

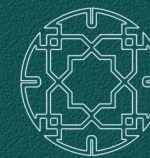


И. Р. Насыров ОСНОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

И. Р. Насыров

ОСНОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

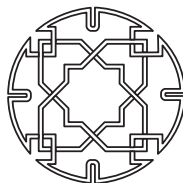


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
Москва 2009

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
член-корреспондент РАН
А. В. Смирнов

Исследования



Том 1

И. Р. НАСЫРОВ

ОСНОВАНИЯ
ИСЛАМСКОГО
МИСТИЦИЗМА

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
Москва 2009

ББК 83.3(0) Н 31

*Серия учреждена к печати
Ученым Советом Института философии РАН*

Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома
член-корреспондент РАН
А. В. Смирнов

Насыров И. Р.

Н 31

Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). — М.: Языки славянских культур, 2009. — 552 с.

Работа посвящена исследованию онтологических и гносеологических оснований одного из ведущих направлений классической арабо-мусульманской философии — суфизма. В книге исследуются причины возникновения мистического течения в исламе и его превращения в философский суфизм. На основе обширного текстологического материала суфизм рассматривается во всех исторических формах его бытования как единое явление. В центре внимания автора — экспозиция основных суфийских концепций в свете их становления и развития. Книга снабжена предметным и именным указателями, списком арабоязычных терминов и понятий.

ББК 83.3

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Исследования

Том 1

Ильшат Рашитович Насыров

**ОСНОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА
(ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ)**

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева. Дизайн Я. Быстровой.

Корректор А. Ставцев. Оригинал-макет подготовлен И. Богатыревой

Подписано в печать 28.08.2009. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Times. Усл. печ. л. 34,5. Тираж 600. Заказ №
Издательство «Языки славянских культур». № госрегистрации 1037789030641.

Тел.: 95-171-95. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0336-5

© И. Р. Насыров, 2009

© Фонд исследований исламской культуры, 2009

© Языки славянских культур, 2009

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Оглавление

| | |
|---|------------|
| Предисловие | 9 |
| Введение | 13 |
| Глава I. Феномен «зухда» в исламе | 33 |
| § 1.1. Аскетизм в античности, христианстве, буддизме и в доисламской Аравии | 38 |
| § 2.1. «Зухд» в исламе | 56 |
| 2.1.1. Трактовки «зухда» традиционалистами, мутазилистами и суфиями в первые века ислама | 65 |
| 2.1.1.1. Понимание «зухда» ранними традиционалистами | 67 |
| 2.1.1.2. Понимание «зухда» мутазилистами | 70 |
| 2.1.1.3. Понимание «зухда» ранними суфиями | 72 |
| 2.1.2. Отношение к «зухду» в эпоху классического ислама | 80 |
| 2.1.2.1. Отношение к «зухду» в среде традиционалистов | 80 |
| 2.1.2.2. Отношение к «зухду» в рамках доктринального суфизма | 84 |
| 2.1.3. Трактовка феномена «зухд» и соотношения «зухд» и « <i>тасавуф</i> » (суфизм) в исламоведении | 103 |
| § 3.1. Развитие «зухда»: разделение на практический и теоретический «зухд» | 120 |
| 3.1.1. Физический «зухд» | 135 |
| 3.1.2. Этический «зухд» | 138 |
| 3.1.3. «Зухд» как духовно-практическая деятельность с познавательной установкой и его онто-гносеологические основания | 140 |
| 3.1.3.1. Онтологические основания (общие и частные основания возникновения познавательного аспекта зухда) .. | 142 |
| 3.1.3.2. Теоретико-познавательные элементы «отрешения от мирского» (зухд) | 152 |
| 3.1.3.3. Становление мистической традиции в рамках «отрешения от мирского» (зухд) | 174 |
| 3.1.3.4. Кризис движения «отрешения от мирского» (зухд) .. | 189 |
| Глава II. Развитие доктринального суфизма | 197 |
| § 2.1. От рационального к интуитивному | 201 |
| § 2.2. «[Само]уничтожение [в Боге]» (<i>фанā'</i>) как опыт трансцендирования | 224 |

| | |
|--|-----|
| § 2.3. Учения об интуитивно-созерцательном познании Абсолюта..... | 228 |
| 2.3.1. 'Абӯ Са'йд ал-Харрās..... | 228 |
| 2.3.2. Сахл ат-Тустарӣ..... | 230 |
| 2.3.3. 'Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ..... | 236 |
| 2.3.4. Ал-Ҳалладж..... | 244 |
| 2.3.5. Ал-Ғазālӣ..... | 250 |
| § 2.4. Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (<i>тарӣк</i>)..... | 258 |
| 2.4.1. Основание суфийской теории и практики..... | 258 |
| 2.4.2. «Стоянки» (<i>мақāmāt</i>) и «состояния» (<i>ахвāl</i>)..... | 262 |
| 2.4.3. Богопоминание (<i>зикр</i>), «постоянное осознание» (<i>мурāқаба</i>) и «радение» (<i>самā'</i>)..... | 267 |
| 2.4.4. Конечная цель Пути к Богу (<i>тарӣк</i>)..... | 268 |
| 2.4.4.1. «[Само]уничтожение [в Боге]» (<i>фанā'</i>), «пребывание [в Боге]» (<i>бақā'</i>) и «нахождение [Бога]» (<i>ваджд</i>)..... | 268 |
| 2.4.4.2. «Созерцание» (<i>мушāхада</i>)..... | 276 |
| 2.4.4.3. Интуитивно-созерцательное и мистическое познание..... | 279 |
| 2.4.4.4. Первоначало и множественный мир, познаваемость Первоначала..... | 287 |
| 2.4.4.5. Время (<i>вақт</i>)..... | 292 |
| 2.4.4.6. От понимания истины как предмета поиска к ее «утвержденности»..... | 293 |
| § 2.5. От дуализма к моноонтизму..... | 308 |
| 2.5.1. «Наука Единобожия» (<i>'илм ат-тавҳӣд</i>) ал-Джунайда..... | 316 |
| 2.5.2. Теория «договора» (<i>мйсāк</i>)..... | 328 |
| 2.5.3. Учение ал-Джунайда о богопознании..... | 332 |

Глава III. Единство и единственность Бытия: видение мира *неиным*

| | |
|---|-----|
| Богу. Самопознание как открывание потаенного Бытия..... | 357 |
| § 3.1. Человек как место самопостижения Бога в процессе Его проявления (<i>таджаллин</i>) в мире..... | 360 |
| § 3.2. Коран и хадисы о богоявлении (<i>таджаллин</i>)..... | 363 |
| § 3.3. Богоявление (<i>таджаллин</i>) в суфизме..... | 365 |
| § 3.4. Ибн 'Арабӣ и его последователи о богоявлении (<i>таджаллин</i>)..... | 372 |
| 3.4.1. «Прекрасные имена Бога» (<i>ал-асмā' ал-хуснā</i>)..... | 385 |
| § 3.5. Богоявление (<i>таджаллин</i>) как акт самопознания Абсолюта в человеке..... | 390 |

| | |
|--|------------|
| § 3.6. «Достижение истинности» (<i>тахқйқ</i>) как реализация единства «осуществившего Истину» (<i>муҳаққиқ</i>) с предметом своего знания, с Абсолютом..... | 399 |
| 3.6.1. Рациональное познание | 403 |
| 3.6.2. Интуитивно-созерцательное познание (<i>мушйахада</i>) | 408 |
| 3.6.3. Мистическое познание («достижение истинности» (<i>тахқйқ</i>))..... | 412 |
| 3.6.4. «Избранничество» (<i>вилййа</i>) — высшая степень суфийского познания, итог «достижения истинности» (<i>тахқйқ</i>)..... | 439 |
| 3.6.5. Развитие идеи «единства бытия» (<i>вахдат ал-вуджуд</i>) после Ибн ‘Арабй и характер комментаторской традиции (неоплатонизация Ибн ‘Арабй)..... | 445 |
| Заключение..... | 463 |
| Список сокращений..... | 466 |
| Библиография..... | 467 |
| Биобиблиографический словарь..... | 483 |
| Предметный указатель | 491 |
| Указатель имен | 522 |
| Указатель арабских терминов и словосочетаний | 531 |

*Светлой памяти моей мамы
Раузы Мавлямовны Насыровой (Турумтаевой)
посвящается*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема понимания природы оснований исламского мистицизма (суфизма), учения о мистическом «Пути» (*тарīк*), ведущем к постижению трансцендентного Бытия, не является новой. Поскольку она связана с вопросами о происхождении суфизма и источниках его идей, концепций и ключевых понятий, этот ее аспект активно разрабатывается на протяжении многих десятилетий зарубежными и отечественными специалистами. Существует обширная отечественная и зарубежная литература, в которой высказаны разные, порой противоположные точки зрения на природу суфизма и его периодизацию. Каждый из этих подходов возник не на пустом месте, за ними стоят глубокие традиции изучения суфизма на протяжении длительного периода времени. Таким образом, актуальность данной проблемы в значительной мере связана с неоднозначным пониманием природы суфизма. Это придает особое значение дискуссиям и спорам по проблеме взаимосвязи между мистико-аскетическим движением «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и философским суфизмом в поиске ответов на вопросы: чем отличается духовно-практическая деятельность по «отрешению от мирского» (*зухд*) первых веков ислама от суфизма как религиозно-философского направления, и когда и как произошел переход от духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) к суфизму?

Основная проблема, возникающая при обращении к вопросам о природе оснований суфизма, состоит в следующем. Ислам сосредоточен на единстве, он утверждает абсолютную трансцендентность божественного бытия. Каким же образом возникло суфийское учение о мистическом постижении трансцендентного бытия? Что объединяет мироотречную практику (*зухд*) раннего ислама с философскими построениями элитарного суфизма? Как из движения «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама возникла мистическая традиция? Ведь принято считать, что аскетизм предполагает ничтожность

множественного мира и негативную установку к мирскому, тогда как мистическое мировидение, основанное на послышке о Боге как «неином» мира, предполагает необходимость любви к множественному миру как месту «проявления» Бога, благодаря чему становится возможным прорыв в трансцендентное, выход из конечного в бесконечное.

Ответы на эти вопросы предлагаются в этой книге, посвященной проблеме природы оснований суфизма. Наше исследование — подступ к реализации цели, которая заключается в раскрытии онтологических и гносеологических оснований суфизма ради выявления причин возникновения мистического течения в исламе и его превращения в философский суфизм. Для достижения поставленной цели в книге решаются две основные задачи. Первая — представить суфизм во всех исторических формах его бытования как единое явление. Вторая — выявить механизмы обеспечения преемственности между разными историческими формами бытования суфизма.

Достижение поставленной цели потребовало длительной подготовительной работы, прежде всего с первоисточниками. На языке оригинала было изучено значительное количество литературы как раннего, так и классического периодов ислама, представленной агиографическими сочинениями, оригинальными работами суфийских мыслителей и трудами представителей других направлений ислама по религиозно-философской проблематике. В этой книге читатель найдет цитаты в нашем переводе из таких работ, как «Аз-Зухд ва васф аз-зāхидйн» (Отрешение от мирского и описание отрешенных от мирского) Аҳмада ибн Муҳаммада ибн Зийāда ибн Бишра, «Аз-Зухд» (Отрешение от мирского) Аҳмада ибн Ҳанбала, «Ру'йат 'Аллāх» (Видение Бога) ад-Дāрақутнй, «Расā'ил ал-мустаршидйн» (Послания [для] просящих наставления) ал-Ҳāриса ал-Муҳасибй, «Ар-Расā'ил» (Послания) ал-Джунайда, «Китāб ал-лума' фй ат-тасаввуф» (Проблески [знаний] о суфизме) 'Абӯ Насра ас-Саррāджа, «Китāб ат-та'арруф ли-мазкāб 'ахл ат-тасаввуф» (Введение в суфийское учение) ал-Калāбāзй, «Ар-Рисāла ал-кушайриййа фй 'илм ат-тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) ал-Қушайрй, «Қут ал-қулуб» (Пища сердца) 'Абӯ Тāлиба ал-Маккй, «Иҳйā' 'улӯм ад-дйн» (Возрождение религиозных наук) ал-Ғазālй, «Ал-Футӯхāt ал-маккиййа» (Мекканские откровения) Ибн 'Арабй, «Кашф ал-махджӯб» (Раскрытие сокрытого) ал-Худжвйрй, «Ғабакāt ас-сӯфиййа» (Разряды суфиев) 'Абӯ 'Абд ар-Раҳмāна ас-Суламй, «Ҳилйат ал-авлиййā'» (Украшение избранных)

Божьих) 'Абӯ Ну'айма ал-Исбахāнӣ, «Китāб ат-тавāсйн» (Книга [таинственных букв] «та син [мим]»)¹ ал-Халлāджа, «Ат-Табақāt ал-кубрā» (Большие разряды [суфиев]) аш-Ша'рāнӣ и мн. др., в том числе из комментариев к Корану («Лаṭā'иф ал-ишārāt» (Тонкости указаний [на смыслы аятов-стихов Корана]) ал-Қушайрӣ и других). Широко цитируются труды классической эпохи ислама, авторы которых спорили с суфийскими мыслителями. Это такие работы, как «Ас-Сӯфиййа ва ал-фуқарā'» (Суфии и «нуждающиеся» [в Боге]) Ибн Таймиййи, его же «Маджмӯ'ат ар-расā'ил ал-кубрā» (Большое собрание посланий), «Талбīs Иблīs» (Наущения Дьявола) Ибн ал-Джавзӣ, «Муқаддима» (Введение) Ибн Халдӯна и др.

За последние восемь лет нами был переведен и опубликован на русском языке ряд суфийских произведений: «Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа» (Книга вечных даров) Муҳаммада 'Амйна ал-Курдӣ, «Китāб ал-ҳикам» (Книга мудрости) Ибн 'Атā' 'Аллāха ал-Искандарӣ, первая часть первого тома «Иҳйā' 'улӯм ад-дйн» (Возрождение религиозных наук) ал-Газālӣ, «Талхīb ал-ма'āриф фӣ тарғīb Муҳаммад 'Ариф» (Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада 'Арифа) Хасана Хильмӣ, «Мақālāt зайниййа» (Избранные произведения) Зайн 'Аллāха ар-Расӯлӣ (Расулева) и др. Проведенная в течение нескольких лет подготовительная работа позволила выработать взвешенное и более объективное представление о предмете исследования.

Я выражаю искреннюю признательность Андрею Вадимовичу Смирнову, члену-корреспонденту РАН, известному российскому философу и арабисту, за методическую и организационную помощь, а также благодарю всех своих коллег, сотрудников сектора восточных философий и сектора философии исламского мира Института философии РАН, за моральную поддержку и ценные советы. Особую благодарность автор выражает своему отцу, Рашиту Гиматовичу Насырову, старшему брату Иреку Рашитовичу Насырову и его семье.

¹ Название книги ал-Халлāджа восходит к традиции обозначать три суры Корана (26-ую, 27-ую и 28-ую) словом «ат-тавāсйн» из-за наличия в их заглавиях таинственных букв: та син мим — в заглавии 26-ой суры Корана «Аш-Шу'арā'» (Поэты), та син — в заглавии 27-ой суры «Ан-Намл» (Муравьи) и та син мим — в заглавии 28-ой суры «Ал-Қаṣаṣ» (Рассказ). См. *Ат-Табарӣ. Джāми' ал-байāн фӣ та'вил ал-Қур'āн*. Т. 1. С. 104. СД. Ал-Мақтаба аш-шāмила. Б. г., б. м.

ВВЕДЕНИЕ

Об исламском мистицизме (суфизме) написано огромное количество научных и псевдонаучных работ. Даже специалисту непросто ориентироваться в безбрежной литературе о суфизме — сложном и многоликом явлении исламской культуры. Суфизм исследуют как важнейший элемент мусульманской религии, как духовную составляющую исламской культуры, как социально-политическую организацию, как мистико-аскетическое движение, как духовную практику, как мистическое мировидение и мировосприятие, как особый стиль поведения и самовыражения и т. д. Несмотря на различие конкретных целей исследований, изучение того или иного аспекта суфизма предполагает принятия определенного, пусть и не всегда четко сформулированного, утверждения о сущности суфизма. Это значит, что исследователь должен обладать знанием о предпосылках возникновения и развития мистической традиции в исламе. Даже поиск паллиативного, принимаемого в качестве полумеры, решения заставляет исследователя выйти за узкопрофессиональные рамки исламоведения и вступить в зыбкую область сравнений суфизма со сходными явлениями в других культурах.

Этот шаг неизбежен в силу сложившейся привычки рассматривать суфизм как разновидность мистицизма¹. Последний принято считать универсальным явлением духовной жизни, или феноменом, который по-разному проявляется в различных культурах и религиях². Согласно такому универсалистскому подходу, способы трансляции мистического опыта безразличны к содержанию конкретной конфессии или уче-

¹ См. *M. Lings*. What is Sufism? Berkeley; Los Angeles: Univ. of California press, 1975. P. 12, 22.

² См. *W. Stoddart*. The Mystical Doctrines and Method of Islam. New York: Paragon House Publishers, 1986. P. 45.

ния, к которому принадлежат мистики¹, и цель у них одна — единение с Абсолютом², трансперсональные переживания «непосредственного общения, единения или слияния с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия»³. Это утверждение чрезвычайно важно с методологической точки зрения, так как именно этот тезис всегда вселяет надежды (слишком оптимистические, с нашей точки зрения) на адекватное объяснение и описание всех мистических традиций путем сведения их к некоему общему знаменателю. Некритическое допущение о наличии этого общего основания всех мистических традиций до сих пор служит отправной предпосылкой в подходах к суфизму большинства исследователей. Это тем более удивительно, если мы примем во внимание растущее понимание того, что «бытие (и духовное бытие. — *И. Н.*) уже не может мыслиться в категориях объективистской метафизики»⁴, что нечто, принимаемое за безусловно общее основание, — есть, на самом деле, свое *особое*, лишь гипертрофированное до уровня *общего*. Для современной гуманитарной науки характерно осознание того, что «не существует единого для всех пути исторического развития, высшей точкой которого явилась бы западная цивилизация, но существуют различные истории и различные культуры»⁵, а это ведет к признанию невозможности мыслить духовные явления разных культур как покоящиеся на общем основании.

Это означает, что общее отрезвление, утрата иллюзий о возможности объяснения явлений различных культур путем сведения их к неким предельным основаниям одной (западной) культуры, делает актуальным поиск нестандартных способов выявления оснований явлений иных культур. Вышесказанное в полной мере касается и вопроса о подлинных основаниях суфизма.

На наш взгляд, именно отсутствие специальных исследований онтологических и гносеологических оснований суфизма является причиной доминирования редукционизма при изучении истории суфизма

¹ См. *А. А. Хисматулин*. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 42—52.

² См. *А. К. Аликберов*. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 665.

³ *Е. А. Торчинов*. Религии мира: Опыт запредельного. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С. 27.

⁴ *Дж. Ваттимо*. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 8.

⁵ Там же. С. 9.

и суфийских концепций в ходе поиска ответов на вопросы о сущности суфизма и периодизации его истории. Однако обращение к изучению эволюции суфизма в направлении религиозно-философского учения о непосредственном общении с божественным таит в себе опасность превратного его истолкования в силу вышеупомянутой укоренившейся склонности сводить весь восточный мистицизм к единому источнику и, соответственно, рассматривать суфизм по аналогии с другими формами мистицизма, развивавшимися в лоне других конфессий. Поэтому развитие суфизма как религиозно-философской доктрины о непосредственном общении с божественным благодаря процессу многоступенчатого погружения мистика в тайны сверхчувственной реальности, или Бога, вынуждает исследователей видеть в этом влияние иных конфессий и неисламских мистических учений. Такой взгляд на суфизм объясняется, во-первых, тем, что попытка достичь единения с Богом (или некоей сверхчувственной, абсолютной реальностью), опираясь на общность божественной и человеческой природ, как, скажем, в христианстве, или путем полного уничтожения личности и возврата к изначальному недифференцированному единству, как в индуизме и буддизме, вступает в противоречие с концепцией абсолютной трансцендентности Бога, постулируемой в некоторых аятах (стихах) Корана¹: «Нет ничего, подобного ему» (Коран, 42:9 (11), К.) или «И не был Ему равным ни один» (Коран, 112:4, К.)². Во-вторых, ряд коранических аятов, таких как, например: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» (Коран, 2:286, К.), «Он {...} не устроил для вас в религии никакой тяготы» (Коран, 22:77/78, К.), и некоторые высказывания пророка Мухаммада с осуждением практики безбрачия и чрезмерности в аскетическом благочестии³ могут стать основанием негативной оценки воздержания от материальных благ и других форм «отрешения от мирского» (*zuhd*), характерных для раннего этапа суфизма, ценность которых никогда не подвергалась сомнению в рамках суфийской традиции.

¹ R. C. Zaehner. Hindu and Muslim mysticism. Schocken Books. New York, 1969. P. 2; см. также M. Fakhry. A History of Islamic Philosophy. Columbia U. P., 1970. P. 261; цит. по: А. Д. Кыши. Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам: Религия. Общество. Государство. М.: Наука, 1984. С. 87.

² Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод Г. Саблукова (С.) или И. Ю. Крачковского (К.), перевод выполнен нами.

³ См. Ахмад ибн Ханбал. Муснад. CD. Ал-Мақтаба ал-'алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 1.5. 'Амман: Ат-Турас, 1999. С. 91.

Это указывает на неоднозначные отношения в истории ислама между суфизмом и тем, что не вполне корректно называют «ортодоксальным», или «официальным» исламом. Представление западных исламоведов о мистицизме как явлении, чуждом природе и мироощущению мусульманской религии, сложилось не просто вследствие глубоко кабинетных штудий, а в результате «знакомства с трудами видных ханбалитов Ибн ал-Джавзи (ум. в 597/1200 г.)¹ и Ибн Таймийи (ум. в 728/1328 г.), сурово критиковавших суфийские “новшества” (*бида*’, ед. *бид*’а) в практическом и теоретическом плане...»². Традиция противопоставления суфизма исламу восходит к мусульманской полемике вокруг концепции «правоверия» в эпоху средневековья. Некритическое принятие западными исламоведами мнения некоторых богословов (как, например, Ибн ал-Джавзи и Ибн Таймийи) за «ортодоксальную» точку зрения привело к утверждению в ориенталистике ошибочного мнения о «еретическом» характере суфизма. Тем не менее, к данному тезису как к «научной аксиоме» охотно прибегают те исследователи, которые в качестве источников развития суфизма указывают другие конфессии и неисламские мистические традиции.

В нашей работе принята иная точка зрения. Автор исходит из положения, что средневековая арабская мысль, развивая свойственные ей способы осмысления в конечных формах того, что выходит за пределы конечного, способствовала складыванию оригинального суфийского учения о мистическом познании (*ма’рифа*) как диалогического общения между человеком и Богом на ином, чем в других философских традициях, онтологическом основании. Согласно такому подходу, мистико-аскетическое учение раннего ислама (*зухд*) и доктринальный суфизм, взятый как развитое религиозно-философское направление в исламе, не только генетически связаны (что, в общем, признается), но и структурно едины в аспекте проблемного поля, в силу наличия логической преемственности в решении ряда общих проблем.

Эти проблемы возникли в ходе рефлексии над фундаментальным догматом ислама о единобожии (*тавхид*). Утверждение о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит, во-первых,

¹ В данной работе используется система двойных датировок: на основе мусульманского лунного календаря (от *хиджры* (переселения из Мекки в Медину) пророка Мухаммада) и общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова), что важно для специалистов.

² А. Д. Кныш. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 178.

вопрос о связи абсолютного и совершенного основания бытия с самим континуумом бытия и, во-вторых, вопрос о познаваемости первоосновы бытия. К представлению о единой реальности, два аспекта которой, *хаққ* (истина) и *хѳик* (творение), описываются как дуальность единого и многого, вечностного и временного, «скрытого» (*бѳтин*) и «явного» (*зѳхир*), бесконечного и конечного, выдающиеся представители суфизма пришли не путем заимствования теорий неисламского происхождения, а в ходе решения проблем, релевантных для мистического течения в исламе с учетом противоречий, выявившихся в предложенных предшественниками, ранними суфиями, решениях. Хотя каждое новое поколение суфиев по-своему переосмысливало основные идеи суфийской традиции в целях приспособления ее составляющих к меняющимся историческим условиям, тем не менее новые формы суфизма, вплоть до доктринального суфизма, всегда были связаны с более ранними, и между идеями мистико-аскетических учений первых веков ислама и доктринального суфизма имеется преемственность.

Следует также признать, что проблема оснований суфизма выходит за пределы сугубо академических интересов. Это обусловлено тем обстоятельством, что современные исламские радикалы прибегают к искусственному разделению ислама и суфизма, преследуя цель целиком отделить суфизм от ислама, даже представить его враждебным исламу. Такой подход позволяет им определять ислам по собственному усмотрению, по-своему толкуя текст Корана. Их конечная цель — монополизировать исламскую религиозную традицию и пресечь иные взгляды на религиозную истину как «еретические». Претензии сторонников «чистого ислама» на «правомерность» только их направления вопреки идее равноценности всех форм бытования ислама, в том числе суфизма, уже способствовали, вкупе с другими причинами, разжиганию внутриисламских расхождений и противоречий, которые разрешаются нередко в трагической форме и наносят колоссальный вред как самим мусульманам, так и немусульманам, поскольку в условиях глобализации противоречия внутри огромной мусульманской общины с неизбежностью начинают отрицательно сказываться и за ее пределами. «Одна из актуальнейших задач отечественного исламоведения — объективная информация об исламе как шаг на пути преодоления негативных стереотипов взаимного восприятия представителями разных конфессий»¹.

¹ С. М. Прозоров. От издателя (вводная статья). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М: Вост. лит. РАН, 1998. С. 6.

Таким образом, задача исследования философских оснований суфизма не теряет своей актуальности также в связи с тем, что историко-философский анализ этапов его становления и развития является единственным средством получения объективного представления об отношении суфизма к тому, что некорректно называют «официальным» исламом. В исламе отсутствует институт узаконения догматов. «Проблема правоты в принципе неразрешима в рамках ислама, который не знает института единой церковной канонизации текстов, идей, учений или “святых”»¹. Следовательно, бытующее в исламоведческой литературе определение суфизма как «ереси», во-первых, неудовлетворительно с научных позиций и, во-вторых, часто используется в качестве «научного аргумента» современными исламскими фундаменталистами в их попытках манипулировать сознанием мусульман. Научный подход к проблеме происхождения идей различных направлений в исламе, вне всякого сомнения, способствует созданию атмосферы терпимости между представителями разных догматико-правовых школ и направлений в самом исламе, ослаблению конфронтационных тенденций в мусульманском мире и созданию почвы для большей терпимости мусульман в отношении к немусульманам.

История постановка проблемы, предмет и цель исследования

Несмотря на обилие работ, посвященных различным аспектам суфизма (научное исследование суфизма ведется уже два столетия), можно констатировать недостаточную изученность его онтологических и гносеологических оснований. Результаты историко-философской реконструкции его развития признаются исследователями суфизма как весьма противоречивые и неудовлетворительные.

Знакомство европейцев с суфизмом произошло в эпоху интенсивных контактов христианской и исламской цивилизаций (Реконкиста, или отвоевывание испанскими христианами Иберийского полуострова у мусульман, крестовые походы XI—XIII вв. и т. д.). Научное изучение суфизма начинается на заре становления европейской ориенталистики в кон. XVIII — нач. XIX вв. и связано с именами британцев В. Джоунза, Дж. Грехэма, авторов первых работ в области суфизма, и Д. Малькольма, который включил в свою работу «История Персии»

¹ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 27.

оценку суфийского учения¹. С тех пор вопросы о доктринальных основаниях суфизма обычно ставились и осмысливались в контексте дискуссий об истоках суфизма. Споры велись вокруг вопроса, имеет ли суфизм исламские корни или же возник под влиянием других религий и мистических учений. Несмотря на слабую текстуальную фундированность суфийских штудий в XVIII—XIX вв. из-за отсутствия основных первоисточников, с именами В. Джоунза, Д. Малькольма, Ж. Гарсэна де Тасси, С. де Саси, Ф. Толюка, М. д'Оссона, Й. фон Хаммера-Пургштала и др. связаны сама постановка вопроса об истоках суфизма и происхождении основных его учений и ключевых понятий, первые дефиниции суфизма, описание его различных институтов и ритуалов, формирование разных подходов к пониманию истоков суфизма, первый опыт компаративистских исследований². Во второй половине XIX в. выходят работы Дж. Брауна, О. Депона, Р. Дози, А. фон Кремера, К. Копполани, Э. Палмера, Л. Ринна, А. Ле Шателье³, русских востоковедов М. Казем-Бека, П. Позднева, А. Руновского и др⁴.

¹ *A. J. Arberry. An Introduction to the History of Sufism / By Arthur J. Arberry. The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942. London: Longmans, Green and C°, 1942. P. 9—15.*

² *F. A. G. Tholuc. Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821; Garcin de G. Tassy. La poésie philosophique et religieuse chez les Persians d'après le Mantic uttair, ou la langue des oiseaux de Fariduddin 'Attar. Paris, 1864; J. Hammer-Purgstall von. Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall. Mit Einl. und Anm. / Hrsg. von A. Schimmel. Als Festgabe der Akad. zum 200. Geburtstag Hammer-Purgstalls. Wien, 1974.*

³ *J. P. Brown. The Dervishes, or Oriental spiritualism / By John P. Brown; Ed. with an introduction and notes by H. A. Rose. 2nd ed. New impr. London: Cass, 1968; Octave Depont, Xavier Coppolani. Les confréries religieuses musulmanes / Publ. sous le patronage de M. Jules Gambon. Paris: Maisonneuve: Geuthner, 1987; R. P. A. Dozy. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Par R. Dozy. 3me ed., rev. et augm. Vol. 1—2. Paris: Maisonneuve; Leyde: E. J. Brill, 1881; A. Kremer von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee. 12. unveränd. Aufl. / Hildesheim: Olms, 1961; E. H. Palmer. Oriental mysticism. London, 1932; L. Rinn. Marabuts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algerie. Par Louis Rinn. Alger: A. Jourdan. 1884; A. Le Chatelier. Confréries musulmanes du Hédjaz. Paris, 1887.*

⁴ *М. Казем-Бек. Избранные произведения. Баку, 1985; П. Позднев. Дервиши в мусульманском мире. Исследование Петра Позднева. Оренбург: тип. Б. Бреслина, 1886; А. З. Руновский. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. Махачкала: ИПО «Юпитер», 1996.*

На втором, классическом этапе изучения суфизма (конец XIX — перв. пол. XX вв.) появились труды, составленные на основе солидной источниковедческой базы. К числу наиболее важных исследований того периода, посвященных анализу суфизма, относятся работы Т. Андре, А. Венсинка, И. Гольдциера, Р. Заенера, Д. Макдональда, Л. Массиньона, Р. Никольсона, М. Асин Паласиоса, Маргарет Смит, К. Снука-Хюргронье, Р. Хартмана, М. Хортена и др¹. Некоторые из них (Л. Массиньон, Р. Никольсон) осуществили перевод важнейших суфийских первоисточников с языков оригинала на основные европейские языки. Это позволило вышеназванным исследователям критически пересмотреть творческое наследие представителей первого этапа научного исследования суфизма, отказаться от явных анахронизмов и откровенных предрассудков, заложить добротную основу для определения действительного места суфизма в ряду других основных религиозных и философских направлений и течений ислама и предложить более обоснованные аргументы в пользу своих гипотез об истоках суфизма. Разработанные ими теории о природе и происхождении суфизма надолго определили пути развития изучения суфизма — вплоть до настоящего времени. Русское востоковедение кон. XIX — нач. XX вв. в лице В. Жуковского, А. Крымского и А. Шмидта также внесло свой вклад в академическое изучение суфизма². Материалы,

¹ Т. Андре. Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003; А. Wensinck. On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism. Amsterdam, 1933 (Mededeelingen d. k. Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde deel 75, ser. A, № 6); I. Goldziher. Vorlesungen Über den Islam. Heidelberg, 1910; I. Goldziher. Muhammedanische Studien. Halle, 1888—90); И. Гольдциер. Ал-'Ақйда ва аш-шарй'а фй ал-ислām. Каир: Дār ал-кутуб ал-хадйса би-Миср¹1959; D. B Macdonald. The Religious life and Attitude in Islam. Chicago, 1909; L. Massignon. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968; R. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism / By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge: At the University Press, 1921. Reprinted 1967; R. Nicholson. The mystics of Islam. Beirut: Khayats, 1966; P. Hukольсон. Ас-Суфиййа фй ал-ислām. Каир, 1951; Asin Palacios M. Algazel. Dogmatica, Moral, Ascética. Madrid, 1901; M. Smith. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. London: The Sheldon Press, 1935; C. Snouck Hurgronje. Ouvres choisies de C. Snouck Hurgronje. Présentées en français et en anglais par G.-H. Bousquet et J. Schacht. Leiden: Brill, 1957; R. Hartmann. Die religion des Islam. Eine einführung. Berlin: Muttler, 1944; M. Horten. Die speculative und positive Theologie des Islam: Nach Razi (1209†) u. ihre kritik durch Tusi (1273†) / Nach Originalquellen übers. u. erl., Mit einem Anhang: Verzeichnis philisophischer Termini im Arabischen. Hildesheim: Olm, 1967; R. C. Zaehner. Hindu and Muslim mysticism. New York, 1969.

² В. А. Жуковский. Человек и познание у персидских мистиков. Речь, читанная на годичном акте Имп. С.-Петербургского университета 8 февраля 1895 г.

собранные Н. Веселовским, К. Казанским и Н. Лыкошиным в ходе полевых исследований в районах распространения суфизма на территории бывшей Российской империи и впоследствии опубликованные, не утратили своей ценности для изучения суфийских организационных структур и практического, или «народного», суфизма¹.

Современное состояние суфийских исследований (начиная со второй половины XX в.) характеризуется постоянным расширением, усилением тенденции к узкой специализации и увеличением новых направлений в суфийских исследованиях и общего количества востоковедческих школ, в рамках которых ведутся суфийские исследования: к австро-германской, британской, французской и голландской школам добавились американская, итальянская и японская. Наблюдается рост количества публикаций о суфизме. Здесь следует отметить работы зарубежных ученых Ж. Анавати, А. Арберри, Г. Боверинга, Т. Буркхардта, В. Даннера, Ж. Гобило, Л. Гардэ, Т. Изуцу, А. Кадера, Л. Кинберга, А. Корбэна, М. Лингз, К. Мелчерта, С. Насра, П. Нвийа, Х. Риттера, М. Ходкевича, В. Читтика, А.-М. Шиммель, К. Эрнста²,

СПб.: типо-лит. Б. М. Вольфа, 1895; В. А. Жуковский. Жизнь и речи старца Абу-Са'ида Мейхенейского. Перс. текст. СПб., 1899; В. А. Жуковский. Раскрытие сокровяго за завесой («Кашф аль-махджуб») Абу-ль-Хасана ибн Османа ибн-аби Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль-Газнави. Перс. текст, указ. и предисл. Посмертное изд. Л.: Гос. Акад. тип., 1926; А. Е. Крымский. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.) А. Крымского. Нов., перераб. изд. 1 т. Ч. 1—3. М., 1911—1913; А. Е. Крымский. История мусульманства. Очерки религиозной жизни. М., 1912. Ч. 3. 1 т. (Труды по востоковедению, изд. Лазаревским инст. восточных языков. Вып. 12, ч. 3); А. Э. Шмидт. Абд-ал-Ваххаб аш-Ша'рани / ÷ 973/1565 г./ и его Книга рассыпанных жемчужин. СПб., 1914 (Издание фак. вост. яз. Имп. С.-Петербургского ун-та. № 32).

¹ Н. И. Веселовский. История Востока. Лекции, читанные проф. Н. И. Веселовским... С разрешения Н. И. Веселовского скрепил А. Собириевский. Курс 1—3. [СПб.], лит. А. Гробовой, [1887—1889]; Н. Веселовский. Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде // Восточные заметки: Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей Имп. С.-Петербургского ун-та. СПб., 1895; К. Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд: Типо-лит. «Труд», 1906; Н. С. Лыкошин. Дивана-и-Машраб: жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае. С тюрк. пер. и снабдил примеч. Н. С. Лыкошин. Самарканд: Самарканд. обл. стат. ком., 1915.

² G. C. Anawati, L. Gardet. *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*. 3e éd. Paris, 1976; A. J. Arberry. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Evanston: Harper & Row, 1970; G. Böwering. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980; T. Burckhardt. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore, 1959; V. Danner. *Ibn 'Ata'illah's. Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam)*.

отечественных исследователей О. Ф. Акимушкина, А. К. Аликберова, Е. А. Бертельса, М. М. ал-Джанаби, Т. Ибрагима, А. А. Игнатенко, Г. М. Керимова, А. Д. Кныша, В. В. Наумкина, В. М. Нирши, А. Р. Петросяна, И. П. Петрушевского, С. М. Прозорова, А. В. Сагадеева, А. В. Смирнова, М. Т. Степанянц, Е. А. Фроловой, А. А. Хисматулина¹, ученых из стран мусульманского Востока М. ал-‘Адлуни

Leiden: E. J. Brill, 1973; *G. Gobillot. Zuhd* // EI, NE; *H. Ritter. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar / Von Hellmut Ritter.* Leiden: Brill, 1955; *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd.* Norfolk, 1976; *L. Kinberg. What is meant by zuhd* // *Studia Islamica.* 1985. 61; *H. Corbin. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi.* Paris: Flammarion, 1958; *H. Corbin. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi.* Princeton University Press, 1969; *M. Lings. What is Sufism?* Berkeley; Los Angeles: Univ. of California press, 1975; *C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E.* // *Studia Islamica.* 1996/1 (fevrier) 83; *Seyyed Hossein Nasr. Sufi essays.* London: George Allen and Unwin LTD. Rusrin House, 1972; *Seyyed Hossein Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* London: Thames and Hudson, 1978; *P. Nwyia. Ibn 'Ata' Allah (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šadilite. Edition critique et traduction des Hicam, precedes d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique.* Beyrouth (Liban): Dar el-Machreq Éditeurs, 1986; *T. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts.* Berkeley: Univ. California press, 1984; *A.-M. Шиммель. Мир исламского мистицизма. М.: Алетея: Энигма, 1999; W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology).* Albany: State University of New York Press, 1998; *M. Chodkiewicz. Seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi.* Cambridge, 1993. *M. Chodkiewicz. Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi / M. Chodkiewicz.* Paris: NFR Gallimard, 1986; *C. Ernst. Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age. Vol. XV. № 4. November, 1984.*

¹ О. Ф. Акимушкин. Суфийские братства: сложный узел проблем // Введение к рус. изд. кн.: *Дж. С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе.* М., 1989; А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Вост. лит. РАН, 2003; Е. А. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965; М. ал-Джанāбī. Ал-Газāли: Ат-Та'аллуф ал-лāхутī-ал-фалсафī-аṣ-ṣūfī: В 4 т. Никосия; Дамаск; Бейрут: Дār ал-Мада, 1998; Т. Ibrahim, A. Sagadeev. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress Publishers, 1990; Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и сост. А. В. Сагадеев. М.: ИНИОН, 1988; Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит. РАН, 1998; А. А. Игнатенко. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — ал-гайб) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит. РАН, 1998; Г. М. Керимов. Аль-Газали и суфизм. Баку: Элл, 1969; А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004; Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избр. Главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980 (ППВ, XLVII); В. М. Нур-

ал-Идриси, С. М. ал-Аттаса, А. Афифи, М. Галлаба, И. Мадкӯра, ‘У. Фаррӯх¹ М. Шарафа и др.¹

При оценке современного состояния изучения темы философских оснований суфизма следует отметить постоянное увеличение за счет вводимых в научный оборот новых первоисточников материала по истории суфизма и региональных форм его бытования, что стимулирует появление публикаций, в которых поднимаются вопросы о природе мистико-аскетического движения (*зухд*) раннего ислама и предлагаются новые интерпретации процесса его эволюции в направлении доктринального суфизма (К. Мелчерт, Л. Кинберг, А. Д. Кныш, А. А. Хисматулин)². Можно говорить об объективном характере причин, диктующих необходимость критического переосмысления точек зрения корифеев суфийских исследований классического периода (Т. Андре, Эд. Браун³, И. Гольдциер, А. Корбэн, Д. Макдональд, Л. Мас-

ша. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма‘рифа). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991; *А. Р. Петросян*. О термине *зухд*. ПП и ПИКНВ. 1985, Ч. 1. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1986; *И. П. Петрушевский*. Ислам в Иране в VII—XV веках: Курс лекций. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2007. С. 334—338; *С. М. Прозоров*. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит. РАН, 2004; *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1987; *М. Т. Степанянц*. Философские аспекты суфизма. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1990. *Е. А. Фролова*. Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1983; *А. А. Хисматулин*. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003.

¹ *Муҳаммад ал-‘Адлунӣ ал-‘Идрисӣ*. Ибн Масарра ва мадрасату-ху. Рабат: Дār ал-байда’ — Дār ас-сақāфа, 2000; *Сейд Мухаммад Нақыб аль-Атмас*. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Институт исламской цивилизации (Москва), Международный институт исламской мысли и цивилизации (Куала-Лумпур), 2001; *А. Е. Affifi*. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi. Cambridge: At the University Press, 1939; *‘Умар Фаррӯх* *Гарӣх* *Ал-фикр ал-‘арабӣ*. Бейрут: Дār ал-‘илм ли-л-малāййн, 1983; *Ибрāхӣм Мадкӯр*. Фӣ ал-фалсафа ал-ислāмийа. Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1968; *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Харакат ат-тасавуф ал-ислāмӣ. Дамаск, 1984; *Муҳаммад Галлаб*. Ал-Харака ат-танассукиййа фӣ ал-қарнайн ал-аввал ва ас-сāнӣ ли-л-хиджа // Ал-Азхар. Каир, 1960.

² *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. // *Studia Islamica*. 1996/1 (fevrier) 83; *L. Kinberg*. What is meant by *zuhd* // *Studia Islamica*. 1985, 61; *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004; *А. А. Хисматулин*. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003.

³ *A. J. Arberry*. An Introduction to the History of Sufism. P. 26—28.

синьон, Р. Никольсон, М. Смит и др.) на природу и происхождение суфизма и выдвижения новых подходов к решению этой проблемы.

В целом в научной литературе имеется несколько точек зрения на природу оснований суфизма и его развитие.

