

Суфизм, или исламский мистицизм — философское течение, возникшее на базе широкого духовного движения мусульманских аскетов, получившее зрелую форму в трудах Ибн ‘Арабӣ (1165-1240) и оказавшее существенное влияние на последующих мыслителей, пережив вместе с тем определенную эволюцию в ходе взаимодействия с другими идеями или включения в поздние эклектические системы. Для этического учения суфизма характерно сохранение исходных общеисламских установок: учения о намерении (*ниййа*) как непосредственно сопряженном с действием и определяющем его характер и тесно связанного с этим положения о неразрывности действия и знания. Эти общие установки продумываются, исходя из общих положений суфийской философии. Результатом является преодоление практически всех принципиальных положений исламской этики и переосмысление ее важнейших понятий (воля, благо, действие, т.д.). Оно является итогом не субъективного желания того или иного теоретика, а объективным следствием их осмысления в общем контексте суфийского учения о бытии, познании, человеке. Преодоление не означает отбрасывания. Напротив, эти положения сохраняются; преодолевается в них то, что с точки зрения философов-суфиев следует охарактеризовать как односторонность и не-до-конца-продуманность этих тезисов, и если в таком виде они кажутся неприемлемыми многим идеологам ислама как прошлого, так и настоящего, они тем не менее остаются именно общеисламскими тезисами, прошедшими переплавку в горниле суфийской мысли, и, возможно, именно поэтому оказывались и оказываются достаточно притягательными для столь значительной части мусульман.

Общеисламские тезисы и их философские основания. Фундаментальные установки этической мысли ислама, такие как утверждение о том, что это учение является высшим и последним выражением истинного вероисповедания, что равно касается двух его сторон, знания и действия, молчаливо предполагают в качестве своего основания оправданность понятия “иной” в его общепринятом понимании. Различение пользы и ущерба возможно только в том случае, если одно является безусловно “иным”, нежели другое. Классификация состояний души возможна также на основе представления о том, что предметы стремления человека различны и отделены один от другого.

Принципиальной чертой суфийской философии является преодоление этого разделяющего характера понятия “иной” (*зайр*). Это не значит, что никакая вещь в мире неотделима и неотличима от другой или что мир неотличим от Бога. Мир, в самом деле, не является “иным”, нежели Бог, но это не значит, что он “то же”, что Бог. В суфизме утверждается другое: различие, то есть инаковость Бога и мира, так же как любых двух вещей мира, не может быть зафиксировано. Инаковость непременно оборачивается и тождественностью, к-рая, однако, столь же нефиксирована, сколь нефиксирована и инаковость: взаимный переход и, в этом смысле, совпадение инаковости и тождественности вещей мира между собой и мира и Бога в целом составляют суть преодоления в философии суфизма разделяющего характера инаковости.

С этой точки зрения фиксация различия между двумя вещами как между "иными" в отношении друг к другу является не неверной как таковая, но односторонней, поскольку не учитывает неперенности перехода инаковости в тождественность. Однако настойчивое подчеркивание такой инаковости и отрицание необходимо сопутствующей ей тождественности уже будет безусловной ошибкой.

Понятие "истинное исповедание". Никакое знание не является "иным", нежели знание о Боге, и никакое действие не является действием ради "иного", нежели Бог. Это значит, что никакое вероисповедание не является ложным. Это и не означает, что все исповедания тождественны и неразличимы; но отрицание их тождественности не означает автоматического утверждения ложности одних ради безусловной истинности других.

Эта позиция означает крайнюю степень веротерпимости. Она достигается не за счет эклектицистского безразличия к принципам и стирания различий между религиями. Напротив, эти различия признаются и, более того, всячески приветствуются и подчеркиваются: умаление различий умалило бы автоматически и полноту того представления об Истине, к-рую дают разные исповедания. А именно к этому и стремится суфизм: только и именно на основе собственных представлений о том, что такое Истина, он утверждает неинаковость различного.

Понятие "благо". С тех же позиций в суфийской этике преодолевается учение о классификации намерений (*ниййа*) как, с одной стороны, приносящих пользу либо вред, а с другой стороны, как вызванных теми либо иными аффектами.

Двуединство Бога и Творения, в к-ром Творение является формой проявления Бога, без коей тот немислим, а Бог — той полнотой всеобщей связанности, частными и ежесекундными проявлениями к-рой является Творение, составляет характерную черту учения о бытии в философии суфизма. Оно же составляет основу для трактовки блага (*хайр*) как не просто иного выражения полноты бытия, что характерно для неоплатонизма, но как всеобщей и, главное, равной характеристики всех вещей без исключения. Для суфийского учения о бытии в принципе исключается положение о "деградации", характерное для неоплатонизма, и несмотря на признание разрядов (*мар̄тиб*), то есть, собственно, градаций, бытия, суфийская философия не считает низшие из них причастными злу, да и, собственно, ставит под сомнение возможность однозначной, объективной и фиксированной оценки сущего как высшего и низшего. С этой точки зрения любое действие является равно благом, а значит, отсутствует основание для утилитаристской (см. *Мусульманская этика*) классификации намерений.

