

СУФИЗМ — (араб. *таṣаввуф*) мусульманский аскетизм, подвижничество и мистицизм. Этимология твердо не установлена, хотя название считают производным от слова «шерсть» (власяница аскетов) или «скамья» (на них сидели подвижники), или просто набором лишенных этимологии звуков, вызывающих определенные психосоматические реакции. Первые суфии появились в VIII в., вскоре после возникновения ислама. Мистический опыт начинает получать теоретическое осмысление у ал-Ḥасана ал-Баṣрī, З̣ū-н-Нūна ал-Мисрī (VIII-IX в.), ал-Ḥаррāза (ум. 899), философские идеи прослеживают у Абū Йазīда ал-Бистāmī (ум. 875), Абū Мансūра ал-Ḥаллādжа (казнен 922), Абū ал-Ḳāсима ал-Ḳушайрī (986-1072) и др. В суфизме обычно различают умеренное и крайнее течения. Своеобразную «легализацию» умеренного суфизма связывают, как правило, с именем Абū Ḥамида ал-Ḡазālī (1058-1111), мыслителя, принадлежавшего ашаритской школе калама и высказывавшего симпатии к суфийскому пути познания Бога как достижению истинного знания. Ярким представителем крайнего суфизма можно считать ал-Ḥаллādжа с его знаменитой формулой *'anā-l-ḥaqḳ* «Я — Истина», отождествляющей «я» мистика с Богом. Хотя у представителей строгого правоверия, смыкающихся с фундаментализмом, в том числе и современных, суфизм всегда вызывал подозрение, если не открытую вражду, это течение оставалось и остается весьма популярным и охватывающим самые широкие слои мусульман, от народных масс до интеллектуалов.

Суфизм создал и свою философию. Она исследовала фундаментальные вопросы, стоявшие перед классической арабской философской мыслью: каким образом первоначально Универсума, Бог, может быть понят как строго единый и вместе с тем порождающий все многообразие мира, каково место человека в мире и его отношение к Богу и божественному, каковы его возможности и границы познания и действия. Суфизм как философское течение опирался на многообразие опыта, накопленного предшествующими четырьмя школами классической арабской философии (калам, арабский перипатетизм, исмаилизм и ишракизм), использовал сложившийся к тому времени категориальный аппарат философского мышления, ставший результатом как развития собственной традиции, так и в значительной мере усвоения античного наследия. Философия суфизма пользовалась ощутимым влиянием в период позднего средневековья, сохранив его фактически до нашего времени.

Наиболее выдающимся суфийским философом является Муḥй ад-Дйн (Мохиддин) Ибн 'Арабī, получивший почетный титул «Великого шейха». Он родился в 1165 г. в г.Мурсия (юг современной Испании), в Андалусии, входившей тогда в состав арабского халифата и служившей своеобразным перекрестком цивилизаций, центром философии и культуры. Будущий мистик получил традиционное образование мусульманского ученого. В его произведениях немало свидетельств о посещавших его озарениях, нередко — о беседах с мистиками прошлого или пророками. Ибн 'Арабī много путешествовал, а с 1223 г. жил в Дамаске, где и скончался в 1240 г. Великий шейх был знаком с сочинениями выдающихся суфиев ал-Ḥаррāза,

ал-Муḥасибī, ал-Ḥаллādжа, ал-Исфарā'инī. Исследователи прослеживают прямые и косвенные связи и полемику с идеями ал-Ḡазālī. Сохранились свидетельства контактов Ибн 'Арабī с Ибн Рушдом и другими известными фигурами того времени. Его влияние испытали в той или иной мере не только практически все известные суфийские мыслители последующих поколений, но и представители других течений мысли, более прочих — позднего ишракизма. Резкую критику и неприятие идеи Ибн 'Арабī вызвали со стороны известного факиха Ибн Таймийи (1263–1328), что получило прямое продолжение в идеологии ваххабизма, возводящего свои тезисы к этому авторитету. В то же время такой известнейший факих, как ас-Суйūtī (XV в.), выступил в защиту Ибн 'Арабī.