Многие западные (в XIX в., в какой-то мере и сейчас) и русские исследователи дооктябрьского периода придерживаются мнения, согласно которому суфизм есть чужеродное явление для ислама, результат заимствований из иных конфессий и религиозно-философских учений. Часть из них считает, что ислам, восприняв импульс христианского аскетизма, впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного самосовершенствования (суфизм), одинаково непохожий ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский путь (Т. Андре, Эд. Браун, А. Венсинк, Д. Макдональд, М. Асин Паласиос, Маргарет Смит и др.). Р. Дози усматривал истоки суфизма в зороастризме, а К. Казанский — в том, что он называл «персидским пантеизмом». Ряд исследователей (Р. Хартман, М. Хортен и др.) считали, что суфизм возник под влиянием индийских учений — индуизма, философии веданты и буддизма. Некоторые исследователи выдвинули теорию о развитии суфизма из нескольких источников (двух источников — христианско-аскетического и буддийско-созерцательного (А. фон Кремер), трех — восточнохристианского, буддийского и неоплатонизма (И. Гольдциер), или даже четырех — неоплатонического, индийского, христианского и раннекитайского ('У. Фаррӯх¹). С. Махдихасан выдвинул гипотезу о раннекитайском влиянии (в лице учения Лао Цзы) на суфизм².

Другая точка зрения состоит в отождествлении практики ранних мусульманских подвижников (*нуссāк*, *зуххād*, 'уббāд) с проявлением высшей степени религиозного благочестия. Аскетические настроения (*зухд*) рассматриваются как доминанта в умонастроениях и поведении представителей самых благочестивых кругов различных направлений в раннем исламе (Л. Кинберг, А.-М. Шиммель, А. В. Сагадеев, Т. Ибрагим, А. Р. Петросян, А. А. Хисматулин).

Таким образом, эти два подхода основаны на представлении, что раннее мистико-аскетическое движение в исламе не представляло со-

¹ 'Умар Фаррӯх¹ *Тāрих¹ ал-фикр ал-'арабī*. Бейрут: Дār ал-'илм ли-л-малāййн, 1983. С. 473—474.

² S. Mahdihassan. The Sufi doctrine of Sluk Traced to Chinese // Islamic Culture. Published by the Islamic Culture Board. Hyderabad-India. Vol. LII. №. 4. October, 1978. P. 268.

бой самостоятельного интеллектуального явления, а наоборот, было, скорее, во-первых, видом социального эскапизма как протеста против культа обогащения и погони за мирскими удовольствиями, а во-вторых, разновидностью антиинтеллектуализма в виде отрицательной реакции как на чрезмерную политическую ангажированность религиозных ученых в период политических распрей, так и на увлечение ранних теологов ислама богословскими спекуляциями. Оценка рефлексии ранних суфиев над фундаментальными проблемами (Бог и множественный мир, человек в системе отношений Бога и мира) как исключительно своего рода эмоциональной религиозности, по которой они сильно тосковали¹, явно исходит из посылки об отсутствии у них собственных представлений о сущности бытия, которые отличались бы от взглядов их современников в лице традиционалистов и мутазилитов, стремившихся дать догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам.

Согласно третьей точке зрения (А. Арберри, Ж. Гобило, А. Корбэн, Л. Массиньон, С. Наср, Р. Никольсон, О. Ф. Акимушкин, А. К. Аликберов, М. М. ал-Джанаби, А. Д. Кныш, И. П. Петрушевский, С. М. Прозоров, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова и др.), суфизм изначально развивался в рамках мистико-аскетического движения «отрешения от мирского» (*зухд*) в раннем исламе, а впоследствии превратился в одно из ведущих религиозно-философских направлений. Выдающийся французский ориенталист, философ и историк религий А. Корбэн (1903—1978) рассматривал суфизм как эзотерическую интерпретацию (*ma'vîl*) ислама². Французский исламовед Л. Массиньон (1883—1962), проследив эволюцию суфийской технической терминологии, указал, что Коран был отправной точкой суфийских учений и что суфийские термины формировались в среде ранних мусульманских мистиков и подвижников³. Его исследования способствовали обоснованию воззрения, согласно которому суфизм возник и развивался на своем раннем этапе в общем русле движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама, который, на наш взгляд,

¹ А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. М.: Алетея: Энигма, 1999. С. 31.

² См. H. Corbin. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris: Flammarion, 1958. P. 63; H. Corbin. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press, 1969. P. 77.

³ См. L. Massignon. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968. P. 46—49.

неудачно называют в литературе мусульманским аскетизмом. Данный подход до настоящего времени не находил подкрепления специальными исследованиями онтологических и познавательных аспектов духовно-практической деятельности мусульманских подвижников первых веков ислама, что позволило бы подтвердить или опровергнуть наличие единого проблемного поля раннего суфизма, бытовавшего в форме духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), и доктринального суфизма.

Таким образом, можно отметить, что проблема происхождения и развития суфизма была и остается предметом постоянного внимания зарубежных и отечественных исследователей. В то же время, по нашему мнению, недостаточно глубоко исследованы онтологические и гносеологические основания суфизма. Причиной неудовлетворительного состояния изученности философских оснований суфизма является отсутствие их целенаправленного исследования. Специалисты обращались и обращаются к исследованию данной проблематики в ходе решения других задач, — либо более общих (установление места суфизма в ряду с другими идейными направлениями ислама, сравнение суфизма с иноконфессиональными мистическими учениями и т. д.), либо, напротив, более частных (изучение конкретных духовных практик суфизма, его организационных структур и институтов и т. д.). Если раньше объективному анализу природы суфизма препятствовала отягощенность исследователей культурными и идеологическими стереотипами в отношении объекта своего исследования, то сегодня узкая специализация не дает возможности добросовестным специалистам, сосредоточенным на своих конкретных целях и задачах, выработать цельный взгляд на историю суфизма, чтобы, суммировав весь накопленный фактический и теоретический материал, осуществить историко-философский анализ оснований суфизма в свете их генезиса и эволюции. Отсутствие специального анализа оснований суфизма, неумение, а порой и нежелание критически отнестись к инструментарию, выработанному в другой, неисламской культуре для других целей, с неизбежностью отрицательно сказываются на понимании природы суфизма, и, как следствие этого, на решении конкретных задач по изучению основных его концепций и духовных практик. В настоящем исследовании предполагается восполнить этот пробел.

Предмет нашего исследования — генезис и эволюция онтологических и гносеологических оснований суфизма. Главная цель иссле-

дования — выявление онтологических и гносеологических оснований суфизма. Под этим имеется в виду не столько описательный и систематизирующий обзор суфийских концепций и духовных практик, сколько исследование источников возникновения суфийского мистического мировидения и исследование процесса складывания этого мировидения, в котором нет онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта за счет утверждения единства абсолютного и относительного бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия.

Иначе говоря, на основе историко-философского исследования наиболее важных суфийских первоисточников предполагается представить текстуально фундированную экспозицию основных суфийских концепций в свете их становления и развития для обоснования тезиса о том, что духовно-практическая деятельность по «отрешению от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и суфизм, одно из ведущих религиозно-философских направлений в исламе, не только генетически связаны между собой (что, в общем, признается), но и едины в аспекте проблемного поля. Онтологические и гносеологические основания суфизма, одного из основных религиозно-философских направлений ислама, исследуются для выявления внутренней логики процесса эволюции суфизма от ранних форм его бытования в виде духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) первых веков ислама в сторону философского суфизма.

В соответствии с этой главной целью в работе выдвигаются следующие задачи:

— показать, что духовно-практическая деятельность ранних суфиев, направленная на «отрешение от мирского» (*зухд*), была первым подступом в суфийской традиции к решению проблемы постижения трансцендентного Бытия. Необходимой предпосылкой такого подступа были коранические интуиции онтологического и гносеологического характера;

— выявить, что цель ранних суфиев — сближение с божественным миром — не могла быть достигнута на основе метода апофатической теологии (*танзих*)¹: отягощенность их онтологических представлений дуализмом, восприятием божественного и множественного миров как внешнеположных друг другу уровней бытия блокировала возможность развития мистического мировидения, или восприятия божественно-

¹ *Танзих* — «очищение» [Бога от черт сотворенного мира].

го мира не только как трансцендентного, но и имманентного множественному миру;

— показать, что разработка суфиями идеи о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и несуществования, позволившей утверждать имманентность Бога земному миру наряду с его трансцендентностью, в итоге лишила духовно-практическую деятельность, направленную на «отрешение от мирского» (*зухд*), онтологического обоснования, ибо с такой точки зрения земной мир есть условие отражения разнообразия виртуальной различности божественного бытия в многообразии конкретных форм земного мира, и, следовательно, «отрешение от мирского» (*зухд*) является только подготовительным, пусть и необходимым, этапом «приближения» к Абсолюту (Истине);

— показать, что благодаря преодолению в учениях доктринального суфизма представления о внеположности множественного мира абсолютному и совершенному божественному бытию сложилась оригинальная суфийская гносеология. Процесс мистического, или подлинно суфийского, познания отличается отсутствием в нем и онтологической, и гносеологической разделенности субъекта (человека) и объекта (Бога). Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей.

Методология исследования

В нашей работе используются основные принципы историко-философского исследования (историзм, опора на тщательное фундаментирование теоретических выводов эмпирическим материалом). Новизна же исследования определяется не только выбором темы, не получившей до сих пор должного освещения в философской и исламоведческой литературе, но и иным (по сравнению с традиционным) подходом к исследуемому предмету.

Подход, принятый в настоящей работе, принципиально отличается от того подхода, каким в этой области пользовались прежде. Отказ от общепринятой в исследованиях суфизма традиции продиктован следующими соображениями.

Причина неудовлетворительного состояния изучения природы оснований суфизма коренится в несостоятельности подхода предшествующих исследователей. На заре становления востоковедения как

научной дисциплины европейские ученые в попытках осмысления феномена суфизма пользовались инструментарием, выработанным их культурой и предназначенным для анализа мистицизма христианского происхождения. По существу, они действовали методом сличения нового материала (суфизма) со знакомым им материалом, и их задача сводилась к поиску в суфийских учениях и суфийской практике вещей, известных из опыта изучения христианского мистицизма. Отсюда неосознанная склонность (она наблюдается и у большинства современных исследователей) ориентироваться на присущие христианской культуре способы понимания природы божественного и профанного мира при решении задачи выяснения мировоззренческих и философских оснований суфизма.

Фактически сама постановка вопроса об основаниях суфизма предопределяла возможные ответы. Неистребимое стремление редуцировать все и вся к неким уже известным универсальным «основаниям» ограничивало диапазон поиска. Задача исследователя в области суфизма сводилась к поиску специфического, то есть к узнаванию вещей, знакомых из своей культуры и лишь прикрытых налетом восточного своеобразия, и их последующему описанию. Подобный подход изначально заводил исследования в тупик, поскольку исследуемый и постоянно растущий за счет вводимых в научный оборот новых источников материал не желал уместиться в это прокрустово ложе. Именно поэтому исходным пунктом нашего исследования должен был стать отказ от традиционного подхода в пользу иной стратегии.

Необходимо было отказаться от предзаданных схем и шаблонов востоковедения и выявить фактические основания суфизма, которые обнаруживаются при анализе суфийских первоисточников, а не посылаются «внешним регистратором», исследователем.

Возможность такой новой стратегии открылась лишь с утверждением концепции о понимании логики мышления другой культуры (А. В. Смирнов). Идеи и подходы данной концепции послужили методологической основой представленного в данной работе нестандартного решения старой проблемы. Последнее достигалось на путях исследования внутренних источников эволюции духовно-практической деятельности ранних суфиев, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), в сторону философского суфизма.

Автор самым непосредственным образом опирался на исследования А. В. Смирнова (в частности, на его понимание принципиального различия суфизма и других исламских религиозно-философских на-

правлений в осмыслении отношения Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей: философская новация суфизма состоит в отказе от постулата о внеположности Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей в пользу понимания их (Первоначала и вещей) как условий друг для друга). В работе используется опыт применения А. В. Смирновым метода парадигмального анализа для исследования философского этапа суфизма (Ибн ‘Арабӣ). Применение данного метода позволяет представить суфизм, начиная с его раннего периода, как гомогенное явление с наличием единого проблемного поля и глубже понять внутреннее идейное развитие дофилософского суфизма в сторону философского суфизма, который превратился в одно из главных философских направлений арабо-мусульманского средневековья. В рамках такого подхода доктринальный суфизм предстает не как результат заимствования иноконфессиональных теорий, а как самобытное религиозно-философское направление, возникшее в ходе решения проблем, релевантных для мистического течения в исламе, с учетом противоречий, выявившихся в решениях, предложенных предшественниками — ранними суфиями.

Применение метода парадигмального анализа позволило выявить онтологические и гносеологические основания суфизма, восходящие к самой исламской культуре и остававшиеся незамеченными или получавшие в прошлом неадекватное объяснение. С нашей точки зрения, ранние суфии, «люди отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*), строго следуя методу апофатической теологии (*танзӣх*), пришли к выводу, что Бог — за пределами рационального познания и что выход за эти пределы не может являться следствием сугубо интеллектуальных усилий, что для этого необходим духовный опыт, аскеза, или «отрешение от мирского» (*зухд*), облегчающий сближение с божественным. В идеале от «отрешенного от мирского» (*зāхида*) требовался отказ от своего земного бытия, физический «онтотрансцензус», что невозможно. Выход из этого онтологического тупика можно было найти только за счет утверждения имманентности Бога миру, наряду с его трансцендентностью. Новый подход состоял в утверждении единства конечного бытия (мира) и абсолютного бытия (Первоначала, Бога) и в признании необходимости объяснить связь между ними. В ходе эволюции суфизма это привело к переосмыслению такими суфийскими мыслителями, как Сахл ат-Тустарӣ, ал-Джунайд и Ибн ‘Арабӣ, не только онтологической проблемы единства Бога, но и проблемы человека как «места встречи» вечного и временного, бесконечного,

безначального бытия Абсолюта и конечного, множественного бытия, места прояснения «божественной тайны» бытия. Для решения данной проблемы суфии приняли следующее онтологическое допущение: разные уровни бытия (божественный мир и мир вещей) находятся в отношении рядоположенности и взаимообуславливания друг друга как *сторон чего-то одного*, включенности и взаимного перехода друг в друга, а не в отношении строгой иерархической соподчиненности, предполагающей за миром вещей статус явленности (неистинного характера) скрытой (непостижимой до конца) сущности.

В нашей работе применяется и типологический метод. Выделяя основные типы осмысления суфиями онтологической и гносеологической проблематики, мы ставим задачу проследить их в историческом развитии. Важно было выявить тот аспект в творчестве того или иного суфия, который характерен для определенного этапа суфизма и характеризует преобладающую тенденцию.

В настоящем исследовании также используется метод историко-философской реконструкции взглядов мусульманских мистиков на основе анализа текстов, содержащих их высказывания. Проблема интерпретации мистического опыта является наиболее важной при его исследовании, поэтому возникает необходимость тщательного анализа отношения между мистическим опытом и его вербальным выражением.

История исследований суфизма знает многочисленные попытки решить проблему природы его оснований. Отсутствие на сегодняшний день удовлетворяющего всех решения этой проблемы вовсе не должно служить оправданием скептического отношения относительно перспектив данной проблематики. Тот факт, что в случае с суфизмом исследователь имеет дело с предметом нетривиального характера, а именно, с изложением мистического опыта, вовсе не влечет вывода о неразрешимости его задачи. Перед наукой стоят и куда более сложные проблемы. Скорее прав тот, кто говорит, что неразрешимых проблем нет, а есть трудные решения.

Эта книга — всего лишь подступ к решению обозначенной проблемы. Залогом наших надежд на позитивный характер итогов наших исследований служит не только работа по тщательному их обоснованию фактическим материалом, но и новый взгляд на старую проблему. Если наше исследование позволит сделать всего лишь один, но реальный шаг вперед к решению этой проблемы, то уже можно считать всю проделанную работу позитивной. Ведь прогресс в науке и состоит из шагов поступательного характера.

ГЛАВА I

ФЕНОМЕН «ЗУХДА» В ИСЛАМЕ

В литературе нет недостатка в определениях суфизма, одного из развитых религиозно-философских течений ислама. Многие исследователи определяют суфизм как мистико-аскетическое направление в исламе, или учение о мистическом Пути (*ṭarīq*), ведущем человека через моральное очищение и самосовершенствование к постижению «божественных истин» (*ḥaqā'iq*), что верно лишь отчасти. Суфизм основан на признании возможности интуитивного познания Бога и в этом отношении можно говорить о мистической составляющей суфизма. Также верно, что суфизм возник из широкого аскетического движения раннего ислама (О. Ф. Акимушкин, А. К. Аликберов, М. М. ал-Джанаби, Т. Ибрагим, А. Д. Кныш, И. П. Петрушевский, С. М. Прозоров, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. В. Фролова, А. Арберри, И. Гольдциер, Л. Массиньон, С. Наср, Р. Никольсон, А.-М. Шиммель, М. Смит и др.), и это является одной из главных причин нашего обращения к вопросу о взаимоотношении духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*zuhd*), или того, что обычно называют аскетическим движением первых веков ислама, и суфизма. Некоторые исследователи не включают учение «людей отрешения от мирского» (*'ahl az-zuhd*) раннего ислама, практиковавших воздержание от мирских благ в различных формах, в суфизм, выдвигая тезис, что аскетическое движение не породило доктрины, а суфизм включает в себя, помимо практики, и доктрину.

Да, бесспорно, что в первые века ислама суфизм не обладал доктринальным учением. Суфизм по большей части определяют как мистико-аскетическое направление в исламе, и, тем не менее, все признают противоречивость такой характеристики этого, несомненно, религиозно-философского учения в исламе. Ведь невозможно отрицать факт исчезновения к IX в. движения «отрешенных от мирского» (*zuhād*) и «поклоняющихся» (*'ubād*) именно как движения, а также

отказ суфиев, несмотря на подчеркнутое уважение к подвижникам первых веков ислама, идентифицировать свое учение и практику с аскетизмом.

Но самая главная трудность при рассмотрении вопроса о взаимоотношении движения сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*) в раннем исламе, (которых исследователи называют также «исламскими аскетами»), и доктринального суфизма возникает при осознании факта «усеченного» сохранения «отрешения от мирского» (*зухд*) в суфизме, пусть и в виде важнейшего компонента мистического Пути (А. К. Аликберов)¹. Это является свидетельством отсутствия удовлетворительного ответа на вопрос, почему «отрешение от мирского» (*зухд*) как система определенных установок по отношению к фундаментальным постулатам ислама не вошло в корпус суфизма, ставшего впоследствии не только оригинальным философским направлением мысли в исламе, представленным рядом выдающихся мыслителей, но и массовым движением. То есть нет ясности в том, что было перенято от мистиков и подвижников (*зуххād*, *‘уббād* и *нуссāк*) первых веков ислама и что было отвергнуто.

В зарубежной и отечественной литературе можно выделить несколько подходов к проблеме генезиса суфизма как религиозно-философского направления в исламе. Первый подход базируется, во-первых, на тезисе о влиянии иных конфессий как причины возникновения аскетического движения в исламе, и, во-вторых, на утверждении (как следствии предшествующего ему тезиса) об определяющей роли внешних факторов в становлении исламского мистицизма (Т. Андре, Эд. Браун, А. Венсинк, Д. Макдональд, М. Асин Паласиос, Маргарет Смит и др.). Второй подход основан на убеждении об универсальном характере традиций трансляции духовной (в том числе мистической) культуры, и, соответственно, согласно этому подходу мистический опыт суфизма есть усвоенный духовный опыт непосредственного общения пророка Мухаммада с божественным через перекодированные исламом универсальные для всех религий традиции трансляции мистического опыта (А. В. Сагадеев, Т. Ибрагим, Е. А. Торчинов, А. А. Хисматулин, Л. Кинберг, А.-М. Шиммель). Недостаток этих подходов состоит в том, что все они основываются на общей предпосылке, согласно которой движение сторонников «отрешения от мир-

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 638.

ского» (*зухд*) раннего ислама, из которого развился суфизм, не внесло вклада в разработку проблемного поля суфизма как религиозно-философского направления.

Третий подход основан на убеждении, что суфизм возник в общем русле аскетической традиции первых веков ислама, а истоком его учений является Коран (Ж. Гобило, Л. Массиньон, Р. Никольсон, О. Ф. Акимушкин, А. К. Аликберов, М. М. ал-Джанаби, А. Д. Кныш, И. П. Петрушевский, С. М. Прозоров, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова и др.). Этот тезис до последнего времени не находил подтверждения целенаправленными исследованиями онтологических и гносеологических аспектов духовно-практической деятельности мусульманских подвижников первых веков ислама.

На первый взгляд, в ходе поиска ответа на этот вопрос следует исходить из того, что объединяет представителей не только разных направлений суфизма, но, в первую очередь, представителей разных периодов суфизма, включая самый ранний. Для суфизма таковым общим является, вне всякого сомнения, учение о мистическом познании (*ма'рифа*).

Суфии настаивают на необходимости дополнения обычного (чувственного и рационального) знания интуитивным знанием, признают равнодопустимость рационального и иррационального познания, более того, они отдают приоритет мистическому, то есть иррациональному познанию (*ма'рифа*). Учение о мистическом познании (*ма'рифа*) объединяет все направления, существующие в рамках суфизма, поскольку оно является одним из постулатов суфийской идеологии¹. Нельзя не согласиться с мнением, что подобное утверждение справедливо и в том случае, когда суфизм рассматривается в историческом измерении и в качестве объекта исследования берется этап складывания и развития суфизма (I—IV вв. по хиджре (мусульманскому летоисчислению) / VII—IX вв. по христианскому летоисчислению)², или тот этап, представителей которого сами мусульмане называли не суфиями, а «отрешенными от мирского» (*зуххād*), а в академической среде — исламскими аскетами. Для ранних суфиев теоретической

¹ См. *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'ulum ад-дин). Избр. Главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980 (ППВ, XLVII). С. 27.

² См. *В. М. Нириа*. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (*ма'рифа*). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991. С. 50—51.

базой служили текст Корана и высказываний (*хадйсов*) пророка Мухаммада, которые они интерпретировали в свете собственных представлений в процессе рефлексии над фундаментальными догматами веры для обоснования своих позиций. Анализ антологий (собраний жизнеописаний представителей различных периодов суфизма, включая самый ранний), таких как «Табақāt ас-сўфиййа» (Разряды суфиев) ’Абӯ ’Абд ар-Раҳмāна ас-Суламй (ум. в 412/1021 г.), «Ҳилийат ал-авлийā» (Украшение святых) ’Абӯ Ну’айма ал-Исбахāнй (ум. в 286/899 г.), «Ат-Табақāt ал-кубрā» (Большие разряды) аш-Ша’рāнй (ум. в 973/1565 г.), не оставляет сомнений, что учению о богопознании (*ма’рифa*) придавалось очень большое значение на самом раннем этапе суфизма: о познании божественного (*ма’рифa*) высказывались Шақйқ ал-Балхй (ум. в 195/810 г.), Сарй ас-Сақātй (ум. в 253/867 г.) и Зўн-Нўн ал-Мисрй (ум. в 246/861) и др. О Зўн-Нўне западный ориенталист А. Арберри пишет, что «его считают первым, кто ввел идею гнозиса (*ма’рифa*) в суфизм, хотя это может оказаться не совсем верным, ибо это понятие присутствует и у более ранних авторов-аскетов»¹. Общепринятые утверждения о том, что мистическая составляющая ислама в лице суфизма сложилась лишь в IX в. под влиянием инокультурных факторов (неоплатонизма и пр.), во-первых, не выдерживают критики в свете исследований Л. Массиньона, доказывающих кораническое происхождение ключевых суфийских концептов и терминов², а во-вторых, делают бессмысленным обращение к этапу «отрешения от мирского» (*зухд*) в раннем исламе в ходе изучения суфизма как мистического направления в исламе, что неверно как с исторической точки зрения, так и с точки зрения непосредственного содержания суфийского учения.

Мы полагаем, что «отрешение от мирского» (*зухд*) первых веков ислама как совокупность средств морального очищения, самоконтроля и нравственного совершенствования человека являло собой *духовно-практическую деятельность* с элементами познавательной установки в попытке постижения Бога (Истины). То есть *зухд* был не только средством культивирования бедности как способа поддержания «коранического» благочестия³ путем воздержания от «запре-

¹ А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.: Сфера, 2002. С. 86.

² См. L. Massignon. Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. P. 46—49.

³ См. L. Kinberg. What is meant by *zuhd* // StI. 1985, 61. P. 28.

щенного» (*ḥarām*) Законом (*шарī‘а*, или шариат) и «сомнительного» (*шубухāt*)¹. «Отрешение от мирского» (*зухд*) есть нормативная система духовно-практической деятельности дискурсивного характера, то есть предполагающая рассудочность, опосредованность, в известной степени логичность и, вне всякого сомнения, демонстративность, поскольку такая нормативная система объективируется в открыто декларируемых правилах, стандартах, законах и ценностях (*‘адаб*).

Выдвижение нами понятия *зухд* как духовно-практической деятельности с теоретическими элементами в виде познавательных установок означает, что мы ставим перед собой цель дать теоретическое объяснение тому факту, что концепция мистического познания (*ма‘рифа*) возникла практически с возникновением суфизма², на начальном этапе его развития, когда суфизм представлял из себя движение «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*). В научной литературе данному факту до сих пор не находили объяснения: «Трудно объяснить, как суфии пришли к этой идее (концепции *ма‘рифа* — И. Н.)»³. Действительно, специалисты, обращавшиеся к этой теме, до сих пор не дали удовлетворительного ответа на вопрос, каким образом вырабатывался специфический тип суфийской рефлексии как попытка осмысления в конечных формах того, что «выходит за пределы конечного, при проверке каждого шага такого осмысления на соответствие принципу разумной обоснованности»⁴? Мы считаем, что главной причиной, по которой данная проблема до сих пор не получила удовлетворительного решения, является отсутствие исследований онтологического и гносеологического аспектов учения сторонников «отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*) раннего ислама. А этот временной промежуток (с первого века ислама до начала складывания доктринального суфизма) чрезвычайно важен. «В длившемся 150 лет промежутке, примерно с 750 до 900 г. по христианскому летоисчислению, с 150 до 300 — по мусульманскому, происходили в высшей степени примечательные изменения. Первоначальное аскетическое благочестие с его суровой и мрачной от-

¹ *Шубухāt* (ед. ч. *шубха*) — «сомнительное»; категория исламского правоведения (*фикх*), обозначающая сомнительные вещи, или вещи, которые не являются ни явно дозволенными, ни явно запретными с точки зрения шариата, и которые нельзя однозначно назвать абсолютно дозволенными или абсолютно запретными.

² См. А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 86.

³ В. М. Нирша. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (*ма‘рифа*). С. 51.

⁴ А. В. Смирнов. Арабо-мусульманская философия // НФЭ. Т. 1. С. 155.

решенностью от земного, презрением к мирскому и бесплодной аскезой одухотворяется живой, горячей любовью к Богу, во имя единения с Богом, слияния с Ним»¹. Это высказывание лишний раз подтверждает, во-первых, живучесть в научной литературе тезиса о христианском источнике духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама, или о его маргинальности в исламской культуре, а во-вторых, молчаливое признание отсутствия теоретического объяснения зарождению в среде аскетического движения концепции мистического познания (*ма'рифат*).

§ 1.1. Аскетизм в античности, христианстве, буддизме и в доисламской Аравии

Для прояснения исходных онтологических и гносеологических допущений, лежащих в основании способа выстраивания ранними сущностями конфигурации «божественный мир — человек — множественный мир», нужно обратиться к сравнению «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама с античным и христианским аскетизмом не с точки зрения содержательной общности или инаковости (путем сличения внешних атрибутов арсенала аскетов — пост, материальное самоограничение, обуздание плоти и пр. — для выявления сходства и различия), а с точки зрения логико-смысловой инаковости путем выявления исходных онтологических и гносеологических допущений в отношении базовых противоположностей для религиозного сознания — «здесьнего мира» и «тамошнего мира» для определения антропологической стратегии.

Последнее обстоятельство чрезвычайно важно в свете очевидно го факта, что какое-либо понятие, используемое в определенном обществе с определенной религиозной традицией, не может передать точное значение схожего понятия, используемого в обществе с иной культурной и религиозной традицией. Некоторые западные востоковеды (И. Гольдциер, Л. Массиньон, Р. Никольсон) переводили понятие «*зухд*» привычным для западного читателя словом «аскетизм».

Человеку, даже немного знакомому с исламской культурой и религией, сразу бросается в глаза явный недостаток перевода понятия «*зухд*» словом «аскетизм», ибо последнее не помогает передать настоящий смысл понятия «*зухд*». Понятие «аскетизм», зачастую упо-

¹ Т. Андрее. Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003. С. 18.

требуемое в значении «христианская аскеза», не дает возможности дать исчерпывающее объяснение онтологического и гносеологического статуса учения и практики представителей движения «отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), внешние атрибуты которого, по крайней мере на раннем его этапе, почти ничем не отличаются от основных черт аскетизма в общепринятом смысле этого слова, то есть характеризующегося вышеупомянутыми типологическими чертами, — самоограничение, умерщвление плоти, забвение плотских желаний, отказ от удовольствий и т. д.

Можно сказать, что вышеназванные исследователи так же, как и многие другие западные ученые, работавшие и работающие в сфере гуманитарных наук, оказались жертвами «веры в принцип безусловной применимости инструментария, который вырабатывается западной наукой и, в частности, в сочинениях того или иного автора, к исследованию любой культуры, любой цивилизации»¹. Действительно, как мимо них прошло простое соображение: исследование морфологии чужой культуры вряд ли возможно с помощью средств, являющихся результатом развития собственной².

Но и по прошествии почти столетия со времени складывания в европейской ориенталистике мнения о духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама как о явлении, возникшем под влиянием христианского аскетизма, этот тезис еще не изжит, на что указывает появление трудов, авторы которых абсолютизируют роль компаративистики, полагая, что сравнения с родственными, параллельными явлениями необходимы и важны для объективной трактовки и адекватного понимания предмета: «Близорукость рассмотрения корректируется линзами сравнительного анализа»³. В целом, необходимость сравнения аскетических традиций очевидна. Но есть и обратная сторона сравнительного анализа. «На практике, в старой позитивистской парадигме познания установки “объективности” и “научности”, толкуемые как требования сугубо внешнего регистрирующего подхода, полного дистанцирования от предмета, неодолимо тянули к гиперкритике, к недо-

¹ А. В. Смирнов. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 28.

² Там же. С. 29.

³ V. L. Wimbush, R. Valantasis. Introduction // Asceticism. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford University Press. 1995. P. XXIX; цит. по: С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 1998. С. 29.

оценке самостоятельности и творческих потенций предмета»¹. В компаративистской литературе прослеживается тенденция рассматривать всякую общность как следствие влияния и заимствования, что, в итоге, только снижает степень понимания сути проблемы. Это имеет прямое отношение к сопоставлению христианского аскетизма и «отрешения от мирского» (*зухд*) в исламе, ибо географически и исторически обе традиции близки и принадлежат одному средиземноморскому цивилизационному ареалу. Трудно оспаривать наличие взаимовлияния и заимствований, которые имеют место на стыках различных культур. Но необходимо отличать важные, настоящие сходства и различия двух разных традиций от внешних и малозначащих. «Подлинная традиция не менее способна творить, нежели заимствовать»².

Отсутствие внятного ответа на вопросы, в чем состояло отличие «отрешения от мирского» (*зухд*) эпохи раннего ислама от аскетизма иных конфессий и в чем выражалось единство проблемного поля учения и практики представителей «отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) первых веков ислама и представителей доктринального суфизма (*'ахл ат-тахкйк*), влечет вывод о чужеродности, заемном характере «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама, о признании его либо явлением, возникшем на исламской почве, но под влиянием христианского отшельничества или буддизма, — либо движением аскетически настроенных людей, «желавших подражать Христу в своем абсолютном отрешении от мира»³.

Этот тезис выдвигает шведский ученый-епископ Тор Андре. С его точки зрения, ислам, восприняв импульс христианского аскетизма, впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного самосовершенствования (суфизм), одинаково непохожий «ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский пути»⁴. Пренебрежение требованием провести хронологическую и концептуальную грань между «отрешением от мирского» (*зухд*) ранних мистиков ислама и доктринальным суфизмом заставляет Т. Андре неразборчиво употреблять понятия «аскет» и «суфий». Ибраһим ибн Адхам (ум. в 160/777 г.), видный представитель

¹ С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 1998. С. 29.

² Там же. С. 30.

³ Т. Андре. Исламские мистики. С. 7.

⁴ Там же. С. 7.

движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама, назван им суфием без указания на его суфийское учение по вполне понятным специалистам причинам, поскольку Ибрāхīm ибн Адхам не является основоположником какого-либо учения, которое относится к числу доктринальных концепций суфизма.

Т. Андре упускает из виду простое соображение: а на каком основании тогда можно говорить о генетическом и структурном единстве учения и практики «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама с суфизмом? Не логично ли предположить обратное, а именно, — рассматривать феномен «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама и суфизм, взятый как развитое религиозно-философское направление в исламе, не только как генетически связанные между собой явления, (что, в общем, признается), но и как структурно единые в аспекте проблемного поля, (что требуется обосновать).

Решение этой проблемы требует сравнения онтологических моделей, с которыми связаны движение «отрешения от мирского» (*зухд*) на исламской почве и христианский аскетизм, поскольку они развивались в рамках единого средиземноморского культурного ареала, и, что чрезвычайно важно, христианство и ислам восходят к одной авраамической традиции.

Слово «*зухд*» (от арабского глагола *захада* «не иметь никакого желания», «отказываться», «проявлять умеренность, воздержание») несет смысл воздержания, отречения, отказа, а происходящий от того же корня причастие «*зāхид*» (мн. ч. *зуххād, зāхидūн*) означает «воздержанный», «отказывающийся». Если трактовать «*зухд*» как воздержанность в широком смысле, как практику добровольного воздержания или воздержанности¹, то, на первый взгляд, это близко к этимологическому значению арабского слова «*зухд*» согласно ал-Джурджāни, ‘Али ибн Муḥаммаду (ум. в 817/1413 г.), представителю позднего *калама*, автору словаря философских терминов «Ат-Та’рйфāt» и комментатору произведения ал-Иджй «Мавāқиф»: «*Зухд* — это отказ от желания чего-либо, стремления к чему-либо»². Но такое определение воздержанности слишком расплывчатое, — поскольку остаются вопросы — воздержанность от чего, каким способом, в какой степени

¹ См. Webster’s New Twentieth Century Dictionary. Cleavland; New York: The World Publishing Company, 1962; (q. v. abstinence). P. 8; цит. по: L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 28.

² ‘Али ибн Муḥаммад Ал-Джурджāни. Ат-Та’рйфāt. Каир: Шарикат ва мактабат ва маṭба‘ат Муṣтафа’ ал-Бабй ал-Ḥалабй ва авлади-хи би-Миср, 1938. С. 101.

и по какой причине. Сложившаяся в западном востоковедении традиция в духе христианства переводить термин «зухд» как «аскетизм», а «*zāhid*» — как «аскет», была перенята российскими востоковедами. «Термин *зухд* (от арабского глагола “воздерживаться”, “отказываться”) означает “воздержание”, “отречение”, а образованное от того же корня причастие “*захид*” (мн. ч. *зухад*, *захидуна*) — “воздерживающийся”, “отказывающийся”. На русский язык *зухд* часто переводится как аскетизм, а *захид* соответственно как аскет»¹. Поэтому прежде чем исследовать эволюцию взглядов на значение термина «зухд» в рамках суфийской традиции в зависимости от процесса складывания онтологических и гносеологических предпосылок доктринальных учений суфиев-философов, следует сравнить различные аспекты христианского аскетизма и духовно-практической деятельности «отрешения от мирского» (*зухд*) в исламе, а также рассмотреть особенности доисламского аскетизма на Аравийском полуострове, близкого предшественника движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама. Последнее требует предварительного рассмотрения содержания самого понятия «аскетизм».

В «Новой философской энциклопедии» дается следующее определение понятию «аскетизм»: «Аскетизм (от греч. σκητήρις — упражняющийся, подвижник) — метод нравственного самосовершенствования и духовного возвышения человека посредством регуляции им своих телесных и душевных побуждений, а также соответствующая практика, т. е., собственно аскеза»². В *The Encyclopaedia of Religion* аскетизму дается такое определение: «Хотя современное слово “аскетизм” не поддается однозначному определению, в религиозном контексте его можно определить как добровольную и систематическую деятельность самосовершенствования и самоограничения от чувственных и мирских удовольствий путем отказа от них ради возвышения на более высокий духовный уровень или более полное погружение в священное. Поскольку религиозный человек стремится к трансцендентному, аскетизм — как в примитивной, так и в развитой формах — фактически универсален в мире религий»³. Слово «аскетизм» восходит к

¹ А. Р. Петросян. О термине *зухд*. С. 148.

² Р. Г. Апресян. Аскетизм // НФЭ. Т. 1. С. 188.

³ *Walter O. Kaelber. Asceticism // The Encyclopaedia of Religion. New York: MACMILLAN LIBRARY REFERENCE US Simon & Schuster Macmillan. 1993. Vol. 1—2. P. 441.*

греческому слову *ἀσκήσω*, которое означает «искусственную обработку грубых материалов, их украшение; производное от него *ἀσκήσις* означало упражнение, первоначально атлетическое, приготовление к определенной деятельности»¹.

Уже в античное время слово «аскетизм» получило три основных значения — физический смысл (упражнение тела), нравственный смысл (упражнение ума и воли) и религиозный смысл (совершенствование души, исцеление ее от порочных склонностей и страстей). Аскетизм в нравственном и религиозном смыслах как путь к нравственному совершенству и соединению с сакральным, божественным миром, требующий для этого определенного внутреннего и внешнего состояния души и тела, достижению которого способствовали ритуальное очищение, целомудрие, воздержание от материальных благ, пост и т. п.², был широко распространенным явлением в античном мире. В религиях греко-римского античного мира элементы аскетизма были связаны с представлениями о ритуальной чистоте (например, девственность весталок), а потому аскетизм в этих религиях носил формальный и внешний характер. Аскетизм приобретает духовный смысл благодаря пифагорейцам и стоикам. Философское учение Пифагора выступает как своего рода «аскеза», так как оно рассматривалось как орудие очищения ума и души человека, целью которого являются мудрость, обретаемая путем выявления универсальных законов (числовых пропорций) и упражнений в духовных добродетелях, особенно в бесстрастии — ведь его антипод, страсть, и есть источник зла. Также и стоики для достижения совершенства через развитие разума обращались к нравственным действиям, к культивированию добродетелей, поскольку считали, что мудрость является умением занять беспристрастную позицию к вещам окружающего мира благодаря постижению их сути.

Очевидно, что еще в античное время идея совершенного человека как один из движущих мотивов и регулятивных принципов для людей легла в основу аскетизма как метода нравственного совершенствования через различные наборы регуляций телесных и душевных побуждений. Представление о «совершенном» как таковом означает

¹ Р. Г. Апресян. Аскетизм // НФЭ. Т. 1. С. 188.

² См. Asceticism. The Encyclopaedia Britannica. London; New York: The Encyclopaedia Britannica Company, LTD. London. Encyclopaedia Britannica, INC, New York. 1929. Vol. 1. P. 498.

допустимость мыслить превосходную, предельно мыслимую степень чего-либо из действительности. Согласно этому представлению, вещь может быть хорошей, превосходной и даже совершенной. Это, во-первых, означает, что всякая вещь допускает наличие в себе возможности перехода из менее превосходной степени — к более превосходному, а во-вторых, что этот переход имеет свой предел, каковым выступает совершенная степень этой вещи. Аристотель пишет: «Когда предмет достигает некоторого свойственного ему достоинства, тогда он называется совершенным, так как тогда наиболее соответствует своей природе (как, например, круг станет совершенным, когда он в наибольшей степени станет кругом, и притом наилучшим)»¹. Соответственно, вещи по природе своей содержат в себе различия, некий ряд ступеней или степеней по направлению к самой совершенной их степени, в которой находит воплощение совершенство. Чем ближе та или иная степень находится к совершенной степени, тем более она ценна с точки зрения содержания в себе тех качеств, которых больше всего мы желаем видеть в той или иной вещи. В диалоге *Федон* Сократ говорит: «Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]»². Заслугой греческого мышления является разработка философского подхода к рассмотрению природы совершенства, а именно, к рассмотрению совершенства как идеала, и постановка вопроса о его достижимости.

Античные философы предложили несколько концепций совершенства. Понимание совершенства пифагорейцев находится в полном соответствии с принципами их философии — гармонии, упорядоченности, числовых пропорций. Соответственно, их трактовка совершенства является эстетической, поскольку совершенство ими мыслилось как антипод асимметрии, разлада, нарушения пропорций, недоделанности. Согласно Аристотелю, совершенство следовало понимать телеологически, или как полную осуществленность некоей цели, заложенной в природе сущего. Этическая концепция совершенства Платона также находится в полной зависимости от его философских

¹ Аристотель. Физика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 212.

² Платон. Федон // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 59.

идей: совершенство есть причастность к Благу, а все, что непричастно к Благу, есть несовершенное в той или иной степени.

Разумеется, идеальная природа совершенства так или иначе оказалась сопряжена с божественным первоначалом, которое в религиозных или философских системах выступает в качестве высшего бытийного принципа. Ведь телеологический аспект совершенства (полная реализация замысла, изначально заложенного в природе сущего), предполагает полноту бытийности совершенства. А это значит, что первоначало, будь это Абсолютное Благо Платона, или христианский Бог, обладает совершенством. Подобное утверждение с неизбежностью влечет вопрос: можно ли помыслить совершенство в отношении человека, достигим ли идеал совершенного человека, и если да, то на каких путях?

Постановка этого вопроса для своего решения предполагает наличие у человека представления о своей всеобщей природе, той сути, которая пребывает у каждого представителя его рода. Благодаря этому стало возможно приложить понятие «совершенство» не только к частным способностям человека (быть совершенным в конкретном виде деятельности), а к его природе. Таковой всеобщей природой человека была признана душа и с ней стали связывать совершенство. Идеальный характер совершенства, в свою очередь, предполагал достижение душой совершенства как вступления человека в отношение с божественным первоначалом (или богами), поскольку причастность к божественному первоначалу, по преимуществу обладающему совершенством, неизбежно подразумевала выход человека за пределы наличного эмпирического бытия.

