лудогорието<sup>1</sup>. Той и неговите мюриди (ученици) Бюрклюдже Мустафа и Торлак Кемал биват определяни като движещата сила на социалното недоволство, отпорило се в началото на XV в. срещу утвърждаващата се османска власт. Изследователите посочват като особено

---

<sup>1</sup> По-подробно за движението на шейх Бедреддин и неговите последователи вж.: **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи. Минало и съвременност. София, 2011, 153–158 и цитираната там литература; **Граматицова, Невена.** Менакъбнамето на шейх Бедреддин Симави от Хафъз Халил. Биографичен и исторически източник за събитията от края на XIV – началото на XV век. // *Библиотека*, 2019, № 2, 85–124, <[http://nationallibrary.bg/wp/wp-content/uploads/2020/06/Biblioteka\\_br\\_2\\_2019.pdf](http://nationallibrary.bg/wp/wp-content/uploads/2020/06/Biblioteka_br_2_2019.pdf)> (13.04.2021); **Гаврилова, Невена.** По въпроса за движението на Шейх Бедреддин Махмуд и неговите последователи. // *Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век.* София, 1993, 93–108, <<https://bit.ly/3784ezz>> (13.04.2021); **Парушев, Парашкев.** Шейх Бедреддин Еретика. // *Трима радатели за мюсюлмано-християнско единение през XV век.* София, 2012, 143–233; **Бабингер, Франц.** Шейх Бедреддин, синът на кадията от Симав. Принос към историята на еретичеството в староосманската държава. // *Трима радатели за мюсюлмано-християнско единение през XV век.* София, 2012, 16–102; **Твертинова, А.** К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в средневековой Турции. // *Византийский временник*, 1956, XI, 200–224, <<http://www.vremennik.biz/opus/BB/11/51615>> (13.04.2021); **Saygm Salgırlı,** “The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no. 1 (2012): pp. 32–73, accessed April 13, 2021, <<https://www.jstor.org/stable/41445741>>; **Ali Kozan,** “İdeolojik okumalardan bilimsel zemine: Simavna kadisioglu Şeyh Bedreddin isyânı,” *Istem*, s. 13 (2009), accessed April 13, 2021, <<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260808>>; **Abdulbaki Gölpınarlı,** Simavna Kadisioglu Şeyh Bedreddin (Istanbul: Eti, 1966); **Michel Balivet,** Islam Mystique et Révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin le “Hallâj des Turcs” (1358/59-1416) (Istanbul: Isis, 1995).

влиятелен и популярен сред последователите на споменатото движение именно Бедреддин – „безбрежно море от знания“ – по думите на неговия съвременник, изтъкнатият учен Ибн Арабшах<sup>2</sup>. Наистина шейхът получава забележително за времето си образование – изучава ислямска философия, право и богословие, а в тайните на мистицизма го посвещава неговият учител шейх Хюсеин Ахлати в Египет<sup>3</sup>. Неговата харизматична персона, както и универсалистичните ценности, които проповядва, привличат вниманието на учени от различни сфери повече от две столетия.

Настоящият текст има за цел да дискутира един по-малко познат и експлоатиран в историографията момент, а именно влиянията на индийската философия в учението на шейх Бедреддин. Обръща се внимание на религиозния синкретизъм, какъвто се наблюдава в Централна Азия, който би бил в състояние да повлияе пряко или косвено доктрината на шейх Бедреддин Симави – най-пълноценно засвидетелствана в едно от малкото достигнали до нашата съвременност негови произведения – „Варидат“ (т.е. „Озарения“). Водещата задача на изложението не е да внуши, че суфизмът е лишен от самобитност и оригиналност в своя зародиш, а само да проследи дали (и ако да – до каква степен) същият е повлиян от философските възгледи и практики на древните индуси, с които основоположниците на ислямския мистицизъм влизат в пряк контакт.

Основен извор за живота на Бедреддин е съчинението, отнасящо се до учените на Османската империя (schaqā' is al-nu 'mānīja fī 'ulama al-dawala al- 'osmānīja) на молла Ташкьопрюзаде, защото информацията там е най-пълноценна<sup>4</sup>. Друг надежден източник за битието на Бедреддин е Менакъбнаме-то му, дело на неговия внук Хафъз Халил<sup>5</sup>. Там се разказва, че шейхът е роден в гр. Симавна и произхожда от виден селджукски род по бащина линия (което потвърждава и Ташкьопрюзаде<sup>6</sup>). Едва ли е без значение, че, още в ранна детска възраст, той успява да се запознае и с исляма, и с християнството, тъй като майка му е дъщеря на византийски провинциален управител<sup>7</sup>. Навярно тази семейна среда също оказва своето влияние на Бедреддин, според когото

<sup>2</sup> **Парушев, Парашкев.** Шейх Бедреддин Еретики..., с. 147; **Salgırlı,** “The Rebellion of 1416,” p. 55.

<sup>3</sup> **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи..., с. 154.

<sup>4</sup> **Бабингер, Франц.** Шейх Бедреддин, синът на кадията..., с. 32.

<sup>5</sup> Към момента на разположение е само по-късен препис от XVI в., но се смята, че текстът е завършен приблизително през 1460 г. **Граматицова, Невена.** Менакъбнамето на шейх Бедреддин..., с. 93.

<sup>6</sup> **Бабингер, Франц.** Шейх Бедреддин, синът на кадията..., с. 33; **Граматицова, Невена.** Менакъбнамето на шейх Бедреддин..., с. 98.

<sup>7</sup> **Граматицова, Невена.** Менакъбнамето на шейх Бедреддин..., с. 99; **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи..., с. 154.

„всеки, който отрича вярата на християните, е безбожен“, а и „никой няма да постигне пълно спасение на душата, освен ако не живее в хармония с християнската вяра“<sup>8</sup>.