Важнейшими философскими произведениями Ибн 'Арабī являются «Мекканские откровения» (*ал-Футуḫāt ал-маккийя*) и «Геммы мудрости» (*Фусуḥ ал-ḫикам*). Его поэзия представлена сборником *Тарджумāн ал-ашивāқ* «Изложение страсти». Считается, что его перу принадлежат более 100 трудов. Известность Ибн 'Арабī стала причиной ложной атрибуции многих произведений. Среди апокрифов — двухтомный *Тафсиḥ ал-қур'āн* «Толкование Корана», *Шаджарат ал-кавн* «Древо бытия», *Калимат ал-лāḫ* «Божье слово», *ал-Ḥикма ал-'илāхийя* «Божья премудрость».

«Мекканские откровения» до сих пор за исключением отрывков не переведены на иностранные языки в силу значительного объема. Произведение создавалось на протяжении всей второй половины жизни автора. Его по праву называют «энциклопедией суфизма», поскольку оно содержит рассуждения едва ли не по всем вопросам теории и практики суфизма. Помимо философских, рассматриваются и многие другие вопросы: суфийская космология и ангелология, хуруфизм (учение о сверхприродных свойствах букв), пророчество и откровение, т.д. Заключительная глава «Мекканских откровений» представляет собой наставления *мурīдам* — ученикам суфийских наставников, выполненные в основном в виде максим, хотя и снабженные философскими комментариями. Философские взгляды, развитые Ибн 'Арабī в «Мекканских откровениях», согласуются с его концепциями, в гораздо более сжатой форме изложенными в «Геммах мудрости». «Геммы мудрости» написаны в конце жизни автора и имеют небольшой объем. Произведение с близким названием *Китāб ал-фусуḥ* «Книга гемм» считается принадлежащим перу ал-Фāрāбī. Оно излагает учение о Первоначале и его отношении к своему следствию — миру, развивает диалектику явленности и скрытости Первоначала, доказывая, что одно невозможно без другого (см. *Арабоязычный перипатетизм*). Хотя идеи этого произведения близки тем, что высказывал Ибн 'Арабī, трудно с определенностью утверждать что-то сверх этого относительно связи двух произведений. «Геммы мудрости» состоят из 27 глав, каждая из которых соотнесена с одним из посланников или пророков. Изложение не является систематическим в том смысле, какой был бы верен применительно к западной традиции, но оно обнаруживает безусловную внутреннюю связность и последовательность и в терминологическо-понятийном, и в тематическом плане, не отходя от критериев рациональной обоснованности и непротиворечивости излагаемых положений. Ибн 'Арабī полемизирует с арабоязычными перипатетиками по вопросу о способе понимания единства Первоначала, с ал-

Ғазālī по вопросу о возможности его познания вне связи с миром, с мутакаллимами по вопросу об оправданности понятия «субстанция» в свете атомарной теории времени. Затрагиваются также некоторые нефилософские вопросы, такие как символика сновидений.

Философская новация суфизма и одновременно суть концепции этой школы связаны с коренной переработкой идеи рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности, т.д. Эта внеположенность Первоначала порожаемому им ряду ставится под сомнение в суфизме, а вместе с тем происходит отказ от концепции абсолютной линейности и, как следствие, от возможности однозначной фиксации места вещи в ряду, задаваемом Первоначалом. Это в числе прочего означает невозможность однозначно определить отношения иерархии между любыми двумя вещами: каждая может считаться и превосходящей другую, и превзойденной другой.

Первоначало и порождаемый им ряд вещей понимаются в суфизме как условия друг друга. Когда отношения между ними описывается в терминах «явное-скрытое» (*zāhir-bāṭin*) или «основа-ветвь» (*'aṣl-far'*), линейность, характерная для предшествующей традиции арабского философского мышления, уступает место взаимному предшествованию: и Первоначало, и производные от него вещи могут характеризоваться во взаимном отношении и как явные, и как скрытые, и как основа, и как ветвь. Собственная терминология суфизма, именующего Первоначало «Истиной» (*al-ḥaqḥ*), ряд вещей мира «Творением» (*al-ḥalḥ*), а их двуединство «миропорядком» (*al-'amr*), подчеркивает эту взаимосвязь, называя последний «Истиной-Творением». Понятия «предшествования» (*taqaddum*) и «следования» (*ta'axhur*) играют в классической арабо-мусульманской философской мысли важнейшую роль в упорядочивании сущего, расставляя его в неоплатоническом духе в фиксированной последовательности на лестнице совершенства: чем ближе к Первоначалу, тем сущее совершеннее, превосходя все, что следует за ним, то есть располагается ниже его. Но в суфизме эти понятия теряют свою фиксированную ранжированность и вместо этого приобретают свойство переходить одно в другое и, более того, непременно предполагать другое как собственную характеристику: предшествующее не может оказаться предшествующим, не будучи вместе с тем и последующим, и наоборот.