Выработанные на заре античного мира представления о человеческом совершенстве и путях его достижения, вне всякого сомнения, сыграли роль в последующем для складывания представлений о совершенстве в рамках христианства и об аскетизме как одном из способов обретения совершенства. Орфики утверждали, что человек носит в себе бессмертное божественное начало и его подлинным призванием является освобождение этой частицы для ее воссоединения с божественным. Практика очищения и участие в мистерияльных обрядах должны были способствовать исполнению этой задачи. Как и пифагорейцы, орфики обуславливали движение по пути к совершенству с развитием познания, с мудростью, и считали, что обретение совершенства немислимо без совершенствования разума.

Дуалистическая концепция Платона в трактовке соотношения души и тела имела далеко идущие последствия, повлияв через неоплато-

низм на складывание христианской антропологии и, соответственно, христианской аскезы как пути к совершенству. Тело, согласно Платону, — всего лишь временное местопребывание души, а последняя, в отличие от тленного тела, — вечна и причастна к сверхэмпирическому миру идей-эйдосов, и так же, как они, по природе своей совершенна и непреходяща. Но увидеть ее таковой, когда она пребывает в теле, не удастся по причине ее смешения с телом, из-за чего ей наносится порча. Как и орфики и пифагорейцы, Платон видит путь к совершенству через очищение души, которое дает ей истинное бессмертие. Мысль Платона можно понять, учитывая телеологический аспект совершенства, понятый как реализация изначально заложенного в человеке подобия божественному, причастности его души миру Абсолютного Блага. Платон дал идею уподобления божественному первоначалу, и впоследствии, через соответствующую интерпретацию Единого неоплатоников, эта идея сыграет исключительную роль в становлении идеи Богоподобия в христианской мысли, в том числе и христианской аскетики как пути достижения совершенства¹.

Другой заслугой Платона является то, что он, продолжая эллинистическую традицию понимания пути очищения, аскезы, как высвобождения души от плена материального, в единстве с совершенствованием разума, обретением мудрости, не отождествлял это совершенствование разума с познанием, направленным на эмпирический мир, а, наоборот, в согласии со своей философией, утверждал, что истинное познание должно быть устремлено к сверхэмпирическому миру для созерцания последнего. Хотя созерцание совершенного мира и соединение с созерцаемым как высшие ступени духовного совершенства можно обнаружить в мистических учениях, сложившихся в лоне иных культур, платоновская и неоплатоническая концепции созерцания оказали глубокое влияние на мистические традиции средиземноморского культурного ареала.

Таким образом, можно констатировать, что предшественниками христианской трактовки понятия «аскетизм» являются стоики, пифагорейцы, неоплатоники, а ближайшими — представители александрийского богословия (Филон Александрийский (I в.)), внесшие элементы мистического гносиса, для реализации которого необходимо

¹ См. *С. Хоружий*. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // *Совершенный человек. Теология и философия образов* / Сост. и отв. ред. Ш. М. Шукуров. М.: Ин-т Востоковедения, Валент, 1997. С. 41—45.

отвержение бренного мира¹. Согласно христианской идее Богоподобия аскетизм в рамках христианства получил понимание как «образ действий и жизни, специально и строго направляемый к достижению христианского совершенствования; упорные и упорядоченные усилия, как внешние, так и внутренние, предполагающие воздержание, самоотречение, борьбу, отказ от страстей»².

Такая трактовка христианского аскетизма объясняется сутью христианской онтологии, которая строится на основе модели онтологического расщепления платоновского типа — существуют два горизонта бытия: совершенное бытие (Бог, аналог Абсолютного Блага Платона) и недостаточное, несовершенное бытие (в качестве которого выступает всякое тварное), между которыми пролегает бездна. «Бытие как *ἰδέα* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасть, *χωρίσιος*, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что наверху — как Творца»³. Несовершенное бытие является таковым в силу своего тварного происхождения. Оно имеет внеположный себе источник, то есть не существует само по себе, не имеет внутренней необходимости. Несовершенное бытие, кроме начала, имеет и конец. Такая онтологическая модель задает и аксиологический аспект — несовершенное бытие, антипод Бога, есть ущербное бытие и является демонстрацией бытийной немощи, внутренней поврежденности. На всем в мире лежит печать порчи, или греховности.

Подобная онтологическая модель предполагает единственный путь освобождения от греховности — через преображение своей «ветхой», или «падшей» природы. С. Л. Франк пишет: «Мир и человек фактически не таковы, каково их истинное, исконное существо, и ответственность за это не может падать на Бога, которого мы опытно воспринимаем как абсолютное Благо и абсолютный творческий Разум. Этими двумя отрицательными аксиомами или опытными данными исчерпывается все то, что мы можем знать о происхождении зла и бедствий, и догмат о грехопадении есть по существу не что иное,

¹ См. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. С. 72.

² Там же. С. 73.

³ М. Хайдеггер. Введение в метафизику. СПб.: НОУ — Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 185.

как просто единство, совместное признание этих двух истин. Из этого хотя и рационально непонятного, но опытно данного положения вещей с очевидностью вытекает существо христианской духовной установки. Ее можно выразить так: *осуществление* природы и назначения человека и мира возможно только через их *преодоление*... через *преодоление* их искаженной, испорченной, “падшей” эмпирической природы»¹.

Следовательно, христианство как религия следования по пути к блаженству и спасению есть устремленность к совершенству. И хотя совершенство принадлежит Богу, человек должен стремиться к совершенству, так как он создан по образу Божьему. Русский философ и богослов В. Н. Лосский пишет: «Христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знания, долженствующая служить той цели, которая превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение»². Это значит, что стремление к христианскому совершенству есть стремление подражать Христу с целью обретения состояния исконно-первозданного существа, а это достижимо средствами борьбы и преодоления неистинной, «мирской» природы человека, то есть посредством аскетизма. «Религия Христова сразу же определила себя в качестве *религии аскетической*»³. А. И. Сидоров ссылается на М. Д. Муретова, утверждавшего, что «христианство есть религия, преобразующая человека по образцу Спасителя-Богочеловека и перерождающая плоть человека из тела душевного в тело духовное, — религия богочеловечества и богосовершенства человека»⁴, и заключает: «Таким образом, христианство с истоков своего исторического бытия, в учении Самого Господа и Его Апостолов, сразу же и недвусмысленно провозгласило себя религией *аскетической* (...) Другими словами, аскетизм не есть удел немногих избранных, но есть неперемненное и необходимое условие подлинно христианского жития, поскольку каждый христианин в принципе обязан быть под-

¹ С. Л. Франк. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 617.

² В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 10.

³ А. И. Сидоров. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998. С. 26.

⁴ М. В. Муретов. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915. С. 15—16; цит. по: А. И. Сидоров. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998. С. 39.

вижником, “аскетом”»¹. В. Н. Лосский утверждает, что если очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка, то очищение согласно христианскому пониманию есть отказ от приятия бытия (тварного) как такового, «поскольку оно сокрывает “не-бытие” Божества, есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному»².

В литературе, посвященной вопросам происхождения суфизма, теория возникновения суфизма под влиянием индийской пантеистической философии веданты или буддизма уже серьезно не рассматривается³. Вне всякого сомнения, после исламизации некоторых частей Индии и распространения там суфизма некоторые ответвления суфийских братств подверглись влиянию со стороны индийской пантеистической философии веданты⁴. На заре становления суфийских штудий в XVIII в. в Европе этот факт получил неверную интерпретацию: европейские ученые, усмотрев некоторое сходство между мировоззренческими и практическими установками суфизма и индуизма, а также буддизма, считали, что это свидетельствует о генетической связи⁵. Последующие исследования поставили эту гипотезу под большое сомнение. Действительно, не только в суфизме, но и во всех религиозно-философских направлениях ислама основополагающей идеей является идея единства Бога (*тавхид*), тогда как «в буддизме нет ни Бога-творца, создавшего вселенную, ни Его посланника, несущего человечеству Его слово, ни Богочеловека»⁶.

Между ранним суфизмом в форме «отрешения от мирского» (*зухд*) и раннебуддийским аскетизмом («протестным» аскетизмом «шраманов») также имеет место внешнее сходство, а не сходство типологическое. Становление аскетизма в Индии было связано с глубоким общественным кризисом, и в аскетическом образе жизни люди искали «внемировой порядок» (В. Г. Лысенко), альтернативу жесткой

¹ А. И. Сидоров. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. С. 52—53.

² В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. С. 31.

³ См. R. C. Zaehner. Hindu and Muslim mysticism. P. 2—3.

⁴ См. И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд. С.-Петербур. Ун-та, 2007. С. 334.

⁵ См. A. J. Arberry. An Introduction to the History of Sufism. P. 9—23.

⁶ В. Г. Лысенко. Ранний буддизм: религия и философия. М.: Изд-во ИФ РАН, 2003. С. 8.

кастовой системе и социальным привилегиям ведийского иерархического общества¹. Мироззренческие установки «шраманов» (или «протестных» аскетов) характеризуются нижеследующими чертами: «неверие в эффективность ведийских обрядов, в священный характер сословного деления общества, осуждение насилия и принесения в жертву животных»². Исламские мистики никогда не ставили под сомнение исламскую ортопраксию, не выступали за общественное переустройство, более того, они склонялись к социальному конформизму, разделяя тезис суннитских богословов, что «тысяча лет жестокого правления лучше одного дня безвластия». Выдающийся мусульманский мыслитель, суннитский богослов, правовед-фақих и поборник суфизма ал-Газāли (ум. в 505/1111 г.) об этом высказался следующим образом: «Если трудно требовать проявления богобоязненности и наличия знаний от человека, взявшегося за руководство общиной (*имāма*), и если из-за отстранения его от власти произойдут невыносимые [по тяжести] волнения и смуты (*фитна*), то мы считаем необходимым терпеть его правление, потому что мы перед выбором: 1) либо усилить смуту [его] сменой, и тогда ущерб и потери, которые понесут мусульмане в ходе этой смены, превзойдут все то, что они претерпели раньше из-за недостаточного [выполнения] этих условий, каковые были установлены для придания преимущества [общему] интересу (*маслаха*), — ведь никто так не подрывает основание интереса, увлекаясь приданием исключительности и преимущества этому интересу, поступая подобно тому, кто, возводя дворец, ради этого рушит и ломает город, 2) либо посчитать нужным избавление страны от [власти] правителя (*имām*) и отпадение провинций, а это невозможно и немисливо для нас. Мы решаем в пользу нахождения у власти в стране несправедливого правителя, притеснителя, в силу крайней необходимости для ее жителей»³.

Возникает вполне закономерный вопрос и о предшественниках «людей отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама. Если в свете вышеприведенных аргументов предположение о возникновении движения «людей отрешения от мирского» (*зухд*) как результата пере-

¹ В. Г. Лысенко. Ранний буддизм: религия и философия. М.: Изд-во ИФ РАН, 2003. С. 55.

² Там же. С. 57.

³ Ал-Газāли. Иḥйā' 'улūм ад-дйн. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабī, б. г. Т. 1. С. 202.

несения христианского аскетизма на исламскую почву ставится под сомнение, то логично обратиться к доисламскому аскетизму, бытовавшему на Аравийском полуострове, в поисках обнаружения идейной преемственности духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама как инакового христианскому аскетизму по своим онтологическим основаниям.

Это диктуется простым соображением: большинство определений термина «*зухд*» берутся из произведений суфийских авторов, живших несколько столетий позже представителей движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама, и мы точно не знаем, действительно ли то или иное представление о *зухде* разделялось конкретным ранним суфием, или оно было приписано ему последующей суфийской традицией¹, а потому требуется увеличить репрезентативность используемого материала.

На наш взгляд, прежде чем выделять составные части термина «*зухд*» в целях обоснования самобытности духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), в рамках ислама, следует рассмотреть особенности аскетической практики, существовавшей в Аравийском полуострове в доисламский период. Вместо того, чтобы усматривать причины складывания духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама исключительно в длительных контактах арабов с христианской Сирией, Ираном и Йеменом, следует на первый план выдвинуть комплексный подход к решению проблемы генезиса феномена «отрешения от мирского» (*зухд*) в исламе. Для этого нужно, вслед за утверждением взгляда на возникновение ислама как на закономерный этап в эволюции религиозной формы сознания доисламской Аравии, переместить центр внимания на рассмотрение аскетических традиций арабов-язычников доисламской эпохи и явления «отрешения от мирского» (*зухд*) в раннем исламе. Такой подход не ведет автоматически к отрицанию влияния традиций аскетических практик иных конфессий на движение «отрешения от мирского» (*зухд*), получившее развитие в рамках ислама, но внимание прежде всего будет уделено доисламской Аравии и эволюции нравственно индифферентного аскетизма арабов-бедуинов в сторону «отрешения от мирского» (*зухд*) как результата рефлексии над основным догматом ислама — догматом о единобожии — на путях апофатики,

¹ См. L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 29.

что заложило предпосылки для решения проблемы единства и единственности Бога.

Из результатов исследований духовной жизни арабов-кочевников доисламской эпохи видно, что явление, которое называется в научной литературе аскетизмом арабов-кочевников доисламской эпохи, носило неморальный, по преимуществу, характер¹. А ведь аскетизм в рамках мировых религий понимается как метод нравственного совершенствования и духовного возвышения человека. Так называемый аскетизм арабов-бедуинов не был выражением умонастроения какой-то части общества, критически настроенной к ценностям сакрального и социального порядка, и, соответственно, практического поведения согласно этим умонастроениям. Особенность «аскетизма» арабов доисламской Аравии состоит в том, что это явление было выражением широко распространенного в ту эпоху отношения к Судьбе (*маниййа*, или *манāн*), игравшей особо значимую роль в языческом пантеоне богов и служившей связующим и организующим началом миропорядка. Слово «*маниййа*» (судьба) имеет также значение «смерть». Судьба предстает всемогущественной силой и одновременно олицетворением бессмысленности смерти, с которой человек мог столкнуться в любой момент своего краткого бытия. Могущество судьбы и бессилие человека перед ее непостижимыми и бездушными причудами — таково асимметрия между высшим началом бытия и человеком.

و من هاب أسباب المنايا ينلنه و إن يرق أسباب السماء بسلم

Тот, кто боится смерти, все равно примет ее
Пусть бы даже, пытаясь избежать ее,
Взлетел по лестнице на небо².

Выражением человеческого отношения к судьбе, олицетворяющей предрешенность жизни к смерти и наличие предопределенного срока наступления смерти, является слово «*сабр*». *Сабр* — это «тер-

¹ H. Ringgren. Studies in Arabian Fatalism. Uppsala; Wiesbaden, 1955; H. Ringgren. The Concept of Sabr in Preislamic Poetry and in the Quran // Islamic Culture. 1952. Vol. 26. P. 75—90; цит. по: P. И. Султанов. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежно-го Востока. М.: Наука, 1987. С. 142.

² Зухайр ибн 'Абй Сулма. Хикам ва таджāриб. Ал-'Адаб ва ан-нуṣṣ. Эр-Рияд: 'Амāда шу'ун ал-мактабāt. Джāми'ат ал-малик Са'уд, 1989. С. 5.

пение, стойкость, выносливость» и одновременно «отвага, смелость, дерзость»¹. «Смысл этого понятия, включающего в себя широкую гамму значений от неимоверной отваги до столь же неимоверной покорности и переводимого как “отважное терпение” или “терпеливая отвага”, состоял в том, что никакие удары судьбы и никакие благодеяния не должны смущать человека. Он мог и должен был принимать судьбу, как она есть (благая или злая), не связывая ее с человеческими деяниями и чаяниями»².

Действительно, слово «судьба» (*маниййа*, или *манāн*) образована от арабского глагола «манā» — «испытывать», «подвергать испытанию» в активном залоге, а в страдательном залоге — «терпеть», «переносить» (*мунийā*). Следовательно, судьба (*маниййа*) «испытывает», «подвергает испытанию» человека, который, соответственно, «терпит», «переносит» удары судьбы. «Бедуины считали сабр одним из проявлений храбрости (*шаджā‘а*) и здравомыслия (*хилм*): храбрец обязан был уметь отступать и уступать, ведь не все подвластно человеку»³.

Но в то же время внутренняя двойственность и амбивалентность понятия *сабр* отражает суть мировосприятия арабов-язычников, для которых признание полного определения жизни человека судьбой совмещается с утверждением активного характера человеческого поведения. «Внеморальное» отношение бедуина к действительности мало имеет общего с аскетизмом как суммой ритуально-религиозных ограничений в том смысле, в котором он понимается в рамках религиозной традиции, — как учение и практика в целях физического поддержания и регуляции душевных побуждений ради нравственного совершенствования. «Из факта всемогущества судьбы и нравственной ее индифферентности они (бедуины. — *И. Н.*) разумно выводили, что отведенный человеку отрезок жизни следует посвятить не горестным стенаниям, а активному устроению дел, веселью и наслаждениям»⁴. Следовательно, мироотношение арабов-язычников осуществлялось в

¹ *H. Ringgren. Studies in Arabian Fatalism. Uppsala; Wiesbaden, 1955; H. Ringgren. The Concept of Sabr in Preislamic Poetry and in the Quran // Islamic Culture. 1952. Vol. 26. P. 75—90; цит. по: Р. И. Султанов. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 142.*

² *Р. И. Султанов. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. С. 142.*

³ Там же. С. 143.

⁴ Там же. С. 149.

виде горделивого безразличия к ударам судьбы, а не смиренной покорности решениям всеильного божества. *Сабр* арабов-язычников совмещался с гедонизмом, тогда как аскетизм в общепринятом понимании этого слова как нравственный принцип противоположен гедонизму.

Из этого следует, что «аскетизм» арабов-язычников имеет мало общего со стоицизмом. Стоики отождествляли достижение совершенства с *атараксией*, а содержание этого понятия не сводится к принципу наслаждения. Напротив, понятие «атараксия» выражает невозмутимость, отрешенность и безразличие к мирским вещам. Главной целью для стоиков было не просто достичь отрешенности от мирского, но постичь суть вещей и дел брэнного мира и благодаря этому добиться независимого отношения к брэнным вещам и явлениям. Для стоиков идеальным совершенным человеком был мудрец. Чем более мудр и прозорлив человек, тем более он невозмутим и отрешен от мирского. Мироотношение арабов-язычников строится на совершенно другой посылке. Бессилие человеческого ума постичь Судьбу есть причина мужественного отношения к ее превратностям и стремления к полноценной самореализации во всем том, что достается человеку в удел в земном мире. Если учение стоиков опосредованно оказало влияние на становление христианского аскетизма, то для выделения учения стоиков как одного из возможных источников становления практики «отрешения от мирского» (*зухд*) практически нет твердых оснований.

От вышеприведенного типа аскетизма подавляющего большинства доисламских арабов отличается аскетизм *ханифов*. Так называли в доисламской Аравии благочестивых людей, отвергавших поклонение языческим богам, соблюдавших жесткую аскетическую практику (строгая ритуальная чистота, уединение в горах и пр.), веривших в единого Бога («Господа Ибрāхима (Авраама)»), но не примыкавших ни к иудеям, ни к христианам. История сохранила имена некоторых известных аскетов-*ханифов*. Один из них, Варақа ибн Науфал, которого застал в живых пророк Мухаммад, согласно преданиям признал его пророческую миссию. 'Абу Қайс Сарма ибн 'Анас, другой *ханиф*, открыто утверждал: «Я поклоняюсь Господу Ибрāхима (Авраама)»¹. Все они на личном опыте пришли к пониманию, что постижение некоего «мудрого знания» (*хикма*) о сверхэмпирическом мире безлично-

¹ *Мухаммад Йāсир Шараф*. Харакат ат-тасавуф ал-исламī. Дамаск, 1984. С. 18.

го единого Бога и обуздание страстей легче достичь путем намеренного недоедания, воздержания, отвращения от страстей, уединения и удаления от людей в пустыню или горы¹. На это указывает выдающийся арабо-мусульманский историк и философ Ибн Халдун (ум. в 810/1406 г.) при своем обращении к теме суфийского мистического познания божественных «истин» (*хаққā'иқ*): «Это раскрытие (*кашиф*) иногда достается человеку, практикующему намеренное недоедание, голодание (*джў'*), и уединение (*халва*)»². Правда, Ибн Халдун оговаривается, что вне всего комплекса доктринального учения и практики суфизма такое «раскрытие» аскета почти бесполезно. Но он признает, что в любом случае такое «прозрение» в результате аскезы всегда носит интуитивный характер и не имеет ничего общего с рациональным познанием, так как подобные «прозрения» из области экстатических состояний (*вадждāниййāt*) обретения «высших истин»³.

Как следует из мусульманских преданий, первым откровением свыше пророку Мухаммаду предшествовал этап «отрешения от мирского» (*зухд*): он проводил большое количество времени в уединении в окрестностях Мекки и пр. Подобные эпизоды из его жизни непосредственно перед началом его пророческой миссии получили соответствующую интерпретацию в суфийской традиции в виде утверждения о том, что «отрешение от мирского» (*зухд*) способно служить средством обретения «истин» о сверхэмпирическом мире (*'āхīфа*). В одном апокрифическом высказывании (*хадйсе*), приписываемом суфиями пророку Мухаммаду, говорится: «Тому, кто воздержится от мирского (*дунйā*) сорок дней, Бог устроит в его сердце источники мудрости (*хикма*) и заставит говорить его язык этой мудростью»⁴.

Все это позволяет высказать мнение, что представление об «отрешении от мирского» (*зухд*) как средстве обретения опыта трансцендирования у арабов предисламской эпохи и раннего ислама сложилось не в результате простого заимствования. Предшественники христианского аскетизма (стоики и неоплатоники) были едины в признании нижеизложенного тезиса: человек обязан стремиться к совершенству и в

¹ *Мухаммад Йāсир Шараф*. *Харакат ат-таъаввуф ал-ислāmī*. Дамаск, 1984. С. 16—20.

² *Ибн Халдун*. Муқаддима. Сайда; Бейрут: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1996. С. 452.

³ Там же.

⁴ *'Абў Тāлиб ал-Маккī*. *Қўт ал-қулўб*. Каир: Ал-Матба'а ал-мисриййа би-л-'Азхар, 1932. Т. 2. С. 160.

состоянии его достичь путем уподобления высшему, божественному образцу; способ обретения совершенства реализуется, в первую очередь, в совершенствовании разума, а затем также в нравственных действиях. Напротив, согласно представлениям арабов предисламской эпохи и мусульман первых веков ислама, «отрешение от мирского» (*зухд*) служит не для реализации стремления к совершенству как уподобления богу (или богам), ведь судьба для араба-язычника — непостижима, а любая попытка уподобления Богу с точки зрения мусульман есть тяжелейший грех (придание Богу сотоварища, многобожие (*ширк*)), выводящий человека за рамки ислама.

С нашей точки зрения, у «отрешения от мирского» (*зухд*) в исламе, кроме его практической функции (нравственное самосовершенствование и поддержание религиозного благочестия), есть также функция по выполнению задачи теоретического плана — задачи обретения человеком опыта трансцендирования без выхода из своего онтологического статуса, или оставаясь в «здешнем мире» (*дунйā*) как часть его, а не путем «уподобления богам» (согласно античному представлению) или преобразования (превосхождения) своей «ветхой (падшей)» природы (согласно христианскому аскетизму). Для обоснования нашего утверждения потребуются экскурсы в историю «*зухда*» в исламе и анализ философских и религиозных оснований феномена «*зухд*».

§ 2.1. «Зухд» в исламе

В первые века ислама существовали разные взгляды на природу «отрешения от мирского» (*зухд*) не только среди самих подвижников, принадлежавших к суфийской традиции, но и среди представителей различных религиозных направлений того периода. Это объясняется тем, что явление «отрешения от мирского» (*зухд*) уже имело место в самый ранний период существования исламской общины. Часть склонных к воздержанию от мирского сподвижников пророка Мухаммада представляли собой людей, предпочитавших практический тип аскезы, лишенной мистических элементов. Например, видный сподвижник 'Абу Зайн (ум. в 32/652 г.) перечисляет несколько принципов практической аскезы, имевшей место среди благочестивых сподвижников пророка Мухаммада, возводя эти принципы к завещанию Пророка: «Друг Божий (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) завещал мне любить бедных и водиться с ними; он велел мне обращать внимание на тех, кто ниже меня, и не обращать внимания на тех, кто выше меня; он ве-

лел мне не просить чего бы то ни было у кого-либо; он велел мне поддерживать родственные связи; он велел мне говорить правду, пусть даже она горькая; он велел мне не бояться в деле, [совершающемся] ради Бога, упрека [человека], унижающего меня; и он велел мне почаще говорить: “Нет сил и мощи, кроме как посредством Бога”»¹.

Эти принципы легли в основу простого посюстороннего аскетизма «отстраненного (квиегистского) и практического типа», который, согласно Р. Никольсону, еще «не пересек границу между аскетизмом и мистицизмом»², или «этического зухда», который сводится к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию Сунне пророка Мухаммада (подражанию ему и его поступкам), покаянию, крайней скрупулезности в отделении «разрешенного» (*ḥalāl*) шариатом от «запрещенного» (*ḥarām*), самоотрицанию и культу бедности. «Отрешение от мирского» (*зухд*) 'Абу Зайна представляло вид религиозного благочестия и свидетельствовало скорее о реакции сторонников буквалистского понимания текста Корана на обмирщение общественной жизни, что подтверждается его конфликтом с Му'авией ибн 'Аби Суфйаном (ум. в 61/680 г.), будущим первым омейядским халифом, по поводу отношения к золоту и прочим видам богатой добычи, в огромном количестве поступавших в пользу мусульманской общины из завоеванных земель, в свете двух аятов Корана из суры «Ат-Тавба» (Покаяние): «А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллаха, — обрадуй их мучительным наказанием в тот день, когда в огне геенны будет это разожжено и будут заклеены этим их лбы, и бока, и хребты! Это — то, что вы сберегли для самих себя. Вкусите же то, что вы сберегли» (Коран, 9:34—35, К.). Му'авийа ибн 'Аби Суфйан заявил, что эти аяты касаются «людей Писания» (*'ахл ал-китāб*), иудеев и христиан. 'Абу Зайн возразил, сказав, что это касается и мусульман. В результате по наущению Му'авийи халиф 'Усмāн ибн 'Аффāн сослал 'Абу Зайна в деревню, где последний и провел остаток своей жизни³.

Факт культивирования некоторыми последователями (*тāби 'ун*) сподвижников пророка Мухаммада именно вышеописанного варианта аскетического благочестия дал повод некоторым исследователям (Т. Андре) усмотреть в нем черты генетического сходства с хри-

¹ Мухаммад Йāsир Шараф. *Ḥаракат ат-тасавуф ал-ислāmий*. С. 69.

² А. Д. Кныш. *Мусульманский мистицизм. Краткая история*. М.; СПб.: Диля, 2004. С. 27.

³ Мухаммад Йāsир Шараф. *Ḥаракат ат-тасавуф ал-ислāmий*. С. 80.

стианским аскетизмом. Действительно, в силу ряда причин (тесный контакт мусульманских подвижников с христианским населением новых областей Халифата, как Сирия и т. д., христианское прошлое многих подвижников первых веков ислама и пр.) в раннем зухде присутствовали элементы христианского аскетизма, что находило свое выражение не только в материальном самоограничении, самоотречении, добровольной бедности, намеренном недоедании и т. д., но и в культивировании некоторых форм христианского монашества и отшельничества. Ка‘б ибн ал-Ахмар (‘Абӯ ‘Исхāк Ка‘б ибн Манй‘ ал-Химйарй) (ум. в 43/652 г.), видный последователь (*tābi*) сподвижников пророка Мухаммада, и ранний суфий Мāлик ибн Дйнār говорили про раннего подвижника ‘Амира ибн ‘Абдаллāха, что тот является «монахом (*rāḥib*) этой (мусульманской — И. Н.) общины»¹. Согласно их сообщениям, ‘Амир ибн ‘Абдаллāх, один из «восьми “отрешенных от мирского из числа последователей сподвижников пророка [Мухаммада]” (*tābi ‘un-zuḥād*)»², спал стоя, постоянно постился, каждую ночь исполнял молитвы, количество *рака ‘āтов*³ в которых доходило до тысячи, отчего он страдал от опухоли коленных суставов. О влиянии на мировоззренческие установки ‘Амира ибн ‘Абдаллāха идей христианских аскетов и монахов косвенно говорит то обстоятельство, что Ка‘б ибн ал-Ахмар видел ‘Амира в населенной в указанное время преимущественно христианами Сирии, когда охарактеризовал его словами «монах этой (мусульманской) общины». Более того, факт предпочтения ‘Амиром безбрачия и сведения (скорее, легендарного характера) о том, что он чудесным образом избежал опасности быть растерзанным львом (последний не тронул его, полностью погруженного в чтение Корана), говорит о том, что в раннем зухде в исламе имелось направление, близкое по своим мировоззренческим взглядам и практике к христианскому аскетизму. Для подтверждения нашего утверждения можно сослаться на то, что пророк Мухаммад отрицательно относился к безбрачию, что нашло отражение в одном из его высказываний: «Женитесь, преумножайтесь,

¹ *Зайн ад-Дйн Мухаммад ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунāвй*. Табақāt ас-сүфиййа (Ал-Кавāкиб ад-дурриййа фй тарāджим ас-сādати ас-сүфиййа). Бейрут: Дār ас-сāдир, 1999. Т. 1. С. 587.

² Там же.

³ *Рак‘а* (мн. ч. *рака ‘āт*) — ракат, часть мусульманской канонической молитвы (*салāt*), цикл молитвенных поз и движений, сопровождаемых произнесением молитвенных формул в строго определенном порядке // ИЭС. С. 204.

ибо в Судный день я буду гордиться многочисленностью [своей религиозной общины] перед другими общинами»¹. К числу подвижников, представлявших это направление, относятся ‘Абдаллāх ибн Сабб (умер в годы правления первого омейядского халифа Му‘āвийи), о котором известно, что он вел суровый образ жизни, воздерживался от мирского; ‘Абдаллāх ибн Гāлиб (убит в сражении в 83/701 г.), который отличался тем, что исполнял по утрам молитвы, количество *рака‘атов* в которых доходило до тысячи и ‘Абдаллāх ибн ‘Аун (умер в 151/767 г.), получивший известность не только своей чрезмерностью в отрешении от мирского (*зухд*) и крайней скрупулезностью в различении «разрешенного» (*халāl*) и «запрещенного» (*харām*) религиозным Законом (шариатом), но и тем, что ни разу в своей жизни не посетил бани (*хамām*). Видный ранний суфий из числа «отрешенных от мирского» (*зуххād*) Ибн ал-Мубāрак (ум. в 181/797 г.) во время своей поездки из Мерва в аш-Шām (Сирия и Ливан) ни разу не зашел в баню «из-за своего сурового образа жизни, полного воздержания»². ‘Убайд ибн ‘Умайр по прозвищу «имам (глава) суфиев-зуххād» говорил: «Из признаков совершенства веры (*‘ймān*) — полное совершенное религиозное омовения, несмотря на крайне суровые условия, и отсутствие у человека мыслей о совокуплении с прекрасной женщиной, когда он остается с ней наедине»³.

Еще одним видным представителем отстраненного (квиегистского) и практического типа практики воздержания от мирского, является Ибрāхīm ибн Адхам (ум. в 160/777 г.). Он, согласно ‘Абū Тāлибу ал-Маккī, «обратился к пути “людей отрешения от земного мира” (*‘ахл аз-зухд*)»⁴. Отрешенность Ибрāхīма ибн Адхама находила свое выражение в буквальном следовании религиозному требованию употреблять в пищу только «разрешенное» (*халāl*): как гласят предания, если ему не удавалось найти еду «чистую», или «разрешенную» (*халāl*) религиозным Законом, то он ел землю. Это нашло отражение в его словах: «Отрешение от мирского (*зухд*) — трех видов: 1) *зухд фард* (обязательный *зухд*) — [воздержание] от “запрещенного” (*харām*); 2) *зухд фадр* (дополнительный *зухд*) — [самоограничение] в

¹ Ал-Джунайд. Расā‘ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976. С. 59.

² ‘Абд ар-Ра‘ўф ал-Мунāвī. Табақāt ас-сўфиййа. Т. 1. С. 345, 346, 349, 352.

³ Там же. Т. 1. С. 364.

⁴ ‘Абū Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 27.

“разрешенном” (*ḫalāl*); 3) *зухд фӣ аш-шубухāt* — [воздержание] от “сомнительного” (*шубухāt*)¹»².

‘Абд ал-Вāхид ибн Зайд (ум. ок. 133/750 г.), проповедник смирения и щепетильной осмотрительности (*вара* ‘) в еде и поведении, создававший перед своими слушателями яркие образы Судного дня для напоминания им о необходимости быть всегда готовым к встрече с Богом, предстает как тип крайнего пессимиста относительно своего удела на том свете, что погружало его в состояние полного безразличия к материальным благам земного мира. Это нашло отражение в его определении термина «*зухд*»: «*Зухд* — отказ от дирхема и динара»³.

В пользу утверждения о том, что Ибрāхйм ибн Адхам и ‘Абд ал-Вāхид ибн Зайд были представителями малоизученного мистико-аскетического направления в рамках движения сторонников «отрешения от мирского» первых веков ислама, есть сведения из главы об «отрешении от мирского» (*зухд*) книги ‘Абӯ Тāлиба ал-Маккй «Қўт ал-қулўб» (Пища сердец): «Бишр ал-Ḫāфй (ум. в 247/842 г.) сказал: “Отрешение от мирского (*аз-зухд фӣ ад-дунйā*) — стремление к «разрешенному» (*ḫalāl*), ибо [стремление] к «разрешенному» — обязанность, вменяемая в наше время, поскольку все перепуталось и верх взяли «сомнительные [вещи]» (*шубухāt*)”. Люди сказали: “Они определили обязательность *зухда* (*фард аз-зухд*), а это — доктрина (*мазһаб*) Ибрāхйма ибн Адхама, Вахйба ибн ал-Варда, Сулаймāна ал-Ḫвāссa и группы [суфиев] из Сирии”. Сахл ат-Тустарй сказал: “Самый отрешенный (*азһаду*) [от мирского] из людей земного мира — самый чистый из них (скрупулезный в различении «разрешенного» (*ḫalāl*) от «запретного» (*ḫarām*) и «сомнительных [вещей]» (*шубухāt*)⁴ от «разрешенного»)»⁵.

Не случайно ал-Худжвйрй (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.), автор первого описания суфийской доктрины на персидском языке, при оценке установки к «отрешению от мирского» Ибрāхйма ибн Адхама

¹ *Шубухāt* (ед. ч. *шубухa*) — категория исламского правоведения (*фикх*), обозначающая сомнительные вещи, или вещи, которые не являются ни явно дозволенными, ни явно запретными с точки зрения шариата, и которые нельзя однозначно назвать абсолютно дозволенными или абсолютно запретными.

² ‘Абӯ Тāлиб ал-Маккй. Қўт ал-қулўб. Т. 2. С. 196.

³ *Ал-Қушайрй*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа фй ‘илм ат-гасаввуф. Бейрут: Дār ал-джйл, б. г. С. 117.

⁴ См. прим. 1.

⁵ ‘Абӯ Тāлиб ал-Маккй. Қўт ал-қулўб. Т. 2. С. 193.

пишет: «Для ищущего (*т̄алиб*) прямой путь к Богу внешне и внутренне необходимы две вещи: его знание (*ма 'рифа*) и его действие (*'амал*). То, что необходимо в его знании — это видение предопределения Богом доброго и злого (...) то, что необходимо в его действии: исполнение Его повелений»¹.

Но в среде представителей раннего *зухда* были и такие, которые делали упор на познавательном аспекте своей духовно-практической деятельности, которая изначально понималась ими как средство сближения с божественным. Они ссылались на некоторых сподвижников пророка Мухаммада, которые отличались рассмотрением окружающего мира под метафизическим углом зрения, что вело к укреплению среди мусульман, склонных к обсуждению теологических вопросов, позиции предпочтения познавательной установки над практической в постижении знания о божественном, а это отличительная черта доктрины суфизма, который заменил впоследствии движение «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) раннего ислама. Воздержание от мирского 'Абӯ ад-Дардā', одного из сподвижников пророка Мухаммада, отличалось «теоретическим» характером, склонностью к размышлениям о Боге как первооснове бытия, об отношении Бога и мира². Оставление им мирской жизни и посвящение себя поклонению (*'ибāда*) Богу было вызвано его размышлениями над метафизическими основаниями бытия: «Час размышления лучше проведения ночи в молитвах»³. Он же говорил: «Ты не усвоишь правоведение (*фиqh*), пока не будешь видеть разные способы [толкования] Корана, и ты не усвоишь правоведение (*фиqh*), пока не отвертишься от людей, предпочитая им Аллаха. Затем ты обратишься к своей душе (*нафс*) и отвертишься от нее сильнее, чем от людей»⁴. Сосредоточенность на вечной и бесконечной реальности, или Абсолюте, толкала его к тому типу духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), где изначально отдавалось предпочтение познавательной установке над практической в постижении знания о божественном, что понималось как «близость к Богу» (*хурб*).

¹ *Ал-Худжвирӣ*. Кашф ал-маҳджуб. Бейрут: Дār ан-нахда ал-'арабиййа, 1980. С. 315.

² См. *'Абӯ Ну'айм ал-Исбахāнӣ*. Ҳилият ал-авлийā'. Т. 1. С. 110. СД. Ал-Мактаба аш-шāмила.

³ Там же. С. 111. СД. Ал-Мактаба аш-шāмила.

⁴ Там же. С. 112. СД. Ал-Мактаба аш-шāмила.

Также свидетельством наличия среди «людей отрешения от мирского» оппозиции к некоторым исламским подвижникам, полагавшим, что «отрешение от мирского» (*аз-зухд фй ад-дунйā*) сводится по преимуществу к изнурительным аскетическим подвигам, является ответ аз-Зухрй (ум. в 124/741 г.), одного из ранних суфиев, «отрешенных от мирского» (*зуххād*), на вопрос о *зухде*: «*Зухд* — это не растрепанные волосы и не грубая внешность. [*Зухд*] — это удержание души (*нафс*) от вожделений»¹.

Суфйāн ас-Сабурй (ум. в 162/778 г.), видный ранний подвижник и богослов, также не сводил «*зухд*» к радикальным психофизическим способам подавления естественных желаний в условиях «лабораторной чистоты» (путем сочетания воздержания от материальных благ с борьбой за веру, а также посредством провокационного поведения с дикими животными, уединения в пустыне и т. д.), многие из которых идентичны методам аскетической практики христианских отшельников и монахов. Он дал следующее определение понятию «*зухд*»: «Отрешение от мирского (*аз-зухд фй ад-дунйā*) — это ограничение надежд (*қисар ал-'амал*), а не употребление грубой пищи и ношение власняницы»². Тем самым указывается, что сущность *зухда* — не просто безразличие к мирскому, а полное обращение к Богу, то есть полагание на Его распоряжение во всем, что вовсе не исключает необходимость мирского в жизни человека, а значит не предполагает полного умаления земного мира.

В работе Ахмада ибн Мухаммада ибн Зийāда ибн Бишра (ум. в 340/950 г.) «Аз-Зухд ва ваџф аз-зāхидйн» (Отрешение от мирского и описание отрешившихся от мирского) приводится сорок семь определений термина «*зухд*», данных видными учеными-богословами и подвижниками первых веков ислама. Эти определения можно разделить на две группы, критерием выделения которых служат два вопроса: отрешенность от чего в мирском и с какой целью? Такое деление находит основание в классификации «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), предложенной Ахмадом ибн 'Абй ал-Хаварй. Он выделял две группы «отрешенных от мирского» (*зуххād*): «“Люди отрешения от мирского” (*'ахл аз-зухд*) делятся на два разряда: [первые — это] те, кто воздерживается от мирского, но им не раскрывается дух (*рӯх*) того света, и они пребывают в земном мире, их души

¹ *'Ал-Джāхиз*. Ал-Байāн ва ат-табийн. Бейрут: Дār ал-джйл, 1990. Т. 2. С. 177.

² *Ал-Қушайрй*. Ар-Рисāла ал-кушайрийя. С. 115.

(*нафс*) отчаялись от страстей этого мира — не открывается для них дух того света и ничто не милее для них, как смерть, так как они жаждут духа того света. [Вторые — это] те, кто воздерживается от мирского и для которых раскрывается дух того света, и нет ничего милее для них, чем пребывание в этом мире для наслаждения Богопознанием (*зихр*)»¹.

Что касается самих определений, то в первую группу входят высказывания, согласно которым понятие «зухд» есть обозначение воздержания от материальных благ (еды, одежды и иных материальных предметов). Например, определение аз-Зухри: «Зухд — это когда “запрещенное” (*харām*) [шариатом] не одолеет твое терпение (*сабр*), а “разрешенное” (*халāl*) — твою благодарность [Богу]»². «Зухд» в таком понимании есть, на самом деле, аскетическая практика в жестких формах, реализуемая ради по-своему понятых требований Корана и Сунны к верующим вести скромный образ жизни и стремиться к материальному самоограничению в свете высказывания (хадиса) пророка Мухаммада: «У человека на все, кроме тени его дома, куска хлеба и одежды, нет никакого права»³. Согласно этим определениям «зухд» есть простой посюсторонний аскетизм отстраненного (квие-тистского) и практического типа (Р. Никольсон), который сводится к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию Сунне пророка Мухаммада (подражанию ему и его поступкам), покаянию, крайней скрупулезности в отделении «разрешенного» (*халāl*) от «запрещенного» (*харām*) шариатом, культу бедности и умерщвлению плоти. Такой тип «отрешения от мирского» осуждался многими ранними суннитскими авторитетами, как, например, Ахмадом ибн Ханбалом, не за мировоззренческие установки, а за чрезмерный характер, в разумных же пределах воздержанность от материальных благ в виде стремления к материальному самоограничению находила у них одобрение.

Другая группа определений понятия «зухд» состоит из высказываний, по-разному раскрывающих содержание приведенного в начале книги «Аз-Зухд ва васф аз-зāхидйн» определения «зухда», данного ранним исламским ученым ал-Хасаном ал-Басри (ум. в 110/768 г.):

¹ Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийад ибн Бишр. Аз-Зухд ва васф аз-зāхидйн. С. 35. CD. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. ‘Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

² Ал-Джәхиз. Ал-Байāн ва ат-табийн. Бейрут: Дār ал-джил, 1990. Т. 2. С. 177.

³ Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийад ибн Бишр. Аз-Зухд ва васф аз-зāхидйн. С. 52.