Отношението му към друговерците обаче не е първичната причина за трагичната му кончина<sup>9</sup>. Неговите лични произведения, за които Хафъз Халил свидетелства, че са 48 на брой, но изброява само някои, „за да не изпадне в многословие“<sup>10</sup>, хвърлят повече светлина върху убежденията му, които са твърде противоречиви от гледна точка на ортодоксалния ислям. Колко са били в действителност творбите на Бедреддин остава загадка, тъй като, след неговата екзекуция, започват гонения срещу мюридите му и унищожаване на трудовете му – негови роднините скриват някои ръкописи, но много били завинаги погубени<sup>11</sup>. До нашата съвременност са достигнали само три – „Джами-юл фусулейн“, „Тесхил“ и най-важната от всички – „Варидат“, т.е. „Озарения“<sup>12</sup>. Последното съчинение е определяно като твърде скандално, а опитите да бъде унищожено и безвъзвратно заличено от историческата сцена продължават до края на XIX в., когато шейх-юл ислямът на Империята Ариф Хикмет организира акция по издирване на оцелелите екземпляри, за да ги закупи, а след това – изгори<sup>13</sup>.

Какво в доктрината на Бедреддин е толкова обезпокоително за сунитските възприятия, че още през XVI в. шейх-юл ислямът Ебусууд Ефенди заклемява приелите учението на Симави като „неверници“<sup>14</sup>? Изследователите са единодушни, че догматиката на шейха е силно пантеистична. Бедреддин е привърженик на концепцията за единство и единственост на божественото битие – вахдет-и вюджуд – майсторски систематизирано от Ибн Араби<sup>15</sup> (1165–1240 г.). Като негови предшественици, по отношение на това философско течение, изпъкват имената на Абу Язид Тайфур ал-Бистами и Абу Абдуллах ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (активни във втората половина на IX и началото на X век)<sup>16</sup>. Централната идея по отношение на

<sup>8</sup> Хрониката е на Йоан Дука, който живее във Фокея и около 1450 г. работи като таен писар на тамошния генуезки администратор на общината, вж.: **Бабингер, Франц**. Шейх Бедреддин, синът на кадията..., с. 54–55; вж. също: **Мишел Баливе**. Двама привърженици на религиозното единение на християни и мюсюлмани през XV век – турчинът Бедреддин от Симавна и гъркът Георги Трапезундски. // *Трима радатели за мюсюлмано-християнско единение през XV век*. София, 2012, 103–140.

<sup>9</sup> Обесен е гол на площада в Серес. – вж. **Граматицова, Невена**. Менакъбнамето на шейх Бедреддин..., с. 90.

<sup>10</sup> Пак там, с. 100.

<sup>11</sup> Пак там.

<sup>12</sup> **Гаврилова, Н.** По въпроса за движението на Шейх Бедреддин..., с. 100.

<sup>13</sup> **Парушев, П.** Шейх Бедреддин Еретица..., с. 148.

<sup>14</sup> **Гаврилова, Н.** По въпроса за движението на Шейх Бедреддин..., с. 94.

<sup>15</sup> Повече информация за влиянието на неговото творчество вж.: **Малинова, Мариана**. Сътворяването на света в теософията на Ибн Араби. // *Български изтоковедски изследвания. 20 години ЦИЕК*. София, 2006, 424–439.

<sup>16</sup> **Граматицова, Невена**. Отман Баба – един от духовните патрони на ислямската хетеродоксия в българските земи. // *Историческо бъдеще*, V, N 2, 2001, с. 77, <<https://obuch.info/otman-baba-edin-ot>

това направление в суфизма е представата, че съществуващият свят е проявление на Бога и доказателство за неговото съществуване – Бог е разтворен в природата<sup>17</sup>. Битието само по себе си представлява „непрестанно изменящи се образи на материалния свят, представляващи огледала, в които се оглежда самият Бог, Той е съвършено неразпознаваем като творец, създаващ света, и е „космическо огледало“, в което се оглеждат материалните същности“<sup>18</sup>. Особено важен момент в изясняването на философията на Симави е, че Божественото битие „постоянно се стреми да се завърне към своето първоначално състояние и почива на принципа: цялата реалност от начало до край изхожда само от един Бог и се завръща към него“<sup>19</sup>. С други думи това означава, че Бог изпълва цялата Природа и цялата Вселена и всичко съществуващо съдържа в себе си частица от Божествения Абсолют<sup>20</sup>.

Най-напред трябва да се отбележи, че идеята за подобно особено трансцендентно-иманентно единство между Създателят и създаденият са силно застъпени още от древните цивилизации по течението на река Инд и Ганг. В известен смисъл може би не би било пресилено да се твърди, че същите са основатели на онтологичното мислене. Учението, че всичко е **Едно** се обозначава с термина „монизъм“ – т.е. има само една-единствена субстанция и не съществува нищо друго, което да не е по своята същност именно тази субстанция, т.е. всичко е едно и също, дори да не изглежда така и за да бъде това валидна истина не е нужно да бъде осмисляна и разбираана<sup>21</sup>. Такава идея заляга още в ранните Упанишади<sup>22</sup>, където вселената е

---

duhovnite-patroni-na-islyamskata-heterodoks.html> (14.04.2021); Вж. също: **Reynold Nicholson**, *Studies in Islamic Mysticism* (London: Routledge, 2001), chap. 2, accessed September 09, 2021, <<https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203393376/studies-islamic-mysticism-reynold-nicholson>>.

<sup>17</sup> **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи..., с. 155.

<sup>18</sup> **Граматицова, Невена.** Отман Баба – един от духовните патрони..., 77–78.

<sup>19</sup> **Пак там**, с. 78.