Смерть и воздаяние. Поскольку существование представляет собой процесс постоянной пульсации, в к-ром Бог ежесекундно воплощается как Творение, но в то же мгновение Творение теряет свою воплощенность и возвращается в Бога, чтобы возникнуть в следующий атом времени уже другим, слегка измененным (такие мгновенные воплощения не повторяются никогда), то

человек, собственно, “возвращается” в Бога ежемгновенно в течение всей своей жизни, хотя и не замечает этого. Смерть является не уходом в небытие, как подчеркивает Ибн ‘Арабӣ, но лишь разлучением (*тафрийк*): человек не появляется более как таковой в ипостаси Творения, но остается в Боге; “разлучено” то, что составляло человека, его “части”, однако они не перешли в чистое небытие, а лишь вернулись в Бога, чтобы воплотиться в каком-то другом существе. Неизбежность воссоединения с Богом и оказывается той абсолютной, ничего не исключающей милостью, к-рая ожидает всех людей.

Аффекты, страсти, воля. Схожим образом преодолевается и односторонняя, с точки зрения суфизма, трактовка аффектов и состояний души. Наиболее отчетливо это выражено в отношении к “страсти” (*хаван*). Традиционно в исламском учении она толкуется как “своевольный каприз”, как увлечение тем, что отвлекает человека от поистине полезного для него и ведет к пагубным последствиям: своеволие связывается с нежеланием подчиниться божественному вероучению, к-рое и послано для пользы людей. Однако с точки зрения суфизма, для к-рого “иное” оказывается, оставаясь отличным, одновременно и “тем же”, воля человека не является только его волей, это всегда вместе с тем – и воля Бога. Человек всегда выполняет божественное приказание (*’амр*), поскольку все, что случается, существует не иначе как в согласии с божественной волей. Поэтому в суфизме это понятие трактуется расширительно: то приказание, к-рое установлено Законом (*шарӣ’а*), составляет лишь установление (*вад’*), или, выражаясь современным юридическим языком, позитивные нормы. Как соблюдение, так и нарушение их является равно соблюдением божественного приказания в широком смысле этого слова. Отсюда вытекает, что нормы, а точнее, нормооценки (*ахкām*, см. *Хукм*), установленные Законом, выражают лишь отношение людей к тем или иным поступкам или событиям и желание Бога установить именно такое отношение людей (что и выразилось в Законе), но не отношение Бога к этим поступкам и событиям как таковое: суфизм фактически отделяет понятие Божественной воли от понятия Закона, чего не делала ни одна из школ арабской мысли. Этот разделение выражается и в разделении понятий “приказание” и “воля”: приказание может не соответствовать воле, и тогда оно не будет выполнено. Поскольку божественная воля столь же всеопределяюща, сколь всеобще благо и милость, ослушания как противоречия приказанию в широком смысле вообще не бывает. Исходя из этого, Ибн ‘Арабӣ считает возможным говорить о всеобщем “принуждении” (*джабр*). Следует, однако, помнить, что никакой из тезисов философского учения суфизма не может восприниматься как четко определенный и застывший в границах привычного звучания терминов, отделяющего их от “другого”, того, что считается их противоположностью. Так и здесь: как бы возвращаясь к полемике мутазилитов вокруг проблемы самостоятельности человеческой воли (см. *Калām*) и говоря о всеобщем принуждении, Ибн ‘Арабӣ вовсе не занимает тем самым однозначно позицию джабаритов. Человеческая воля не отделена от божественной как “другая”, как принципиально противостоящая ей, как само-стоятельная и потому либо согласная, либо противоречащая ей: не принимая основания этой дихотомизирующей постановки вопроса, Ибн ‘Арабӣ тем самым не принимает и принципа однозначного ответа на вопрос об автономии воли. Человек не обладает

волей в том смысле, что он не может "сам", вне Бога, совершать действия. Поэтому можно говорить о том, что человек лишь "следует" (*имтисāl*) приказанию Бога и выполняет божественную волю. С другой стороны, Бог, обладая волей, не имеет вместе с тем выбора, если под выбором понимать отдавание предпочтения одной из равных возможностей, поскольку то, что появляется во временном бытии, то есть появляется как Творение, могло появиться только таким, каким появилось, поскольку именно таким оно и было в своем небытии, то есть в Боге. То, чего желает Бог, как бы предопределено самим Творением, – но Творением, собственно, и является человек. Поэтому человек, следуя божественной воле, предопределен в конечном счете самим собой. "Мы сами определяем себя, но в Нем", – этой формулой Ибн 'Араби́ выражает свое решение проблемы самостоятельности человеческой воли, автономность к-рой не отделяется для него от ее полной подчиненности предопределению. Соответствующим образом решается и вопрос о "судьбе" (*қадар*): человек сам определяет свою судьбу в том смысле, что ее предустановленность божественным "предопределением" (*қадā*) зависит целиком от того, каков человек.

Исходя из этого, нетрудно понять, что "страсть" не является выражением своеволия человека. Более того, "страсть", заставляя человека "блуждать" (*тāха, тахаййара*), открывает ему всю полноту бытия и показывает то, чего бы он не узнал, оставаясь на единственном пути, – а значит, "страсть" способствует достижению человеческого совершенства.