«Поистине, отрешение от мирского (*аз-зухд фй ад-дунйā*) осуществляется посредством “непоколебимой уверенности” (*йақйн*), а “непоколебимая уверенность” постигается благодаря размышлению, размышление — благодаря рассмотрению. Если ты поразмыслишь о земном мире и не найдешь его достойным, чтобы ты продал свою душу за него, а найдешь свою душу достойной того, чтобы не желать земного мира, то обходишься без него, жилища боли и скорби»¹.

Тяга Ибн ал-Мубāрака (ум. в 181/797 г.), видного представителя «людей отрешения от мирского», к доктринальному выражению своего мистического опыта нашла свое выражение в следующем его высказывании: «Богопознание (*ма'рифa*) — отказ удивляться чему-либо»². Ал-Худжвйрй, поясняя его слова, пишет, что удивление человека происходит тогда, когда он видит, как кто-либо совершает действие, которое, как казалось всем, тому не под силу совершить, в то время как мощь Бога в совершении действий беспредельна, а потому удивление «знающего Бога» от Его действий просто невозможно. Зун-Нун ал-Мисрй (ум. в 245/859 г.) же определил богопознание (*ма'рифa*) следующим образом: «*Ма'рифa* — это всматривание людей в сокровенные тайны (*асрāр*) посредством тонкостей [божественных] светов (*латā'иф ал-анвār*)»³, или, как объясняет ал-Худжвйрй: «Если бы Бог Своей заботой не украсил сердце человека Своим светом (*нур*) и не очистил оное от всего преходящего, то есть так, что в его сердце не останется от брэнного следов даже на вес горчичного зерна, то в человеке не взяло бы верх созерцание сокровенных тайн»⁴.

Очевидно, что отношение к природе «отрешения от мирского» (*зухд*) как самих ранних суфиев, так и традиционалистов и мутакаллимов, следует рассматривать сквозь призму идей, ставших движущими мотивами и принципами регуляции жизни верующих, в том числе и духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского», как одного из способов такой регуляции. Нужно отказаться от представления, что «отрешение от мирского» было явлением, ограниченным кругом ранних суфиев, и исследовать его в более широкой перспективе, — а именно, в контексте тех по-

¹ *Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийād ибн Бишр*. *Аз-Зухд ва вақф аз-зāхидйн*. С. 19.

² *Ал-Худжвйрй*. *Кашф ал-махджуб*. С. 516.

³ Там же.

⁴ Там же.

нятий, которые благодаря особенности их отношений между собой сделали возможным устойчивое функционирование понятия «зухд» как одного из главных понятий исламской культуры, имеющего разное значение в зависимости от контекста (философского, традиционалистского, бытового).

2.1.1. Трактовки «зухда» традиционалистами, мутазилистами и суфиями в первые века ислама

В произведении ал-Байхақӣ (ум. в 458/1065 г.) «Шу‘аб ал-’ймāн», сборнике высказываний пророка Мухаммада, приводится примечательное высказывание раннего подвижника-суфия ’Абу Бакра ал-Варрақа: «Кто довольствуется богословием (*калām*) без “отрешения от мирского” (*зухд*), тот станет безбожником (*зиндик*). Кто довольствуется “отрешением от мирского” (*зухд*) без *калāма* и правоверия (*фикх*), тот внесет “новшество” (*бид’а*) в религию. Кто довольствуется *фикхом* без “отрешения от мирского” (*зухд*) и скрупулезности в различении “разрешенного” (*халāl*) от “запрещенного” (*харām*), тот станет нечестивцем. А кто станет искусным во всех этих делах, тот спасется»¹.

Здесь важен не просто сотериологический аспект «отрешения от мирского» (*аз-зухд фи ад-дунйā*) в пользу «тамошнего мира» (*’āхḩа*) как путь к спасению, о чем говорится, например, в Коране («Вы предпочитаете здешнюю жизнь, а тамошняя лучше и длительнее» (Коран, 87:16—17), «Вы стремитесь к случайностям здешнего мира, а Аллах желает тамошнего мира» (Коран, 8:67)). Такая же мысль подчеркивается в многочисленных высказываниях (хадисах) пророка Мухаммада. Хадисовед Муслим в своем сборнике «Аḩ-Саḩйḩ» приводит хадис от Джāбира ибн ’Абдаллāха ал-Ансāрий, в котором сообщается, что пророк Мухаммад, сравнивая множественный (феноменальный) мир с божественным, сказал: «Здешний мир (*дунйā*) по сравнению с тамошним (*’āхḩа*) — это когда кто-нибудь из вас опустит палец в море и, вынув его, посмотрит, с чем вернется палец». То есть здешний мир по сравнению с тамошним миром всего лишь капля по сравнению с океаном. В высказывании пророка Мухаммада, приведенном Мухаммадом ат-Тирмизӣ, говорится: «Если бы здешний мир (*дунйā*)

¹ Ал-Байхақӣ. Шу‘аб ал-’ймāн. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-’илмийа, 1990. Т. 2. С. 296.

стоил у Бога хотя бы крылышка комара, то Он не дал бы напиться неверному глотком воды из здешнего мира»¹.

В высказывании 'Абӯ Бақра ал-Варрақа существенным является онтологический аспект отношения пары «здесьшний мир» (*дунйā*) и «тамошний мир» (*'āхѠра*), в контексте которого складывалось разное отношение к «отрешению от мирского» (*зухд*), высокий статус которого признавался представителями всех религиозных групп в свете высказывания пророка Мухаммада: «Если хотите заслужить любовь Бога — то воздержитесь от мирского, а что касается любви людей [к вам], то [ради этого] оставьте им все брeнное»².

Высказывание 'Абӯ Бақра ал-Варрақа, где говорится о необходимости для спасения быть усердным во всех трех видах деятельности — в теологии (*каләм*) с ее рационалистическим методом обоснования догматов веры, в исламском правоведении (*фиқх*) и в «отрешении от мирского» (*зухд*), — помимо своего буквального смысла (апология практики «отрешения от мирского» (*зухд*)), содержит также подтверждение споров представителей как минимум трех религиозных направлений раннего ислама: 1) правоведов-*фақихов* из числа традиционалистов, особенно в лице ханбалитов; 2) теологов, или мутакаллимов, и 3) ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), по вопросам относительно онтологического и гносеологического аспектов «здесьшнего мира» (*дунйā*) и «тамошнего мира» (*'āхѠра*), что прямо сказалось на различном понимании ими природы «отрешения от мирского» (*зухд*).

Это служит еще одним доказательством наличия своих взглядов на природу «отрешения от мирского» (*зухд*) у богословов-традиционалистов и мутазилитов не только как идейных оппонентов ранних суфиев, но и как людей, практиковавших «отрешение от мирского» (*зухд*). Ахмад ибн Ханбал (ум. в 241/855 г.), эпоним ханбалитского догматико-правового направления, составил произведение «Аз-Зухд» (Отрешение от мирского)³ и отличался суровым образом жизни. Ахмад

¹ 'Абӯ ал-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн Раджаб ал-Ханбалӣ. Джәми' ал-'улӯм ва ал-ҳикам. СД. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммән. Ат-Турәс, 1999. С. 288—289.

² 'Абӯ ал-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн Раджаб ал-Ханбалӣ. Джәми' ал-'улӯм ва ал-ҳикам. С. 288.

³ См. Ахмад ибн Ханбал. Аз-Зухд ли-Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбал аш-Шайбанӣ. СД. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммән. Ат-Турәс, 1999.

ибн 'Амр ибн 'Абй 'Асйм аш-Шайбанй, судья (*кади*) г. Исфахан (ум. в 282/894 г.) и знаток исламского правоведения (*фиqh*), является автором сборника хадисов пророка Мухаммада под названием «Китāб аз-зухд» (Книга об отрешении от мирского). Он также отличался благочестивостью и суровой воздержанностью от мирского. Вāсил ибн 'Атā' (ум. в 125 (131)/742 (748) г.) и 'Амр ибн 'Убайд (ум. 145/761 г.), основатели мутазилизма, первого крупного направления в исламской теологии (*калām*), были известны своими подвигами на ниве подвижничества. И это несмотря на общеизвестное отрицательное отношение пророка Мухаммада к крайним формам воздержания от мирских благ (*зухд*) в свете нижеследующего апокрифического высказывания (высказывания, приписываемого ему традицией): «В исламе нет монашества» (*лā рахбāниййата фй ал-ислām*)¹.

2.1.1.1. Понимание «зухда» ранними традиционалистами

Что касается точки зрения традиционалистов, особенно ханбалитов, на «отрешение от мирского» (*зухд*) в свете отношения пары «здешний мир» (*дунйā*) и «тамашний мир» (*'āхḤа*), то они, хотя и признавали богоугодность практики «отрешения от мирского» (*зухд*) в свете многочисленных хадисов пророка Мухаммада с призывами к материальному самоограничению, тем не менее целиком исключали какую-либо возможность проникновения в трансцендентное путем воздержания от мирского и благочестивого поведения. На первый взгляд, это входит в противоречие с трактовкой «отрешения от мирского» (*зухд*) Аḥмада ибн Ḥанбала (ум. в 241/855 г.), основателя-эпонима ханбалитского богословско-религиозного толка (*мазḤаба*): «Зухд — трех видов: первый — отказ от “запрещенного” (*ḥарām*) и это зухд простых верующих; второй — отказ от излишек “разрешенного” (*ḥалāl*) и это зухд “избранных”; третий — отказ от того, что отвлекает человека от Всевышнего Бога и это зухд “знающих [Бога]” (*'āрифун*)»². Но наш анализ содержания работы Аḥмада ибн Ḥанбала «Аз-Зухд» (Отрешение от мирского) лишь подтверждает, что он не вкладывал в понятие «знающие [Бога]» (*'āрифун*), в отличие от суфи-

¹ *Ал-Джунайд*. Пасā'ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976. С. 59; *L. Massignon*. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam / Ed. by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1974. P. 580.

² *Ал-Қушайрй*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 119.

ев, ничего мистического. *Зухд*, с его точки зрения, — это не полный отказ человека от материальных благ, а иное отношение к ним: они не должны служить объектом его привязанности. Ахмад ибн Ханбал призывает рассматривать здешний мир с точки зрения будущей, или «грядущей» жизни и перенести центр внимания с человеческого на божественное. Для этого он приводит соответствующие высказывания (*хадйсы*) пророка Мухаммада: «Каждому из вас из мирского достаточно дорожного припаса», «Здешний мир (*дунйā*) — тюрьма правоверного и рай неверного», слова второго «праведного» халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба (ум. в 644 г.): «В уединении — покой от смешения со злом», апокрифическое высказывание Христа (‘Йсы): «Произносите как можно меньше слов, за исключением Богопомятия (*зѳр*), ибо многословие ожесточает сердце»¹ и др. Согласно Ахмаду ибн Ханбалу, *зухд* — это воздержание от мирского, или отказ от «запрещенного» (*харām*) шариатом и излишеств в «разрешенном» (*халāl*), и рассмотрение Бога источником всякого действия в мире в свете *хадйса* пророка Мухаммада: «Вызывают удивления жаждущий мирского, в то время как смерть требует его, и смеющийся во весь рот, который не знает — доволен им Бог или в гневе на него»². Для Ахмада ибн Ханбала, как и для всех традиционалистов, «знающие [Бога]» (*‘арифун*) — это благочестивые мусульмане, добросовестно исполняющие религиозный Закон (*шарй‘а*, или шариат). Он приводит *хадйс* пророка Мухаммада: «Блажен тот, кто следует своему [религиозному] знанию, расходует [на богоугодные дела] из излишков своего состояния и воздерживается от многословия»³. Об этом также свидетельствуют труды мусульманских ученых-ханбалитов, посвященные рассмотрению практики «отрешения от мирского» и в которых содержатся комментарии приведенных в книге Ахмада ибн Ханбала «Аз-Зухд» *хадйсов* пророка Мухаммада об «отрешении от мирского» (*аз-зухд фй ад-дунйā*). В этих сочинениях подвергаются критике любые попытки истолкования *зухда* как средства обретения «достоверного знания» о «тамошнем мире», то есть проникновения путем мистического познания в трансцендентный мир⁴.

¹ Ахмад ибн Ханбал. *Аз-Зухд* ли-Ахмад ибн Ханбал, 1999. С. 38, 48, 69.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 56.

⁴ См. ‘Абд ар-Рахман ибн Шихаб ад-Дин ал-Багдādй ибн Раджаб ал-Ханбалй. Қāла Ибн Раджаб. Эр-Рияд: Дār тувйқ ли-н-нашр ва ат-тавзй’, 1997. С. 290—291;

Другое высказывание Ахмада ибн Ханбалы: «Когда [“отрешенный от мирского” (*zāhid*)] подвергается испытанию, то терпит, а когда получает дар — благодарит [Бога]»¹ — почти совпадает с мнением раннего подвижника аз-Зухрй (ум. в 124/741 г.): «Отрешение от мирского (*зухд*) — это когда “запрещенное” (*харām*) [шариатом] не одолеет твоё терпение (*сабр*), а “разрешенное” (*халāl*) — твою благодарность [Богу]»². Установка традиционалиста Ахмада ибн Ханбалы к мирскому в свете данного коранического аята приобретает силу коранического предписания, обязательного для исполнения каждым мусульманином. Иначе говоря, следуя логике этого рассуждения, можно прийти к мысли, что «отрешение от мирского» (*зухд*) есть кораническое предписание, и, таким образом, каждый, кто руководствуется Кораном и живет согласно ему, соответственно является «отрешенным от мирского» (*zāhid*).

Вышеупомянутый Ахмад ибн ‘Амр ибн ‘Абй ‘Асйм аш-Шайбанй, судья (*қадй*) Исфахана, составивший сборник *ҳадй*сов пророка Мухаммада под названием «Китāб аз-зухд» (Книга об отрешении от мирского), также приводит высказывания пророка Мухаммада, в которых содержится негативная оценка мирского: «Здесь мир (*дунйā*) — тюрьма правоверного и рай неверного», «Будь в здешнем мире подобно чужестранцу» и т. д.³ Но он не вкладывал в понятие «зухд» ничего мистического, хотя тесно общался с видным суфием ‘Абӯ Турāбом ан-Нахшабй и некоторыми другими суфийскими шейхами. Отсутствие у него склонности к мистическому мировосприятию подтверждается сообщением мусульманского историка ‘Абӯ ‘Абдаллāха Шамс ад-Дйна аз-Забхабй (ум. 748/1347 г.), который пишет, что Ахмад ибн ‘Амр ибн ‘Абй ‘Асйм аш-Шайбанй в области догматики был сторонником буквалистского толкования Корана и отвергал метод «соизмерения» (*қийās*) в области исламского права⁴.

¹ ‘Абӯ ал-Фарадж ‘Абд ар-Рахмāн ибн Раджаб ал-Ханбалй. Джāми‘ ал-‘улӯм ва ал-ҳикам. С. 288—290.

² L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 32.

³ Ал-Джāхиз. Ал-байāн ва ат-табййн. Т. 2. С. 177.

⁴ Ахмад ибн ‘Амр ибн ‘Абй ‘Асйм аш-Шайбанй. Китāб аз-зухд. Бомбей: Дār ас-салафиййа, 1987. С. 69, 92.

⁵ Аз-Забхабй. Тазират ал-ҳуффаъ. Т. 2. С. 641. СД. Ал-Мактаба аш-шамилā.

2.1.1.2. Понимание «зухда» мутазилистами

В высказывании 'Абӯ Бакра ал-Варрақа говорится также о мутакаллимах, представителях рационалистической теологии (*каләм*), стремившихся дать догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам. На этапе складывания своего направления мутакаллимь имели много общего с суфиями, как в теоретическом, так в практическом планах. Действительно, Вәсил ибн 'Атā' (ум. в 125 (131)/ 742 (748) г.) и 'Амр ибн 'Убайд (ум. 145/761 г.), основоположники мутазилизма, первого крупного направления *каләма*, были сторонниками строгого, даже сурового образа жизни. Сообщается, что Вәсил ибн 'Атā' в своей жизни не имел «ни дирхема, ни динара», а 'Амр ибн 'Убайд сорок раз совершил паломничество в Мекку пешком, с его лица никогда не сходили грусть и печаль¹. Вплоть до IV/X в. отрешение от мирского (*зухд*), как высокое нравственное качество, считалась характерным свойством представителей мутазилизма. Это явствует, например, из характеристики мутазилиита 'Абдалләха ибн 'Исхақа: «Пришел шейх из числа “отрешенных от мирского” мутазилитов (*шайх мин зуххād ал-му'тазила*), который известен как 'Абдалләх ибн 'Исхақ»². Про ал-Мурдāра (полное имя — 'Абӯ Мӯсā 'Йсā ибн Субайх ал-Мурдār), ученика Бишра ибн ал-Му'тамира (ум. в 210/825 г.), главы одной из багдадских школ мутазилитов, говорили, что он является «монахом мутазилитов»³. Но еще более важным обстоятельством, подтверждающим наличие общности обоих направлений, и суфизма и мутазилизма, на раннем этапе их формирования, хотя их пути в дальнейшем разошлись, является то, что и мутакаллимь и суфии в вопросе о единстве Бога (*вахда*) начали с попытки осмысления природы божественных атрибутов. Суфийский мыслитель и агиограф аш-Ша'рāни (ум. в 973/1565 г.) пишет: «Знай, что метод суфиев основан на свидетельствовании утверждения [положительных атрибутов Бога] (*шухūd ал-исбāt*) и на том, что сближает его в некоторых случаях с методом мутазилитов, и этот случай — [такое] свидетельство отсутствия атрибутов [Бога] при созерцании единства красоты самости (*зидн*) [Бога], что будто нет

¹ См. *И. Гольдциер*. Ал-'Ақйда ва аш-шарй'а фй ал-ислām. Каир: Дār ал-кутуб ал-хадйса би-Миср, 1959. С. 101.

² Там же. С. 101, 332.

³ См. *W. Montgomery*. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburg: Edinburg University Press, 1973. P. 223.

атрибутов [Бога]. И это обстоятельство, хотя есть и другие обстоятельства, которые выше него, есть сильный мотив к ложному обвинению и созданию дурного мнения о благородных господах (суфийских шейхах. — *И. Н.*) из-за схожести с учением (*мазхаб*) мутазилитов, но нет подобия в этом случае»¹.

Мутазилиты, исходя из требований рациональной согласованности в осмыслении единства Бога, пришли к отрицанию любых атрибутов Бога, которые сближали бы его с множественным миром, и, соответственно, отказались признавать онтологическую имманентность Бога феноменальному миру², и этот пункт стал началом расхождения мутазилитов и ранних суфиев, хотя вышеприведенное высказывание аш-Ша'рāнī подтверждает, что общность мутазилитов и суфиев на раннем этапе выражалась в придании ими приоритета методу апофатической теологии (*танзīх*) в ходе рефлексии над догматом о единстве и единственности Бога. Только если мутазилиты в своем стремлении «очистить» Бога от атрибутов, имеющих аналоги во множественном мире, пришли к признанию трансцендентности Бога миру, то суфии, как мы постараемся показать в нашей работе, благодаря деятельности представителей раннего этапа их движения, или «людей отрешения от мирского» (*зухād*), превратили положение о единственности единого Бога в основополагающую идею своей онтологии, или идею о единстве бытия.

Вторым существенным моментом для выяснения отношения мутакаллимов в лице мутазилитов к «отрешению от мирского» (*зухд*) служит гносеологический аспект отношения противоположностей «здешний мир» и «тамозний мир», то есть «*дунйā*» и «*'āхирā*». Мутакаллимы признавали наличие «уверенности» (*йақīн*), к которой, например, относились догматы вероучения, аксиоматичные для них. Что касается «сомнения» (*шакк*), то оно, в первую очередь, интересовало их с методологической точки зрения. Они, отталкиваясь от положения о приоритете разума над верой, выдвинули требование при обсуждении теологических вопросов использовать сомнение (*шакк*) в качестве исследовательской установки для подтверждения положений, претендующих на статус «уверенности» (*йақīн*). «Первое условие для познания — сомнение (*шакк*)»³. 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф (ум. в 227 или 235/841 или 849 г.), один из первых мутазилитов,

¹ *Аш-Ша'рāнī*. Ат-Табақāt ал-кубрā ал-мусаммā би-лавāких ал-анвār фī табақāt ал-ахбār. Каир: Дār ал-фикр, 1954. С. 11.

² См. *Ал-Худжвйрī*. Кашф ал-маҳджуб. С. 512.

³ *И. Гольдциер*. Ал-'Ақйда ва аш-шарī'а фī ал-ислām. С. 102.

утверждал, что «пятьдесят сомнений (*шаки*) лучше одной уверенности (*йақйн*)», а мутазилит 'Абӯ 'Исхāқ заявил, что он «спорил с сомневающимся (*шāкк*) и отрицающим (*джāхид*), и нашел сомневающих (*шуккāк*) более проникающими в сущности знания *калāма*, нежели отрицающие»¹. Он же утверждал: «Сомневающийся ближе к тебе, чем отрицающий, потому что нет уверенности (*йақйн*), которой бы не предшествовало сомнение (*шаки*), также как не бывает, чтобы кто-либо перешел от одного убеждения к другому и между ними не было состояния сомнения»².

В противовес общепринятой трехуровневой градации достоверности знания, где сомнение — низший уровень знания, мутазилиты выдвинули свою концепцию, в котором утверждалась обусловленность уверенности (*йақйн*) сомнением (*шаки*). «Они (мутакаллимы. — *И. Н.*) все согласились относительно наличия степеней сомнения (*табақāt аш-шаки*), и не пришли к единому мнению по поводу того, что у уверенности (*йақйн*) есть степени — более сильная или слабая»³. Это означало, что мутазилиты в признании знания как достоверного ориентировались на проверку его логической непротиворечивости исходным аксиоматическим положениям. В контексте рассматриваемого вопроса определяющим является то, что в конечном счете мутазилиты отказались признавать буквальные смыслы *хадйсов* о рае и аде, как противоречащие законам разума, и, соответственно, отрицали возможность каким-либо путем (в том числе посредством «отрешения от мирского» (*зухд*)) добиться опыта трансцендирования («лицезрения [Бога]» (*ру'йа*) в этой жизни и пр.).

2.1.1.3. Понимание «зухда» ранними суфиями

Что касается самих ранних суфиев, или «людей отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*) первых веков ислама, то исследователи выделяют как минимум несколько школ «людей отрешения от мирского» — басрийскую, куфийскую⁴ и хорасанскую⁵ и «западную» (Египта и сред-

¹ *Ал-Джāхиз*. Ал-Хайвāн. С. 206. Сайт www.alwaraq.net.

² Там же. С. 504.

³ Там же. С. 513.

⁴ См. *L. Massignon*. *Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam / Ed. by H.A.R. Gibb and J. H. Kramers*. Leiden: E. J. Brill, 1974. P. 580.

⁵ См. *Мухаммад Галлāб*. Ал-Харака ат-танассукиййа фй ал-қарнайн ал-аввал ва ас-сāни ли-л-хиджра // Ал-Азхар. Каир, 1960. С. 57—58.

невековой мусульманской Испании)¹. Сторонников «отрешения от мирского» Басры отличали реалистичный подход к природе, приверженность суннизму с мутазилитскими и кадаритскими² тенденциями, ригоризм в вопросах веры, строгость в соблюдении правил грамматики, реализм в поэзии³ и предпочтение сурового образа жизни⁴. Представители этой школы утверждали, что смыслы аятов Корана и высказываний (хадисов) пророка Мухаммада не ограничиваются их буквальными значениями и настаивали на необходимости их символично-аллегорического толкования. Главой басрийских подвижников был ал-Хасан ал-Басрӣ, выдающийся религиозный ученый и подвижник раннего ислама. В числе его известных учеников были Мухаммад ибн Вәси' (ум. в 120/738 г.), Мәлик ибн Дйнәр (ум. в 128/745 г.), Фадл ибн Раққаш, Рабәх ибн 'Амр ал-Қайсӣ, а также 'Абд ал-Вәхид ибн Зайд (ум. в 33/750 г.), основатель обители подвижников, «бойцов за веру», на острове 'Аббадән. Все перечисленные личности сыграли большую роль в становлении суфийской традиции. Видный исламский ученый-ханбалит Ибн Таймиййа (ум. в 729/1328 г.) пишет: «Суфии впервые появились в Басре (...) В Басре имела место чрезмерность в “отрешении от мирского” (зухд), в поклонении [Богу], страхе перед [Ним] и тому подобном, чего не было в других местностях. Поэтому говорили: “Правоведение (*фиқх*) — куфийское, посвящение себя поклонению [Богу] (*ибәдә*) — басрийское»⁵. В приводимых Ибн Таймиййей описаниях различных видов подвигов ранних подвижников Басры заслуживают внимания не столько сами деяния (чрезмерность в воздержании от мирских удовольствий, даже разрешенных Законом, и в поклонении и пр.), сколько проявление ими столь интенсивных религиозных чувств, как «падение замертво при слышании аятов Корана [о начале Судного дня]»⁶, что служит свидетельством наличия в их мировоззренческих установках мистических элементов.

¹ См. Мухаммад ал-'Адлүнӣ ал-'Идрӣсӣ. Ибн Масарра ва мадрасату-ху. Рабат: Дәр ал-байдә' — Дәр ас-сақәфа, 2000. С. 12—15; *Арсуь Са'адийф* (*Артур Сагадеев*). Тавфиқ Салӯм. Ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-исламиййа. Бейрут: Дәр ал-Фәрәбӣ, 2001. С. 277.

² Кадариты (*қадариййа*) (араб. *қадар* «судьба») — мыслители раннего ислама, отстаивавшие тезис о том, что человек является творцом своих действий.

³ См. L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam. P. 580.

⁴ См. Ибн Таймиййа. Ас-Сӯфиййа ва ал-фуқарә'. Джидда, б. г. С. 12.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 13.

Представителей куфийской школы «отрешения от мирского» (*зухд*) отличала склонность к созерцательности и рассуждениям на космогонические темы в неоплатоническом духе, буквализм в толковании хадисов пророка Мухаммада и шиитские и мурджиитские тенденции в вопросах догматики¹. Из ранних подвижников Куфы известны Раби' ибн Хайсам (ум. в 67/686 г.), Джабир ибн Хаййан, Мансур ибн Аммар, а также шииты 'Абдак ан-Набатй («Набатеец») (вторая половина II/VIII в.), 'Абу Хашим 'Усм'ан ал-Куфй (ум. в 166/776 г.)². Основоположником хорасанской школы считается Ибра'хйм ибн Адам (ум. в 160/777 г.), благочестивый «борец за веру» (*ḡāzin*), совмещавший военную службу на границе Сирии с Византией с практикой «отрешения от мирского» (*зухд*). Высказывания ранних суфиев, свидетельствующие о многообразии их мнений о содержании понятия «*зухд*», приводятся в большом количестве в антологиях, сборниках жизнеописаний суфийских шейхов.

Принципиальным отличием взгляда «людей отрешения» (*зухх'ад*) на природу *зухда* от взглядов традиционалистов и мутакаллимов является то, что первые утверждали о возможности опыта трансцендирования в сверхэмпирический мир ('*ах'ра*) и без актуального выхода из наличного конечного бытия (*дунй'а*), тогда как последние отрицали всякую возможность прижизненного трансцендирования в «тамошний», или сверхэмпирический мир. «Люди отрешения от мирского» ссылались на высказывание пророка Мухаммада о его беседе со своим сподвижником Харисой ибн Маликом, в котором говорится, что благодаря «отрешению от мирского» (*зухд*) достигается «непоколебимая уверенность» (*йақ'йн*) о божественном мире. Тем самым утверждалось, что человек может при определенных условиях, оставаясь в пределах эмпирического мира, то есть без изменения своей онтологической природы, получать опыт трансцендентного в виде «непоколебимой уверенности» (*йақ'йн*) или непосредственного видения сверхэмпирического мира «как есть».

Уже ал-Хасан ал-Басри, ранний богослов и видный представитель «отрешенных от мирского» (*зухх'ад*) Басры, из кружка которого вышли первые мутазилиты (Васил ибн 'Ата' и 'Амр ибн 'Убайд), утверждал: «Поистине, отрешение от мирского (*аз-зухд фй ад-дунй'а*) осуществля-

¹ См. L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam. P. 580.

² См. Мухаммад Галлаб. Ал-Харака ат-танассукийя фй ал-қарнайн ал-аввал ва ас-са'ни ли-л-хиджра. С. 57.

ется посредством “непоколебимой уверенности” (*йақин*)»¹. Согласно его мнению, пророк Мухаммад во время вознесения (*ми‘рәдж*) на небо воочию видел Бога и что самые праведные мусульмане увидят «самость» Бога (*зѳ*) в Раю воочию, «как есть»².

На первый взгляд в определении понятия «зухд» как удовлетворенности Богом (*ридѳ*), которое давали ранние суфии, не содержится ничего, что указывало бы на теоретические элементы или познавательные установки духовно-практической деятельности «зухд». Ал-Фудайл ибн ‘Ийад (ум. в 188/803 г.), один из ранних суфиев согласно суфийской традиции, определял *зухд* следующим образом: «Основа “зухда” — удовлетворенность Богом»³. Сходное определение «зухда» как удовлетворенности своей участью дает ранний суфий Ибн ас-Саммак (ум. 183/798 г.): «Отрешенный от мирского (*зѳхид*) — тот, из сердца которого ушли радость и грусть, кто не радуется ничему из земного мира, что досталось ему, и не печалится чему-то из этого мира, ибо его не заботит трудность или легкость наступающего дня»⁴.

Из ответа раннего суфия аз-Зухрй на вопрос о «зухде» явствует, что удовлетворенность решением Бога и есть «зухд»: «[Зухд] — это когда “запрещенное” (*харѳм*) не одолевает твое терпение (*ѳабр*), а “разрешенное” (*халѳл*) — твою благодарность»⁵. Современный исследователь Л. Кинберг (L. Kinberg), отметив, что определение «зухда» с помощью термина «*ридѳ*» (удовлетворенность Богом) есть, по сути, интерпретация коранического аята: «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло» (Коран, 57:23, К.), высказывает мнение, что таким образом «зухд» в свете подобной интерпретации термина «*ридѳ*» (как важной составляющей понятия «зухд») поднимается на уровень коранического предписания, которым должен руководствоваться каждый мусульманин в своей повседневной жизни. Или, иначе говоря, кто руководствуется Кораном, тот является «отрешенным от мирского» (*зѳхид*)⁶.

¹ *Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийад ибн Бишр*. *Аз-Зухд ва васф аз-зѳхидйн*. С. 19.

² *Аш-Ша‘рѳни*. *Ат-Табакаѳт ал-кубрѳ*. С. 30.

³ *‘Абд ар-Рахмѳн ибн Шихѳб ад-Дйн ал-Багдѳдй ибн Раджаб ал-Ханбалй*. *Кѳла Ибн Раджаб*. С. 291.

⁴ *‘Абѳ Тѳлиб ал-Маккй*. *Кѳт ал-кулѳб*. Т. 2. С. 196.

⁵ *Ал-Джѳхиз*. *Ал-Байѳн ва ат-табийн*. Т. 2. С. 177.

⁶ См. *L. Kinberg*. *What is meant by zuhd*. P. 32.

Но термин «*сабр*» (терпение) в высказываниях некоторых видных сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*) скорее отсылает не к *экзотерическому*, а к *эзотерическому* аспекту термина «*сабр*». Например, Ибрāхйм ибн Адхам в рассказе о своей встрече с неким человеком по имени Аслām ибн Зайд из Александрии приводит слова последнего, что: «Тому, кто терпеливо переносит трудности, Бог вселяет в сердце свет (*нūr*) {...} [который] будет лампой в его сердце, благодаря которой он будет отличать истину (*хаққ*) от лжи (*бāтил*)»¹. Последнее обстоятельство имеет важное значение в деле реконструкции процесса эволюции традиции «отрешения от мирского» (*зухд*) в сторону доктринального суфизма. Вполне очевидно, что уже на начальном этапе духовно-практического движения «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) первых веков ислама такие термины, как, например, «голод» (*джӯ'*), «терпение» (*сабр*) и другие, используемые последователями этого движения, служили не только для описания метода нравственного самосовершенствования с целью поддержания религиозного благочестия, но и для описания мистического опыта².

Для ранних суфиев при определении термина «*зухд*» было важно не только раскрыть цель практики «отрешения от мирского» (*зухд*) как нравственного очищения и указать на способы достижения этой цели, но в первую очередь показать, что «отрешение от мирского» (*зухд*) — это способ мистического сближения с Богом в акте познания (*ма'рифа*).

Стремление ранних суфиев рассматривать *зухд* как духовно-практическую деятельность с элементами познавательной установки нашло выражение в определении некоторыми из них понятия «*зухд*» посредством термина «упование на Бога» (*таваккул*). Этот термин, будучи близким по смыслу с термином «удовлетворенность Богом» (*ридā*), послужил для раннего суфия Шақйқа ал-Балхӣ (ум. в 196/810 г.) исходным концептом для его учения об абсолютном уповании на Бога. Исследователи отмечают, что его щепетильная осмотрительность (*вара'*) в еде и поведении и упование на Бога (*таваккул*) зачастую доходили до крайностей³. Это объясняется тем, что в его учении «отрешение от мирского» (*зухд*) рассматривается как более

¹ *Ас-Суламӣ. Табақāt ас-сӯфиййа*. 3-е изд. Каир: Мактабат ал-хаджж, 1986. С. 32.

² См. *L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam*. P. 581.

³ См. *А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм*. С. 40.

низкая стадия духовного развития, чем «упование на Бога» (*таваккул*), которое понималось им как абсолютный отказ от любых сознательных усилий по поиску средств к существованию, ибо последнее могло бросить тень на милосердие Бога. Следовательно, возможности «зухда», отрешения от мирского, по его мнению, были исчерпаны, и человек, осуществляющий «отрешение от мирского», должен не только отрешиться от мирского, но и целиком повиноваться воле Бога. Эту разницу отметил 'Абӯ Сулаймāн ад-Дārāни (ум. в 215/830 г.), живший несколько позднее Шафйқа ал-Балхй (ع) но также отличавшийся отрешенностью от мирского: «Последние шаги “отрешенных от мирского” (*зāхидун*) есть первые шаги “уповающих на Бога” (*мутаваккилун*)»¹.

'Абӯ 'Абдаллāх ибн ал-Джаллā', ученик раннего суфия Зун-Нūна ал-Мисрй (ум. в 245/859 г.), сторонник полного упования на Бога, высказывался следующим образом: «Кто сам достигнет [высокой] степени (*рутба*) [перед Богом], тот будет низвергнут с нее, а кто будет доставлен на нее [милостью свыше], будет упрочен на ней» и «Твоя забота о хлебе насущем разлучает тебя от Бога и заставляет испытывать нужду в тварях Божьих»². Он же высказал парадоксальное высказывание о «сближении с Богом» как цели «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), что указывает на усиление мистических элементов в учении сторонников «полного упования на Бога» (*таваккул*): «Любому истинному (*хаққ*) сопутствует ложное (*бāтил*), оно уже изошло из доли истинного в долю ложного, ибо Бог (*ал-хаққ*) — ревнив (...) из признаков ревности Бога — то, что Он не устроил ни для кого путь (*тарйқ*) к Нему и не даровал никому прибытие (*вусул*) к Нему. Он оставил людей в пустыне “растерянности” (*тахаййур*), где они мечутся, и в морях мнения, где они тонут. Того, кто полагает, что он достиг [Бога], Он отделяет от Себя, а того, кто полагает, что разлучился с Ним, Он одаривает [встречей с Собой]. Нет прибытия к Нему и нет бегства от Него — Он неизбежен»³.

Подведем итоги проведенному анализу взглядов на «зухд», бытовавших в первые века ислама.

Из вышеприведенного следует, что все определения понятия «зухд», которые были предложены представителями различных рели-

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 80.

² Там же. С. 177—178.

³ Там же. С. 178.

гиозных направлений первых веков ислама, можно разделить на общие определения и комплексные определения.

Общие определения, вне зависимости от хронологии и богословских убеждений автора, указывают на призыв к отрешению от всего, что отвлекает верующего от Бога, и на требование подавить в себе порицаемые страсти. Комплексными определениями понятия «зухд» являются определения с помощью таких вспомогательных терминов, как «удовлетворенность Богом» (*ридā*), «упование на Него» (*таваккул*), «ограничение надежды» (*қишар ал-'амал*) и т. д. Комплексные определения понятия «зухд» с использованием этих вспомогательных терминов дают возможность не только уяснить определенный способ поведения, диктуемый установками духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), в отношении материальных благ и социальных ценностей, но и реконструировать процесс формирования мистического мировидения в рамках движения «отрешения от мирского» первых веков ислама. В этом случае складывание мистического мировидения выступает как следствие действия механизма смыслополагания, основанного на онтологических и гносеологических допущениях, отличающихся от традиционалистских представлений об отношении между множественным бытием и божественным бытием, или «здешним миром» (*дунйā*) и сверхэмпирическим, «тамошним миром» (*'āх̣иḩа*).

Примером общего определения понятия «зухд» является определение, которое дал ранний суфий, «отрешенный от мирского» (*зāхид*) 'Абд ал-Вāхид ибн Зайд (ум. ок. 133/750 г.), проповедник смирения и щепетильной осмотрительности (*вара'*) в еде и поведении: «Зухд — отказ от дирхема и динара»¹. Как уже отмечалось выше, такое понимание «отрешения от мирского», сводящееся к материальному самоограничению ради поддержания религиозного благочестия, было характерно и для традиционалистов и ранних мутакаллимов, мутазилитов, поскольку их определения «зухда» близки по содержанию к данному определению.

Что же касается комплексных определений термина «зухд», то несомненно, что ранние суфии обращались к ним не только для того, чтобы яснее раскрыть цель практики «отрешения от мирского» (*зухд*) как нравственного очищения и указать на способы достижения этой цели, но, в первую очередь, для разъяснения, что «отрешение от мирского»

¹ *Ал-Кушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 117.

(зухд) — это и способ мистического сближения с Богом в акте познания (*ма'рифат*). Таким образом, рассмотрение комплексных определений понятия «зухд» позволяет выявить познавательный аспект духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского», что, в свою очередь, позволяет обнаружить принципиальное отличие квиетистских настроений традиционалистов от мировоззрения «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) первых веков ислама, то есть ранних суфиев. Например, ал-Хасану ал-Басрӣ принадлежит следующее высказывание: «Самое лучшее — отказ от земного мира, ибо “стоянка зухда” объемлет и [“стоянку”] упования на Бога (*таваккул*) и удовлетворенности [Им] (*ридā*) (<...> Разве ты не слышал *хадӣс* [пророка Мухаммада], что “Зухд — это когда ты более полагаешься на то, что в руках Бога, чем на то, что в твоих руках”. А это — упование на Бога (*таваккул*). Потом [пророк Мухаммад] сказал: “И когда ты будешь более рад бедствию, даже если бы оно осталось пребывать с тобой”. А это — удовлетворенность Богом (*ридā*). Далее. Богопознание (*ма'рифат*) и любовь (*махабба*) к Богу входят в [содержание] зухда. Какая же “стоянка” выше той “стоянки”, которая объемлет эти четыре [“стоянки”: упования на Бога (*таваккул*), довольства Им (*ридā*), Богопознания (*ма'рифат*) и любви к Нему (*махабба*)] — ведь они — предел стремлений “ищущих” (*тāлибӯн*) [Истину, то есть Бога]»¹.

Также к числу комплексных определений понятия «зухд» можно отнести определение, которое дал Суфйāн ас-Сбурӣ (ум. в 162/778 г.), видный ранний подвижник и богослов: «Отрешение от мирского (*аз-зухд фӣ ад-дунйā*) — это ограничение надежд (*қисар ал-'амал*), а не употребление грубой пищи и ношение власяницы»². Тем самым указывается, что сущность зухда — это очищение души и полное обращение к Богу, то есть полагание на Его распоряжение. Выше мы приводили определение понятия «зухд» как удовлетворенности Богом (*ридā*), которое дал ал-Фудайл ибн 'Ийād и которое также является комплексным: «Основа “зухда” — удовлетворенность Богом»³.

Следовательно, довольство решением Бога рассматривается как причина отрешения от мирского (зухд), и удовлетворенность своей земной участью должна находить свое выражение в безразличном от-

¹ 'Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 197.

² Ал-Қушайрӣ. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 115.

³ 'Абд ар-Рахмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдāдӣ ибн Раджаб ал-Ханбалӣ. Қāла Ибн Раджаб. С. 291.

ношении к своей участи в этом мире. В то же время такое отношение к Божьему промыслу не тождественно негативному отношению к мирскому, то есть конечному бытию. Напротив, в нем подразумевается одинаковое отношение как к тяжким испытаниям, которым Бог подвергает человека, так и к его милостям: «Ахмад ибн 'Абй ал-Хавāрй рассказал, что он слышал, как 'Абӯ Сулаймāн ад-Дāрāнй сказал: “Удовлетворенность [малым] (*канā'a*) по сравнению с довольством Богом (*ридā*) — как щепетильная осмотрительность (*вара'*) [в еде и поведении] по сравнению с «отрешением от мирского» (*зухд*)”. Он сказал, что это (то есть удовлетворенность малым) — начало довольства Богом, и оно (довольство Богом) — начало “отрешения от мирского” (*зухд*)»¹.

Следует отметить, что если ранними суфиями, «людьми отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*), вспомогательные термины (*таваккул*, *ридā*, *қишар ал-'амал*) рассматривались как важные составляющие понятия «зухда», то в ходе эволюции суфизма эти термины стали обозначением «стоянок» на мистическом Пути (*тарйқ*), расположенных выше по степени «стоянки отрешения от мирского» (*мақām аз-зухд*)².

2.1.2. Отношение к «зухду» в эпоху классического ислама

2.1.2.1. Отношение к «зухду» в среде традиционалистов

И в эпоху классического ислама (VIII—XVI вв.) некоторые богословы-традиционалисты, особенно ханбалиты, при определении понятия «зухд» почти буквально воспроизводили мысль своих предшественников из числа ранних традиционалистов, что цель *зухда* — очищение сердца от плотских страстей и сосредоточенность на Боге: «*Зухд* — весь из деяний сердца, а не телесных органов... если кто удостоверит истинность “уверенности” (*йақйн*), положится на Бога во всем, удовлетворится Его распоряжением, откажется от связей с сотворенными вещами, от надежд и страхов перед ними, то это обрежет его от поиска мирского посредством порицаемых средств... Кто будет таковым, тот будет истинным “отрешенным от мирского” (*зāхид фй ад-дунйā ҳақйқатан*)»³. Также некоторые богословы-

¹ *Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийād ибн Бишр*. *Аз-Зухд ва васф аз-зāхидйн*. С. 26.