Философия суфизма исходит из атомарной концепции времени, созданной еще в каламе. Поскольку в любом мгновении соплагаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время и вечность в таком двуединстве неотъемлемы друг от друга, и их нельзя представить одно без другого. Более того, невозможно однозначно решить вопрос об их приоритете, поскольку время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления.

Двуединство противоположностей, о котором идет речь в суфизме, является характеристикой полноты истины и не предполагает необходимости снятия ан-

титез в некоем синтезе. Постигание полноты этой истины составляет цель и вместе с тем содержание метода познания, который именуется «растерянностью» (*хайра*) и не имеет ничего общего с тем «смущением», которое в античности ассоциировалось с апориями. Открываемое в «растерянности» двуединство противоположностей в наиболее обобщенной форме может быть выражено как диалектика утверждения и отрицания «инаковости» (*зайриййа*) вещей друг относительно друга. Их ранжированность, или взаимное «превосходство» (*тафадул*) во временном существовании снимаются их вечностной ипостасью, благодаря чему любая вещь оказывается и иной и неинной в отношении любой другой. Хотя «растерянное» знание выражается дискурсивно, оно прямо связано с актом непосредственного познания и ни в чем не противоречит истине последнего. В этом смысле теорию познания суфизма и его опирающуюся на «растерянное» знание философию можно рассматривать как попытку преодолеть разрыв между непосредственным и дискурсивным знанием, молчаливо признававшийся в классической арабо-мусульманской философии.

Тезис о двуединстве миропорядка, в котором Истина и Творение (Первоначало и мироздание, Бог и мир) полагают друг друга как условия самих себя и невозможны одно без другого, является центральным для суфийской философии в том классическом виде, который она получила в трудах Ибн ‘Араби. Проработка этого тезиса в ракурсе всех центральных философских проблем классического периода составляет фактически содержание философии суфизма. Но собственно философией не ограничивается значение этого тезиса. Оно простирается и за ее пределы, захватывая, в частности, вопросы этики, повседневной морали и вероучения.

Суфийские мыслители, как правило, сохраняют верность положению ислама о том, что это учение является высшим и последним выражением истинного вероисповедания, принесенного человечеству. Высказывая мысль о том, что именно последователям Мухаммеда принадлежит «наивысшее место» в мироздании, Ибн ‘Араби доказывает, что эта вознесенность касается двух составляющих вероисповедания — знания и действия: общеисламское положение о неразрывности этих двух сторон, ни одна из которых в отдельности не составляет веру, сохраняет свою силу. Точно так же в суфизме поддерживается положение ислама о том, что целью ниспослания веры является «польза» (*манфа‘а*) людей. О столь же безусловной укорененности этической мысли суфизма в общеисламской почве свидетельствует довольно категорическое неприятие идей и идеалов христианского монашества, тем более красноречивое в устах авторов столь терпимых, какими являются суфии: принципиальное отрицание установки на преодоление плоти как таковой (как источника греховности, а не ограничение плотских излишеств, как то характерно, скажем, для ригористического исмаилизма) свойственно всем исламским авторам, за очевидным исключением ас-Сухраварди и некоторых других представителей ишракизма, у которых идея преодоления телесности имеет равно дохристианские и доисламские, прежде всего зороастрийские, корни.