<sup>20</sup> Иначе казано – Създателят и създаденият са едно, а стремежът на суфите да се отърсят от светския живот цели извисяването им до Бога, за да се достигне безсмъртие в неговата Същност. **Гаврилова, Невена.** Животът на представителите на мюсюлманските секти през призмата на тяхната религиозна доктрина. <<https://obuch.info/nevena-gavrilova-jivott-na-predstavitelite-na-myusyulmanskite.html>> (14.04.2021).

<sup>21</sup> **Хамилтън, С.** Индийска философия. Кратко въведение. София, 2006, с. 64. Необходимо е да се отбележи, че самият монизъм подлежи на сериозна типологизация, с която настоящият текст няма да се занимае. Подробна информация предоставят ресурсите на Станфордската философска енциклопедия, които са на свободен достъп. “Monism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessed April 14, 2021, <<https://plato.stanford.edu/entries/monism/>>.

<sup>22</sup> Създадени във ведическата епоха (обикновено датирана в периода 1500–800 г. пр. Хр.) като съществен компонент на свещеното знание Веда. Съществителното „упанишад“ се превежда най-общо като „присядане в нозете на учителя“, също се асоциира и с акта на присядане край свещения ритуален огън в израз на уважение и преклонение пред него. **Братоева, М., Русева, Г.** Упанишади. София, 2018, с. 7; 13; Допълнителна информация, касаеща ведическата епоха, е налична на свободен достъп на сайта на Енциклопедия Британика. “Early Vedic period,” *Encyclopedia Britannica*, accessed April 04, 2021, <<https://www.britannica.com/place/India/Early-Vedic-period>>.

обозначена с термина „Брахман<sup>23</sup>“ – названието на един неличностен Абсолют, който е във всичко и не може да бъде осмислен и същността му – позната. Въпросната концепция припокрива изцяло тази на Бедреддин, а представата, че Бог е във всички същества и всичко съществуващо пък отговаря пряко на индийската „tat tvam asi“<sup>24</sup> („ти си [всичко] това“), което изразява прозрението, че всяко индивидуално съществуване е част и проява на цялото (т.е. Брахман).

Заслужава внимание и известната аналогия между философията на Бедреддин и тази на древните обитатели на Северна Индия по отношение на природата. Индийската мисъл не разграничава божествена и природна същност – това са два аспекта на една и съща реалност (сравни „Бог е разтворен в природата“). Индусите разглеждат Вселената като Божието тяло, към което принадлежат не само хората, но и всички останали живи елементи на природата, са част – затова да навредиш на друг човек, животно или растение означава да нарушиш самата божествена Същност, от която всеки индивид, сам по себе си, е част, следователно подобно действие може да се разбира като самонараняване<sup>25</sup>.

Първите изследователи, които коментират влиянието на хиндуизма върху ранния суфизъм са английският индолог Уилям Джоунс<sup>26</sup>, заедно с австрийските изтоковеди Алфред фон Кремер и Райнхарт Доци. Последният е на мнение, че мистицизмът е с особено силни позиции в Индия, а предвид културното ѝ влияние върху персийската държава в предислямския период може да се допусне, че някои нейни традиции са

<sup>23</sup> По-подробно вж.: **Братоева, М., Русева, Г.** Упанишади..., 27–33; Изчерпателно и достъпно са обяснени и поставени в контекст тази и други концепции в хиндуизма в статията на Т. Евтимова, вж.: **Евтимова, Татяна.** За различните равнища на личностното присъствие в хиндуизма. // *Османистиката. Исторически отговори за бъдещето. Сборник статии по случай 75-годишнината на доц. Мария-Михайлова Мръвкарлова.* София, 2012, 488–503.

<sup>24</sup> Тази тематика е особено многопластова и дискуссионна, а научната литература, разглеждаща съответния въпрос, е внушителна. Посочва се малка част от изследванията, които са в състояние да внесат повече яснота. **Constance Jones** and **Ryan James**, *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts On File, 2007), p. 103, 270; **Joel Brereton**, “Tat Tvam Asi” in Context,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band*, no. 136 (1986): pp. 98–109, accessed April 04, 2021, <<https://www.jstor.org/stable/43377397>>; **Kim Knott**, *Hinduism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 29–34; **Eliot Deutsch** and **Rohit Dalvi**, eds., *The Essential Vedānta. A New Source Book of Advaita Vedānta* (Canada: World Wisdom, 2004), 8, accessed April 04, 2021, <[https://akaksha.files.wordpress.com/2016/04/treasures-of-the-worlds-religions-eliot-deutsch-rohit-dalvi-the-essential-vedanta\\_-a-new-source-book-of-advaita-vedanta-world-wisdom-2004-1.pdf](https://akaksha.files.wordpress.com/2016/04/treasures-of-the-worlds-religions-eliot-deutsch-rohit-dalvi-the-essential-vedanta_-a-new-source-book-of-advaita-vedanta-world-wisdom-2004-1.pdf)>; **Patrick Olivelle**, ed., *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 560–561.

<sup>25</sup> **Harold Coward**, “Hindu Views of Nature and the Environment,” *Nature Across Cultures. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures* 4 (2003): p. 411, doi: 10.1007 / 978-94-017-0149-5\_21.

<sup>26</sup> *Asiatic Researches*, 1803, III, 353 ff., 376, цит. по: **Louis Massignon**, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Translated from the French with an Introduction by Benjamin Clark. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), p. 57, note 183.

намерили своето място и в зараждащия се ислямски мистицизъм<sup>27</sup>. А. фон Кремер подчертава влиянието на будистките монаси върху развитието на аскетичните практики на суфиите в контактни зони като град Балх, например, където се подвизавали „най-много суфии в първите векове на исляма“<sup>28</sup>. Той се спира и върху странстващите дервиши, които са от ключово значение за разпространението на учения „външно базирани на исляма, но често включващи елементи от християнски, индийски и персийски произход“<sup>29</sup>. Сходна е позицията и на Анмари Шимел, която също обръща внимание на будистите (с които несъмнено имат досег мюсюлманите в Източен Иран и Трансоксиана), чиито аскетични практики се оказват интригуващи за поддръжниците на Аллах, но заявява, че: „...контактите им с хиндуизма са незначителни в късноумайадския и ранноабасидския период и въпреки че Индия допринася значително за развитието на ислямската математика и астрономия<sup>30</sup> – тя продължава да се разглежда като страна на магически практики, извършвани от черни, грозни хора“<sup>31</sup>.