² См. *А. К. Аликберов*. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 546.

³ '*Абд ар-Рахмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдāдй ибн Раджаб ал-Ханбалй*. *Қала Ибн Раджаб*. С. 290—291.

традиционалисты рассматривали материальное самоограничение и упование на Бога как условия веры: «Вера (*'īmān*) — это воздержание от мирского (*зухд*) и ограничение надежды (*қисар ал-'амал*)»¹.

Как уже отмечали некоторые исследователи, традиционалисты, ставя своей целью сохранение целостности мусульманской общины и ее защиту от предосудительных новшеств (*бид'а*), под «зухдом» подразумевали подавление своих страстей и воздержание от мирских благ² и также придавали большое значение «зухду»³. В работах некоторых видных традиционалистов-ханбалитов, таких как Ибн Таймий-йа (ум. в 729/1328 г.), Ибн ал-Джавзй (ум. в 597/1201 г.) и др., можно найти не только обоснование подавления страстей путем воздержания от мирских благ, отказа от сотрудничества с «несправедливыми» правителями ради строгого осуществления практики «повеления одобряемого и запрещения осуждаемого» (*ал-'амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар*) согласно Корану и Сунне, но и оправдание сурового образа жизни видных ранних суфиев. Такая ригористическая установка ханбалитов-традиционалистов может навести на мысль, что «отрешение от мирского» (*зухд*) есть некая философия жизни, присущая исламу, согласно которой должен поступать каждый мусульманин, считающий себя благочестивым членом общины⁴.

В последующем среди ханбалитов возобладала более умеренная трактовка «зухда». Ибн ал-Джавзй (ум. в 597/1201 г.) в книге «Талбйс Иблйс» (Наущения Дьявола), осуждая крайности сурового воздержания, задает риторический вопрос: «Мирское (*дунйā*) не порицается из-за своей сущности. Как может человек порицать то, что дарует ему Всевышний, — то, что необходимо ему из пищи и питья для поддержания жизни, для оказания содействия ему в приобретении знания и поклонении [Богу] в мечети, в которой он молится? Порицаемо [только] взятие чего-нибудь из недозволенного Им или приобретение чего-

¹ См. 'Умар ибн 'Абд ар-Рахмāн 'Абӯ ал-Ма'ālй ал-Қазвйнй. *Мухтасар шу'аб ал-'īmān ли-л-Байхақй*. С. 133. СД. Мактаба ал-'ақā'ид ва ал-милал. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

² См. А. Р. Петросян. О термине *зухд*. С. 148.

³ См. *Ибн ал-Джавзй*. *Талбйс Иблйс*. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабй, 1996. С. 185—198; *L. Massignon. Zuhd // The Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam. 1913—1933. Vol. VIII. P. 1239. Reprint. Originally published: *The Encyclopaedia of Islam*. Lieden: E. J. Brill, 1913—1936; *'Абд ар-Рахмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдāдй ибн Раджаб ал-Ҳанбалй*. Қала Ибн Раджаб. С. 290.

⁴ См. *L. Kinberg. What is meant by zuhd*. P. 32.

либо сверх меры, не по потребности»¹. Следовательно, смысл проповеди традиционалистами квиетистского отречения от земных благ не означает требования к верующему добиться состояния полного отрешения от мирского, а сводится к тому, чтобы путем включения популярного в благочестивых слоях населения данного этического качества в шкалу высших ценностей добиться воздействия на социальное поведение верующих, которым Кораном предписаны определенные нормы поведения. Как уже отмечалось, «зухд» в понимании ханбалитов, наиболее последовательных традиционалистов, исчерпывается его экзотерическим пониманием, — как подавление верующим своих страстей и стремление к материальному самоограничению.

Осуждение такими видными традиционалистами-ханбалитами, как Ибн Таймиййа и Ибн ал-Джавзй, «отрешенных от мирского» (*зуххад*) первых веков ислама не может служить доказательством ограничения движения «людей отрешения от мирского» кругом ригористически настроенных верующих, глубоко переживавших разрыв между идеалами раннего ислама и действительностью и избравших уход из общества в знак протеста против обмирщения жизни. В действительности Ибн Таймиййа и Ибн ал-Джавзй, верно усматривая прямую преемственность между ранними подвижниками ислама и «философствующими» суфиями, старались в пылу полемики с последними показать в неблагоприятном виде традицию, восходящую к движению «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), от которой суфии никогда не отрекались². Поэтому они категорически выступали против любых попыток своих оппонентов, суфиев, использовать Коран и высказывания пророка Мухаммада для интерпретации своего мистического опыта, усматривая в этом попытки последних подвергнуть сомнению традиционалистское понимание догматов вероучения. Для традиционалистов было легче вписать в рамки «правоверия» чрезмерность в материальном самоограничении и предпочтение сурового образа жизни при условии, что верующие, практикующие *зухд*, должны разделять традиционалистское религиозное мировоззрение, чем пойти на уступки своим оппонентам-суфиям.

¹ Абӯ ал-Фарадж 'Абд ар-Раҳман ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ (ум. в 750/1348 г.), автор книги «Джәми' ал-'улум ва ал-ҳикам», в главе о «зухд», в которой он приводит много высказываний ранних деятелей

¹ *Ибн ал-Джавзй*. Талбис Иблйс. С. 185.

² См. *Ибн Таймиййа*. Ас-Сӯфиййа ва ал-фуқара'. С. 16—22.

ислама об «отрешении от мирского», утверждает, во-первых, строго традиционалистское понимание природы «уверенности» (*йақйн*) не как интуитивного знания о результате трансцендентного акта, а как «твердой убежденности» в истинности ревелативного знания о Боге, получаемого опосредованно, из Корана и Сунны, и, во-вторых, что «отрешение от мирского» (*зухд*) не является способом достижения «непосредственного видения тамошнего мира» (*'ахлѳа*) «как есть». Он пишет, что «*зухд* целиком состоит из деяний сердца, а не телесных органов», приводя слова Ахмада ибн Ханбала: «Воздержание от мирского (*зухд*) — это ограничение надежды и игнорирование того, что в руках людей»¹, и излагает чисто традиционалистское понимание воздержания от мирских благ: это есть материальное самоограничение и религиозное благочестие и является выражением искреннего служения Богу и упования на него во всем. Он считает, что чувство полного упования исходит из «истинной уверенности» (*йақйн*) в том, что Бог дает всему пропитание»². Он цитирует определение «истинно отрешенного от мирского» (*зѳхид ѳақйќийй*), раннего подвижника ал-Фудайла ибн 'Ийѳада, которого относят к числу основателей суфийской традиции: «Когда человек упрочит “уверенность” (*ѳаќќаќа йақйн*), доверится Богу во всем, обратится к нему, отвратившись от связи с творениями, надеясь на Бога и боясь его, и это станет препятствовать ему стремиться к мирскому посредством порицаемых способов, то он — истинно отрешенный от мирского»³. Понятие «упование на Бога» содержит мистический аспект: подлинное, или «достоверное», знание о Боге может быть получено только как милость Бога, а не как результат самостоятельных усилий. Этот аспект в дальнейшем был развит суфиями. Но 'Абѳ ал-Фарадж ал-Ханбалй, будучи традиционалистом и признавая абсолютную трансцендентность Бога, целиком отрицает возможность «непосредственно видеть воочию» при жизни что-либо из «тамошнего мира» (*'ахлѳа*) и утверждает, что для людей лицезрение (*ру'ѳа*) Бога будет возможным только на том свете. Исходя из данного догматического постулата, он делит «уверенность» (*йақйн*) на два вида — собственно «достоверное знание» (*'илм ал-йақйн*) и «сама достоверность» (*'айн ал-йақйн*). Отметим, что

¹ 'Абѳ ал-Фарадж 'Абд ар-Рахмѳн ибн Раджаб ал-Ханбалй. Джѳми' ал-'улѳм ва ал-ѳикам. С. 288—290.

² Там же. С. 288.

³ Там же. С. 290.

эти понятия в суфийской гносеологии обозначают первые два уровня мистического знания. 'Абӯ ал-Фарадж ал-Ҳанбалӣ утверждает прямо противоположное: с его точки зрения, содержание обоих видов «уверенности» (*йақӣн*) сводится к чисто *экзотерическому* знанию. Человек в посюстороннем мире обладает первым видом «достоверного знания» (*'илм ал-йақӣн*), которое есть опосредованное (реvelативное) знание о Боге (*ма 'рифат 'Аллāх*), божественных атрибутах, рае и аде, то есть знание, совпадающее с буквальным значением нижеследующего аята Корана: «Тех, которые веруют в сокрытое (*зайб*)» (Коран, 2:3). 'Абӯ ал-Фарадж ал-Ҳанбалӣ пишет: «На том свете (*'āхḩра*) снимается завеса, [опосредованное, реvelативное] знание превращается в видение воочию, “достоверное знание” (*'илм ал-йақӣн*) становится “самой достоверностью” (*'айн ал-йақӣн*), знание о Боге (*ма 'рифат 'Аллāх*) превращается в лицезрение (*ру 'йа*) Бога воочию (...) видению воочию Бога в тамошнем мире (*'āхḩра*) нет аналога в здешнем мире (*дунйā*)»¹.

Следует отметить, что в мусульманском мире постепенно утвердилось традиционалистское понимание понятия «зухд» в значении благочестивой жизни. Это стало следствием действия целого комплекса социально-экономических и политических причин, в числе которых продолжающийся процесс модернизации, сопровождаемой секуляризацией в обществе и ослаблением роли не только суфизма, но в целом исламской религии в общественных сферах жизни, и рассмотрение всего этого не входит в наши задачи. Рост влияния светского знания и морали привел к тому, что суфийские ценности утратили ореол высоких идеалов, а термин «*зāхид*» приобрел негативную коннотацию, превратившись в обозначение человека, склонного к эскапизму, избегающего общества, индифферентного к лишениям и полагающегося во всем на Бога в силу своей фанатичной приверженности суфизму.

2.1.2.2. Отношение к «зухду» в рамках доктринального суфизма

Рассмотрение взглядов представителей доктринального суфизма на «зухд» следует начать с обращения к трактовке «зухда» 'Абӯ Йазидом ал-Бистāmӣ (ум. в 234/848 или 261/875 г.) и ал-Джунайдом (ум. в 298/910 г.), что объясняется соображениями принципиального

¹ 'Абӯ ал-Фарадж 'Абд ар-Раҳмāн ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ. Джāми' ал-'улӯм ва ал-ҳикам. С. 299.

характера. Ал-Джунайд считается родоначальником одного из двух основных направлений суфизма — «трезвого», противопоставляемого «опьяненному» направлению суфизма (ал-Халлāдж, ’Абу ал-Хусайн ан-Нūrй и др.), основоположником которого считается ’Абу Йазйид ал-Бистāmй.

’Абу Йазйид ал-Бистāmй был, по крайней мере в начале, одним из «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*)¹. Свою критику суфиев старой школы он начинает не с критики за чрезмерность в изнурении себя тяжкими подвигами на поприще аскезы, как это делали богословы-традиционалисты, в частности ханбалиты, а начинает с критики узкого понимания ими, то есть суфиями старой школы, отрешения от мирского. По его мнению, даже радость подвижника от своего отрешения от мирского есть вид удовольствия, что может отвлечь подвижника от божественных истин: «Бог дарует поклоняющимся Ему (*’уббāд*) сладость [от поклонения], и из-за их радости от дарованного Он отказывает им постичь истину близости [к Нему]»². Сам ’Абу Йазйид ал-Бистāmй увязывает свой отказ от практики крайнего воздержания от мирского и переход на позиции учения о «[само]уничтожении [в Боге]» (*фанā*) с предпочтением внутренней аскезы с целью уничтожения своего «эго», главного препятствия в богопознании: «Я был вместе с поклоняющимися (*’уббāд*) и не нашел для себя продвижения вперед. Я был вместе с “усердствующими” (*муджāхидūн*) [в поклонении Богу] и не нашел для себя продвижения вперед. Я был вместе с молящимися (*мусаллūн*) и постящимися (*сā’имūн*) и не нашел для себя продвижения вперед. И я сказал: “О Боже! Как найти Путь к Тебе?” Господь ответил мне: “Оставь свою душу (*нафс*) и иди ко мне”»³. Некоторые суфийские шейхи так прокомментировали рассказ ’Абу Йазйида ал-Бистāmй: «И стал путь к Богу для ал-Бистāmй короче и ближе из-за этих нежных слов Бога. Если человек откажется от счастливого удела и утех в обоих мирах, то Господь предстанет к нему»⁴. Коренной недостаток «людей отрешения от мирского» и «поклоняющихся» (*зуххād* и *’уббāд*), как он считает, — их наивное полагание на скрупулезность в организации аскетической практики: «Поклоняющийся (*’абид*) поклоняется Богу посредством

¹ См. *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 67.

² Там же. С. 73.

³ *Мухаммад ’Амин ал-Курдй*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. Каир: Матба’ат ас-са’āда, 1912. С. 46.

⁴ Там же. С. 48.

[вызванного искусственными усилиями духовного] состояния (*хāl*), а “знающий [Бога]”-“прибывший [к Нему]” (*‘āриф-вāсил*) поклоняется Богу в состоянии (*хāl*)»¹. ’Абӯ Йазїд ал-Бистāmī подверг критике концептуального характера само «отрешение от мирского» (*зухд*) и даже практику упования на Бога (*таваккул*), что рассматривалось ранними суфиями, как, например, ’Абӯ Сулаймāном ад-Дārānī, как средство защиты практики *зухда* от профанации, превращения в банальное чудачество. Суть критики практики крайнего «отрешения от мирского» (*аз-зухд фī ад-дунйā*) и упования на Бога (*таваккул*) содержится в следующем высказывании ’Абӯ Йазїда ал-Бистāmī: «Господь поставил меня пред Собой и спросил меня: “О ’Абӯ Йазїд! Посредством чего ты прибыл ко Мне?” Я ответил: “Посредством отрешения от мирского (*аз-зухд фī ад-дунйā*)” Господь сказал: “Для Меня весь мир как крылышко комара. От чего ты воздерживался?” Я сказал: “О мой Господь! Я прошу у Тебя прощения! Я прибыл к Тебе, уповая на Тебя”. Господь спросил меня: “Разве Я не гарант того, что Я обещал тебе?” Я сказал: “Я прибыл к Тебе посредством Тебя (посредством нуждаемости (*ифтиқār*) в Тебе)”. Господь сказал: “Тогда Мы принимаем тебя”»². «Отрешение от мирского», по мысли ’Абӯ Йазїда ал-Бистāmī, должно быть направлено к тому, чтобы путем аскезы приготовить дух к непосредственному единению с Богом, но эта аскеза не сводится к отрешению от эгоистических и чувственных желаний и подавлению страстей (*шахавāt*), но есть абсолютное самоотречение, переходящее в отрешение от своей души, «Я» (*нафс*).

Нужно выявить причины критики ’Абӯ Йазїдом ал-Бистāmī «отрешения от мирского» для понимания эволюции его онтогносеологических представлений, ибо для идеи растворения в абсолютном и совершенном бытии в ходе интуитивного созерцания требуется переосмысление традиционалистских представлений о природе бытия. Вот некоторые высказывания ’Абӯ Йазїда ал-Бистāmī: «Больше всех отгорожены завесой от Бога трое: воздерживающийся от мирского (*зāхид*) из-за своего воздержания от мирского, посвятивший себя поклонению (*‘āбид*) из-за своего поклонения и ученый (*‘āлим*) из-за своего знания. Бедный *зāхид*! Если бы он знал, что Бог назвал этот мир ничтожным, то не стал бы воздерживаться от мирского! Если бы ученый знал, что знание, что даровано ему, всего лишь строчка из

¹ *Ас-Суламй. Табақāt ас-сўфиййа. С. 69.*

² *Муҳаммад ’Амйн ал-Курдй. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 46.*

Хранимой Скрижали (*ал-лавх ал-махфӯз*), то не посмотрел бы на свое знание»¹ и «Забота “знающего [Бога]” (*’ариф*) — о том, что вселяет ему надежду, а забота “воздерживающегося от мирского” (*зāхид*) — о том, что он ест, [“разрешенное” оно (*халāl*) или “сомнительное” (*шубухāt*)]»².

Хотя ’Абу Йазид ал-Бистāmий признавал положительные стороны воздержания от мирского и физической аскезы, (на вопрос, благодаря чему он обрел богопознание (*ма’рифa*), он ответил, что благодаря голодному желудку и нагому телу)³, он фактически вывел «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*) за рамки процесса «приближения» к Богу, отнеся их к разряду праведных людей, вызывающих уважение своими богоугодными деяниями, но не имеющих отношения к богопознанию: «Когда ты увидишь правдивого из отрешенных от мирского (*зуххād*), то испытаешь чувство благоговения, а когда расстанешься с ним, то его деяние будет выглядеть для тебя ничтожным. Когда же ты увидишь “знающего [Бога]” (*’ариф*), то испытаешь чувство благоговения, также как будешь испытывать это чувство благоговения и тогда, когда расстанешься с ним»⁴. Видимое противоречие этих высказываний разрешается путем другого его высказывания: «Предвечная милость Бога с необходимостью требует, чтобы для нее была и предвечная благодарность»⁵. Причина неудачи на пути приближения к Богу посредством отрешения от мирского (*зухд*) заключается не в том, хорошо или плохо организована аскетическая практика, а в предвечном решении Бога наделить одних знанием о Себе, а другим отказать: «Бог всмотрелся в сердца Своих избранных (*авлийā*’). Среди них были те, кто был не в состоянии нести бремя богопознания (*ма’рифa*) вообще. И Он занял их [усердием] в поклонении [Себе]»⁶.

Идеи ’Абу Йазид ал-Бистāmий в дальнейшем легли в основание классической трехчастной схемы восхождения к Абсолюту: *шарī’а* — *тарīқа* — *хақīқа*, где первую ступень занимают простые верующие (*’āмма*), основная часть общины, на второй ступени располагаются суфии, люди, посвятившие себя прохождению по многоступенчато-

¹ *Мухаммад ’Амйн ал-Курдӣ*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийя. С. 50.

² *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфийя. С. 74.

³ Там же.

⁴ *Мухаммад ’Амйн ал-Курдӣ*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийя. С. 62.

⁵ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфийя. С. 74.

⁶ Там же. С. 71.

му Пути (*тарйқ*, или *тарйқа*) к Богу, а на самой высокой ступени — *хақйқа* (истина) — находятся «избранники Божьи» (*авлийā*), «достигшие истинности» (*'ахл ат-тахқйқ*). «Люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) были в итоге отнесены к первой части, где располагаются простые верующие, и отличаются от них лишь своим благочестием и праведностью. О принципиальной разнице между «избранниками Божьими» и подвижниками, представителями старой аскетической школы, можно узнать из следующих слов 'Абдаллāха ибн Муҳаммада ал-Харрāза (ум. в 310/911 г.): «Лучше всех богоданным состоянием (*хāл*) является тот человек, который понял, что Бог Своими милостями подготовил его для познания Его (*ма'рифа*), дал дозволение ему быть близко от Него, разрешил ему общаться с Ним в тайных беседах, дозволил обратиться на языке одного из лучших спутников Пророка Мухаммада, да благословит Он его и приветствует! И понял этот человек о своем нерадении в деле исполнения обязанности воздать благодарность Богу, так как милость Его требует благодарности за то, чему нет предела. А самый низменный из рабов Божьих — тот, кто считает количество своих славословий и молитв (*салāt*) и полагает, что он заслуживает благодаря им от своего Господа чего-то. Если бы не милость Божья, то ты воочию увидел бы пророков, мир им, на месте банкротства! Как же иначе! Ведь самый лучший из них богоданным состоянием (*хāл*), самый близкий к Богу по степени, занимающий такую степень искренности, которой не достигли остальные посланники, говорил: “Кем бы я был, если бы Аллах не ввел меня под Свою сень милостью Своей!” Если кто после этого усматривает для себя степень [пред Аллахом], то это из-за его удаленности от пути познания Бога»¹.

'Абū Йāзйд ал-Бистāмй ввел новую трактовку «отрешения от мирского» (*зухд*) — как внутреннюю аскезу по очищению сердца, понятого как духовное «око», орган непосредственного, интуитивно-созерцательного познания Абсолюта посредством постоянной концентрации всеми помыслами на Боге, или постоянного Богопомятия (*зāкр*): «Когда сердце будет голодать и испытывать жажду, то очистится, а когда обьестся и напьется, то ослепнет»². «Кто знает Бога, тот отрешится от всего, что отвлекает его от Бога»³ и «Отрешенный от мирского (*зāхид*) говорит: “Как буду совершать деяние?”, а “знающий

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 290.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 74.

[Бога]” (*‘ārif*) говорит: “Как Бог поступит [со мной]?”¹. Если суфии старой школы отрешались от мирского, полагая, что все, кроме Бога, есть ничто, то отрешенность ’Абӯ Йазйда ал-Бистāmй от мира была вызвана всего лишь его «уходом» из него в экстатическом состоянии («Йахйā ибн Му’āзФговорил: “Я несколько раз наблюдал ’Абӯ Йазйда ал-Бистāmй в состояниях «созерцания» (*мушāхада*) [сокровенного мира], словно «утонувшего в божественном море» (*зāриқ*), стучавшего подбородком по своей груди, с застывшим с вечера до утра взором, а затем падающего ниц в поклонении”»)². ’Абӯ Йазид утверждал, что земной мир имеет ценность: «Я познал Бога светом Его творения и познал Его творение Его светом (...) любовь к Аллаху — свет на свете!»³ Человек, сумевший целиком уйти к Богу, становится не только рупором Бога, но и проявлением вечностной стороны бытия во временной его ипостаси.

Ал-Джунайд (ум. в 298/910 г.) различает два значения «отрешения от мирского» (*зухд*) — «явное» (*зāхир*) и «скрытое» (*бāтин*): 1) на экзотерическом уровне «отрешение от мирского» сводится к отказу от материальных благ и накопительства и, таким образом, совпадает по типологическим характеристикам с аскетическим благочестием, которое имеется и в других конфессиях; 2) на эзотерическом уровне «отрешения от мирского» речь уже идет о мистическом мировидении: когда в сердце человека «истинно осуществляются (реализуются)» (*таҳаққақа*) избавление от желаний мирских благ и безразличие к ним, то ему гарантируется обретение опыта трансцендирования в сверхэмпирический мир путем непосредственного (интуитивного) познания, или «созерцания» (*мушāхада*), которое осуществляется с помощью органа этого интуитивного познания — «сердца» (*қалб*)⁴.

Понимание ал-Джунайдом «отрешения от мирского» (*зухд*) как духовно-практической деятельности с элементами познавательной установки основывается на определенной онтологической посылке. Он говорит, что «созерцанию тамошнего (сверхэмпирического) мира» (*мушāхадат ал-’āхḡра*) предшествует «отрешение от мирского», благодаря чему устанавливается «равенство» (*истиқā’*) вещей — для «отрешившегося от мирского» (*зāхид*) небытие вещи тождественно

¹ *Муҳаммад ’Амйн ал-Курдй*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийя. С. 54.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 52—53.

⁴ *’Абӯ Тāлиб ал-Маккй*. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 199.

ее бытию. Ал-Джунайд ссылается на высказывание (*хадйс*) пророка Мухаммада, в котором сообщается, что Х̄ариса ибн М̄алик утверждает, что с помощью «отрешения от мирского» (*зухд*) он удостоился непосредственного видения трансцендентного мира: «[Х̄ариса] начал с *зухда*, затем упомянул, что [для него] одинаковы камень и золото, а после этого упомянул о “созерцании” (*муш̄ахада*) [“тамошнего”, сверхэмпирического мира]»¹.

Тем не менее, ал-Джунайд, а затем и ал-Газ̄али (450/1058—505/1111) отвергли идейные основы «отрешения от мирского» (*зухд*) и отшельничества, на которые опирались многие суфии, и заявляли об их практической недопустимости не только в виду отсутствия духовно-практической пользы, но и по соображениям принципиального характера. «(Ал-Газ̄али. — *И. Н.*) возражал против попыток обоснования с помощью Корана и Сунны преимущества аскезы и уединения, одновременно выступая против противоположной крайности, то есть гедонизма (...) так, например, суфийская самоотдача Богу (таваккуль), с точки зрения ал-Газали, не должна быть связана с традиционной практикой или, точнее, с “технологией” суфийского “пути”, который регламентирует решение таких вопросов, как, например, следует или не следует копить деньги, в течение какого срока их нужно копить и так далее. Таваккуль должен быть связан с осознанием причин и с “Первичной причиной”, ибо время есть не что иное, как бесконечное в конечном, оно соткано из бесконечного числа конечных мгновений. Таваккуль — это очищение сердца, а не просто деятельность, протекающая во времени»². Некоторые суфийские авторы отмечали, что люди, встретившись с ал-Джунайдом, не могли поверить в то, что этот дородный человек является суфием³.

Подход ал-Джунайда к трактовке значения «отрешения от мирского» получил развитие в трудах последующих суфийских мыслителей, которые кодифицировали суфийское знание (‘Абӯ Наṣр ас-Саррадж, ас-Суламй, ал-Калаб̄аз̄и, ‘Абӯ Т̄алиб ал-Маккй, ал-Ḳушайрй, ал-Газ̄али, Ибн ‘Арабй и др.).

В произведениях суфийских авторов, живших в тот период, когда уже сложился доктринальный суфизм, содержится богатейший ма-

¹ ‘Абӯ Т̄алиб ал-Маккй. *Ḳӯт ал-кулӯб*. Т. 2. С. 199.

² М. М. ал-Джанаби. Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали: Дис. ... док. филос. наук. М.: МГУ, 1991. С. 140—142.

³ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 647.

териал, в которых излагаются мнения суфиев о природе движения сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама. Источниками этих сведений являются труды систематизаторов суфийского знания, в частности произведение 'Абӯ 'Абд ар-Раҳмāна ас-Суламī (ум. в 412/1020 г.) под названием «Разряды суфиев» (*Табақāt ас-сӯфиййа*), который, расположив биографии суфиев в хронологическом порядке, предпринял попытку выделить этапы в становлении суфийской традиции, естественно, согласно собственному пониманию доктрины суфийского Пути (*тарīқ*). Его «разряды» (*табақāt*) есть одновременно и обозначение этапов в развитии суфизма. Ценнейшими источниками по истории раннего суфизма являются такие произведения, как «Китāб ал-лума' фй ат-тасавуф» (Проблески [знаний] о суфизме) 'Абӯ Наср ас-Саррāджа (ум. в 378/988 г.), «Кӯт ал-қулӯб» (Пища сердец) 'Абӯ Тāлиба ал-Маккī (ум. в 386/996 г.), «Китāб ат-та'арруф ли-мазкāб 'ахл ат-тасавуф» (Введение в суфийское учение) ал-Калāбāзī (ум. в 380/990 или 385/995 г.), «Кашф ал-махджӯб» ал-Худжвирī (ум. в 465/1073 или 469/1007 г.), «'Авāриф ал-ма'āриф» (Дары познаний божественного) ас-Сухравардī 'Абӯ Хāфса Шихāб ад-Дīна (ум. в 632/1234 г.), «Хилйат ал-авлийā'» (Украшение святых) 'Абӯ Ну'айма ал-Исбахāнī (ум. в 439/1038 г.) «Ар-Рисāла ал-қушайриййа фй 'илм ат-тасавуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) 'Абӯ ал-Кāсима ал-Қушайрī (ум. в 465/1074 г.) и др.

Разумеется, следует признавать огромную ценность этих произведений с учетом почти полного отсутствия оригинальных произведений ранних суфиев. Но надо отдавать себе отчет в том, что, во-первых, авторы подобных трактатов излагали мнения ранних суфиев в свете собственных онтологических и гносеологических представлений и концепций мистического Пути (*тарīқ*). Во-вторых, с их деятельностью, как уже говорилось, и начинается период кодификации суфийского знания в целях придания последнему статуса общепринятого религиозного знания. «С начала IX в., если не раньше, суфии упорно стремились подкрепить свои поиски и усилия, обозначив их как 'ilm ('илм) (...) Многие термины мистического словаря стали с течением времени называться самостоятельными *ulūm* — “научными дисциплинами”»¹.

¹ Ф. Роузенталь. Торжество знания. Пер. с англ. М.: Глав. ред. восточной литературы издательства «Наука», 1978. С. 178.

Но самим ранним суфиям, «людям отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*) было чуждо стремление к классификации своих знаний. Они не имели разработанной системы доктринальных понятий. В их среде существовало несколько различных направлений и школ, к тому же ранние суфии были выходцами из разных культур. Поэтому можно обнаружить, что некоторые понятия, используемые одними подвижниками, отвергались другими. «Некоторые из них полагали, что во избежание путаницы, в первую очередь, следует избегать использования слова “*махабба*” (любовь) для выражения мысли о всепоглощающей и бескорыстной любви к Богу. Так, ‘Абд ал-Вахид ибн Зайд считал, что только слово “*ишк*” (томление, страсть) подходит для выражения всех аспектов взаимоотношения человека и Бога, а потому он отказывался от использования слова “*махабба*” (любовь). Что касается Малика ибн Динара, Мадара ал-Қарй, ЗУн-Нуна ал-Мисрй, то они использовали для выражения мысли о бескорыстной и всеобъемлющей любви к Богу как доминанте всей духовной жизни человека понятие “*шавк*” (страстная любовь, томление). Действительно, когда суфии погружаются в служение Богу и в состояние духовной связи с божественным, усердно предаются поклонению и отрешению от мирского (*зухд*), то в их сознании отсутствует четкая градация этих понятий и однозначное определение их многочисленных смыслов. И все эти понятия — это внешние (словесные) выражения невыразимых состояний, которые они переживают в наивысший момент их приближения к Богу, и того, что содействует им в момент встречи с Богом»¹.

Поэтому следует с осторожностью относиться к попыткам реконструкции учения ранних суфиев, предпринимаемых современным западным суфиеведом А.-М. Шиммель путем привлечения материалов из вышеназванных суфийских агиографических произведений. А.-М. Шиммель пишет: «В трех ранних классификациях указана разная очередность стоянок. ЗУн-Нун ал-Мисрй говорит о вере, страхе, почитании, покорности, надежде, любви, страдании и близости; последние три стоянки он характеризует как смятение, бедность и единение (...). Классификация Йахйи ибн Му‘аз более близка к общепризнанной: покаяние, аскетизм (*зухд*), упокоение в Божьей милости, страх, томление, любовь и гносис (...). А еще более молодой современник Йахйи, мистик из Ирака Сахл ат-Тустарй, так определяет порядок

¹ *Фавзй ‘Арафат*. Ниса’ сүфиййāt // Ал-ислам ва ат-тасавуф. Каир, 1962. № 5. С. 46—48.

стоянок: ответ на зов Бога, обращение к Нему, покаяние, прощение грехов, уединение, стойкость, медитация, гносис, общение, избрание и дружба»¹.

В полной мере действия по систематизации и классификации сказались и на понимании понятия «отрешение от мирского» (*зухд*) представителями доктринального суфизма. В трудах таких систематизаторов, как 'Абӯ 'Абд ар-Раҳмāн ас-Суламī, 'Абӯ Наṣр ас-Саррāдж, ал-Калāбāзī, 'Абӯ Тāлиб ал-Маккī, 'Абӯ Ҳафс ас-Сухравāрдī, «людям отрешения от мирского» ('ахл аз-зухд) и «поклоняющимся» ('уббāд) отводится место в рамках *шарī'а* (шариата), первой части триады (*шарī'а* — *тарīқа* — *хақīкк*). Ад-Дарбандī (ум. в 539/1145 г.) признал аскетическую практику вершиной служения Богу в рамках *шари'ата*, а во второй части триады, то есть собственно суфийского Пути (третья часть — *хақīқа*), аскетизм (*зухд*), с его точки зрения, является лишь одним из важнейших компонентов Пути². Термин «зухд» постепенно приобретает место в ряду «стоянок» (*мақāmāt*) на Пути (*тарīқ*) к Богу, и хотя у суфийских мыслителей не было единого мнения о месте «зухда» среди прочих «стоянок», все они рассматривали «зухд» связанным с началом Пути³. Это с очевидностью свидетельствует о важном изменении онтологического и гносеологического аспектов в мировоззрении мусульманских мистиков. Ранние суфии исходили как из самого непреложного факта, что Бог действует во всем, что только Бог есть единственный реальный агент, «действитель» (*фā'ил*), и что человек должен подчинить свою волю и действия воле и действиям Бога. Согласно их представлению, между Богом и тварным миром (и человеком как частью этого мира) — онтологическая дистанция. Напротив, согласно философскому суфизму, Бог не только единственный агент в мире: существует единственно только Бог⁴. Бытие едино в силу того, что нет иного бытия, кроме бытия Бога. «Все — Он», а не просто «Все — из Него». Это можно проиллюстрировать высказыванием 'Абӯ Са'йда ал-Джаззāра: «Бог — сущность того, что является, и сущность того, что скрывается»⁵.

¹ А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 85.

² См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 638.

³ См. G. Gobilot. Zuhd // EI, NE.

⁴ См. J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

⁵ *Ибн Хūdун*. Муқаддима. С. 458.

Усилия по «систематизации» не прошли даром. В такой подаче «отрешение от мирского» ранних суфиев оказывается лишенным своих доктринальных элементов. Более того, если понятие «зухд», которое вкупе с другими соподчиненными понятиями, как «упование на Бога» (*таваккул*), «довольство Богом» (*ридā*) и «ограничение надежды» (*қишар ал-'амал*), использовалось ранними суфиями, «людьми отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*), для изложения учения об «отрешении от мирского» (*аз-зухд фй ад-дунйā*) и полной обращенности к подлинному бытию, к трансцендентному Абсолюту, то в суфийских учениях о «стоянках» и «состояниях» начиная с IV/X в. термин «зухд» стал обозначением всего лишь одной, пусть и важной, степени приобщения к таинствам Высшей истины, обозначением одной из начальных «стоянок» на мистическом Пути (*тарйқ*).

Издержки систематизации видны сразу. В результате усилий авторов этих произведений «отрешенные от мирского» (*зуххād*) оказались вне рамок мистического Пути (*тарйқ*), хотя одной из его стадий («стоянок»), по мнению авторов классических суфийских трактатов, является «зухд». Работа по дальнейшей классификации самих «стоянок» Пути только вносит дополнительные трудности для уяснения содержания понятия «зухд», так как «различия в учениях о “стоянках и состояниях” в XI в. касались главным образом числа и последовательности “стоянок”, а также их набора»¹.

Мистический путь по классификации 'Абӯ Наṣр ас-Саррāджа, которую он приводит в своем произведении «Китāб ал-лума' фй ат-таṣаввуф» (Проблески [знаний] о суфизме), состоит из семи «стоянок» (*мақāmāt*) и десяти «состояний» (*ахвāl*), где «зухд» является третьим после «стоянки покаяния» (*мақām ат-тавба*) и «стоянки щепетильной осмотрительности» (*мақām ал-вара'*)². Он предложил трехчастную классификацию термина «отрешение от мирского» (*зухд*), согласно которой выделяет три разряда «отрешенных от мирского» (*зуххād*). На первом уровне «отрешения от мирского» находятся «начинающие», строго следующие в воздержании от «запрещенного» (*харām*) [религиозным Законом]. Это вид «отрешения от мирского» (*зухд*) представляет собой религиозное благочестие, носитель которого не избавлен от опасности впасть в самолюбование, что может привести к лицемерию. На второй ступени расположены «истинно утвердив-

¹ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 573.

² 'Абӯ Наṣр ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. Лейден: Бриль, 1914. С. 42—72.

шиеся) (*мухакқиқун*) в «отрешении от мирского» благодаря избавлению от стремления выделиться среди людей самоотречением и отрешением от мирских благ. Высшая, третья степень «отрешения от мирского» представлена теми людьми, которые полностью обращены к Богу не потому, что презируют мирское как ничтожное (что было бы утверждением онтологического статуса множественного мира как ничто), а потому, что одинаково относятся и к «здешнему» миру (*дунйā*) и к «тамошнему» миру (*'āхирā*). 'Абӯ Наср ас-Саррāдж не отрицает богоугодность материального самоограничения и умеренности в житейских потребностях. Но, как он пишет, «отрешение от мирского» ранних суфиев является не средством «сближения» с Богом, а всего лишь подготовительным этапом богопознания: «Зухд — благородная степень, это *основа* (курсив мой. — *И. Н.*) богоданных состояний (*ахвāl*). Зухд — первый шаг стремящихся к Богу»¹.

Ал-Калāбāзид в своем трактате «Китāб ат-та'арруф ли-мазкāб 'ахл ат-тасавуф» (Введение в суфийское учение) насчитывает семнадцать «стоянок», где «зухд» — вторая «стоянка» после «стоянки покаяния» (*макām ат-тавба*). 'Абӯ Тāлиб ал-Маккй в «Қут ал-кулуб» (Пища сердец) перечисляет девять «стоянок», где «зухд» — шестая «стоянка» после «стоянок» покаяния, терпения, благодарности, надежды и страха. 'Абӯ Хāфс ас-Сухравāрдй в «'Авāриф ал-ма'āриф» (Дары познаний божественного) перечисляет десять «стоянок», где «зухд» — третья «стоянка» после «стоянок» покаяния и шепетильной осмотрительности (*вара'*) в еде и поведении. 'Абдаллāх ал-Ансāрий, автор трактата «Манāзил ас-сā'ирйн» (Стоянки идущих [к Богу]), перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, которые разделены на десять частей (*қисм*), и «зухд» — шестая «стоянка» во второй части, названной им «Ал-Абвāб»². У него «стоянка» шепетильной осмотрительности (*вара'*) идет после «зухда».

Ал-Ғазālй (450/1058—505/1111), крупнейший мусульманский богослов, суфий, философ и правовед-*фақйх*, насчитывает девять «стоянок» (*макāmāt*) Пути, где «зухд» — седьмая «стоянка» после «стоянок» покаяния (*тавба*), терпения (*сабр*), благодарности (*иуқр*), страха (*хўф*), удовлетворенности Богом (*ридā*) и бедности (*фақр*). Необходимо отметить, что в целом критическое отношение ал-Ғазālй к прак-

¹ 'Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 46—47.

² См. *Камāl ад-Дйн 'Абд ар-Раззāқ ал-Қāшāнй*. Латā'иф ал-а'лām фй ишārāt 'ахл ал-илхām. Тегеран: Мирāс-е Мактуб, 2000. С. 44.

тике «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) принципиально отличается от позиции традиционалистов, осуждавших «отрешенных от мирского» (*зуххād*) лишь за чрезмерность в воздержании от мирских благ. Ал-Газālī полагал, что суфийская практика имеет смысл лишь в рамках мистического богопознания, или «достижения истинности» (*тахқйқ*) путем рассмотрения человека как точки совпадения временной и вечностной сторон Единого бытия, где происходит самооткровение Истины (Бога, Абсолютного). Это находит подтверждение в том, что для описания подлинного «отрешения от мирского» (*зухд*) он употребляет термин «*зухд муҳаққақ*» (истинно осуществленное отрешение от мирского). Слово «*муҳаққақ*» (истинно осуществленное) производно от термина «*тахқйқ*» (осуществление истинности). В его трехчастной классификации «отрешения от мирского» (*зухд*) низшую степень представляет воздержание от мирского из-за страха быть подвергнутым адскому наказанию; вторую степень *зухда* представляет «отрешение от мирского», мотивом для которого служит жажда райских наслаждений; высшую степень *зухда* представляет «отрешение от мирского», побудительным мотивом к которому служит полное игнорирование всего, кроме Бога, путем полного сосредоточения на нем и усмотрение всего, что есть помимо Бога, ничтожным. Ал-Газālī утверждает, что «это и есть “отрешение от мирского знающих [Бога]” (*зухд ал-'āрифйн*). Это “истинно осуществленное отрешение от мирского” (*зухд муҳаққақ*), а то, что до него, — это действие (*му'āмала*) [в воздержании от мирского], так как совершающий его в этом мире отказывается от чего-либо, чтобы получить многократное возмещение в тамошнем (потустороннем) мире»¹. Совершенство «отрешения от мирского» (*камāl аз-зухд*), по его мнению, состоит в отрешении от всего и в «здешнем мире» (*дунйā*) и «тамошнем мире» (*'āхḩа*), кроме Бога².

Во-первых, очевидно, что каждый из представителей доктринального суфизма подгоняет понятие «*зухд*» под свою уже готовую схему богопознания. Во-вторых, понятие «*зухд*» лишается статуса ключевого понятия, которым оно было в мировоззрении «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), где оно служило обозначением не только определенного практического поведения, но и мироотношения сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*) и *миропознания*. В учениях

¹ Ал-Газālī. Арба'йн фй усӯл ад-дйн. Дамаск, б. м. 1993. С. 196.

² Там же.

суфиев классического периода понятие «зухд» превратилось в чисто технический термин, один из тех, «которые следовало бы назвать операционными, ибо именно с их помощью суфии оперируют при изложении своих учений и концепций»¹. А.-М. Шиммель отмечает, что приписываемая Ибрāхīму ибн Адхаму первая классификация стадий «зухда», видимо, была разработана в более позднее время — потому что «она трехчастна, а трехчастные схемы вошли в обиход только после IX в. Эта классификация “зухд” различает: а) отречение от мира; б) отречение от чувства счастья, вызванного достижением отречения, и в) стадию, когда аскет считает мир настолько малозначимым, что даже не смотрит на него»².

Парадокс заключается в том, что взгляд «изнутри» суфийской традиции дает явно измененное представление о природе «зухда». Отметим сразу, что это дает не искаженное представление о природе «зухда». Просто понятие «зухд» стало бытовать в учениях о «стоянках и состояниях» согласно доктринальным представлениям суфиев, разрабатывавших эти концепции мистического Пути (*тарīқа*). Искусственное разведение «отрешенных от мирского» (*зуххād*) от «отрешения от мирского» (*зухд*) путем отнесения «отрешенных от мирского» к первой части пути к Богу (*шару'а*), а «отрешения от мирского» (*зухд*) — ко второй части, к собственно мистическому Пути (*тарīқа*), при всей своей алогичности имеет внутреннюю «логику»: с точки зрения представителей доктринального суфизма мировоззренческие установки ранних суфиев страдали эклектичностью, что выражалось, по мнению первых, в отягощенности их способа богопознания логикой апофатической теологии и неспособности последовательно утверждать тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога феноменальному миру.