Другим важным положением исламской этики является положение о непосредственной связи действия и намерения (см. *Арабская философия*). Намерение прямо определяет результат действия: каждый получает то, что ищет. Однако такие

однозначные суждения возможны только в сфере адаба (морализаторских наставлений), в том числе и суфийского, поскольку прямо противоречат основному тезису философии суфизма — невозможности однозначной фиксации того или иного утверждения как окончательного. Поэтому суфийская этика в той части, в какой она составляет органическую часть общепhilософских построений этой школы, содержит немного оснований для традиционной классификации намерений и сопровождаемых ими действий. Более того, суфийская философия в ее наиболее тонких построениях лишает этические рассуждения того реального основания, на котором они строятся в традиционных теориях.

Этическое суждение относительно человеческого действия предполагает принципиальную возможность определить деятеля, того, кто осуществляет действие. Оно, далее, возможно только в том случае, если действие дает закономерный результат; если одно и то же действие может влечь непредсказуемо различные последствия, невозможна никакая его однозначная оценка.

Но именно эти основания и ставятся под сомнение суфийской философией. В суфизме невозможно однозначно соотнести действие человека с его собственной или с божественной волей. То же касается и определения самого действующего: поскольку человек является воплощенностью Бога, невозможно прямо соотносить действие с человеком, не соотнося его одновременно и с Богом, а значит, вопрос об ответственности человека за свои действия не может ставиться однозначно. Определение истинного деятеля для поступков, совершаемых человеком, связано с проблематикой, живо обсуждавшейся еще в каламе. В суфизме и человек и Бог с равным правом могут быть названы подлинными действующими, причем эти точки зрения не просто не альтернативны, но необходимы как условия одна другой. Это относится к рассмотрению соотношения между временной и вечностной сторонами существования в пределах одного атома времени. Что касается двух даже соседних атомов времени, не говоря уже о более отдаленных, то они не связаны отношениями причинности, что создает принципиальную трудность в обосновании этики. Вместе с тем в суфизме восприняты и разработаны многочисленные моральные максимы, смягчающие этот «этический нигилизм» высокой философии. Кроме того, в практическом суфизме, особенно в его зрелый период, связанный с оформлением различных орденов, были развиты разнообразные практики совершенствования адепта, проводящие его по «пути» (*таріқа*, также *маслак*) к высшим ступеням познания. Они основываются на представлении о возможности градуированного приращения совершенства в результате целенаправленных усилий адепта, тем самым ориентируя на процессуальность совершенствования, хотя и имеют мало оснований в собственно философской системе суфизма, где понятие «совершенный человек» (*инсāн кāmил*, также *инсāн тāmм*) носит скорее метафизический, нежели этический характер.

Те же идеи разрабатываются в суфизме с использованием одной из центральных категорий фикха (религиозно-правовой мысли) — термина *'амр* «приказание». Выражая идею нефиксированности содержания даже такого как будто однозначно определенного понятия (приказание направлено от Бога к человеку и всегда

предполагает подчинение ему, т.е. послушание как похвальное действие), суфизм различает «созидающее приказание» (*'амр тақвӣнийй*) и «опосредованное приказание» (*'амр би-л-вāсиṭа*): опосредованное приказание может не выполняться, а созидательное приказание выполняется всегда. Опосредованным и является приказание, выраженное в Законе, и потому его выполнение зависит от того, совпадает оно или нет с божественной волей, выражающейся как созидательное приказание. В контексте этого учения понятия «похвала-порицание» (*хамд-замм*), а также «послушание-ослушание» (*ṭā'a-ма'сӣйа*), столь важные для исламской этики, теряют свою четкую однозначность, переставая выражать соответствие или несоответствие человеческих поступков божественной воле. В каждом своем действии человек руководим Богом, а точнее, самим собой через Бога и в Боге. Например, «страсть» (*хаван*), одно из наиболее осуждаемых исламской этикой качеств человеческой души, оказывается на самом деле страстным желанием Бога, — и в том смысле, что она направлена в любом случае на Бога, и в том смысле, что объятый страстью человек выражает желание самого Бога, а не кого-то иного. Классификация состояний души возможна также на основе представления о том, что предметы стремления, то, к чему устремляется человек, различны и отделены одно от другого, причем одни из них приносят пользу, другие — вред; именно потому в традиционном понимании страсть пагубна для души, а стыдливость (*хайā'*) полезна, что первая отвращает от полезного и приносит больше вреда, чем пользы, а вторая, напротив, способствует приобретению полезного. Но коль скоро ничто не является иным, нежели Бог, коль скоро никакая вещь в мире не застывает в границах своей безусловной отличности от всего остального, но во всякое мгновение возвращается в Бога, чтобы в тот же момент возникнуть как иная, то и страсть не сбивает человека с единственно верного пути, ведущего его к благу и счастью, как то трактуют традиционные теории, — просто потому, что нет единственно верного пути, и всякий путь ведет к Богу. Эти идеи прямо смыкаются с положением о тотальности подлинного вероисповедания, которое составляет одну из отличительных черт суфизма.