Учение о действии. Поскольку человек является воплощенностью Бога, невозможно прямо соотносить действие с человеком, не соотнося его одновременно и с Богом. Более того, основания для самого понятия ответственности за свои действия фактически устраняются той необычной концепцией бытийствования Бога-Творения, к-рая в суфизме получила название "нового творения". Ежемгновенные пульсации, в к-рых Бог воплощается как Творение, не связаны между собой причинно-следственными связями: состояние Творения в каждое следующее мгновение никак не определяется его состоянием в предшествующее мгновение. Это означает, что результат действия не является его следствием, а значит, любое действие может влечь любые последствия, и та закономерность, к-рую мы наблюдаем в мире, не более чем иллюзорна.

Добродетель. Понятие "добродетель" (*фадйла*), как оно предложено арабоязычным перипатетизмом, осмысленно лишь постольку, поскольку одно может быть вполне отделяемо от другого и оцениваемо как превосходящее или, напротив, превосходимое. Такой классификацией добродетелей и выстраиванием лестницы превосходств и занимались авторы сочинений о нравах (см. *Тахзйб ал-ахляқ*). Однако никакая вещь на самом деле не превосходит никакую другую, поскольку каждая является определенным проявлением Бога, и та определенность, к-рая ограничивает вещь и делает ее как бы превзойденной другой вещью, на самом деле не является ее абсолютной границей. Хотя и можно вести речь о превосходстве в добродетелях, такое рассмотрение несомненно оказывается односторонним.

Понятие "совершенство" (*камāл*) и "совершенный человек" (*инсāн кāmил*). Раз никакое действие не может считаться

результатом сугубо автономных человеческих усилий, вряд ли можно и говорить об автономном целеполагании. Знание, составляющее совершенство человека, равно как никакое другое его качество, не может быть такой целью, к-рую он бы мог ставить и считать достижимой вне и помимо связанности своих усилий с тем основанием бытия, проявлением к-рого он сам является, – в понимании этого заключается суть суфийского мировоззрения. Это вместе с тем не значит, что философия суфизма является философией квиетизма, поскольку высказанный тезис не означает также и того, что какая бы то ни было цель достижима помимо собственных усилий человека.

Суфийский *'адаб*. Сфера этического в суфизме включает также и область практических наставлений (см. *'Адаб*). Основной их мыслью является соблюдение “пристойности” по отношению к Богу. Оно строится по двум основным линиям. Во-первых, всякое действие в конечном счете должно иметь в виду Бога, делаться “ради Бога”. Иначе говоря, человек должен намерением любого своего действия считать и божественное, а не только мирское. Суфийский адаб оказывается на первый взгляд столь же парадоксален, сколь парадоксальна и суфийская философия. Он не предписывает избегать тех соблазнов (*фитна*), будь то красота, власть или даже вино, к-рые трактуются традиционным адабом как отвлечение от Бога, напротив, он ориентирует суфия на возможность и даже желательность испытания любых таких обольщений. Лишь при одном условии: если человек будет обольщен не только самими этими предметами, но и Богом, проявлением к-рого они являются. Обольщение преодолевается исправлением намерения – в этом тезисе суфийского адаба лишний раз проявляется значение общеисламского понимания роли намерения. Это правило адаба касается прежде всего начинающих суфиев, тех, кто должен упражнять себя в способности видеть за мирским божественное. Вторая принципиальная линия суфийского адаба относится скорее к тем, кому сполна открыта Истина и очевидна нераздельность Бога и Творения. Таким людям следует напоминать о другом: Бог не только слит с Творением, но и отличен от него, а значит, человек не должен притязать на то, что не по праву его. Примеры таких напоминаний в текстах выдающихся суфиев, может быть, даже более многочисленны, нежели наставления первого типа. Помимо этих собственно суфийских линий, суфийский адаб поддерживает и даже развивает и общие для многих школ арабской философии и этики (но не всегда религиозно-правовой мысли) положения о ценности человеческой жизни, недопустимости убийства, предпочтительности прощения перед мстостью.

Литература:

- Ибн Араби*. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма М., Наука (изд. фирма «Восточная лит-ра»), 1993, с.145-315
- Ибн Араби*. Мекканские откровения (отрывок). Введение, перевод и комментарии А.В.Смирнова // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., Наука (изд. фирма «Восточная лит-ра»), 1998, с.296-338
- Ибн 'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. В 4 т. Каир: Дār ал-кутуб ал-'арабийя ал-кубрā, 1859 (и репринты)

Ибрагим Т.К. Философские концепции суфизма (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Москва, 1988, сс.85-131

Кныш А.Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, Наука, 1989, с.8-19

Степаняни М.Т. Философские аспекты суфизма. Москва, Наука, 1987

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Москва, Наука, 1989

Chittick W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Univ. of New York Press, 1989

Corbin H. L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris, Flammarion, 1958

Massignon L. The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. Vol.3. The teachings of al-Hallaj Princeton (N.Y.) Princeton univ. press, 1982

Nickolson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967