Например, ал-Газālī различает три степени «отрешения от мирского» (*аз-зухд фи ад-дунйā*). «Первая степень и самая низшая из всех [трех степеней] — когда человек воздерживается от мирского, а сам жаждет его, сердце его склонно к нему, душа (*нафс*) обращена к нему, но он борется с мирским и подавляет. Это называется показным отрешением от мирского (*тазаххуд*). Это начало “отрешения от мирского” в случае с тем, кто достиг степени “отрешения от мирского” благодаря труду и старанию (...) Отрешенный от мирского благодаря искус-

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 548.

² См. А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 37.

ственным усилиям находится в опасности: возможно, что его одолеет душа и увлекут страсти и он вернется к мирским утехам... Вторая степень — это степень того, кто отказывается от мирского добровольно из-за своего презрения к нему вдобавок к тому, что не испытывает желания в мирском... Но, вне всякого сомнения, этот “отрешенный от мирского” (*zāhid*) обращает внимание на свое “отрешение от мирского” (*zuhd*)... он уже почти любит себя и своим “отрешением от мирского” {...} Это также есть недостаток. Третья степень и самая высокая — когда он отрешается от мирского добровольно и отрешается от своего “отрешения от мирского” и не обращает внимания на свое “отрешение от мирского” (*zuhd*), так как он не видит, что он отказался от чего-то, и так как он не знает, что земной мир — ничто (*lā shayʾ*). Он будет как тот, кто отказался от глиняной безделушки и взял драгоценность и не рассматривает это как обмен, не считает себя отказавшимся от чего-то. Земной мир по сравнению со Всевышним Богом и тем светом еще ничтожнее, чем глиняная безделушка по сравнению с драгоценностью. Это есть совершенство в “отрешении в мирском” (*zuhd*) и его причина — совершенство Богопознания (*maʾrifah*)... ’Абӯ Йазид ал-Бистāmӣ, да смилуется над ним Аллах, спросил ’Абӯ Мӯсу ’Абд ар-Раҳӣма: “О чем ты говоришь?” Тот ответил: “Об отрешении от мирского (*zuhd*)”. Он переспросил его: “О чем?” Тот ответил: “Об отрешении от мирского”. Он махнул рукой и сказал: “Я думал, что он говорит о чем-то [стоящем], а земной мир (*dunyā*) — ничто. Зачем он воздерживается от мирского?”¹ Тут уместно привести определение ал-Ғазālӣ: «Кто отказывается от всего, что не есть Бог, даже от райских садов, и ничего не любит, кроме Бога, — тот абсолютно “отрешенный от мирского” (*zāhid mutlaq*)»².

Ал-Ғазālӣ не подвергает сомнению необходимость воздержания от мирского, богоугодность материальной самодостаточности и ограничения себя лишь самым необходимым в целях ведения жизни согласно освященным Кораном и Сунной³ этическим императивам. Даже человек, достигший высших степеней богопознания, обязан отреш-

¹ *Ал-Ғазālӣ. Ихйāʾ* ‘улӯм ад-дйн. Т. 4. С. 2459.

² Там же. Т. 5. С. 2445.

³ Ас-Сунна («обычай», «пример»; полная форма: суннат Расул Аллах — «сунна посланника Аллаха») — сунна, пример жизни пророка Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества // ИЭС. С. 214.

шаться от мирского. Но это уже не было отрешением от мирского «отстраненного (квиегистского) и практического типа» (Р. Никольсон), напротив, это уже тип внутреннего отрешения и безразличия к миру, в основе которого находится мистическое мировидение. Ал-Газālī указывает на то, что причиной различия степеней в «отрешении от мирского» (зухд) являются побудительные мотивы. Так, например, «побудительным мотивом отрешения от мирского бывает страх перед адским огнем, и это является отрешением от мирского людей, страшащихся Бога. Вторая, более высокая степень побудительного мотива — жажда блаженства на том свете. Это “отрешение от мирского” (зухд) людей, надеющихся [на милость Бога] и поклонение, основанное на надежде, — лучше поклонения, основанного на страхе, ибо надежда с необходимостью вызывает любовь. Третья и самая высокая степень побудительного мотива — отказ обращаться ко всему иному, кроме Бога (ал-хаққ), из презрения всего остального. Это “отрешение от мирского” (зухд) “знающих [Бога]” (‘āрифūн). Это есть “отрешение от мирского” человека, “достигшего истинности” (упрочившегося в Истине. — И. Н.) (мухаққиқ)»¹.

Ал-Газālī приводит свое определение «отрешения от отрешения» (аз-зухд фй аз-зухд) в духе сложившейся суфийской онтологии о единственности бытия: «Совершенство “отрешения от мирского” (камāl аз-зухд) — это “отрешение от отрешения” (аз-зухд фй аз-зухд), когда [“отрешенный от мирского”] не считает его важным и не рассматривает как положение, ибо если кто откажется от мирского, “здешнего мира” (дунйā) и вообразит, что он отказался от вещи, то он уже возвеличит мирское (дунйā), так как с точки зрения обладателей сокровенного видения (зав-л-бақā’ур) “здешний мир” (дунйā) — ничто (лā шай’)»². Для специалистов, хорошо знающих творчество Абū Тāлиба ал-Маккī и ал-Газālī, не является секретом то обстоятельство, что ал-Газālī много перенял из онтологических представлений своего великого предшественника, а в его фундаментальной книге «Ихйā’ ‘улм ад-дйн» обширные цитаты из произведения ‘Абū Тāлиба ал-Маккī «Кўт ал-кулўб» приводятся почти без изменений. Он, как и ‘Абū Тāлиб ал-Маккī, полагает, что «ничто» феноменального мира следует понимать не в том смысле, что множественный мир есть что-то ничтожное и «падшее», а в смысле временного аспекта единого

¹ Ал-Газālī. Арба’ин фй усўл ад-дйн. С. 196.

² Там же. С. 195.

бытия, который является «ничто», будучи *внеположным* его вечностному аспекту, но, тем не менее, совпадает с вечностным аспектом, будучи неотъемлемым аспектом единого бытия, как и вечностный аспект последнего.

Рассуждения 'Абӯ Тāлиба ал-Маккī в произведении «Қўт ал-қулўб» (Пища сердец) об изменении мнения суфийских наставников-шейхов ('*ашийāх ђуфиййа*) на суть и сущность «отрешения от мирского» (*зухд*) прямо свидетельствуют, что причиной этого стало изменение их онтологических представлений. Он пишет, что с их точки зрения «отрешение от мирского» (*зухд*) есть безразличное отношение к «здешнему миру» (*дунийā*), так как множественный мир — ничто (*лā шай'*), а потому «отрешенный от мирского» (*зāхид*) не отказывается от чего-то мирского, так как отказываться от того, что есть ничто — абсурдно, а мирское как раз и есть ничто. А это, как он продолжает, и есть «отрешение от отрешения» (*ал-зухд фī аз-зухд*), или воздержание от воздержания, благодаря чему человек отказывается от самого желания отрешаться от мирских благ. Свою мысль он подкрепляет тем соображением, что иногда мотивом «отрешения от мирского» (*зухд*) бывает желание человека в получении посмертной компенсации за свою жертвенность в «здешнем мире». Истина «отрешения в [мире] тленности» (*хақїқат аз-зухд фī ал-фанā'*), по его словам, это — «отрешение в пребывании [в Боге]» (*аз-зухд фī ал-бақā'*), иначе говоря, в одинаковом отношении к «здешнему миру» (*дунийā*) и «тамошнему миру» ('*āхīфа*), к временной и вечностной сторонам бытия. Неискушенные люди, пишет 'Абӯ Тāлиб ал-Маккī, воздерживаются от мирского ради награды в «тамошнем мире», полагая его чем-то высшим, тогда как истинный «отрешенный от мирского» в состоянии безбоязненно смотреть на мирские блага, поскольку он не искушается ими из-за своего одинакового отношения к «здешнему миру» и «тамошнему миру»¹ как следствия осознания, что эти противоположности противоплагаются не как различные сущности, а как две стороны *одной сущности*. Конечно, 'Абӯ Тāлиб ал-Маккī прекрасно знает, что в Коране говорится, что «тамошний свет (*ахīфа*) лучше и дольше» (Коран, 87:17). Но «[мир] тленности» (*фанā'*) есть условие утверждения вечного пребывания (*бақā'*) абсолютного божественного бытия. Он пишет: «Когда человек отрешается от “вечного пребывания” (*бақā'*), то это будет истинной “отрешения о [мире] тленности” (*хақїқат аз-зухд фī ал-фанā'*)».

¹ См. 'Абӯ Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-қулўб. Т. 2. С. 196.

так как «[мир] тленности» (*фанā*) *необходим* для вечного пребывания (*бақā*)»¹. Иначе говоря, множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного бытия как единого и единственного.

Обратимся к позиции по данному вопросу выдающегося исламского философа-суфия Ибн ‘Арабī (ум. в 638/1240 г.), которая изложена в его фундаментальном труде «Ал-Футūхāt ал-маккийя» (Мекканские откровения). Он не отрицает полностью само «отрешение от мирского» (*зухд*) и суфийскую практику в целом, но переосмысливает их в духе своих онтологических и гносеологических представлений и своего понимания веры, где ее высшим проявлением, с его точки зрения, является *ихсān* (доброделание), или «видение Бога во всем». Он понимает, что религиозное благочестие как призыв к материальной самодостаточности и воздержанию от мирского (*зухд*) находит отклик и среди богословов-традиционалистов, хранителей знания Закона (шариата).

Подход Ибн ‘Арабī к «отрешения от мирского» ранних суфиев определяется его концепцией об «утвержденных воплощенностях» (*а‘йān сāбита*), тесно связанной с идеей «утвержденности» (*субūt*) вещи и ее связи с существованием и несуществованием². Предположение об «утвержденности» вещи позволяет говорить о наличии вещи до ее существования, или о том, что она уже утверждена в состоянии несуществования. Согласно Ибн ‘Арабī, земной мир, имея связь с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» («прекрасных имен» Бога), виртуальных «смыслов» (*ма‘āнин*) конечных вещей, которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Божественное бытие не есть нечто абсолютно трансцендентное и внеположное множественному миру, ибо подобное допущение опровергается проявлением ответной любви Бога к земному миру, Его «проявлением» (*таджаллин*) в вещах эмпириче-

¹ См. ‘Абū Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 196.

² См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит. РАН, 1998. С. 105—107; А. В. Смирнов. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 294; W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. P. XVII; T. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984. P. 153—155; R. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism / By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge: At the University Press, 1921. Reprinted 1967. P. 151.

ского мира. Введение понятия «утвержденность» любой вещи до ее действительного существования обесмысливает суровую отрешенность представителей движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама от земного мира, ибо земной мир в свете учения Ибн ‘Арабӣ рассматривается условием возможности отражения разнообразия виртуальной различности божественного бытия, объекта поиска ранних суфиев, в многообразии конкретных форм земных явлений. В последующей суфийской традиции истинным «отрешением от мирского» (*аз-зухд фӣ ад-дунйā*) объявляется «*аз-зухд фӣ аз-зухд*» («отрешение от отрешения [от мирского]»). Суфию следует относиться к себе не как к объекту, подлежащему «негации» изнурительными подвигами на ниве подвижничества, а как к потенциальному вместилищу (*қāбила*) «божественной тайны» (*сирр*).

Позволим себе привести его интерпретацию «отрешения от мирского» (*зухд*). Ибн ‘Арабӣ пишет: «Что касается [отрешения человека от мирского] в [мире] Власти (*ал-мулк*) с точки зрения его бытия как мусульманина (*муслим*), то это — отрешение от явлений земного мира, и это — самая дальняя завеса (*хиджāб*). Что касается [его отрешения от мирского] в [мире] Могушества (*ал-джабарӯт*) с точки зрения его бытия как правоверного (*му’мин*), то это — отрешение от мирского в себе и это — самая близкая завеса. Что касается [отрешения от мирского] в Царстве Божьем (*ал-малакӯт*) с точки зрения его бытия как “добродеющего” (*мухсин*), то это — отрешение от всего, кроме Бога (*ма сивā ’Аллāх*). И тут снимается завеса у [суфиев] (*тā’уфа*), [что скрывала Бога] <...> И когда снимается покров с ока его сердца, то ему уже не нужно отрешаться от мирского, ибо человек не отрешается от того, что создано для него»¹.

В дальнейшем в доктринальном, или «элитарном», суфизме в отношении к практике «*зухда*» возобладал подход, основанный на вышеприведенных онто-гносеологических представлениях ал-Джунайда, ал-Ғазālӣ, Ибн ‘Арабӣ и др. Благодаря разработке суфиями особого доктринального учения о мистическом познании «истин [сокровенного мира]» (*хақā’иқ ал-ғайб*) и сложившемся к тому времени огромному опыту у них по самоконтролю и самонаблюдению в ходе мистического познания возникла принципиально иная концепция «*зухда*» эзотерического характера, или концепция об «отрешении от отреше-

¹ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Бейрут: Дār ал-иҳйā’ ва ат-турāс ал-’арабӣ, 1998. Т. 2. С. 174—175.

ния» (*аз-зухд фй аз-зухд*). Согласно ей подлинный *зухд* начинается только тогда, когда *воздержание* от мирского сменяется *отрешением* от него, которое следует понимать так, что суфий, даже обладая мирскими благами, в состоянии отрешиться не просто от этих благ, но и от самого желания воздерживаться от них. Иначе говоря, основной причиной отказа от примитивного «отрешения от мирского» (*зухд*), сводящегося к совершенной индифферентности к лишениям и полному квиетизму, стало не просто стремление выработать эффективное противодействие различным искушениям, которым мог поддаться начинающий суфий (тайная гордыня, показное благочестие и пр.), а переосмысление характера взаимоотношения между божественным и множественным бытием.

Суть этого понимания *зухда* хорошо разъясняет ал-Қашāнй (ум. в 730/1329 г.), крупнейший позднесуфийский мыслитель, известный комментатор суфийских сочинений и последователь Ибн ‘Арабий: «Покаяние в отрешении от мирского (*ат-тавба мин аз-зухд*) — [суфии] подразумевают этим, что ты не усматриваешь в том, в чем ты проявляешь воздержание, нечто ценное, ибо [в противном случае] тогда ты придашь ценность бренному миру (*дунйā*), а мир — ничто для Бога, а потому человеку несомненно следует покаяться в этом (в отрешении от мирского. — *И. Н.*) И покаяние в отрешении от мирского (*ат-тавба мин аз-зухд*) в этом смысле будет покаянием от видения твоего отрешения от мирского и покаянием в том, от чего ты отрешался, затем покаянием от видения себя отрешающимся и способным на это, как это ты понял выше из рассмотрения “покаяние в покаянии” (*ат-тавба мин ат-тавба*). И отсюда понятен смысл их слов: “*Аз-зухд хува аз-зухд фй аз-зухд*” (Отрешение — это отрешение от отрешения [от мирского])»¹.

2.1.3. Трактовка феномена «зухд» и соотношения «зухд» и «таҗаввуф» (суфизм) в исламоведении

Прежде чем перейти к рассмотрению точек зрения специалистов на феномен «зухд» первых веков ислама, следует высказать общее соображение методологического плана. Современные исследователи в целом при рассмотрении религиозной веры мусульман первых веков ислама делают упор на тех ее положениях, которые приобрета-

¹ *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāк ал-Қашāнй*. Латā’иф ал-а’лām фй ишārāt ‘ахл ал-илхām. Тегеран: Мирās-е Мақтūб, 2000. С. 194.

ли спорный характер в свете социально-политических неурядиц, повлекших раскол мусульманской общины. Не вызывает сомнения связь главного положения мурджиитов — «отказ от суждения, или, точнее, “откладывание суждения” (*ал-ирджā*, отсюда название мурджииты) о действиях человека»¹ — с общей политической нестабильностью мусульманской общины, непосредственной причиной которой стало убийство халифа ‘Али ибн ‘Абй Талиба, что вызвало острые разногласия по вопросу о праве на верховную власть в Халифате.

Проблемы же онтологического и гносеологического статуса религиозного опыта мусульман первых веков ислама пока не получили должного внимания. Тогда естественно выглядят описания веры первых мусульман как набора примитивных религиозных представлений со следами домонотеистических религиозных воззрений и кажутся вполне убедительными утверждения, что будто только ранние богословы-мутакаллимы выполняли роль людей, сподобившихся более и менее аутентичной интерпретации откровений, донесенных пророком Мухаммадом. Действительно, «калам возник как умственная реакция на новшества с целью защиты догм от нововведений»² и изначальной его задачей была защита верований простых верующих (*‘āmma*), борьба против того, что «ослабляет и развязывает узел веры» (ал-Газали) носителей массового религиозного сознания. Известно, что в IX в. (при халифе Мутаваккиле (847—861)) мутазилиты, представители первого крупного направления *калāма*, подверглись гонениям и их позиции были сильно подорваны³, что позволило традиционалистам взять реванш. Но из этого вовсе не следует делать вывод, что установка ранних богословов-традиционалистов на абсолютную трансцендентность и непознаваемость божественного бытия продержалась в виде наиболее полного выражения в исламе сопряженности человека с Абсолютом, с Богом, не будучи поколебленной и деятельностью рационалистов-мутазилитов, вплоть до III в. по хиджре/IX в. по хр. л., до возникновения иного типа знания, ориентированного на античную модель философствования, в рамках арабо-мусульманской культуры.

Выше мы уже указали на этимологическое значение термина «*зухд*» из первой части определения этого термина, которое дал

¹ С. М. Прозоров. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит. РАН, 2004. С. 27.

² М. М. ал-Джанаби. Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали. С. 95.

³ Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев. Ал-Му‘тазила // ИЭС. С. 175.

ал-Джурджанӣ, ‘Али́ ибн Муҳаммад (ум. в 817/1413 г.), представитель позднего *каләма* и комментатор произведения ал-Иджй «Мавāкиф», в своем словаре философских терминов «Ат-Та‘рифāt» (Определения): «*Зухд* — это отказ от желания чего-либо, стремления к чему-либо»¹. Но остаются вопросы: отказ от чего, каким образом, в каких пределах и по какой причине? Частичный ответ на перечисленные вопросы содержится во второй части определения ал-Джурджанӣ: «[Термин “*зухд*” означает] в словоупотреблении “людей истины” (суфиев. — *И. Н.*) — неприятие здешнего мира (*дунйā*) и отказ от него (избегание его)» и «*Зухд* — это отказ от желания чего-либо, стремления к чему-либо»². Согласно краткому определению «зухда» ван Эсса, «*зухд*» есть «отрешение от земного мира»³, что, по сути, есть точный перевод арабского понятия «аз-зухд *фй ад-дунйā*» («отрешение от мирского»). Это определение одновременно указывает на онтологическое воззрение «отрешенного от мирского» (*зāхид*): а) земное бытие ничтожно с точки зрения абсолютного бытия, что и является основанием отрешения от земного мира; б) отрешение от «здесьнего мира» (*дунйā*) не предполагает полного отказа от него, ибо отрешение есть безразличное отношение, но никак не полный отказ или пренебрежение им. Но пока можно говорить лишь о том, что понятие «зухд» имплицитно содержит такие значения.

По замыслу французского исламоведа Л. Массиньона (1883—1962), его определение термина «зухд» должно было восполнить этот пробел: «[*Зухд*] — воздержание, в первую очередь, от греха, от излишеств, от всего, что отвлекает от Бога... затем воздержание от всех конечных вещей путем отвержения от них сердца... полный аскетизм, отказ от всего, что сотворено»⁴. Первая часть его определения является, на самом деле, переложением другими словами определения понятия «зухд», которое дал видный традиционалист Аҳмад ибн Ҳанбал (ум. в 241/855 г.), эпоним собственного (ханбалитского) богословско-правового направления (*мазһаб*): «*Зухд* — трех видов: первый — отказ от “запретного” (*харām*), и это *зухд* простых верующих; второй —

¹ ‘Али́ ибн Муҳаммад ал-Джурджанӣ. Ат-Та‘рифāt. С. 101.

² Там же. С. 101—102.

³ *J. van Ess. Die Gedanken welt des Harit al-Muhasibi* (Bonn: Reingold-Druckerei, Mainz, 1961). P. 105—107; цит. по: *L. Kinberg. What is meant by zuhd*. P. 27—44.

⁴ *L. Massignon. Zuhd // The Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam. 1913—1933. Vol. VIII. P. 1239. Reprint. Originally published: *The Encyclopaedia of Islam*. Lieden: E. J. Brill, 1913—1936.

отказ от излишек “разрешенного” (*ḫalāl*), и это *зухд* “избранных”; третий — отказ от того, что отвлекает человека от Всевышнего Бога, и это *зухд* “знающих [Бога]” (*‘ārifūn*)»¹.

Вторая часть определения Л. Массиньона явно отсылает нас к тому месту главы об «отрешении от мирского» (*зухд*) книги суфийского мыслителя ’Абӯ Тāлиба ал-Маккī (ум. в 386/996 г.) «Кўт ал-кулўб» (Пища сердец), где говорится о связи «отрешения от мирского» (*зухд*) с упованием на Бога (*таваккул*): «В хадисе говорится, что *зухд* — это когда ты более полагаешься на то, что в руках Аллаха, чем на то, что в твоих руках. Это — “стоянка упования на Бога” (*мақām ат-таваккул*). И одни решили, что *зухд* — это отказ от накопительства, ибо земной мир (*дунйā*) — это соби́рание [благ]. Другие [говорят], что земной мир — это то, что занимает сердце и заботит его. И они сочли, что *зухд* — отказ от забот [о земных делах] и предоставление себя в полное распоряжение [Бога]. И это есть вверение [себя Богу] (*тафвїд*) и удовлетворенность [Богом] (*ридā*)»².

Последняя часть определения термина «*зухд*», которое дает Л. Массиньон: «...полный аскетизм, отказ от всего, что сотворено» — восходит, скорее всего, к определению термина «*зухд*», данному ранним суфием ал-Фудайлем ибн ’Ийāдом (ум. в 188/803 г.): «Основа *зухда* — удовлетворенность Богом (*ридā*)»³, и к определению, данному ранним суфием ’Абӯ Хишāмом ал-Мағāзали: «*Зухд* — ограничение надежды (*қисар ал-’амал*)»⁴.

Таким образом, можно утверждать, что хотя видные западные исламоведы неоднократно обращались к вопросу о месте и роли учения «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама в становлении суфизма, результаты их трудов весьма противоречивы и неполны. Общим недостатком рассмотренных подходов является отсутствие в них аргументов, подтверждающих наличие единого проблемного поля учения сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и суфизма как религиозно-философского направления. Например, А.-М. Шиммель по существу разводит их в ходе предварительного определения суфизма, утверждая, что суфизм — один из вариантов

¹ *Ал-Қушайрї*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 119.

² ’Абӯ Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 195.

³ ’Абд ар-Раḫмāн ибн Шихāб ад-Дїн ал-Бағдāдї ибн Раджаб ал-Ҳанбалї. Қāла Ибн Раджаб. С. 195.

⁴ ’Абӯ Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 195.

мистицизма, который, в свою очередь, есть «осознание Единой Реальности... любовь к Абсолюту, ибо сила, отличающая подлинный мистицизм от аскетизма, есть любовь»¹. Под подлинным мистицизмом, надо полагать, подразумевается суфизм. Смущает не столько решительность, с которой «отрешение от мирского» (*зухд*) объявляется чем-то не заслуживающим статуса «подлинного мистицизма». Не понятно, куда теперь отнести подвижницу Раби‘у ал-‘Адавийю (ум. в 185/801 г.), выдвинувшую мысль о всепоглощающей и бескорыстной любви к Богу как доминанте духовной жизни человека: по привычке, к басрийской школе аскетов раннего ислама², или к представителям «подлинного мистицизма», если следовать логике рассуждений А.-М. Шimmel.

Как отмечает Е. А. Фролова, российские философы-арабисты и исламоведы не оставили без внимания учение суфийских мыслителей. За последние десять лет было защищено несколько диссертаций и были опубликованы работы, где предметом исследования является учение мусульманских мистиков. Российские исследователи учения суфиев проявляют большой интерес к изучению их онтологии, выявлению суфийского подхода к решению проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира, или проблемы трансцендентности и имманентности Бога по отношению к феноменальному миру. «Пока что углубленный анализ этого учения ограничился одной, хотя и центральной фигурой — Ибн ‘Араби»³. Тем самым подчеркивается, что хотя из поля зрения наших отечественных исследователей не выпадают другие представители суфизма, описание и оценка их творчества пока не соответствуют критериям научности в должной мере. Особенно это касается таких фигур в истории суфизма, как Ибра‘хм ибн Адхам, Раби‘а ‘Адавийя, ал-‘Харис ал-Мух‘асибй, Зун-Нун ал-Мисрй и др., сыгравших исключительную роль в становлении и развитии исламского мистицизма.

Нельзя также не признать правоту тех исследователей, которые полагают, что «подход к исламскому мистицизму как своеобразной религиозно-философской системе определяется необходимостью

¹ А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 13—14.

² См. А. Кныш. Раби‘а ал-‘Адавийя // ИЭС. С. 195—196.

³ Е. А. Фролова. О некоторых аспектах изучения суфизма // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. Инст. философии РАН. М.: 1998. С. 69.

анализировать прежде всего суфийские представления о сущности бытия»¹. В последних словах, надо полагать, выражена суть проблематики. Если суфизм является мистико-аскетическим направлением и генетически связан с аскетическим движением раннего ислама, то должно быть единое проблемное поле по вопросам о сущности бытия и путей познания различных его аспектов, к которым обращались и мистики раннего ислама, и суфийские мыслители. Оценка А.-М. Шиммель рефлексии «людей отрешения от мирского» (*'ahl az-zuhd*) первых веков ислама над фундаментальными проблемами (Бог и этот мир, человек в системе отношения Бога и бренного мира) как только эмоциональной религиозности, по которой они сильно тосковали², явно исходит из посылки об отсутствии у подвижников первых веков ислама собственных представлений о сущности бытия, отличавшихся от взглядов традиционалистов и мутазитов, богословов-рационалистов. Это является еще одним свидетельством недостаточной проработанности темы преемственности между учением и практикой сторонников «отрешения от мирского» (*zuhd*) первых веков ислама и суфизмом как доктринальным учением.

Западные и отечественные исламоведы, обращавшиеся к анализу термина «*zuhd*», отмечают, что данный термин имеет в различных контекстах (традиционалистско-суннитском, шиитском, суфийском, бытовом) разное содержание (А. Р. Петросян, Л. Кинберг, Ж. Гобило и др.). Исследователи подчеркивают, что «*zuhd*», взятый в широком смысле, а именно, как воздержание от мирского и материальное самоограничение, составляет одну из добродетелей, высоко ценимую не только суфиями, но и большинством верующих, и что «*zuhd*» воспринимается последними как существенная часть каждодневной религиозной жизни³. В целом понятие «*zuhd*» получило освещение в рамках отдельных статей (А. Р. Петросян. О термине *zuhd*. ПП и ПИКНВ. 1985. Ч. 1. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986; L. Kinberg. What is meant by *zuhd* // *Studia Islamica*. 1985, 61. P. 27—44; C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. *Studia Islamica*. 1996/1 (fevrier) 83), некоторые из которых опубликованы в энциклопедиях (L. Massignon. *Zuhd*. EI;

¹ М. Т. Степанянц. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1987. С. 14.

² А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 31.

³ См. G. Gobillot. *Zuhd* // EI, NE.

G. Gobillot. *Zuhd* // EI, NE; А. Р. Петросян. *Зухд* // ИЭС). А. К. Аликберов предложил обстоятельный анализ содержания понятия «зухд» как аскетической практики, которая рассматривается им как важнейший компонент мистического Пути в суфизме¹. В монографии А. Д. Кныша «Мусульманский мистицизм. Краткая история»² много места уделяется рассмотрению развития нескольких региональных школ ранней аскетической традиции в исламе. К сожалению, автор уделяет мало внимания исследованию мировоззренческих установок, присущих ранним суфиям, ссылаясь на отсутствие надежных сведений об этих установках, что, по его мнению, не позволяет с точностью определить трудноуловимую хронологическую и понятийную грань между аскетизмом и мистицизмом, и трудность проведения четких различий между аскетическим и мистическим благочестием³.

Точка зрения некоторых исследователей, исходящая из отождествления практики ранних мусульманских подвижников (*нуссāk* и *'уббād*) и «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) с благочестием, или духом материального самоограничения, как доминантой в умонастроениях и поведении представителей благочестивых кругов различных направлений в раннем исламе, не лишена оснований⁴. Видный традиционалист Ахмад ибн Ханбал (ум. в 241/855 г.) вошел в историю ислама не только как богослов-правовед, но и как известный сторонник воздержания от материальных благ и квиетизма. Все это нашло полное отражение в его произведении «Аз-Зухд» (Отрешение от мирского), сборнике высказываний пророка Мухаммада и видных его сподвижников о богоугодности аскетического благочестия и материального самоограничения.

Некоторые из исследователей склонны считать, что «зухд», взятый как аскетическая практика, прямо связан только с суфизмом, исламским мистицизмом, где в трехчастном пути к Богу (*шарī'а* — *тарīқа* — *хақīқа*) «зухд» относится к первой части (*шарī'а*), или шариату, — и что применительно к исламскому обществу можно говорить лишь о включении некоторых элементов аскетизма в каждодневную жизнь мусульман. Согласно этой точке зрения, «зухд»

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 638—656.

² А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004. С. 19—46.

³ Там же. С. 384.

⁴ См. L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 28.

как аскетическая практика, в отличие от широких аскетических настроений первых веков ислама, есть явление, развитие которого происходило в русле суфийской традиции. Одна из причин рассмотрения «зухд» как чего-то, прямо связанного только с суфизмом и имеющего лишь опосредованное отношение к исламскому обществу в целом, — несомненный факт, что мистико-аскетическое движение «отрешения от мирского» (зухд) в раннем исламе и стало той средой, из которой развился суфизм. Этот тезис западных исламоведов (И. Гольдциер, А. Никольсон, Л. Массиньон)¹ разделяется отечественными философами и исламоведами (А. К. Аликберов, Е. А. Бертельс, М. М. ал-Джанани, А. Р. Петросян, И. П. Петрушевский, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. А. Хисматулин). А. К. Аликберов предложил обстоятельный анализ содержания понятия «зухд» как аскетической практики, которая рассматривается им как важнейший компонент мистического Пути суфизма (А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2003).

В отечественной литературе результаты исследования понятия «зухд» довольно скромны. Е. А. Бертельс и И. П. Петрушевский лишь упомянули о раннем аскетическом движении как о среде, из которой развился суфизм². Е. А. Бертельс и И. П. Петрушевский опирались на выводы западных исламоведов. В разделе «Суфизм» сборника «Хрестоматия по исламу» (Москва, 1994) после перечисления типологических черт практики ранних суфиев, или «аскетов» (зуххād), «поклоняющихся» (‘уббād) и «подвижников» (нуссāk), утверждается, что осуществление практических установок аскетизма раннего ислама «считалось необходимым условием сближения с богом, которое мыслилось как прохождение длительного пути “очищения и познания”»³. Это определение идентично дефиниции термина «зухд», приведенной в новом издании «The Encyclopaedia of Islam». Это определение термина «зухд», данное французским ученым-ориенталистом Ж. Гобило (G. Gobillot), как практический и духовный аскетизм, облегчающий

¹ См. L. Massignon. Zuhd // EI. P. 1239; И. Гольдциер. Ал-‘Акйда ва аш-шарй‘а фй ал-ислам. С. 100—101.

² См. Е. А. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 16—17; И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках: Курс лекций. С. 334—338.

³ См. Хрестоматия по исламу. М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1994. С. 139.

соединение с божественным¹, страдает абстрактностью и расплывчатостью. С одной стороны, такая трактовка зухда дает возможность соотнести и придать зухду общие черты с более поздними доктринальными учениями суфизма, как, например, учениями ал-Джунайда, ал-Халлādжа и др. С другой стороны, такое определение зухда, по крайней мере на первый взгляд, ничем не отличает его от христианского аскетизма как «актуального превосходения смертного человеческого естества в энергийном соединении со Христом... претворение в Божественную природу, или Обожение»².

А. Р. Петросян справедливо утверждает, что термин «зухд» в исламской общине имеет разное содержание в зависимости от того, что под «воздержанием от мирского» (зухд) подразумевали традиционалисты-сунниты (в частности, ханбалиты), суфии или мутазилиты. Как он пишет, ханбалиты, главной заботой которых являлось сохранение целостности мусульманской общины и ее невредимости от предосудительных новшеств (*бид'а*), под «зухдом» подразумевали подавление своих страстей и материальное самоограничение, в то время как концепции «зухд», разработанной суфиями, присущи два уровня — экзотерический и эзотерический, «что, вероятно, вызвано конечной целью мистика — гносисом, воссоединением с Творцом»³. Верно отмечая, что «зухд» служит термином, обозначающим необходимый этап мистического пути суфизма, А. Р. Петросян не исследует сам процесс зарождения мистического мировоззрения в среде аскетического движения.

В монографии А. Д. Кныша «Мусульманский мистицизм. Краткая история» (М.; СПб.: Диля, 2004) много места уделяется рассмотрению развития нескольких региональных школ ранней аскетической традиции в исламе. Главным недостатком работы является отсутствие анализа мировоззренческих установок мусульманских мистиков первых веков ислама. По мнению автора, до сих пор не обнаружены надежные сведения об этих установках, а потому установление с точностью трудноуловимой хронологической и понятийной грани между аскетизмом и мистицизмом не представляется возможным⁴.

А. К. Аликберов указывает на самоотречение (воздержание, добровольное и осознанное лишение себя излишеств любого рода) и

¹ См. G. Gobillot. Zuhd // EI, NE.

² С. Хоружий. К феноменологии аскезы. С. 31, 75.

³ А. Р. Петросян. О термине зухд. С. 149.

⁴ См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. 2004. С. 384.

аскезу (изнурение плоти, добровольные физические страдания) как на стержневой элемент реального бытования суфизма, и что эти два аспекта (самоотречение и аскеза) выражает один и тот же термин «зухд» (от *захад* — «отказываться», «отречься», «воздерживаться»). Он пишет, что термин «зухд» наиболее разработан в суфизме, в котором данное понятие служит для обозначения одного из важнейших компонентов суфийского Пути (*тарīк*)¹. Согласно его точке зрения, практика «отрешения от мирского» (*зухд*) сама по себе еще не порождает суфийскую доктрину. Он справедливо указывает, что «не все суфии были аскетами, так же как далеко не все аскеты были суфиями. Практика аскетизма и подвижничества во многом совпадала с суфийской практикой, поскольку Путь мистика был логическим продолжением Пути аскета»². Вопрос, каким образом часть подвижников первых веков ислама пришла к идее мистического познания (*ма'риф*а), в работе А. К. Аликберова не получил детального освещения.

А. А. Хисматулин в своей работе «Суфизм» (СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003) предлагает решить эту проблему путем признания практики «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама как ранней формы мусульманского мистицизма (суфизма) на том основании, что для адептов суфизма мистический опыт классического суфизма есть непосредственный духовный опыт общения пророка Мухаммада с божественным и переданный двумя универсальными для всех конфессий путями трансляции пережитого духовного знания³. Схематически это выглядит следующим образом. Мистический опыт суфизма есть усвоенный духовный опыт непосредственного общения пророка Мухаммада с божественным через переработанные исламом универсальные для всех религий традиции трансляции духовной культуры. А. А. Хисматулин выделяет ряд универсальных традиций, разные пути к непосредственному переживанию и наследованию духовного знания, (активный и пассивный пути обретения духовного знания и четыре пути его трансляции), видимо, ставя знак равенства между духовными и мистическими знаниями. По его мнению, универсальные пути

¹ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 638.

² Там же.

³ См. А. А. Хисматулин. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 42—52.

трансляции духовного знания (и мистического знания) безразличны к содержанию транслируемого. Во избежание недоразумения он пишет: «Несмотря на то, что ислам перекодирует по-своему появившиеся до него традиции, истоки исламского мистицизма следует искать в самом исламе и только в нем»¹. В предложенной им схеме «отрешенным от мирского» (*зуххād*) и «поклоняющимся» (*'уббād*) отводится роль людей, пытающихся «на собственном опыте убедиться в справедливости ниспосланного Пророку божественного закона и испытать на себе требования еще не закоinselой, не обросшей системами религии»². А. А. Хисматулин обходит молчанием следующий вопрос: в чем, собственно, состояло отличие «людей отрешения от мирского» и подвижников (*зуххād* и *нуссāк*) от благочестивых ханбалитов-традиционалистов, обозначавших свое воздержание от материальных благ тем же понятием «зухд»? По нашему мнению, данным пробелом объясняется отсутствие внятного ответа на вопрос: что в доктринальном отношении сближает и разъединяет учение и практику «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама и суфизм? А. А. Хисматулин оставляет без ответа и еще один не менее важный вопрос: где и как произошел переход от духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), к суфизму? Он ограничивается утверждением, что это произошло где-то в сер. III в. по хиджре (по мусульманскому летоисчислению)/IX в. по христианскому летоисчислению: «Первые концепции мистического пути формируются в IX в. и связаны с разработкой его видения мистиками, исходя из приобретенного ими самими практического опыта, а затем и теоретического обоснования, почерпнутого из хадисов и Корана»³. По сути, в предложенной им схеме развития суфийской мысли ставится под сомнение роль «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) раннего ислама в постановке тех проблем онтологического и гносеологического характера, решение которых мусульманскими мистиками на более позднем этапе позволило суфизму получить статус самостоятельного религиозно-философского направления в исламе.

Отсутствие специальных исследований, посвященных онтологическим и гносеологическим представлениям ранних суфиев, практико-

¹ А. А. Хисматулин. Суфизм. С. 54.

² Там же. С. 74.

³ Там же. С. 99.

вавших «отрешение от мирского» (*зухд*, или *аз-зухд фй ад-дунйā*), не позволяет получить всестороннее представление о содержании этого понятия, которому придавали большее значение как суфии, представители эзотерического направления в исламе, так и их идейные оппоненты из числа традиционалистов. Ханбалиты, наиболее консервативные сторонники традиционализма в исламе, придают большое значение *зухду*¹. Также причисление ‘Абд ал-Қāхиром ал-Бағдāдй (ум. в 429/1037 г.) суфиев-*зуххāд*, или «отрешенных от мирского», к «защитникам Сунны», к правоверной части мусульманской общины, и отказ отнести к ней суфиев-философов (развивавших идеи об имманентности Бога множественному миру, наряду с Его трансцендентностью) явно основаны на представлении о принципиальном различии между духовно-практической деятельностью по «отрешению от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и суфизмом².

Существует, как упоминалось выше, еще одна довольно распространенная точка зрения относительно различия между «отрешением от мирского» (*зухд*) и посвящением себя поклонению (‘*ибāда*) Богу, подвижничеством раннего ислама, с одной стороны, и суфизмом (*тасавуф*), — с другой. Согласно мнению современного египетского ученого ‘Абд ал-Халйма Махмūда, практика воздержания от мирского (*зухд*) и посвящения себя поклонению (‘*ибāда*) Богу не лишена корыстной цели — получения посмертного воздаяния на том свете (‘*ахқара*), то есть обретения лучшей доли, блаженства в Раю, в то время как суфизм (*тасавуф*) есть отказ от всего, кроме Бога³ («И у Господа твоего — конечный удел») (Коран, 53:42)). Эта точка зрения восходит к взглядам Ибн Сйны и ряда суфийских мыслителей, как, например, Ибн ‘Атā’ ‘Аллāха ал-Искандарй (ум. в 710/1306 г.), шейха суфийского братства *аш-шāзўлиййа*. Ибн Сйнā, развивая в своем трактате «Ал-Ишārāt ва ат-танбйхāt» идею о трехступенчатом пути богопознания, выделяет три категории «познающих»: «отрешенный от мирского» (*зāхид*); посвятивший себя поклонению Богу (‘*āбид*);

¹ *Ибн ал-Джавзй*. Талбйс Иблйс. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабй, 1996. С. 185—198; *L. Massignon. Zuhd // The Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam. 1913—1933. Vol. VIII. P. 1239. Reprint. Originally published: The Encyclopaedia of Islam. Lieden: E. J. Brill, 1913—1936; ‘*Абд ар-Рахмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдāдй ибн Раджаб ал-Ханбалй*. Қала Ибн Раджаб. С. 290.

² *С. М. Прозоров*. Ислам как идеологическая система. С. 24.

³ См. ‘*Абд ал-Халйм Махмūd*. Фадйлат ат-тасавуф. Ал-Мадраса аш-шāзўлиййа. Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1988. С. 427—431.

и, наконец, «знающий [Бога]» (*'ārif*)¹. «Знающий [Бога]» (*'ārif*) познает божественное посредством озарения и экстаза, и его дух идентифицируется с Истиной. Если первые (*zāhid* и *'ābid*) все еще остаются в плену иллюзорного мира — ибо благородная, но не лишённая корысти цель обретения посмертного блаженства есть вид иллюзии, — то «знающий [Бога]» (*'ārif*) покидает иллюзорный мир ради мира Реальности а по завершению своего пути превращается в «отполированное зеркало» (*mir'āt madjlūla*), в котором отражаются Истина и космос².

Действительно, многие видные суфии разделяли мнение, что плоды богопознания являются милостью свыше, а не результатом суфийской практики. Известный суфий и эпоним суфийского братства *al-qādirīya* 'Абд ал-Қадир ал-Джйланй (ум. в 559/1166 г.) так выразился о плодах богопознания: «Божественное откровение является не в результате подготовки к нему и не уходит по какой-либо причине, как не является каждый раз на известный манер и в известное время»³, а Абӯ ал-Қасим ал-Қушайрй (ум. в 465/1074 г.) о том же самом высказался следующим образом: «Откровение (*vārid*) — это то, что спускается на сердце из достохвальных сокровенных мыслей (*ḥawāṭir*) и не является результатом сознательных усилий суфия»⁴.

Следовательно, точка зрения 'Абд ал-Халйма Махмӯда о суфизме как интегративном единстве «отрешения от мирского» (*zuhd*), подвижничества и полной отдачи себя Богу основано на некоторых высказываниях средневековых арабо-мусульманских мыслителей и суфиев. Но недостатком этого подхода является отождествление суфизма с квиетизмом, полным упованием на Бога (*таваккул*). Ведь и видные традиционалисты-ханбалиты считали «*таваккул*» одним из существенных элементов религиозного благочестия⁵. Они критиковали суфизм по другой причине — за его концепцию мистического познания (*ма'рифa*), онтологические и гносеологические положения которой

¹ См. *Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī*. Шарх ал-ишārāt ва ат-танбихāt ли Ибн Сйнā. С. 364—376. Сайт www.alwaraq.net.

² *Seyyed Hossein Nasr*. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. London: Thames and Hudson, 1978. P. 265.