Согласно суфийским авторам, ислам — безусловно истинное исповедание, но столь же безусловно он не является исключительно истинным. Ислам — это знание о Боге и соответствующее этому знанию действие. Однако никакая вещь в мире не является иной в отношении Бога, а значит, и никакое знание не является иным, нежели знание о Боге. То же относится и к действию: никакое действие не совершается ради чего-то иного, нежели Бог, а значит, всякое действие творится во имя единого Бога. Поэтому существенной импликацией суфийской философии является крайняя веротерпимость, выраженная в принципе «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Всякое поклонение и оказывается по существу поклонением Истине, но при том обязательном условии, что не претендует на исключительное владение истиной, предполагая таким образом иные исповедания (в том числе и как будто исключают его самого, как «многобожие» исключает «монотеизм») как собственное условие. Этот тезис, вызывавший и вызывающий до сих пор крайнюю неприязнь среди некоторых мусульманских идеологов-традиционалистов, апеллирует, вкупе с мистической составляющей суфизма, к современному западно-

му сознанию, чем в значительной степени объясняется популярность суфийских идей на современном Западе.

Эти общефилософские положения в приложении к конкретным эпизодам истории взаимоотношений человечества с божеством или божествами, которые поведаны в Коране, дают парадоксальные выводы. Согласно Ибн ‘Арабӣ, нельзя отрицать истинность никакого из вероисповеданий; идолопоклонничество древних арабов, религия египтян (коранический Фараон предстает отъявленным врагом единобожия и истинной веры), любые Законы и вероуставы любых религий — истинны. Напротив, те, кто пытался доказать их безусловную ложность, действовали в ущерб истинному исповеданию. Единственное, что может быть неистинным в любой из религий — это настаивание на ее исключительной истинности и неприятие истины остальных.

Философский суфизм после Ибн ‘Арабӣ развивался под его решающим влиянием. Взгляды Ибн ‘Арабӣ получили в дальнейшем известность как концепция *вахдат ал-вуджӯд* «единство существования», которая нашла сторонников в суфийской среде в лице таких выдающихся мыслителей, как ал-Қашāни (ум. 1329) и ал-Джӣлий (1325-1428), и встретила оппозицию со стороны ас-Симнāнӣ (ум. 1336), который выступил с альтернативной теорией *вахдат аш-шухӯд* «единство свидетельствования». Суфизм оказал большое влияние на арабо-мусульманскую философскую мысль, особенно в период позднего средневековья, равно как и на культуру в целом. Большую известность суфийские идеи получили благодаря творчеству таких поэтов и мыслителей, как Фарӣд ад-Дӣн ал-‘Аттār (ум. 1220), Ибн ал-Фāрид (1181-1235), Джалāl ад-Дӣн ар-Рӯмӣ (1207-1273) и др., опиравшихся на суфийскую символику любви, тоски по Возлюбленному и т.п.

Литература на русском языке

- Ибн Араби*. [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения, т.4, с.453-455. Введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., Восточная литература, 1998, с.296-338.
- Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А.Д.Кныша. Санкт-Петербург: Центр Петербургское востоковедение, 1995. — 283 с.
- Ибн Араби*. Геммы мудрости // *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993, с.145-321.
- В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовные учения Руми. М.: Ладомир, 1995. — 544 с.
- Ибрагим Т.К.* Философские концепции суфизма (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988, сс.85-131.
- Степаняню М.Т.* Философские аспекты суфизма. Москва, Наука, 1987, 192 с.
- Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., Наука (Гл. ред. восточной литературы), 1989, 341 с.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. Москва, Наука, 1989, 328 с.