Унгарският ислямовед Игнац Голдциер поддържа тезата, че индийското влияние не бива да бъде отхвърляно като определящ фактор при разглеждането на суфизма и е на мнение, че отраженията са на лице както в литературната традиция, така и в религиозните практики на суфиите, посредством инкорпорирането на индийски елементи. Конкретен пример в това отношение привежда Юрген Пол, според когото братството на накшбандите (XIV в.) в Централна Азия взимства различни техники за контрол над дишането от йогини с цел подобряване на концентрацията в ритуала *dhikr*, макар братството да отрича подобен паралел, тъй като практикуващите йога са неверници и не биха могли да служат за пример<sup>32</sup>. От друга страна И. Голдциер посочва,

<sup>27</sup> **Reinhart Dozy**, *Essai Sur L'Histoire De L'Islamisme* (Leyde, Paris: E. J. Brill, Maisonneuve & Cie, 1879), pp. 314–339, accessed April 15, 2021, <[https://books.google.bg/books?id=otUGqHL1xQC&pg=PR1&hl=bg&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.bg/books?id=otUGqHL1xQC&pg=PR1&hl=bg&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)>.

<sup>28</sup> **Alfred von Kremer**, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1868), 66, accessed May 05, 2021, <[https://books.google.bg/books?id=3JdeAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.bg/books?id=3JdeAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Допълнително информация по отношение на този научен обмен вж.: **Carl Ernst**, “Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages,” *Iranian Studies* 36, no. 2 (June 2003), pp. 173–195, <<http://dx.doi.org/10.1080/00210860305244>>.

<sup>31</sup> **Annemarie Schimmel**, *Mystical Dimensions of Islam*. 35<sup>th</sup> Anniversary Edition with a New Foreword by Carl W. Ernst (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), pp. 33–34.

<sup>32</sup> **Jürgen Paul**, “Influences indiennes sur la naqshbandiyya d'Asie centrale?,” *Inde-Asie centrale : routes du commerce et des idées*, no. 1/2 (Juin 1996), accessed May 18, 2021, <<https://journals.openedition.org/asiacentrale/439>>. Тук К. Ернст изразява съмнение по отношение на възможното възприемане на техники за дишане от йогини, тъй като съответната практика се използва от накшбандите за усиляване ефекта на ислямските медитационни формули като “la ilaha illa allah” (няма друг Бог освен Аллах), следователно, казва авторът, „до каква степен може да се говори за не-мюсюлманско

че индийската философска мисъл има представителство в Месопотамия още в ранните години на Абасидите, посредством своите скитащи монаси<sup>33</sup>. Тук е моментът да се отбележи, че много от преводите на научни трудове по медицина, математика, астрономия, алхимия, токсикология, за които стана дума в предходния абзац, са извършени по време на разцвета на Абасидкия халифат през IX–X век от индийци, живеещи в Багдад<sup>34</sup>.

Научният обмен между индийския субконтинент и света на исляма коментира и Л. Масиньон. Авторът допуска, че е възможно идеята за мистичното единение в суфизма да е с индийски произход и като доказателство привежда трудовете на ал-Бируни, свързани с Индия, където персийският учен-енциклопедист заявява, че „суфите използват метода на Патанджали<sup>35</sup> що се отнася до [спояващата] концентрация в Бог“<sup>36</sup>. Върху текстовете на ал-Бируни се спира и Маджид Фахри, който пише, че в книгата си „Ṭaḥqīq mā li`l-Hind min Maqūlah“ (т.е. „Истината за вярванията на индийците“) Бируни се позовава на персийския философ Абу ал-Абас Ираншахри, който бил добре запознат с индийските религиозни доктрини и изглежда е повлиял небезизвестният философ, лекар и физик Абу Бакр ал-Рази, особено в неговите концепции за времето и пространството. М. Фахри предполага, че някои аспекти на индийския атомизъм са в основата на атомизма в дискурса „Калам“ – „един от крайъгълните камъни на ислямската теософия“<sup>37</sup>. Авторът споделя мнението, че е основателно да се говори за индийски влияния по отношение на стремежа за освобождаване от тленната същност на вярващия<sup>38</sup>. Сред учените, които развиват съответната хипотеза до различна степен са също Л. Гарде, Дж. Анавати<sup>39</sup>, Н. Арчър<sup>40</sup> и изтъкнатият немски ориенталист Макс

---

влияние“? **Carl Ernst**, “Situating Sufism and Yoga,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 15, no.1 (April 2005): p. 24. От друга страна, изглежда логично една нехарактерна за определена религиозна система практика да бъде инкорпорирана по начин, който отговаря на „новата“ догматика, в чието лоно се вписва съответната придошла традиция. С други думи – напълно естествено би било определена „взаимствана“ традиция да бъде одомашнена в нормите на, в случая, мистичния ислям.

<sup>33</sup> **Ignaz Goldziher**, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter`s Universitätsbuchhandlung, 1910), pp. 160–162.

<sup>34</sup> **Ernst**, “Muslim Studies of Hinduism“, p. 175.

<sup>35</sup> Древноиндийски мъдрец и философ, чиято най-известна творба е „Йога сутра“ – сред най-превежданите санскритски текстове в средните векове, вж.: **David White**, *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. xvi.

<sup>36</sup> **Massignon**, *Essay on the Origins*, p. 67.