³ *Ахмад ибн Муҳаммад ал-Хасанй ибн 'Аджйба*. Иқāз ал-ҳимам фй шарх ал-ҳикам [ли Ибн 'Атā'] Аллāх ал-Искандарй], Б. м. Дār ал-ма'āриф, б. г. С. 184.

⁴ *Ал-Қушайрй*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа, б. г. С. 85.

⁵ См. *L. Kinberg*. What is meant by *zuhd*. P. 33.

расходились с традиционалистскими представлениями о характере взаимоотношения между Богом и миром¹.

Другим примером непризнания доктринальных аспектов учения «отрешения от мирского» (*зухд*) в рамках ислама является подход современного исследователя Мансӯра ад-Дйна Аҳмада к проблеме, как он сам выражается, «развития аскетизма в сторону мистицизма в суфизме»². Во-первых, при оценке духовно-практической деятельности «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама он, пытаясь обосновать положение о том, что феномен «отрешения от мирского» в исламе (*зухд*) не есть что-то заимствованное из христианства или буддизма, фактически отождествляет духовно-практическую деятельность «отрешения от мирского» (*зухд*) с материальным самоограничением и благочестием, к чему призывал традиционалист Аҳмад ибн Ханбал. Мансӯр ад-Дйн Аҳмад пишет: «Аскетизм в смысле “живи в миру, но не позволяй миру жить в сердце” не представляет вреда (...) [Аскетизм в исламе] — быть душой, сознанием и сердцем с Богом и быть телом в миру. Этот вид аскетизма не является самоубийственным (...) Так как аскетизм в исламском смысле приемлем, то многие сподвижники Пророка Мухаммада были аскетами — кто-то в большей степени, кто-то в меньшей. Их дома были скромными и они были далеки от политики, философии, науки и теологии»³.

Мансӯр ад-Дйн Аҳмад фактически воспроизводит логику приведенных нами выше рассуждений средневекового мусульманского ученого-ханбалита Ибн ал-Джавзӣ (ум. в 597/1200 г.), который в своей книге «Талбис Иблйс», посвященной критике суфизма, оценивает умеренные формы воздержанности от мирских благ как не противоречащие исламской религии и Сунне пророка Мухаммада⁴. Именно его аргументы против доктринального суфизма и суровых форм воздержания от мирского (*зухд*) довольно активно используются современными мусульманскими критиками суфизма. Что касается собственно возникновения в рамках движения «отрешения от мирского» (*зухд*) суфизма как доктринального эзотерического учения, то Мансӯр

¹ См. *Ибн ал-Джавзӣ*. Талбис Иблйс. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабӣ, 1996. С. 199—204.

² *Mansur Uddin Ahmed*. The Development of Sufism from Asceticism to Mysticism // *Islam-West Philosophical Dialogue*. Vol. 9 Mulla Sadra: Religion and Gnosis. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2001. P. 192—193.

³ Там же.

⁴ См. *Ибн ал-Джавзӣ*. Талбис Иблйс. С. 254.

ад-Дйн пишет: «Аскетизм начал распространяться из Басры и Кўфы, а ал-Хасан ал-Басрӣ был признан впоследствии как первый и самый выдающийся духовный учитель... Другим признанным суфием является Ибрāхїм ибн Адхам, который посвятил себя воздержанию от мирского. Он научился сокровенному знанию (*ма`рифa*) у христианского монаха, отца Симона (...). В Ираке аскетическое движение было вначале чисто практическим. В этой связи достойно внимания имя женщины-подвижницы Рабї`и ал-`Адавиййа. Вообще, с ее именем связывают возникновение в суфизме доктрины божественной любви»¹. Бегло упомянув об ал-Хāрисе ал-Муҳāсибї (ум. в 243/857 г.), учившего строгой самодисциплине и отчету о помыслах, и о Зун-Нуне ал-Мисрї (ум. в 245/859 г.) как о первом подвижнике, выдвинувшем идею о гносисе (*ма`рифa*), и чьи труды были полны пантеистических идей, Мансўр ад-Дйн Аҳмад сразу выдвигает тезис о пантеистических воззрениях `Абу Йазїда ал-Бистāмї (ум. в 234/848 или 261/875 г.), который, по его мнению, «был первым, кто, будучи “отравленным” божественной любовью, притязал на то, что он в мистическом порыве обнаружил Бога в собственной душе, и высказал кромольные слова: “Субхāнї! Субхāнї!” (Пречист Я! Пречист Я!) Тут мы можем видеть полное выражение доктрины “[само]уничтожения [в Боге]” (*фанā`*)»².

Факт смены представлений ранних суфиев о характере взаимоотношения божественного и профанного на более сложные онтологические представления в ходе складывания доктринального суфизма мы не только не отрицаем, но и утверждаем. Но с одной принципиальной оговоркой: нельзя этот сложный процесс называть простой сменой концепции абсолютной трансцендентности Бога множественному миру на какие-то «пантеистические идеи», что слишком расплывчато и вместо прояснения существа вопроса только затемняет его.

И Мансўр ад-Дйн Аҳмад, и `Абд ал-Халїм Маҳмўд, как и многие современные исследователи, упускают из внимания один существенный момент: принципиальным условием снискания божественной милости в виде откровений для того же вышеупомянутого суфийского мыслителя Ибн `Атā` `Аллāха ал-Искандарї (ум. в 710/1306 г.) является признание одновременной трансцендентности и имманентности мира божественного (Абсолюта) множественному миру: «Воистину,

¹ *Mansur Uddin Ahmed. The Development of Sufism from Asceticism to Mysticism. P. 193.*

² *Ibid. P. 194.*

посвятившие себя Богу, поклоняющиеся (*'уббād*) и воздерживающиеся от мирского (*зуххād*) чуждаются всякой вещи, ибо они не видят Господа Бога во всякой вещи. Если бы они увидели Его во всем, то они ничего не чуждались бы»¹. В противовес традиционалистам, отстаивающим концепцию абсолютной трансцендентности Бога, постулируемую в Коране и исключающую возможность слияния человека с Ним и познания человеком Его («Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:9 (11), К)), Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī отстаивает концепцию одновременной имманентности Бога множественному миру, приводя аят из Корана: «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16, К.) в качестве довода для обоснования возможности познания Бога, а это требует признания, пусть и не буквального, единения человеческого и божественного на онтологическом уровне. Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī пишет: «Если бы Он не являлся в созданиях, было бы невозможно их увидеть; а если бы Его качества проявились в них, то все Его создания исчезли бы» и «Твое прибытие к Нему возможно только через познание Его. Как велик наш Господь, чтобы нечто соединялось с Ним или Он был связан с чем-либо!»². По его мнению, «поклоняющиеся» (*'уббād*) погружены в ночные бдения и в итоге их страсть к тщательному поклонению Богу отвлекает их от самого объекта поклонения. «Отрешенные от мирского» (*зуххād*) предпочитают бегство от мирского и их увлечение отказом от мирских благ также создает невидимую завесу между ними и Богом.

Вышесказанное позволяет нам утверждать, что тезис большинства современных исследователей о том, что духовно-практическая деятельность, направленная на «отрешение от мирского» (*зухд*), раннего ислама есть явление сугубо морального порядка с элементами учения о добродетелях, базируется на мнении, что «тенденции аскезы (...) выглядят гораздо менее подозрительными в глазах ортодоксов, нежели теософские»³, и что взгляды «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) раннего ислама по вопросам о взаимоотношении мира и Бога, человека и Бога, принципиально не расходились с взглядами богословов-традиционалистов. Непризнание наличия в учении ранних

¹ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Китаб ал-хикам / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Под ред., с коммент. и примеч. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. С. 80.

² *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 91, 121.

³ *А. Дж. Арберри*. Суфизм. Мистики ислама. С. 37.

суфиев доктринальных аспектов, элементов онто-гносеологических представлений, расходящихся с традиционалистскими, и утверждение о безоговорочном принятии ими основной идеи теологии о непознаваемости Бога фактически равносильны отказу дать ответ на вопрос, как вообще смог состояться переход от положения о том, что «все, кроме Бога, есть ничто (это является логическим следствием учения крайнего аскетизма о том, что мир ничего не стоит и что человеческое сердце должно быть посвящено служению Богу)»¹, к тезису о единении человека с Богом в акте мистического постижения.

Мы же, напротив, исходим из противоположного утверждения, которое сводится к тому, что причиной переосмысления в рамках движения «отрешения от мирского» первых веков ислама взаимоотношения божественного и профанного мира, в результате которого возникло сомнение в абсолютной трансцендентности Бога, послужили проблемы онтологического и гносеологического характера, что вполне естественно. Ведь возникает закономерный вопрос: что можно познать о Боге, если утверждение о Его абсолютной трансцендентности заранее ставит границы познавательным способностям человека? Положительный ответ на этот вопрос предполагает наличие особого пути трансцендирования этих границ, или «онтотранцензуса», и проникновения в области, недостижимые для познания средствами логико-дискурсивного знания.

Следовательно, для решения нашей задачи требуется обосновать утверждение о наличии у «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) представлений о бытии и познавательных возможностях человека, имеющих внутреннее единство с онтологическими и гносеологическими представлениями суфиев-«философов». Ведь только в таком случае решение представителями философского суфизма тех или иных проблем онтологического или гносеологического характера можно было бы рассматривать как творческое преодоление накопившихся противоречий в рамках единой суфийской традиции, куда относятся и ранние суфии, «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*). Действительно, лишь выявление логической преемственности в решении ряда основных проблем онтологического и гносеологического характера позволит установить гомогенность суфизма как мистико-аскетического направления в исламе, включающего в себя движение «отрешенных от мирского» (*зуххād*) первых веков ислама

¹А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 89

и собственно суфизм, начиная с сер. III/IX в., в виде доктринальных учений выдающихся представителей этого религиозно-философского направления в исламе. В противном случае, во-первых, останется не проясненной генетическая и структурная связь раннего суфизма, бытовавшего в виде учения и практики «отрешения от мирского» (*зухд*), с философским суфизмом, а во-вторых, будет трудно отличить собственно феномен «отрешения от мирского» (*зухд*) в исламе от аскетических практик, получивших развитие в лоне иных религиозных традиций.

Для решения поставленной задачи следует исследовать внутреннюю эволюцию движения «отрешения от мирского» в сторону доктринального суфизма.

§ 3.1. Развитие «зухда»: разделение на практический и теоретический «зухд»

Мы полагаем, что феномен «отрешения от мирского» (*зухд*), или раннего суфизма, нужно изучать в контексте ранних теологических дискуссий в исламе, а не пытаться объяснить его возникновение и дальнейшее развитие исключительно социально-политическими неурядицами «первых двух столетий существования мусульманской общины»¹, «складыванием авторитарного режима» после полосы гражданских войн в Халифате в I/VII в.² и реакцией на нравственный упадок в исламском обществе из-за широкого распространения культа богатства и наслаждения в Халифате после арабских завоеваний³, или обращаться к теории «заимствования», согласно которой «отрешение от мирского» (*зухд*) есть явление, возникшее в исламе под прямым влиянием аскетических практик, развивавшихся в лоне иных конфессий. Разумеется, нельзя полностью исключать социально-политические и экономические причины возникновения широких аскетических настроений в раннем мусульманском обществе. «В условиях высокой религиозности и низкого уровня жизни социальная база аскетического движения была столь же широкой,

¹ См. А. Д. Кныш. Тасаввуф // ИЭС. С. 225.

² Guy Swanson. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation (Ann Arbor: Univ. of Mich. Press, 1967); цит. по: С. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. // Studia Islamica. 1996/1 (fevrier) 83. P. 63.

³ См. А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 49.

как и в суфизме»¹. Также многое из секуляризованной жизни в I/VII—II/VIII вв. вступало в противоречие с идеалами первой мусульманской общины, и богобоязненный человек мог спасти себя, только оставляя мирское, или отрешаясь от него². Но одних социальных условий для превращения широко распространенных аскетических настроений в мистическое познание недостаточно. Не только и не столько чрезмерность в аскетизме послужила основанием выделения ранних мусульманских мистиков из общей массы умеренных единоверцев, а скорее — обнаружение «людьми отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) факта «обреченности» человека к движению в направлении абсолютного Бытия, к превышению обусловленного и конечного, благодаря чему возможно вопрошание, которое превышает повседневные вещи, или вопрошание об основании всего сущего, вопрошание о бытии, что, в конечном счете, и послужило причиной усиления мистических элементов учения «отрешения от мирского» (*зухд*) в раннем исламе.

Наш подход заключается в утверждении, что духовно-практическое движение «отрешения от мирского» (*зухд*) раннего ислама сформировалось под влиянием ряда онтологических и гносеологических интуиций, характерных для исламской культуры и переосмысленных в процессе истолкования центральных догматов исламского вероучения богословами-традиционалистами из числа суннитов и шиитов, а также мутакаллимами и ранними суфиями, в результате чего возникли различные интерпретации характера взаимоотношения Бога и мира в ходе поиска ответа на основной вопрос, волновавший их всех, — вопрос о природе единобожия (*тавхид*). Мы считаем, что ранние теологические дискуссии в исламе послужили причиной усиления познавательного аспекта этого типа духовно-практической деятельности, которую мы называем «отрешением от мирского» (*зухд*), что, в свою очередь, стало причиной зарождения религиозно-философского направления в исламе — суфизма. Тенденция к рассмотрению *зухда* как духовно-практической деятельности с элементами теоретического способа познания (разумеется, в религиозных формах) конечных оснований бытия, вне всякого сомнения, восходит к самому раннему периоду существования исламской общины.

¹ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 638.

² См. J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

На наш взгляд, содержание понятия «отрешение от мирского» (зухд) следует рассматривать в контексте отношений пары понятий («здесьшний мир-тамошний мир» (*дунйā- 'āхѳра*)), что позволит объяснить причину единогласного признания значимости понятия «зухд» благочестивыми мусульманами, независимо от их идейных разногласий. Различные религиозные группировки раннего ислама выводили из пары понятий «дунйā» (мирское, здесьшний мир) и «'āхѳра» (тамошний мир) онто-гносеологические и антропологические предпосылки своих мировоззренческих установок. Это фундаментальные понятия исламской культуры: отношение между этими противоположностями («здесьшний мир» (*дунйā*) и «тамошний мир» (*'āхѳра*)) устанавливается, согласно Корану и Сунне (мусульманскому преданию о словах и поступках пророка Мухаммада), божественным актом, и оно является глубоко онтологическим фактом, фундирующим содержание веры, всей антропологической стратегии верующего. Пара противоположностей «дунйā»-«'āхѳра» (мирское, или здесьшний мир, и тамошний мир), будучи выражением миропорядка (*'амр*), служит для мусульман средством описания конфигурации «божественный мир — человек — множественный мир». Уже текст Корана и содержание ряда «священных» высказываний, или *хадисов қудсийй*¹, делают соотношение между элементами данной конфигурации проблемным. Догмат о единобожии, содержащий утверждение о единственности и единстве Бога, при всей своей аксиоматичности для представителей монотеистической религии — ислама — вызвал споры в свете положений Корана, в которых Бог одновременно трансцендентен и имманентен «здесьнему миру» (*дунйā*). Разумеется, первых мусульман волновала не сама вскрывшаяся философская природа принципа божественного первоначала, а этические импликации. Если Бог всемогущ, то почему не удерживает человека от совершения запретных деяний, греховность которых ясно подтверждается текстом Корана? Как Бог может допустить наличие вещей, существование которых заведомо нежелательно для него и т. п.? Это поставило вопрос о статусе божественных атрибутов — являются ли они всего лишь метафорами, не имеющими связи с множественным, или «здесьшим миром» (*дунйā*), а если действительны, то каким образом мыслимо их отношение к множествен-

¹ *Хадис қудсийй*, или «священный» хадис, — высказывание, входящее в свод хадисов, но считающееся словами Аллаха, а не пророка Мухаммада. См. *К. А. Бойко. Хадис // ИЭС. С. 262.*

ному миру, и сама множественность этих атрибутов имеет ли аналог с множественностью, характерной для феноменального мира?

Следовательно, в зависимости от осмысления оснований этой конфигурации, характерной для религиозного сознания, которое совершалось путем истолкования отношения между понятиями «здешний мир» (*дунйā*) и «тамошний мир» (*'āḫḫā*) с помощью Корана и Сунны, соответственным образом интерпретированных представителями различных группировок раннего ислама, складывалась стратегия их практического поведения, ибо вера в исламе есть результат перехода знания (*'илм*) в действие (*'амал*)¹. Подчеркнем, что речь идет о разном понимании представителями каждой религиозной группы связи между элементами конфигурации «божественный мир — человек — множественный мир», или пары «здешний мир» (*дунйā*)–«тамошний мир» (*'āḫḫā*), согласно терминологии мусульман первых веков ислама.

Если нам удастся выявить, что понятие «зухд» возникает как одно из следствий взаимообусловленности пары «*дунйā*»–«*'āḫḫā*» («здешний мир»–«тамошний мир»), то это позволит показать, что понятие «отрешение от мирского» (*зухд*) не ограничивается чисто этическим значением (как средство очищения, нравственного совершенствования в христианстве или буддизме), но обладает онтологическим и гносеологическим аспектами (как следствие взаимообусловленности «здешнего мира» и «тамошнего мира», то есть феноменального и сверхэмпирического мира, и различных путей и возможностей познания последнего). Это, в свою очередь, поможет обосновать наш тезис, что «отрешение от мирского» (*зухд*) подвижников раннего ислама представляло собой духовно-практическую деятельность с теоретическими элементами, или элементами познания (*ма'рифат*), а не только метод духовного очищения в целях нравственного совершенствования.

Мы полагаем, что именно ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), заложили основы для будущей философии монистического типа, которая нашла свое полное воплощение в учении о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) Ибн 'Араби. Ранние суфии к подобным онтологическим представлениям пришли в результате осознания невозможности непротиворечивого осмысления

¹ См. А. В. Смирнов. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Инст. философии РАН. М.: Вост. лит., 2008. С. 146.

разделяемых всеми членами мусульманской общины постулатов о единстве и единственности вечной божественной сущности и множественности зависимого от нее мира сотворенных вещей, изменчивых и конечных.

Вышеназванные предпосылки методологического характера к исследованию нашей проблемы позволят сосредоточить внимание на том, что поможет увидеть общность движения «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) и представителей доктринального суфизма, выделить в мировоззрении сторонников «отрешения от мирского» онтологические и гносеологические предпосылки концепции мистического познания (*ма'рифа*) суфиев-«философов», выделить устойчивый инвариант логики мышления суфийской традиции, обладающего статусом парадигмы. Выполнение поставленной задачи требует обращения к методу парадигмального анализа.

Правомочность обращения к парадигмальному методу достаточно обоснована А. В. Смирновым, по мнению которого «у термина “парадигма” есть определенный “общий знаменатель” всех его значений — это представление о некоем предзаданном образце, рамке, поддерживающей тот или иной феномен и придающей ему общие черты с иными феноменами, выстроенными по тому же образцу»¹. Чрезвычайно важно, что «парадигмальность в указанном смысле — принципиальная черта, характеризующая не только рациональное мышление (здесь парадигму легче всего обнаружить, ибо оно само их эксплицирует в виде постулатов и аксиом), но и интеллектуальную деятельность»². В полной мере это относится и к столь специфичной сфере человеческой деятельности, как аскетизм и мистицизм в лице суфизма, где рациональное познание, хотя не отброшено, но не играет главенствующей роли. Объектом нашего исследования, несомненно, будут не только парадигма, регулирующая рациональное мышление, где парадигма эксплицируется максимально исчерпывающе и строго, а зачастую парадигма латентная и не получающая четкой фиксации самим носителем этой парадигмы, будучи оттесненной «в план (его. — *И. Н.*) бессознательного»³.

Как мы показали выше, христианская онтология строится на модели, согласно которой существуют два горизонта бытия — совер-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит.), 1993. С. 20.

² Там же.

³ Там же. С. 21.

шенное бытие (Бог) и несовершенное бытие (множественный мир и человек как его часть). Отношение между этими горизонтами бытия есть отношение взаимоисключающих противоположностей — несовершенное бытие есть ничто и целиком инородно совершенному бытию: первое может служить местом лишь *неистинного* проявления второго, как и второе не может содержать первое в себе, так как совершенство исключает несовершенство. В христианской онтологии творение множественного мира не имеет внутренней необходимости, и, соответственно, множественный мир несет в себе неустранимую возможность несуществования. Подобные онтологические допущения полностью исключают возможность существования процедуры такого соотнесения этих противоположностей, которое позволило бы осуществить «встречу» совершенного и несовершенного бытия в чем-то третьем, способном быть включенным одновременно в обе противоположные стороны этой пары.

Исламская культура содержит иные онтологические допущения, которые легли в основу онтологических интуиций ранних суфиев. Согласно этим допущениям, отношение пары противоположностей, обозначающих конфигурацию главных элементов религиозной картины мира (абсолютное бытие (Бог) и множественное бытие), не есть выражение взаимоисключения: здесь отношение между божественным бытием и множественным бытием есть отношение взаимного обеспечения полноты в онтологическом плане. «Ислам не приемлет дихотомии духовного и мирского; мусульманское мировоззрение охватывает как *дунйā* (“здешний мир”. — И. Н.) и *'āх'Фра* (“тамшний мир”. — И. Н.), причем земной аспект *дунйā* непременно должен быть глубочайшим и непрерывным образом связан с небесным — *'āх'Фра*, которому принадлежит главенствующее и решающее значение. Земное измерение рассматривается как подготовка к переходу в небесное. В исламе все в конечном счете сосредоточено на небесном аспекте, что, однако, не подразумевает отрицания или забвения земного бытия.

Реальность — это не то, что современные арабские словари “определяют” словом *waḥī 'iyūah* (*вāқи 'иййā*), употребление которого, особенно в грамматической форме прилагательного *waḥī 'iy* (*вāқи 'ийй*), стало сегодня очень модным. *Реальность* — это то, что обозначается термином *ḥaqīqah* (*ḥақйқа* (“истина”). — И. Н.), который в наше время, что примечательно, редко бывает в употреблении из-за излишнего увлечения *waḥī 'iyūah* (*вāқи 'иййā*), ограничивающегося лишь указанием на фактические события. Но они образуют только одну из сторон

понятия *ḥaqīqah* (*ḥaqīqa*), смысловое поле которого охватывает все проявления реальности»¹.

Иными словами, множественный мир (*дунйā*) при всем своем несовершенстве и незначительности играет исключительную роль, служа местом проявления совершенного бытия (откровения Бога) через человека, который не есть богочеловек, не есть совершенство, но призван осуществить желание Бога в самопознании, о чем сообщается в «священном» высказывании (*ḥadīc ʿudsiyy*): («Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир»)², то есть актуализироваться и познать самого себя посредством явлений множественного мира. Без множественного мира осуществление этой цели было бы невозможно. Человеку отводится большая роль — он медиатор, он завершает картину полноты бытия. Человек содержит в себе божественную сокровенность, тайну (*сирр*), но по большей части он не ведаёт о ней, словно спящий. И требуется толчок для его пробуждения, и в качестве такового средства ранние суфии рассматривали «отрешение от мирского» (*зухд*), главным предназначением которого была реализация познания Богом Себя через суфия, а не «преображение» своей «падшей» природы, как в христианстве. Ведь ислам не признаёт идею первородного греха³. Соответственно, «отрешение от мирского» (*зухд*) в исламе никоим образом не служит совершенствованию человека согласно недостижимому божественному образцу. Хотя «отрешение от мирского» (*зухд*) и есть культивирование добродетелей, оно на самом деле есть средство для выявления проступающих в «здешнем мире» (*дунйā*) следов (*'ācār*) божественного бытия, или средство для богопознания (*ма'рифат*).

Ранние суфии для прояснения исходной для религиозного сознания парадигмы, включающей три допущения — 1) единство и единственность божественной сущности; 2) множественность зависимого от нее в генетическом отношении мира явлений; 3) статус человека

¹ Сейд Мухаммад Накыб аль-Атмас. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Институт исламской цивилизации (Москва), Международный институт исламской мысли и цивилизации (Куала-Лумпур), 2001. С. 1—2; См. также *Syed Muhammad Naquib al-Attas. Islamic Philosophy: An Introduction. Journal of Islamic Philosophy. 2005. 1. P. 11.*

² *Ибн Худдун*. Мукаддима, 1996. С. 453.

³ Е. А. Фролова. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. С. 145.

как опосредующего звена в отношении между Богом и миром)¹, — исходили из интуитивного полагания отношения эмпирического мира (*дунйā*) и сверхэмпирического мира (*'āх̣īфа*) не как отношения взаимного исключения, а как отношения взаимной обусловленности. Такая онтологическая интуиция сделала возможным складывание онтологических и гносеологических предпосылок рассмотрения единой и единственной божественной сущности не как исключающей свою противоположность, множественность, или «здесьшний» мир (*дунйā*), но как предполагающей ее в качестве этого, благодаря чему она проявляется самым непосредственным образом. Признание возможности получения в ходе «отрешения от мирского» (*зухд*) интуитивного знания исходит из принятия онтологического допущения, согласно которому две противоположности, «здесьшний мир» (*дунйā*) и «тамошний мир» (*'āх̣īфа*), рассматриваются как взаимно обуславливающие, а не исключающие друг друга противоположности.

Например, раннему исламскому ученому ал-Хāрису ал-Мухāсибī (ум. в 243/857 г.) принадлежит нижеследующее высказывание: «Лучшие в этом народе — те, кого тамошний мир (*'āх̣īфа*) не отвлекает от здешнего (*дунйā*), а здешний — от тамошнего»². Ал-Хāрис ал-Мухāсибī вошел в историю исламской религии и культуры как человек, призывавший людей к самосовершенствованию путем самонаблюдения и самоконтроля, призывавший постоянно чувствовать себя в присутствии и под взглядом Бога, то есть контролировать здешнюю жизнь с точки зрения будущей. И тем не менее его позиция не сводится к требованию принижать значение этой жизни (*дунйā*) в сравнении с будущей (*'āх̣īфа*). В его высказывании содержится онтологическая интуиция, исходящая из допущения, что нет сущностного различия между несовершенным конечным бытием и совершенным божественным бытием, хотя первое зависит от второго в генетическом отношении. Это ведет к утверждению единственности бытия как онтологического *двуединства*: бытие едино не через утверждение истинности только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но благодаря единству противоположностей — вечного и временного. Согласно ал-Хāрису ал-Мухāсибī, отношение между «здесьшим миром» (*дунйā*) и «тамошним» (*'āх̣īфа*) должно строиться как отношение рядоположенных, а не иерархически соподчиненных элементов.

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 28.

² Ас-Сулāmī. Табақāt ас-сүфиййа. С. 58; *аш-Ша'рāнī*. Ат-Табақāt ал-кубрā. С. 75.

Все это имеет прямое отношение к функционированию процедур рациональности¹ в исламской культуре, поскольку затрагивает способ соотнесения базовых противоположностей для сознания верующих — «здешнего мира» (*дунйā*) и «тамошнего мира» (*'ākh̄ira*) — в более широком смысле, как способ соотнесения целого (абсолютного божественного бытия) и части (сотворенного множественного бытия).

Без навыков теоретического мышления утверждение подобных положений фундаментального характера весьма проблематично, ведь признание знания как достоверного должно подразумевать возможность проверки его логической непротиворечивости исходным положениям, а последнее требует рациональной смысловой согласованности между этими положениями и использование разума в поиске конечных оснований, доказательности, или предпочтение разумного, рационального аргумента, а не слепой веры. Поскольку у ранних суфиев этих средств не было, они, как и остальные участники ранних богословских дискуссий в исламе², были вынуждены обращаться к тексту Корана и высказываний (*хадй̄сов*) пророка Мухаммада. В *хадй̄се* от 'Анаса ибн Мāлика говорится: «Пророк Мухаммад спросил Х̄арису ибн Мāлика: “В чем истина твоей веры (*хақй̄кат 'ймāни-ка*)?” Тот ответил: “О Посланник Аллаха, я отвратил свою душу от мирского, здешнего мира (*дунйā*), не сплю по ночам, днем отказываю себе в воде и я словно воочию вижу Трон моего Господа, словно вижу обитателей Рая, которые посещают там друг друга, и словно вижу обитателей Ада, воющих там”. Пророк сказал: “Увидел ты [воочию] и веди себя так. [Вот он] — правоверный, чье сердце Бог осветил светом”»³.

В хадисе прямо утверждается о возможности путем «отрешения от мирского» (*зухд*) и подвигов на ниве подвижничества обрести непосредственное, интуитивное видение, или «лицезрение» (*ру'йа*), сверхэмпирического мира, и это есть знание трансцендентного, которое названо «истиной веры» (*хақй̄кат ал-'ймāн*). С одной оговоркой, исключительной для суфийской гносеологии: при обязательном условии озарения сердца подвижника светом свыше. Например, ал-Х̄арис ал-Мухāсибй̄ (ум. в 243/857 г.) говорил: «Говори истину (*хаққ*) и действуй согласно ей, тогда Бог добавит тебе света (*нур*) и сокровенное

¹ А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 190—196.

² Мухаммад Галлāб. Ал-Харака ат-танассукиййа фй ал-карнайн ал-аввал ва ас-сāни ли-л-хиджра. С. 54.

³ Ал-Байхақй̄. Шу'аб ал-'ймāн. Т. 7. С. 363.

видение (*басйра*)» и «Пророк Мухаммад сказал: “Истина (Бог) приходит и на ней — свет (*нур*)”. Вам следует изучать сокровенности сердец»¹.

Поскольку в высказывании пророка Мухаммада говорится о познании трансцендентного, то спор суфиев о природе «отрешения от мирского» неизбежно должен был быть переведен в плоскость спора о возможности трансцендирования (путем ли подвигов подвижника, или без этого) в божественный мир, к которому относится как его часть и невидимый, сверхэмпирический «тамошний мир» (*'āḫṭā*), и об онтологическом статусе «здешнего мира» (*дунйā*). Примечательно необычное для носителя западной культуры понимание веры (*'īmān*).

Основное содержание западной философской мысли о бытии, как показывает уже опыт античности, — это представление, или идея внеличного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой. Постороннему опыту или «сверхъестественным» силам, так как они могут нарушить непрерывность и однородность подконтрольного субъекту опыта относительно этого бытия, должно быть отказано. Следовательно, в предмете познания не должно быть места принимаемым на веру вещам, или «непознаваемым» объектам (Бог и прочее), неподдающимся анализу и разложению с помощью разума на простые и ясные части. Знание и откровение рассматриваются как суверенные по отношению друг к другу, каждая из которых обладает своей областью, непересекающейся с другой. Вера как то, что относится к откровению, с точки зрения западной культуры со времен Фомы Аквината есть выражение «мнения», чего-то недостоверного, в отличие от знания, которое в общепринятом понимании есть совпадение человеческого представления с предметом знания. Аналогом веры в западном понимании в арабском языке служит слово «*зани*» (мнение). Но в сообщении 'Анаса ибн Мāлика о разговоре Пророка Мухаммада со своим сподвижником Хāрисой ибн Мāликом слово «вера» (*'īmān*) служит выражением, обозначающим непосредственное знание о трансцендентных вещах «как есть», воочию, с ясностью и непосредственной достоверностью, а не выражением, обозначающим мысленное представление об умопостигаемых вещах, или чувственное воображение «тамошнего мира» (*'āḫṭā*), как если

¹ *Ал-Хāрис ал-Мухāсибй*. Расā'ил ал-мустаршидйн. Каир: Дār ас-салām, 1999. С. 102.

бы о том же самом говорилось согласно западной традиции противопоставления веры знанию как чего-то предположительного, в отличие от знания, которое в своем предельном значении есть совпадение со своим предметом, согласно теории корреспонденции. То есть в хадисе речь идет о вере не в смысле акта простого признания истинным Бога и остальных догматов мусульманской веры, что означает принятие за истинное того, что свою истинность пока ничем не подтвердило. Напротив, речь идет о непосредственном видении истинного положения вещей «как есть». Другими словами, в исламской культуре сосуществуют два понимания веры (*'īmān*): 1) вера как признание чего-либо как истинного без требования наличия несомненной убедительности, внутреннего согласия; 2) вера как знание предельной степени «уверенности» (*īqān*) человека.

В последнем случае речь идет не просто о знании, включенном в сопряжение понятий «здесьшний мир» (*дунйā*)-«тамошний мир» (*'ākh̄ra*), выражающих отношение между феноменальным и сверхэмпирическим миром. Речь идет о знании как непосредственном постижении «как есть» «тамошнего мира» (*'ākh̄ra*), сверхэмпирического мира, благодаря определенному действию (*'амал*) со «здесьшним миром» (*дунйā*) (с одной из сторон этой пары-связки (*дунйā-'ākh̄ra*)), то есть воздержанию или отрешению от мирского (*аз-зухд фī ад-дунйā*). И в результате такого действия, или богоугодного деяния (*'амал*), порождается вера как непосредственное видение сверхэмпирического, для обозначения которого в арабском языке служит понятие «достоверность», или «непоколебимая уверенность» (*īqān*). Буквально говорится «вера», а понимается знание в его превосходной или даже предельной степени, превосходящее односторонность чувственного и рационального знания. «В философии (арабо-мусульманской. — *И. Н.*) и теоретических науках в целом признавалась трехуровневая градация достоверности знания. Высшую ступень в ней занимает “достоверность” (*īqān*), определяемая как знание, которое исключает вероятность противоположного себе»¹. Понятие «*īqān*» служит обозначением высшего типа знания, в котором нет места дихотомии «истина»-«ложь», и оно лишено сомнения (*шакк*), которое, в свою очередь, есть знание, «предполагающее противоположное себе как более вероятное»². «Достоверность»

¹ *А. В. Смирнов*. Знание в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 2. С. 52.

² Там же.

(*йақӣн*) играет исключительную роль в суфийской теории познания абсолютного бытия, где, по определению, для описания трансцендентного основания всего континуума множественного бытия, его первоосновы, и самого континуума множественного мира требуется знание, исключающее противоположность «истинное» — «ложное», поскольку предметом такого знания являются само основание бытия в целом и все многообразие вещей и явлений, то есть в этом знании взаимно полагают себя противоположности (единое и многое) без взаимоисключения.

Другой *ҳадӣс* с аналогичным сообщением о диалоге пророка Мухаммада с Х̣ариса ибн М̣аликом интересен своим подчеркиванием критериологии в связи с «достоверным знанием», которое и в этом случае оказывается значением «веры» (*’й̣м̣āн*), обретаемой в результате «отрешения от мирского» (*зухд*). В этом хадисе сообщается, что на заявление своего сподвижника, что он встал «правоверным» (*му’мин*), пророк Мухаммад сказал: «Для всякого высказывания есть истинность (*ҳақӣқа*). В чем истина твоей веры (*ҳақӣқат ’й̣м̣āни-ка*)?» Тот ответил: «О Посланник Аллаха, я отвратил свою душу от мирского, здешнего мира (*дунйā*), не сплю по ночам, днем отказываю себе в воде и я словно воочию вижу Трон моего Господа, словно вижу обитателей Рая, которые посещают там друг друга, и словно вижу обитателей Ада, воющих там». Пророк Мухаммад в ответ сказал: «Познал (*’арафта*) и следуй этому»¹.

Последние слова как нельзя лучше позволяют понять причину употребления в хадисе о Х̣арисе ибн М̣алике слова вера (*’й̣м̣āн*), хотя речь идет о достоверном знании: вера есть результат перехода знания в действие («познал и следуй этому»). Это иллюстрирует специфически исламское понимание веры как результата такого отношения знания и действия, когда каждое из них обретает полноту значения только через другое, а потому действие согласно знанию и есть настоящее выражение веры, независимо от того, о каком знании идет речь (религиозном или научном). Например, в одном из *ҳадӣсов*, высказываний пророка Мухаммада, говорится: «Если кто действует в согласии со своим знанием, то Бог дарует ему такое знание, о котором он и не представляет»².

¹ *Ибн Каṣӣр*. Тафṣӣр ал-қур’āн. Дамаск: Дār ал-файхā’; Эр-Рияд: Дār ас-салām, 1994. Т. 2. С. 380.

² *Ал-Х̣арис ал-Мух̣асибӣ*. Расā’ил ал-мустаршидйн. С. 154.

В классических суфийских произведениях, как «Китāб ат-та‘арруф» ал-Калāбāзī «’Йкāз ал-химам» Ибн ‘Аджйбы и др., эти два хадиса служат для иллюстрации авторских взглядов на природу «непоколебимой уверенности» (*йāқин*): «У обоих этих сподвижников сердца были озарены светом “уверенности” (*йāқан*). Бог раскрыл им их сердца [для восприятия истины], и они увидели то, что будет в будущем [в тамошнем мире], сразу [в здешнем мире]»¹. Автор поясняет это приведением хадиса, где сообщается, что пророк Мухаммад сообщил своим сподвижникам: «Когда свет войдет в сердце, то оно раскроется [для восприятия истины]». На их вопрос: «Есть ли признак этому?», он ответил: «Да. Отрешение (*зухд*) от преходящего мира обольщений, обращение к вечному тамошнему миру и подготовка к смерти до ее прихода»².

Все это говорит в пользу того, что для исламской культуры свойственно представление, согласно которому «здесьшний мир» (*дунйā*) есть условие для подлинного постижения «тамошнего мира» (*’āхирā*) посредством «достоверного знания» (*йāқин*): без «отрешения от мирского» (*зухд*) это знание нельзя обрести. «Здесьшний мир» (*дунйā*), несмотря на свою ничтожность (в свете высказывания пророка Мухаммада о том, что земной мир (*дунйā*) в «тамошнем мире» (*’āхирā*) не стоит даже крылышка комара), тем не менее имеет право (*хаққ*) на существование, или обладает истинностью, как о том говорит высказывание раннего суфия Рабī‘а ибн ‘Абд ар-Рахмāна. Отвечая на вопрос, в чем состоит суть «отрешения от мирского» (*зухд*), он сказал: «Установление вещей по их праву (*фй хаққи-ха*)»³. Это парафраз высказывания пророка Мухаммада: «Дайте всему, что имеет право (*хаққ*), его право». Это следует понимать в том смысле, что все вещи имеют *хаққ*. Это слово (*хаққ*) в арабском языке передает такие значения, как истина, действительность и право. Например, в классификации «людей Аллаха», разработанной Ибн ‘Арабй, высшую ступень занимают «*мухаққиқўн*» (ед. ч. *мухаққиқ*), чья основная деятельность — *тахқйқ* (осуществление истины), которое Ибн ‘Арабй понимает в соответствии с вышеприведенным повелением пророка Мухаммада. Слова *мухаққиқ* и *тахқйқ* — однокоренные, производные от слова *хаққ*. Задача «*мухаққиқа*» — различать право

¹ Ибн ‘Аджйба. ’Йкāз ал-химам. С. 318.

² Там же.

³ Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийād ибн Бишр. Аз-зухд ва ваф аз-зāхидйн. С. 28.

каждой вещи и действовать согласно ей¹. Видимое противоречие утверждения об истинности «здешнего мира» (*дунйā*) со словами пророка Мухаммада, подтвердившего истинность слов Лабйда ибн Рабй'а ибн Мāлика, риторически вопросившего: «Разве все, что помимо Аллаха, не ложно (*бāтил*)?»², должно было быть понято только так, что отношение «*хаққ*» (истина, Бог, абсолютное бытие)-«*хџџ*» (множественный мир, творения) следует трактовать не как взаимоисключающие противоположности в платоновском смысле (сверхэмпирическое есть Абсолютное Благо, а чувственный мир есть неистинное, тленное, иллюзорное), а как отношение взаимообусловленности — «здешний мир» (*дунйā*), или «*хџџ*», есть место проявления истины (*хаққ*).

Следовательно, важнейшие постулаты учения и практики ранних суфиев — «отрешение от мирского» (*аз-зухд фй ад-дунйā*) и устремленность к «тамошнему миру» (*'āхџфа*), которые они рассматривали как условия обретения «достоверного знания», или видения трансцендентного воочию, «как есть», имеют прямое отношение к исламской культуре. Основанием для подобного утверждения служит то обстоятельство, что «достоверность» (*йақйн*) в рамках исламской культуры получает смысл только через взаимообусловленность «здешнего мира» (*дунйā*), которое «явно» (*зāхир*), и «тамошнего мира» (*'āхџфа*), которое «скрыто» (*бāтин*): вне контекста поведения человека в этом мире коллизии ада и рая бессмысленны. Отношение между этим (чувственно-эмпирическим миром) и сверхэмпирическим («тамошним») миром в исламской культуре строится не как отношение между чувственным и сверхэмпирическим миром согласно западной философской традиции. Для последней чувственный мир как преходящее явление символизирует тленность, временность, неустойчивость, то есть неистинность. Все явления чувственного мира, будучи индивидуальными, единичными вещами, суть проявления общих законов, которые представляют собой развертывание заранее заданных структур («зйдосов» или «идей вещей»), относящихся к подлинному бытию. Как следствие, истина всегда пребывает над потоком явлений тленного и преходящего, а потому неподлинного, чувственного бытия. Напротив, согласно логике мышления исламской культуры «скрытое»

¹ См. J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

² *Ибн Хџџдун*. Муқаддима. С. 457.

(*бāтин*) не является «более истинным и сущностным», чем «явное» (*зāхир*), ведь предельно мыслимая истина, как Бог, есть «первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.). Другими словами, Абсолют (Бог) истинен в обоих аспектах — явном и скрытом. Согласно такой логике соотнесения противоположностей и снятия противоположения между Первоначалом и миром, последний, то есть мир, будучи обусловленным, одновременно является условием обуславливающего его Первоначала. Иначе говоря, в основаниях самой исламской культуры следует усматривать те фундаментальные принципы, которые определили онтологические и гносеологические интенции участников ранних богословских дискуссий по вопросам, затрагивающим онтологический и гносеологический аспекты отношения Бога и мира (отношения Бога к миру как целого к своей части, его имманентности миру в свете акта творения Богом мира и др.).

Следовательно, в основе механизма функционирования пары понятий, специфичной не только для суфизма, но в целом для арабской мыслительной культуры¹, пары «явное» (*зāхир*)-«скрытое» (*бāтин*), лежат исходные допущения логики мышления исламской культуры. Как было выше сказано, это не аналог пары «явление»-«сущность» в западной философской традиции, где с первым понятием ассоциируются значения «поверхностное», «внешнее» (как неистинное), а со вторым — значения «сущностное», «постоянное» (как более истинное, подлинное). Отношение «явное» (*зāхир*)-«скрытое» (*бāтин*) отличается тем, «что они составляют условие друг для друга и обособывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности»².