<sup>37</sup> **Majid Fakhry**, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), p. 10.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>39</sup> **Louis Gardet and G.-C. Anawati**, *G Mystique Musulmane. Aspects et Tendances – Expériences et Techniques* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961).

<sup>40</sup> **Nathaniel Archer**, *The Sufi Mystery* (London: The Octagon Press, 1980).



Хортен<sup>41</sup> (който обаче, според Л. Масиньон, е твърде краен в заключенията си по отношение на тази проблематика<sup>42</sup>).

Бележитият немски историк и тюрколог Фр. Бабингер обръща внимание на предполагаемия индийски произход на думите „дервиш“ и „календер“ и смята, че „индийските корени на дервишизма и индийското влияние на застъпените от него схващания едва ли би трябвало да се поставят под въпрос“<sup>43</sup>. Друг привърженик на съответната теза е един от доайените на европейската ориенталистика – Рейнълд Никълсън, според когото „концепцията на суфизма за разтварянето **фана** на индивидуалния аз в Универсалното Битие има със сигурност индийски произход“<sup>44</sup>. Според Никълсън, тази идея е лансирана за първи път от Баязид Бистами (както още е известен вече споменатия във връзка с учението вахдет-и вюджуд Абу Язид Тайфур ал-Бистами), който пък я е усвоил от своя учител Абу Али от Синд<sup>45</sup>.

Горепосочената теза е най-подробно развита от британския академик Робърт Ч. Занър, специалист по история на религиите, владеещ цели 7 езика – старогръцки, латински, авестийски и пахлави, а също санскрит, пали и арабски<sup>46</sup>. Той обръща внимание на задочния спор между Нилсън и Артър Дж. Арбъри, който се свежда до дилемата дали учителят на Абу Язид идва от селище на име Синд в историко-географската област Хорасан (което приема Арбъри) или от провинция Синд (сочена като люлката на индийската цивилизация), както смята Нилсън<sup>47</sup>. Въпреки че А. Арбъри е категоричен, че няма доказателства в полза на индийския произход на Абу Али<sup>48</sup>, Р. Занър е на мнение, че съществуват косвени податки, които недвусмислено насочват

<sup>41</sup> Festgabe Jacobij Bonn, 1926, pp. 397–405: Indische Stromungen in der islamischen Mystik, I, Heidelberg, 1927, pp. 17–25, цит. по: **Robert Zaehner**, Hindu and Muslim Mysticism (London, Oxford: Bloomsbury Publishing Plc, 2016) p. 93, note 3.

<sup>42</sup> **Massignon**, Essay on the Origins, p. 59.

<sup>43</sup> **Бабингер, Франц**. Шейх Бедредин..., с. 89, бел. 6.

<sup>44</sup> **Никълсън, Р.** Мистиците на исляма. София, 2011, с. 24.

<sup>45</sup> Пак там.

<sup>46</sup>Цялата биография на британския академик вж.: **Gorge Morrison**, “Professor R. C. Zaehner,” *Iran* 13, (1975): iv, accessed September 09, 2021, <<https://www.jstor.org/stable/4300520>>; “Robert Zaehner,” *The Gifford Lectures*, accessed September 22, 2021, <<https://www.giffordlectures.org/lecturers/robert-zaehner>>.

<sup>47</sup> **Zaehner**, Hindu and Muslim Mysticism, p. 93. Преди да се навлезе в повече конкретика по този въпрос, не е без значение и факта, че самият Абу Язид е родом от Бистам (Хорасан), което, само по себе си предполага по-широк контакт с индийски идеи (макар и будистки) и не изключва досег с индийски факири, например. **Robert Zaehner**, “Abū Yazīd of Bistām. A Turning-Point in Islamic Mysticism,” *Indo-Iranian Journal* 1, no. 4 (1957): p. 290, accessed May 20, 2021, <<https://www.jstor.org/stable/24646086>>.

Обемът на настоящото изложение не позволява задълбочаване и в тази тематика, макар че, в по-широк контекст, будистките влияния също следва да се разглеждат като индийски „продукт“ до толкова, до колкото произлизат от същата културна среда като философска алтернатива. По-прецизен анализ на връзките между будизма и суфизма, вж.: **Никълсън, Р.** Мистиците на исляма..., 24–34, 51, 62; **W. Barthold**, “Der Iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam.” *In Oriental Studies in honor of Cursetji Erachji Parvy*, ed. J. Parvy (London: Oxford University Press, 1933), pp. 29–31; **Johan Elverskog**, Buddhism and Islam on the Silk Road (Philadelphia, Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010).

<sup>48</sup> **A. J. Arberry**, Revelation and Reason in Islam (Abingdon: Routledge, 2008), p. 90.



именно към подобно заключение<sup>49</sup>. В подкрепа на това становище, той се позовава на Абу Наср ал-Сарадж и неговата най-известна творба върху суфизма, където е засвидетелстван следният цитат:

*„Абу Язид каза: Правех компания на Абу Али ал-Синд и му показвах как да изпълни задълженията си към исляма (fard), а в замяна той ме обучаваше в tawḥīd (Божественото единство) и ḥaqā`iq (изначалните истини).“<sup>50</sup>*

Както заключава и самият Занър, този пасаж показва първо, че учителят на Абу Язид е новообращенец в исляма (иначе защо би било нужно Абу Язид да го въвежда в религиозните практики) и второ, че Абу Язид е бил *научен* от него и то на основни за ранния суфизъм максими, а именно – tawḥīd<sup>51</sup>. По-нататък прави силно впечатление и един упрек на А. Язид спрямо неговия учител – че извършва чудеса (напр. превръща водата в бижута, което показвало „че се е отклонил от Бога“<sup>52</sup>), а както вече беше отбелязано – мюсюлманският свят традиционно разглежда Индия като страна на магически практики. Следва още по-категорично доказателство, че Абу Али е всъщност бивш хиндуист, тъй като някои от сентенциите, които ал-Сарадж предава като изречени от Абу Язид, имат смисъл само в контекста на ранните упанишади, за които вече стана въпрос в хода на настоящото изложение. Ето какво е записал Абу Наср:

*„Веднџ [Бог] ме издигна и ме постави пред себе си и ми каза: „О, Абу Язид, моето творение копнее да те види.“ А аз отвърнах: „Окичи ме с Твоето Единство, облечи ме в Твоята Същност и издигни ме до Твоята Цялост, така че, когато твоите създания ме видят да възкликнат: „Видяхме те (т.е. Бог) и ти си [всичко] това“. А аз (Абу Язид) изобщо няма да съм там.“<sup>53</sup>*

След този цитат Занър прави кратък коментар на различните преводи и преиначаването на фразата „ти си [всичко] това“, която, в ислямски контекст, е лишена от съдържание. Именно по тази причина блестящ ислямовед като Р. Никълсън я превежда като „и че само Ти можеш да бъдеш там, не аз“<sup>54</sup>, което не носи съвсем същото значение. Според Занър изразът в оригиналния текст „takūnu anta dhāka“ е буквален

<sup>49</sup> На същата позиция са и М. Фахри и М. Хортен, вж.: **Fakhry**, *Islamic Philosophy, Theology*, p. 75; Festgabe Jacobij Bonn, 1926, pp. 397–405; *Indische Stromungen in der islamischen Mystik*, I, Heidelberg, 1927, pp. 17–25, цит. по: **Zaehner**, *Hindu and Muslim*, p. 93, note 3.

<sup>50</sup> **Abū Naṣr al-Sarrāj**, *Kitāb al-Luma' fi`l-Taṣawwuf*. Ed. Nicholson, R. Leyden, London, 1914, p. 177, accessed April 20, 2021, <<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/sarraj-toosi/al-luma-fi-tasavof-en-ar.pdf>>, цит. по: **Zaehner**, *Abū Yazīd of Bistām*, p. 291.

<sup>51</sup> **Zaehner**, *Abū Yazīd of Bistām*, p. 292.

<sup>52</sup> *Ibid*; **Zaehner**, *Hindu and Muslim*, p. 102.

<sup>53</sup> **Abū Naṣr al-Sarrāj**, *Kitāb al-Luma' fi`l-Taṣawwuf*, p. 382, цит. по: **Zaehner**, *Hindu and Muslim*, p. 94; **Zaehner**, *Abū Yazīd of Bistām*, p. 292.

<sup>54</sup> **Zaehner**, *Abū Yazīd of Bistām*, p. 293.

превод на санскритския „tat tvam asi“ от Чандогя упанишад – класическа формулировка за advaita Vedanta и една от най-известните mahāvākyāni<sup>55</sup> на упанишадите<sup>56</sup>. Тъй като съответният афоризъм е фундаментален за хиндуизма и не присъства в нито една друга религиозно-философска система изглежда основателно да се заключи, че Абу Язид е усвоил нея (и то именно в периода IX–X век, когато Веданта изживява своеобразен апогей в Индия) и голяма част от цялостната си философия от своя учител – конвертит, но, все пак, носител на индийската култура. Много е възможно ал-Синд да е инструктирал своя възпитаник устно, тъй като същият е бил илитерат<sup>57</sup> и обосновано бихме могли да допуснем, че той (А. Язид) сам не е бил наясно какви идеи му се „вменяват“ и, без да си дава сметка в последствие, ги инфилтрира трайно в суфизма.

Ако приемем, че горепосочената теза среща необходимата подкрепа в наличните изворови данни, то е логично да заключим, че по-късните последователи на синкретичното учение вахдет-и вюджуд, сред които и шейх Бедреддин, също не са били съвсем наясно какъв е източникът на някои от най-великите философски постижения на въпросното течение. Същите възвишени идеи блестят векове по-късно в най-противоречивата творба на Симави, от гледна точка на ортодоксалния ислям, а именно – Варидат. Там той възкликва:

*„Бог се проявява във всички образи – всеки образ противоречи по форма на другия, но в действителност е същият /.../.*

*Същността на Аллах е непозната, но съществува във всички форми на този свят, знам това! Бог се проявява в тези форми и съществува вечно.“<sup>58</sup>*

Красноречивият суфист съумява да вдъхне живот на словата си посредством великолепно метафори, чиято цел е да олицетворят представата за Единството на битието (централна идея и в Шветашватара упанишад<sup>59</sup>):

*„/.../ Само Бог е този, който наистина знае. Няма съмнение, че **Цялото е в Цялото** (подч. мое Я. Г.) /.../ Не виждате ли, че цялото дърво е в смето и то се формира във всяка част на дървото? **Цялостта на дървото** (подч. мое, Я. Г.) се предлага в плодовете – във всяка част има семе, така че **цялостта** е тук и се*

<sup>55</sup> Трудно е да се даде точен превод на български, но, може би, един коректен еквивалент би бил „афоризъм“.

<sup>56</sup> Ibid, p. 293; **Zaehner**, Hindu and Muslim Mysticism, p. 95.

<sup>57</sup> **Zaehner**, Hindu and Muslim, p. 100.

<sup>58</sup> **Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin**, Varidât, T.e. Cengiz Ketene (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), p. 22, 26, accessed April 21, 2021, <[http://esgici.net/021\\_005/SeyhBedreddinVaridatCengizKetene.pdf](http://esgici.net/021_005/SeyhBedreddinVaridatCengizKetene.pdf)>.

<sup>59</sup> Р. Занър анализира подробно сходствата между суфизма и различните упанишади, вж.: **Zaehner**, Hindu and Muslim, pp. 96–109; **Zaehner**, Abū Yazīd of Bistām, pp. 286–301.

състои от него. /.../ По същият начин всички светове, Вселената, са изградени от една „същност“ и тя се осъществява от цялото.“<sup>60</sup>

Тази красива алегория напомня на „дървото на Единството“, както го нарича Абу Язид, в което Р. Занър разпознава свещеното дърво от Катха упанишад<sup>61</sup>.

Следва един от най-любопитните паралели между текста на шейх Бедреддин, думите на Абу Язид (предадени ни от ал-Сахладжи в неговата „Kitab al-Nur min Kalimat Abi Yazid Tayfur“) и Брихадараняка упанишад, където четем:

„Както сменената змийска кожа стои мъртва и захвърлена – такава е съдбата и на този труп. Но този безтелесен, безсмъртен дух (р̄gāna) не е нищо друго освен Брахман, нищо друго освен светлина. /.../ Ако човек познае себе си и знае, че „**Аз съм Него!**“ (подч. мое, Я.Г.) какво ли би могъл да желае или обича, че да се тревожи за тялото си?<sup>62</sup>“

Наред са думите на Абу Язид:

„Отърсих се от себе си така, както змия се отделя от кожата си. Тогава погледнах същността си и ето! **Аз бях Него!**“<sup>63</sup> (подч. мое, Я. Г.) “

Последен, но не по значение, а чисто хронологически, идва и текста на Симави, в който се казва:

„Ако човек каже „**Аз съм Бог**“ (подч. мое, Я. Г.) ще бъде абсолютно прав.“<sup>64</sup>

Разбира се, последният цитат не означава, че шейх Бедреддин е смятал себе си за Бог на Земята. Онтологичният замисъл на фразата се състои в прозрението, че Вселената (на Аллах) обхваща всичко и че всяко същество и всеки обект са Негово дело, следователно същите съдържат частица Божественост в себе си. Сходството между някои пасажии от упанишадите и думите на Абу Язид (чиито концепции по-късно проследяваме модифицирани, но със същия смисъл и при шейх Бедреддин) позволяват да допуснем, че влиянието на Веданта е отчетливо, тъй като аналозиите са твърде съществени, за да ги отдадем единствено на случайността<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin, Varidât, p. 9.

<sup>61</sup> Zaehner, Hindu and Muslim, p. 96; Катха упанишад 3.1, вж.: Братоева, М., Русева, Г. Упанишади..., с. 108.

<sup>62</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad 4.5.7, 4.4.12, вж.: Olivelle, The Early Upaniṣads, pp. 121–123; Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, p. 99.

<sup>63</sup> Shatahd al-Sufiyya, Pt. I, containing the Al-Nur min Kalimdt Abl Tayfur, a collection of the sayings of Abu Yazid by Sahlaji, ed. A. Badawi, Cairo, 1949, цит. по: Zaehner, Hindu and Muslim, p. 98, note 8.

<sup>64</sup> Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin, Varidât, p. 22; Именно заради схващанията на Бедреддин, че опознаването на човека би било равно на опознаването на Бога предизвикват гнева на Бали Ефенди, шейх от ордена халватийа, и в свое писмо, адресирано до самия султан, той изразява възмущението си от последователите на Симави в Добруджа и Лудогорието, вж.: Миков, Л. Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). София, 2012, 26–27.

<sup>65</sup> Zaehner, Hindu and Muslim, p. 99.

По всяка вероятност Абу Язид също не е гледал на себе си като на Бог, а само е предал една от концепциите, които е чул от своя учител буквално. Тази „вездесъща истина“, на която го е обучил Али ал-Синд обаче звучи доста скандално, бидейки инкорпорирана в монотеистична религиозна система, където липсва разбиране (в случая) най-вече за **брахман** и **атман**, следователно контекстът не може да бъде предаден пълноценно. Ако за хиндуистите е възможно да съществува **Нещо** толкова свършено непознато и извън всяка човешка представа, то в исляма това **Нещо**, каквото и да е то, ще бъде Аллах.

В този ред на мисли буди подозрения тезата, че Абу Язид наистина е смятал себе си за Бог. Думите му по-скоро насочват към „разкритата“ частица Божественост, която съдържа в своята същност всяка твар. Подобна интерпретация осмисля и идеята за сливане с Божественото начало, от което е част и самият А. Язид, а щом този върховен момент настъпи, той „изобщо няма да е там“, бидейки вече едно с Абсолюта. Такова тълкувание се вписва напълно в концепцията „вахдет-и вюджуд“, според която – както вече беше споменато – „цялата реалност от начало до край изхожда само от един Бог и се възвръща към него“<sup>66</sup>.

Не всички изследователи, посветили времето си на разглежданата проблематика, подкрепят твърдението, че ранният суфизъм е повлиян от хиндуизма/будизма. Сред учените, които изразяват своите съмнения по въпроса са А. Афифи и Т. Андре, тъй като откриват съществени разлики между идеята за „фана“ и „нирвана“, а именно, че макар и двете да представляват отделяне от същността – „нирвана“ формулира представата за пълно откъсване, освобождаване от цикъла прераждания [самсара], докато „фана“ изразява желанието същността да се разтвори в Божественото и така да живее вечно<sup>67</sup>. От друга страна, Мехмед Фуад Кьопрюлю коментира наличието на не малко будистки манастири в района на Сърдаря („където за пръв път отекват проповедите на Ахмад

<sup>66</sup> Граматикова, Невена. Отман Баба – един от духовните ..., с. 78.

<sup>67</sup> Afifi, Tasavvuf, S. 57; Andrae, Islamische Mystik, S. 147, цит. по: **Merdan Güneş**, „Über die Grundlagen der islamischen Mystik,” *HIKMA: Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 4, no. 3 (2012): p. 82, note 93, accessed May 25, 2021, <<https://www.hikma-online.com/cms/sites/default/files/HIKMA%20IV%20Art%204.pdf>>. Може би си струва да се помисли дали различието в разбиранята за „фана“ и „нирвана“ следва да се разглеждат като доказателство, че ранният суфизъм не е повлиян от хиндуистката философска мисъл, тъй като adeptите на ислямския мистицизъм **не** „взаимстват“ съответните концепции умишлено. Те не са запознати в детайли с хиндуизма/будизма, още по-малко с индийския мистицизъм – въздействието на съответните доктрини се случва непряко, по всяка вероятност посредством бивши хиндуисти/будисти – скорошни мюсюлмански конвертити. Изглежда алогично да се търси припокриване на концепции като „фана“ и „нирвана“, тъй като ислямът не осмисля идеята за прераждане – следователно суфист, който мисли в културните рамки на исляма, никога няма да възприеме „нирвана“ в нейния оригинален вариант, а ще я пречупи през собствената си призма, за да се впише в неговия религиозен мироглед.

Йесеви“), но отхвърля възможността за индийско влияние върху братството на йесевитите<sup>68</sup>.

В заключение е коректно е да се подчертае най-напред, че не е задължително две учения, които са сходни във философско-идеен аспект, да са производни едно от друго<sup>69</sup>, но следва да се има предвид „способността“ на някои универсални идеи да „прескачат граници“ и да стигат далеч отвъд своя географски първоизточник. Като се има предвид особено контактната на всякакви възгледи зона Хорасан, от където много суфии се стичат към Анадол, е възможно горепосочените ведантски концепции да са повлияли, ако не пряко, то поне косвено на учението на Бедреддин в контекста на „вахдет-и вюджут“. Няма съмнение, че, по своята същност, ислямският мистицизъм се откроява със своята оригиналност, но, изглежда, не е останал безразличен към философските постижения на древноиндийските общества, с които пряко си взаимодейства, тъй като, ако за Абу Язид остава доза съмнение по отношение на произхода на неговия учител, то за ал-Халадж има данни, че е пътувал до Индия два пъти<sup>70</sup>.

Всъщност, районът на Иран и Средна Азия представлява богата културно-религиозна мозайка, в която се преплитат езическият шаманизъм на тюрките, несторианският вариант на християнството, манихейство, зороастризм, хиндуизъм и будизъм<sup>71</sup>. С право може да се допусне, че подобна среда предоставя необходимите условия за зараждане на синкретични вярвания, заедно с интензивен обмен на разнообразни убеждения. В такава обстановка се поставя началото и на учението „вахдет-и вюджут“, което шейх Бедреддин възприема и в което, ако приемем изтъкнатите аргументи, изначално са вклинени елементи от индийската философско-религиозна мисъл. Впечатляващо развитие и надграждане обаче се наблюдава под диктовката на Симави. Задълбоченото му осмисляне на съответната концепция личи в проповедите му, призоваващи за **уважение към всички Божи създания**, независимо от религията, както и за равенство между исляма и християнството, а някои хроники дори съобщават, че Бедреддин е искал да създаде обща религия на тяхна база<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> **Mehmed Fuad Köprülü**, *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff (Abingdon: Routledge, 2006), p. 106.

<sup>69</sup> **Salgırlı**, *The Rebellion of 1416*, p. 60.

<sup>70</sup> Същевременно, ал-Халадж е написал около 50 съчинения, които биват отхвърляни от някои ортодоксални теолози поради обвинения в пантеизъм. **Herbert Mason**, “Hallāj and the Baghdad School of Sufism,” in *The Heritage of Sufism. Volume I: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700–1300)*, ed. L. Lewisohn (Oxford: Oneworld Publications, 1991), p. 71.

<sup>71</sup> **Гаврилова, Невена**. Ортодоксални мюсюлмани и християни през погледа на представителите на ислямските хетеродоксни секти. <<https://bit.ly/3m7oN3k>> (27.05.2021).

<sup>72</sup> **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи..., с. 155.

Накрая, но не на последно място, следва да се изтъкне, че универсалните идеи и егалитарни ценности, които проповядва Бедреддин, са припознати от най-разнообразни групи, населяващи османската държава като всяка прослойка открива решение на собствените си беди. Християните лелеят за равенство с мюсюлманските си съграждани, докато на дребните и средни земевладелци (голяма част от които православни) навярно се е полюбила идеята за комунална собственост, където „свои могат да останат само устните на любимата“<sup>73</sup>, което би им гарантирало значително по-голяма личностна свобода, където пък е опасността за османската данъчна система, която таксува „личното имущество“<sup>74</sup>. От друга страна, някои сходства между учението на Симави и хиндуистката традиция идват да покажат, че районите на Източна, Югоизточна, Централна, Западна и Югозападна Азия интензивно си взаимодействат, обменяйки екзистенциални идеи и философски възгледи. Пълноценното изследване и разбиране на културно-религиозно развитие не само на Османската империя, но и на всички някога съществували държави, обхванати в този широк географски ареал, изисква същият да се разглежда като един цялостен организъм, чиято кръвоносна система са хилядите търговски пътища, с една основна артерия, добила известност като „Пътят на коприната“, по който се придвижват всякакви екзотични стоки, заедно с мъдростта на цивилизациите.

## HINDU INFLUENCES ON SHEIKH BEDREDDIN SIMAVI`S PHILOSOPHY

**Yana Georgakieva**

The following paper highlights the religious syncretism between Hinduism and Sufism and suggests significant influence between both systems. The author goes back to an old historiographical debate and proposes examples to support the thesis that sufi adepts were aware of some hindu practices and may have incorporated few of them within their dogma. Some of those believes may have been adopted by sheyk Bedreddin Simavi. It is suggested that the universalism in his most famous work “Varidat” was inspired by earlier syncretic muslim mysticism.

<sup>73</sup> Гаврилова, Невена. По въпроса за движението на Шейх Бедреддин..., с. 103.

<sup>74</sup> Salgırlı, The Rebellion of 1416, p. 61.