Это означает, что возможность богопознания (*ма'рифa*) гарантирована онтологическим устройством бытия — Бог желает самопознания и человек избран в качестве средства этого самопознания. Понимание соотнесения противоположностей (Бог-мир; «здешний мир» (*дунйā*)-«тамшний мир» (*'āхiфа*)) не как отношения взаимоисключения, а как такого их противоположения, когда они, не сводясь друг к другу, могут осуществляться только через свою противоположность, нашло свое выражение в онтологии, кардинально отличающейся от христианской онтологии. Логико-смысловая архитектура арабо-мусульманской

¹ См. А. В. Смирнов. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. М.: Изд-во ИФ РАН, 2005. С. 76.

² А. В. Смирнов. Явное // НФЭ. Т. 4. С. 504.

культуры производит онтологию, которая в своей основе имеет модель онтологической взаимообусловленности двух горизонтов бытия — божественного и множественного бытия, или взаимного онтологического фундирования противоположностей, «здешнего мира» (*дунйā*) и «тамошнего мира» (*'ākḥira*).

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что, несмотря на наличие сходства арсеналов духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама и христианского аскетизма в разных его вариантах (отшельничество, монашество), что выражается в материальном самоограничении, самоотречении, добровольной бедности, намеренном недоедании и др., эти явления («отрешение от мирского» (*зухд*) в исламе и христианский аскетизм) принципиально отличаются по своим целям, различие между которыми определяется разницей между исламской и христианской онтологией.

Христианская онтология основана на допущении, что отношение между двумя онтологическими уровнями — божественным бытием и тварным бытием — есть отношение строго вертикального типа. Эта модель строится на посылах онтологии в неоплатоническом варианте, согласно которой Единое порождает многое в ходе однопавленной эманации, «излияния» (сверху вниз), благодаря чему выстраивается сложная многоуровневая схема бытия с иерархическим соподчинением низших уровней высшим. Принципиальное отличие исламской онтологии состоит в том, что хотя в ней не исключается наличие отношения между божественным и множественным бытием вертикального типа, все же исходной ее предпосылкой является допущение о том, что отношение между божественным и множественным мирами есть отношение рядоположенности и взаимного онтологического фундирования. Последнее не сразу было признано «людьми отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) как положение аксиоматичного характера. Соответственно, этот тип *зухда* как духовно-практической деятельности с познавательной установкой сложился не сразу и сосуществовал в начальный свой период с другими двумя типами «зухда», а именно, с физическим и этическим «зухдом».

3.1.1. Физический «зухд»

Приведенные в первом параграфе сведения о некоторых ранних представителях «зухда», известных как «*нуссāk*» (подвижники), под-

тверждают предположение, что по своим мировоззренческим установкам они были близки к последователям христианского аскетизма и аскетических практик религиозных верований Ближнего и Среднего Востока указанного периода и, соответственно, их антропологическая стратегия находилась в зависимости от онтологических посылок не-исламского происхождения. Действительно, утверждения ряда сторонников «отрешения от мирского», получивших прозвище «*нуссāk*» (подвижники), о возможности «вселения» Бога в явления эмпирического мира и что Бог обладает, как и люди, плотью и кровью, явно основаны на христианской идее Боговоплощения в мире¹. Конечно, в первые века ислама было много последователей различных мусульманских догматических школ, так или иначе представлявших Бога в образе человека. В мусульманской традиции они получили название «ал-мушабиха» («уподобляющие»). Так их прозвали за буквальное понимание ими так называемых «уподобляющих» (*ал-мушабиха*) аятов Корана, содержащих антропоморфистские выражения, позволяющие делать сравнения Бога с человеком: в них сообщается, что Бог есть существо видящее и слышащее (Коран, 2:121 (127), К.), восседающее на Троне (Коран, 20:4 (5), К.), имеющее лик (Коран, 55:27, К.), имеющее глаза и руки (Коран, 54:14; 38:75, К.) и т. п. Судя по доксографической мусульманской литературе, состав мусульман, настаивавших на буквальном понимании антропоморфистских выражений Корана, или «захиритов», был разнородным: к их числу относились «крайние» шииты, уподоблявшие «самость» Бога (*зѳн*) телу человека с целью обожествления своих имамов; хашвиты, уподоблявшие божественные атрибуты (*сѳфāt*) свойствам тел, в том числе человеческого тела («Бог обладает плотью и кровью по виду как у человека»²), с целью избежания аллегорического толкования подобных выражений Корана, и др³.

Тем не менее, можно утверждать, что среди «*нуссāk*», сторонников сурового образа жизни и подвижничества первых веков ислама, встречались не только «крайние» шииты или хашвиты. Скорее всего, подвижники-*нуссāk* по преимуществу были теми мусульманами-

¹ См. *Ал-Аш'арй*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. С. 13—14, 288 // Die Dogmatischen lehren der anhängen des Islam von Abu l-Hasn 'Alī ibn Ismā'īl al-Aṣ'arī Herausgegeben von Hellmut Ritter Zweite Auflage In kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1963.

² *Ал-Аш'арй*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. С. 288.

³ См. С. М. Прозоров. Ислам как идеологическая система. С. 40, 49, 87.

суннитами, которые восприняли некоторые элементы мировоззренческих установок христианских монахов и отшельников, основанных на исходных допущениях христианской онтологии, поскольку «*нуссāk*» утверждали о «вселении» (*хулӯл*) Бога в явления эмпирического мира. Возможно, что они были «конвертами», бывшими христианами монахами, принявшими ислам. Известный исламский богослов-мутакаллим ал-Аш‘арӣ (умер в 325/936 г.) приводит в своей работе «Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-муṣаллйн» (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву) весьма ценные сведения, проливающие свет на мировоззрение представителей этого малоизученного направления раннего *зухда*, которые получили прозвище «*нуссāk*» (подвижники). Он пишет, что среди *нуссāk* из числа суфиев есть такие, кто утверждает о «вселении» (*хулӯл*) Бога в людей и что возможно вселение Творца в человека или зверя. Ал-Аш‘арӣ сообщает, что *нуссāk* из этой категории суфиев, желая подчеркнуть, что какая-нибудь вещь прекрасна, говорили, что, возможно, Бог вселился в нее: «Мы не знаем, возможно, что она — наш Господь»¹. Также они утверждали, что когда человек «прибывает к Богу», то освобождается от исполнения религиозных обязанностей (*фарā‘ид*) и что усердное поклонение (*‘ибāда*) Богу делает их лучше пророков и приближенных Богом к себе ангелов. «Кое-кто из них говорил, что воочию видит Бога в здешнем мире (*дунйā*) в меру своих богоугодных деяний (*а‘мāl*) и что тот, чье богоугодное деяние лучше [деяний остальных людей], видит Бога самым лучшим образом. Кто-то из них говорил, что возможно быть рядом с Богом, касаться Его в здешнем мире (<...> кто-то из них говорил, что Бог — обладатель телесных органов, что Он обладает плотью и кровью по виду как у человека»².

С точки зрения христианской онтологии, возможность явления божественного (Богоявления в лице Христа) в множественном мире принципиально не меняет онтологический статус множественного мира — последний есть тварное бытие, ущербное и несовершенное. Разница между божественным и множественным бытием — разница двух сущностей, несводимых друг к другу. Такое понимание характера этих противоположностей влечет неизбежное следствие в виде противопоставления тела и души, известного как психофизический

¹ Ал-Аш‘арӣ. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-муṣаллйн. С. 13—14.

² Там же. С. 288.

дуализм тела и души. Совершенство принадлежит только одной стороне — божественной, — а потому единственным средством достижения человеком совершенства является «преображение» своей «падшей» (эмпирической) природы, или отвержение ее, пусть и не в буквальном смысле, а путем подавления естественного начала в себе в пользу духовного. Подобная онтология напрямую определяет антропологическую стратегию. Это объясняет предпочтение «*нуссāк*» самых жестких форм воздержания от мирского, поскольку, согласно их мировоззрению, несовершенное бытие, или «здесьшний мир» (*дунйā*), со всем, что есть в нем, в том числе само тело человека, не просто ущербно (несовершенно), но, как следствие этого обстоятельства, греховно и подлежит отрицанию. Культивируемый ими «*зухд*» представлял собой по преимуществу физический «*зухд*», или воздержание от мирского в самых жестких формах (безбрачие, намеренное недоедание, чрезмерность в молитвах, предпочтение суровых условий проживания и т. д.).

3.1.2. Этический «*зухд*»

Исключение традиционалистами возможности осуществления трансцендирования каким бы то ни было образом влекло, как следствие, принципиально другое понимание цели «отрешения от мирского» (*зухд*). Последнее должно было служить сугубо задачам регуляции социального поведения верующих согласно кораническим предписаниям. Это этический «*зухд*», и практикуется он для подавления страстей и стремления к материальному самоограничению в разумных пределах (Ибн Таймиййа, Ибн ал-Джавзй) в целях поддержания религиозного благочестия. Последнее как нельзя лучше объясняет прямую зависимость оснований этических учений от определенных допущений онтологического характера. «Решение этической проблематики опирается (...) на решения онтологических проблем»¹. Подобный подход в трактовке воздержания от материальных благ не мог послужить отправной точкой в процессе превращения аскетических настроений, широко распространенных в первые века ислама, в дисциплину, содержащую мировоззренческие установки, онтологические предпосылки суфийской доктрины мистического познания. Ибн Таймиййа в качестве характерной черты ранних суфиев, «отрешенных от мир-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 89.

ского» (*зуххād*), указывает лишь на «чрезмерность в поклонении»¹, а количество, как известно, не может послужить критерием выделения качественной разницы между воздержанностью благочестивого мусульманина, духовно-практической деятельностью, направленной на «отрешение от мирского», и теоретическими постулатами, ведь даже самая примитивная аскетическая практика не может обойтись без ряда положений умозрительного характера, регулирующих эту практику.

Собственно, выполнением задачи регуляции социального поведения и исчерпывается функция этического «зухда». Поэтому рассмотрение представителями вышеприведенной категории «людей отрешения от мирского», получивших известность как «*нуссāк*», «отрешения от мирского» (*зухд*) как способа «узрения» сверхэмпирического мира в соответствии с мерой усердия подвижника в благих деяниях² было не только просто чем-то необычным, но вообще вещью неприемлемой с точки зрения традиционалистов-суннитов. Согласно их представлениям, со смертью Пророка Мухаммада, «печати пророков» (*хб̣т̣им ал-анбийā*'), прямой «контакт» общины с Богом прекратился. С точки зрения традиционалистов какая-либо возможность постижения сверхэмпирического мира («лицезрения» (*ру'йа*) Бога, рая, ада и т. д.) человеком, пребывающим в посюстороннем мире, исключается в принципе. В свете коранического постулата об абсолютной трансцендентности Бога «уподобляющие» (*ал-мушаббиха*) Бога человеку аяты Корана подлежали принятию согласно их буквальным смыслам без обсуждения или задавания вопроса «как?» (*би-лā кайф*). Хотя Ахмад ибн Ханбал (ум. в 241/855 г.), эпоним ханбализма, религиозно-правового направления традиционалистского толка, и отличался крайне суровым отношением к мирскому, что отмечали и суфийи, которые не упускали случая цитировать его определение термина «зухд», в целом отношение ханбалитов к «отрешению от мирского» (*зухд*) общеизвестно: признавая необходимость подавления страстей и воздержания от материальных благ, они категорически выступали против использования духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), как средства сближения с божественной реальностью, что являлось, как мы постараемся обосновать, целью ранних суфиев, подвижников первых веков ислама.

¹ *Ибн Таймиййа*. Ас-Суфиййа ва ал-фуқарā'. С. 12—13.

² См. *Ал-Аш'арй*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. С. 288.

3.1.3. «Зухд» как духовно-практическая деятельность с познавательной установкой и его онто-гносеологические основания

Складывание этого типа «зухда» можно удовлетворительно объяснить только изначальным наличием в исламской культуре такой онтологии, которая содержит модель реальности, согласно которой отношение между абсолютным трансцендентным началом и профанным бытием не есть отношение взаимоисключающих противоположностей, а является отношением их взаимной обусловленности. Возникновение и развитие в среде самих сторонников «отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) идеи о мистическом познании (*ма 'риффа*) как диалогического общения между Богом и человеком могло состояться только после укрепления у них представления, что божественное бытие и множественный мир есть противоположности, онтологически фундирующие друг друга, что мир есть *неиное* Бога, несмотря на асимметричность отношения между абсолютным божественным бытием и профанным миром. Речь идет не о банальном пантеистическом представлении о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Утверждение о мире как *неином* Бога содержит иную интуицию, согласно которой отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, которые олицетворяют переход друг в друга скрытой и явной сторон чего-то одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и немислимого без них. Бог и мир, оставаясь противоположностями, объединяются в чем-то «третьем», в миропорядке (*'амр*), временный, или «явный», аспект которого есть мир, а Бог представляет его вечностный, или «скрытый», аспект.

Предлагаемый нами подход к оценке духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) посредством анализа онто-гносеологических представлений ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), позволяет занять непредвзятую позицию по отношению и к собственно суфийской традиции различения раннего суфизма от последующего суфизма как развитого религиозно-философского направления. И преимущества очевидны. Наряду с возможностью критически отнестись к апологетике авторов суфийских классических трактатов, предлагаемый нами подход позволит избежать ошибки многих исследователей этой проблемы. Суть этой ошибки — некритическое воспроизводство логики авторов

суфийской апологетической литературы в отличении явления «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама от суфизма в их собственном понимании.

Эта логика примерно такова: с точки зрения суфийской традиции продвижение по пути (*тарīқ*) «сближения с Богом», или постижение Истины, осуществляется в виде прохождения ряда «стоянок» (*мақāmāt*; ед. ч. *мақām*), одной из которых является «стоянка отрешения от мирского» (*зухд*), и переживания «состояний» (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). «Макамаг, “стоянки”, суть различные стадии, через которые путник проходит в своей аскетической и морально-психологической дисциплине»¹, тогда как «мистические состояния рассматриваются суфиями как божья милость»². «Противопоставляя мистический гнозис (*ма'рифa*) аскетизму (*аз-зухд*), суфии подчеркивают, что аскеза воздействует на тело, в то время как *ал-ма'рифa* — на сердце»³.

Этап аскезы, или *зухд*, является одним из начальных «стоянок» суфийского Пути (*тарīқ*). В ходе прохождения «стоянок Пути» мистик переживает духовные «состояния» (*ахвāl*), благодаря которым он «обретает» истины сверхэмпирического мира (*хақā'иқ*). Это — идеальная модель Пути, которая на практике может варьироваться, и она служила для кодификаторов суфийской «науки» образцом при ретроспективном рассмотрении установок «людей отрешения от мирского» раннего ислама. Наш подход заключается в утверждении, что «отрешение от мирского» (*зухд*) уже содержало теоретические элементы, благодаря чему стало возможным его бытование в качестве не только практики, но и духовно-практической деятельности с познавательной установкой. Конечно, мировоззрение ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), не было представлено концептуально оформленными метафизическими учениями. Но было бы неправильно считать, что их мировоззрение, которое, начиная с III/IX в., трансформировалось в религиозно-философское течение, было вовсе лишено доктринальных аспектов. Неправильно потому, что в противном случае вытекает утверждение, что этот феномен, который называют аскетическим движением раннего ислама, связан с доктринальным суфизмом чисто формальными этническими, географическими и профессиональными признаками, но не является частью единого явле-

¹ А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 84.

² А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 551.

³ Там же. С. 546.

ния, суфизма, для которого общим служит как раз одно проблемное поле, то есть наличие единых проблем.

Этот тезис нуждается в серьезной аргументации, для чего требуется рассмотрение онтологических оснований (общих и частных) возникновения познавательного аспекта «отрешения от мирского» (*зухд*).

3.1.3.1. Онтологические основания (общие и частные основания возникновения познавательного аспекта *зухда*)

а) Общие основания. Движителем всяких религиозных переживаний, оформленных как «тяга к эмпириям», является сопряженность человеческой души с Абсолютом, или наличие трансцендентального а priori в индивидуальном сознании, делающего возможным выход за его пределы, что дает собственно религиозное переживание — переживание обращения к Абсолютному, единения с Ним, к тому, что находится за пределами всякого возможного эмпирического опыта и является онтологической основой религиозных переживаний, к тому, чье бытие безусловно определяет бытие человека и в итоге делает обязательным *вопрошание* о том, что находится за пределами опыта человека. Следовательно, познание Бога, неважно, пусть даже в виде интимного вопрошания о Боге, возможно уже только потому, что «конечный дух, хотя и связанный миром опыта, сущностно превышает последний в простирании к абсолютному и бесконечному бытию»¹. Ряд исследователей считают фундаментальной основой религии религиозный опыт в виде совокупности трансперсональных переживаний, предполагающих переживание непосредственного общения, единения или слияния с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы, что именно такой опыт есть первоэлемент религии с ее верованиями, догматами и институтами².

б) Частные основания. Разумеется, есть объяснение идее мусульманского богословия о непознаваемости Бога. Эта идея есть вид установки «ученого незнания», которая состоит в признании того, что «постижение абсолюта — задача внутренне противоречивая, ибо абсолют “по определению” неопределим и всякая попытка втиснуть его в рамки конечного понятия заранее обречена на неудачу, ибо она ведет

¹ Э. Корет. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. С. 207.

² См. Е. А. Торчинов. Религии мира: Опыт запредельного. С. 26.

лишь к “оконечиванию” бесконечного»¹. Собственно, логика апофатической (негативной) теологии в этом и состоит: о Боге можно лишь (негативно) сказать, что он не есть, однако никогда нельзя (позитивно) сказать, что он есть; его сущность остается неизвестной. Тут-то и выясняется парадокс, который заключается в том, что если о Боге вообще ничего невозможно было бы высказывать, то человек не мог бы даже называть Его и верить в Него. Это вытекает из следующих соображений. Все то, что выражается в конечном понятии, уже не есть бесконечное, а его противоположность. Для сторонника идеи о трансцендентности и непознаваемости Абсолюта последний всегда по ту сторону конечного духа, человека, а то, что человеку удастся постичь, уже именно поэтому не является Абсолютом. Но то, что принципиально недоступно познанию вообще, метафизически расположено «только “по ту сторону” познающего субъекта и в силу этого имеет в самом же субъекте свой предел. Но такое абсолютно потустороннее (вытесненное за пределы субъекта) нечто как раз и не есть бесконечная реальность. Абсолютизация гносеологической трансцендентности абсолюта неизбежно ведет к утверждению и абсолютизации его метафизической трансцендентности по отношению к познающему субъекту, и тем самым — к окончанию того, что по определению бесконечно»².

Таким образом, скептическое утверждение исламских теологов-традиционалистов о непознаваемости Бога обнаруживает внутреннюю противоречивость, и с необходимостью встает вопрос о содержании понятия Бога. Изначальная уязвимость позиций богословов-традиционалистов, настаивавших на трансцендентности и непознаваемости Бога, в свете положений Корана не только о трансцендентности, но и имманентности Бога миру, и послужила толчком к обсуждению природы Абсолюта ранними суфиями и мутазилистами, отстаивавшими рационалистический подход к осмыслению фундаментальных догматов веры. При этом мутазилистами было обнаружено, что рассудком невозможно познать ту всеобъемлющую реальность, к которой как к Абсолюту обращен разум конечного существа. Это наиболее ясно демонстрируется на примере их деятельности по «очищению» (*танзийх*) Бога от черт сотворенного мира согласно логике апофатической теологии. «Отрицание любых атрибутов Бога

¹ А. В. Кричевский. Абсолют // НФЭ. Т. 1. С. 12.

² Там же.

означало утверждение его абсолютной трансцендентности»¹. Отсюда прямо напрашивается вывод о том, что истина познаваема применительно только к Абсолюту в целом, или, иначе говоря, только относительно Абсолюта и возможно подлинное знание (как знание самого Бога), тогда как о конечных вещах дробного, ущербного мира возможно лишь человеческое мнение.

Неудача попыток мутазилитов избежать утверждения одновременно и трансцендентности и имманентности Бога миру, не впадая в противоречие, не охладило желания других верующих попытаться иным, непротиворечивым путем соединить зафиксированные в рассудочных абстракциях отдельные черты Абсолюта в единый, целостный образ, и притом сделать это не столько *теоретическим* образом, (что вызывало сомнение в свете опыта мутазилитов), сколько попытаться практически актуализировать имманентность Абсолюта человеческому духу. Людми, предпринявшими эту попытку, были ранние суфии, сторонники «отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*). Отрицательный опыт использования метода апофатической теологии (*танзих*) послужил толчком для «отрешившихся от мирского» к реализации уже не рационалистической установки в познании Бога, а установки мистической, которая со временем приобрела уже и спекулятивно-мистический характер, где разуму отводилась служебная роль для поддержки интуиции. Убеждение в раздвоении познавательной силы человека (рядом со светом разума у него есть еще другая познавательная сила, связанная с озарениями сердца) и ложности идеи самодостаточности разума в вопросах веры и бытия обосновывалось уверенностью в наличии внепытного источника знания. Отказ от наивного рационализма происходил за счет признания существования внерациональных начал в человеческом знании, ряда предпосылок знания, собственно делающих возможным познавательную деятельность.

Эти начала можно назвать аксиомами знания: 1) аксиома реальности; 2) аксиома разумности мира и 3) аксиома обращенности всех актов духа к Абсолюту². Первая аксиома (аксиома реальности) конститутивно входит во все акты познания; неведомый «предмет знания» именно только в той мере и стимулирует познавательную деятельность человека, в какой мере он реален для него. «Знание о сущем — или о его бытии — никогда не может быть добыто лишь из другого,

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 16.

² См. В. В. Зеньковский. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. С. 81.

о чем я вопрошаю или знаю. Оно предполагает предзнание о бытии, “предшествующее пониманию бытия” (М. Хайдеггер). Если же я вопрошаю о нечто, “есть” ли оно и что оно “есть”, то это предполагает предзнание о том, что подразумевается под “бытием”¹. Эта аксиома реальности охватывает не только эмпирическую и рациональную сферу, но и сферу идей в бытии, за которыми стоит «сверхлогическое единство» в бытии. Это с очевидностью выявляет существенную неполноту рационализма как системы познания.

Ранний суфий Муḥаммад ибн Вāси‘ (ум. в 127/738 г.), утверждая онтологический монизм словами: «Во всем, на что бы я не посмотрел, я вижу Бога»², одновременно ставил под сомнение возможность вербально выразить такой опыт богопознания непротиворечивым образом. Это подтверждается его описанием «знающего [Бога]» (*‘ārif*): «У того, кто познал Бога, мало слов и постоянна растерянность (*taḥayyūr*)»³. Ал-Худжвйрī (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.), автор классического суфийского трактата «Кашф ал-маḥджūб» (Раскрытие сокрытого), поясняет, что это вполне объяснимо, ибо выразиться можно только о чем-то, что поддается определению, так как последнее подразумевает ограничение, или предел, а если нечто, о чем хотят выразиться, неограниченно, не имеет пределов, то как можно словесно выразиться о нем? В этом случае человеку не остается ничего, кроме как пребывать в состоянии постоянной растерянности⁴. Таким образом, можно говорить о наличии в учениях ранних подвижников ислама элементов мистического познания, которое характеризуется тем, что в нем «полностью исчезает субъектно-объектная разделенность как в гносеологическом, так и в онтологическом аспектах ⟨...⟩ всепричастность знания все-субъектного субъекта ⟨...⟩ это, как пишет А. Афифи, “особого рода растерянность суфия, который видит Бога во всем, который видит Единое множественным, а множественное Единым... явное скрытым и скрытое явным и прочие противоречивые вещи, но это не растерянность потерявшего или не понимающего человека”»⁵. Следовательно, уже «люди отрешения от мирского» (*‘aḥl аз-зуḥд*) первых веков ислама прямо утверждали о необходимости до-

¹ Э. Корет. Основы метафизики. С. 70.

² Ал-Худжвйрī. Кашф ал-маḥджūб. С. 301.

³ Там же. С. 517.

⁴ Там же. С. 517.

⁵ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 73.

полнения рационального способа познания иным, интуитивным способом познания, и это дает с полным основанием утверждать, что «отрешение от мирского» было формой бытования раннего суфизма как мистического учения.

Аксиома разумности мира есть недоказуемое, рационально не оправданное, но неустранимое «предзнание» того, что бытие «познаваемо», что все в мире «разумно». Часто суфии для обоснования своих положений прибегали к *хадйсам-кудсийй*, или «священным» высказываниям, входящим в свод *хадйсов*, но считающимися словами Аллаха, а не пророка Мухаммада¹. Один из них («Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...»)² использовался для укрепления задним числом этой движущей силы разума человека, основывающегося на этой недоказуемой аксиоме. Наконец, третья предпосылка знания состоит в том, что в каждом акте познания человек не только постигает реальность, не только овладевает рациональной стороной в ней, находя в ней закономерности, но с необходимостью направляется и к тому, что стоит позади всей реальности, к Абсолюту. «Конечность есть основной опыт человека в его мире. Все вещи этого мира сущностно конечны. Лишь до вопрошающего, испытывающего самого себя в мире человека доходит сознание конечности, лишь он знает о своих бытийно-сообразных границах и тем самым, вопрошая, выходит за эти границы»³. Каждый акт познания определяется этой обращенностью к Абсолюту, и эта мистическая близость познающего «я» к Абсолюту служит основанием попытки человека найти в своих актах знания абсолютное утверждение той или иной истины, невзирая на признание относительности своего знания в свете догмы о непознаваемости Абсолюта.

Ранние суфии считали, что разум есть дар от Бога, и что человек обязан употребить его на познание пути благочестия, совершения угодных Богу деяний. Истина достигается человеком при содействии Бога, разум человека должен быть восполнен благодатной помощью свыше в виде божественного света (*нур*). Знание, обретаемое с помощью разума, функционировало в условиях абсолютного доминирова-

¹ См. К. А. Бойко. Хадйс // ИЭС. С. 262.

² Ал-Джунайд. Раса'ил ал-Джунайд. С. 33—34.

³ Э. Корет. Основы метафизики. С. 73.

ния в сознании человека религиозной картины мира. И все же возникновение ислама «уже само по себе было введение нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему типу знания, в большей мере включенному в магию языческих верований»¹. Не углубляясь в обсуждение тезиса, выдвинутого рядом западных ориенталистов, согласно которому рациональность не является отличительной чертой (в противовес концепции М. Вебера) исключительно христианской культуры², отметим, что для доказательства в пользу рациональности исламской культуры делаются ссылки на то, какой статус придается разуму и знанию в Коране и *хадйсах*, высказываниях пророка Мухаммада, а это, по мнению специалистов (Ф. Роузенталь), является свидетельством ориентации мусульманской культуры уже в момент своего зарождения на разум. В исламском вероучении, по мнению французского ориенталиста М. Родэнсона, заключен значительный пласт рациональности: «Коран — это священная книга, в которой рационализм занимает значительное место»³.

Разумеется, знание это в системе раннего ислама не являлось результатом деятельности науки как специфической формы человеческой деятельности, создающей иную, чем религиозную, картину мира. «Антидогматизм, скепсис по отношению к знанию преподаваемому, а не обретенному в личном опыте, и логически вытекающая из этого оппозиция к официальному исламу — вот, видимо то, что “роднит” суфизм с философским рационализмом»⁴. Ориентация на разум послужила отправной точкой для возникновения первой школы мусульманских богословов-мутакаллимов, использовавших при обсуждении вопросов веры рационалистический метод, и, как мы намерены обосновать, для возникновения раннего суфизма в лице движения «отрешения от мирского». А. К. Аликберов справедливо отмечает, что поскольку иррационалистический метод суфиев ставит под сомнение рационализм и рассудочность, то под рационализмом, на который ориентировались не только ранние суфии, но и представители мутазилизма, следует по-

¹ Е. А. Фролова. Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1983. С. 14.

² Е. А. Фролова. Проблемы веры и знания в арабской философии. С. 20.

³ М. Rodinson. Islam et capitalisme. Paris, 1966. P. 93; цит. по: Е. А. Фролова. Проблемы веры и знания в арабской философии. С. 21.

⁴ М. Т. Степаняц. Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 С. 194.

нимать рационализм, который отличается тем, что «это даже не рассудочность, а “новация”, основанная на *та’вил* — свободном суждении, расширительном толковании, использовании аллегорий в интерпретации (герменевтике), анализе всех смысловых оттенков Слова Божьего (Корана. — *И. Н.*) от явных до скрытых»¹.

Мы имеем в виду именно эту ориентацию на разум как стремление к свободному толкованию Корана и Сунны и отказ от слепого подчинения религиозным авторитетам, настаивавшим на безусловном следовании буквальному значению хадисов, когда формулируем наш тезис об «отрешении от мирского» (*зухд*) эпохи раннего ислама как духовно-практической деятельности, опирающейся как на расширительное толкование реверсивного (опосредованного) знания, так и на рассудочность в постижении Истины. При этом мы исходим из того, что, во-первых, рассуждения ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*), о трансцендентности и имманентности Бога множественному миру основывались на «соизмерении» (*ал-қийās*), рациональной процедуре получения нового знания в мусульманском правоведении (*фиқх*)², которая относится к средствам логико-дискурсивного знания, и, во-вторых, при решении вопроса о соотношении Бога и мира ранние суфии, как и богословы-традиционалисты, использовали метод апофатической (негативной) теологии, который основывается на законе исключения третьего.

Подтверждением этого является то, что в суфийской традиции в качестве причины возникновения таких направлений в раннем исламе, как богословие (*қалām*) и движение подвижников (*нуссāк*), приводятся различные интерпретации известного хадиса пророка Мухаммада: «Стремление к знанию — обязанность для каждого мусульманина». «Кто-то из Басры сказал: “Смысл этого — стремление к знанию сердец (*’улūм ал-қулūб*) и знанию помыслов (*ма’рифат ал-хавāтир*), ибо Бог испытывает человека наущениями и следует бороться с душой, а также потому, что намерение — начало каждого деяния, от намерения исходят действия и благодаря намерению увеличиваются добрые деяния, различаются враги и ангелы, помыслы духа и наущения плотской души, различаются “непоколебимая уверенность” (*йақīн*) и искры разума (*’ақл*), чтобы отличить установления Закона (*ахкām*)... Это направле-

¹ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 35—36.

² См. *W. M. Watt. The Formative Period of Islamic Thought. At the University Press Edinburgh, 1973. P. 180.*

ние подвижников (*нуссāk*) — Мāлика ибн Дйнāра, Фарқада ас-Санджй, ‘Абдаллāха ибн Зайда. Их учитель ал-Хасан ал-Басрй. От них возникло “знание сердец” (*‘улūм ал-кулūб*)... Другие сказали, что смысл [хадиса] — стремление к знанию “сомнительного” и “затруднительного” (*ашш-шубухāt ва ал-мушкилāt*), то есть, если есть сомнение и человек сам самостоятельно не в силах разрешить вопрос, то, чтобы не разделять ложное убеждение, ему обязательно следует обратиться к ученым, чтобы с достоверностью (*йақйн*) знать суть дела, чтобы верить в истину и избавиться от ложного (*бāтил*), чтобы не быть в сомнении в вере, не сбиться с правильного пути, сторониться новшеств (*бид‘а*) и не отдалиться от “сторонников Сунны и согласия” (*‘ахл ас-сунна ва ал-джамā‘а*)... Это направление (*мазхāб*) ‘Абū Сāура Ибрāхима ибн Хбйида ал-Калбй, Дāуда ибн ‘Алй, ал-Хусайна ал-Карāбйсй, ал-Хāриса ал-Мухāсйбй и их последователей-мутакаллимов»¹.

Сāдиқ ибн Хасан ал-Канўджй пишет: «Когда они (суфии. — *И. Н.*) выбрали свое направление (*мазхāб*) “отрешения от мирского” (*зухд*), удаления от людей и посвящения себя поклонению (*‘ибāда*) Богу, то стали наделять себя *особым видом постижения*, присущего им, которое состоит в том, что у человека, помимо того, что он отличается постижением от всех прочих животных, постижение делится на два вида: постижение умозрительных знаний (*‘илм*) и постижение сокровенных знаний (*ма‘āриф*) из “достоверности” (*йақйн*), “мнения” (*занн*), “сомнения” (*шакк*), “иллюзии” (*вахм*), [или] постижения “состояний” (*хāl*), основанных на радости, грусти, “сжатия” [груди] (*қабд*), “расширения” [груди от радости] (*баст*), “довольства Богом” (*ридā*), “терпения” (*сабр*) и “благодарности” (*шукр*)»².

Богословы-традиционалисты, знатоки исламского правоведения (*фиқх*), наряду с вынесением религиозно-правовых заключений, фетв (*фатāвā*), исходя из двух источников права, Корана и сводов высказываний пророка Мухаммада, также толковали «неясные» аяты Священной книги мусульман, в которых одновременно постулировалось положение о трансцендентности Бога и его имманентности земному миру. Толковать им приходилось на языке Корана из-за отсутствия собственных концептуальных средств обсуждения метафизических вопросов. Как они утверждали, схожесть между Богом и челове-

¹ ‘Абū Тāлиб ал-Маккй. Қўт ал-кулўб. Т. 1. С. 193.

² Сāдиқ ибн Хасан ал-Каннўджй. ‘Абджад ал-‘улūм. С. 155. Бейрут: Дār алутуб ал-‘илмийа, 1978.

скими существами, как это следует из «антропоморфических» аятов, не есть схожесть между Богом и людьми во всех отношениях. Приписывание таких терминов («рука», «лик») возможно только применительно к некоторым аспектам схожести, когда эти термины также приписываются человеку¹. Наличие в Коране аятов, в которых говорится о Боге как существе, видящем, слышащем, сидящем и т. д., надолго предопределило споры между богословами. Против захаритов, сторонников буквалистского понимания антропоморфистских («уподобляющих») аятов Корана, выступили мутазилиты-му‘аттилиты, отрицавшие наличие у Бога атрибутов, сближающих его с миром. Часть богословов сочли нужным верить антропоморфистским выражениям в Коране, одновременно отрицая возможность объяснения этого и «не пытаясь истолковать их смысл (*би-ла кайфа*, т. е. не задавая вопросов: как?)»².

Ранние суфии, как и большинство богословов-традиционалистов, заняли отрицательную позицию к описанию Бога антропоморфистскими качествами, так как придание Богу таких качеств низводит его до положения творений, сводит на нет его божественность. Это вело к пониманию Бога не как обладателя божественных атрибутов, несопоставимых с человеческими качествами, а как Творца всего сущего, всех вещей, всех атрибутов. А это уже содержит предпосылку монистического принципа концепции единства Бытия.

В среде богословов первых веков ислама доминировало представление об абсолютной трансцендентности Бога, постулируемой в Коране («Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:11/9)), что отрицает возможность сближения человека с Богом, а это как раз-то и являлось целью ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*). Их представление об одновременной онтологической трансцендентности и имманентности Бога миру складывалось постепенно, в ходе теологических споров первых веков ислама по вопросу о правомерности наделения Бога антропоморфистскими качествами. Действительно, в Коране при описании божественной сущности приводятся характеристики, применимые и для описания человека: «знающий», «расположился» и т. д. Поиски альтернативы банальному «отелесению» (*хул’ул*) Бога стимулировали развитие способов теоретического осмысления догматов вероучения.

¹ H. Wolfson. The Philosophia of Kalam. Cambridge, 1976. P. 12—15.

² С. М. Прозоров. Ислам как идеологическая система. С. 40.

Речь идет об апофатической теологии, одном из путей богопознания, взятом на вооружение участниками теологических споров в первые века ислама, результаты которых оказали решающее влияние на формирование представления о характере взаимоотношения между божественным и множественным бытием не только у ориентированных на рационализм мутазилитов, но и у ранних суфиев.

При решении проблемы единства Бога, отношения божественного бытия к бытию множественного мира, ранние суфии, как и мутазилиты, следуя методу апофатической теологии, отрицали реальность любых атрибутов Бога и утверждали Его абсолютную трансцендентность. То, что «отрешение от мирского» (*зухд*) с самого начала содержало в себе не только этико-нравственное мировоззрение, но и теоретические элементы в виде онтологических и гносеологических представлений концептуального характера, доказывается тем фактом, что на определенном этапе часть сторонников «отрешения от мирского» присоединилась к тем верующим, которые стремились обосновать кораническое положение («Нет ничего, подобного Ему») (Коран, 42:9 (11), К.) рационалистическими методами и вошли в историю ислама как мутазилиты. И. Гольдциер настаивает на том, что своим началом движение мутазилизма обязано мусульманским «аскетам», и указывает на наличие среди ранних мутазилитов большого количества «отрешенных от мирского» (*зуххād*) и что сам основатель мутазилизма, Вāсил ибн ‘Агā (ум. в 131/748 г.), вел аскетический образ жизни¹. Именно в Басре происходил контакт между движением «отрешения от мирского» (*зухд*) и ранними богословскими кружками (ал-Хасан ал-Басрй), и это подтверждается словами Ибн Таймийи, теолога и правоведа ханбалитского направления (661 — 728/1263 — 1328), о том, что в Басре впервые наблюдалась «чрезмерность в “отрешении от мирского” (*зухд*), поклонении (*‘ибāда*) Богу и страхе перед Богом (*хуф*), чего не было в других местах»².

В доктринальном плане мутазилитов объединяет с ранними суфиями предпочтение метода апофатической (негативной) теологии. Но первые, или мутазилиты, опираясь в своем решении фундаментального догмата о единобожии (*тавхйūd*), или проблемы трансцендентности и имманентности Бога миру, на рационалистические методы, довели «очищение» (*танзйх*), то есть отрицание реальности и извечности бо-

¹ И. Гольдциер. Ал-‘Ақйда ва аш-шарй‘а фй ал-ислām. С. 100—101.

² Ибн Таймиййа. Ас-Сўфиййа ва ал-фукарā. С. 12.

жественных атрибутов, до логического конца, придя к утверждению об абсолютной трансцендентности Бога.

3.1.3.2. Теоретико-познавательные элементы «отрешения от мирского» (*зухд*)

В отличие от мутазилитов, в большинстве своем ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), пришли к выводу, что Бог — за пределами рационального познания, и что выход за его пределы не может являться следствием сугубо интеллектуальных усилий, что для этого необходим *духовный опыт, отрешение от мирского*. Действительно, согласно апофатической теологии, поскольку любое знание является знанием о сотворенных вещах, то обладание ими привязывает человека к конечному миру, не имеющему внутренней необходимости. Следовательно, освобождение от власти конечного мира и его образов предполагает отстранение от всего, что не есть Бог, или «отрешение от мирского», по определению ван Эсса¹. Ранние исламские мистики, как и мутазилиты, заняли отрицательную позицию к описанию Бога антропоморфистскими качествами, так как придание Богу таких качеств низводит Его до положения творений, сводит на нет Его божественность. Это вело к пониманию Бога не как обладателя божественных атрибутов, несопоставимых с человеческими качествами, а как Творца всего сущего, всех вещей, всех атрибутов. Но, как мы отмечали в предыдущих главах, мутазилиты первых веков ислама, мнение которых по главному вопросу (трансцендентности Бога) разделялось и многими аскетически настроенными благочестивыми мусульманами, придерживались концепции абсолютной трансцендентности Бога множественному миру, поскольку они категорически отказывались от приписывания Богу антропоморфических качеств. Это имело чрезвычайно важное последствие для складывания мироотношения ранних суфиев: раз абсолютно единый Бог лишен всяких антропоморфистских качеств, значит Он несоизмерим и невообразим для обычного сознания². Это вынуждало их в процессе богопознания, что рассматривалось как условие сближения

¹ J. van Ess. Die Gedanken welt des Harit al-Muhasibi. Bonn: Reingold-Druckerei; Mainz, 1961. P. 105—107; цит. по: L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 27—44.

² См. Е. А. Фролова. Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. С. 149.

с Ним, обратиться к апофатической теологии. Последняя есть один из путей богопознания, «состоящий в последовательном восхождении от тварного мира к Творцу, которое предполагает, с одной стороны, рассмотрение все более совершенных творений и свойств, а с другой — констатацию несоизмеримости каждого из них с Богом, с божественной сущностью»¹.

Обращение к апофатической теологии было закономерным, (хотя и не единственным), следствием признания трансцендентности божественной сущности. Но утверждение такого онтологического представления имело исключительное значение для онтологического обоснования духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), в рамках ислама. Действительно, верующий, приняв подход апофатической теологии, признав неприменимость своих знаний к познанию Бога, должен был с необходимостью сделать заключение: раз любое знание есть знание о конечных тварных вещах, то обладание этими вещами привязывает его к профанному миру, не дает ему «взойти» к Богу. То есть освобождение от мирского предполагает отстранение от всего, что не есть Бог, отрицание приложимости к Богу понятий и представлений, полученных в ходе рассмотрения конечных вещей, ибо посредством их обретение положительного знания невозможно. Выяснилось, что рассуждения с опорой на логическую непротиворечивость о природе Бога допускают применение любых понятий и представлений, но при условии осознания их радикального отличия по своему содержанию от Бога, или, иначе говоря, «допустимое уподобление должно, по понятным причинам, не столько ограничиваться, сколько самоотрицаться {...} “Он жив, но не так, как все живое, Он могущ, но не так, как могущественные”»². Как было отмечено выше, для раннего суфия образы конечных вещей как бы «намекают» и «отсылают» человека к тому, что находится за пределами тварного мира и недоступно рациональному познанию, — к Богу. Апофатическая теология отрицает не столько саму возможность рационального познания, сколько демонстрирует абсолютную трансцендентность Бога, отрицая возможность наделения Бога какими-либо положительными атрибутами. С точки

¹ В. П. Гайденко. Апофатическая теология // НФЭ. Т. 1. С. 151.

² А. Игнатенко. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — ал-гайб) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит. РАН, 1998. С. 185.

зрения апофатической теологии, существуют в принципе два пути познания — рациональное познание, ограниченное своим пределом¹, и познание посредством выхода за пределы дискурсивного мышления.

Элементы концептуального подхода к утверждению принципиальной разницы между рациональным познанием и интуитивным видением (*бақйра*) можно обнаружить в высказывании ал-Хасана ал-Басрӣ (ум. в 110/768 г.): «Бог смилостивится над тем, кто посмотрит [на земное] и поразмыслит, поразмыслит и примет во внимание, примет во внимание и [у]видит, [у]видит (*абсапа*) и проявит терпение (*сабара*)»². Здесь важны два момента. Первый момент — это выделение интуитивного видения (*бақйра*) как альтернативы рациональному познанию. И тут не столь важно, что ал-Хасан ал-Басрӣ исходил из коранического представления об интуитивном познании как мистическом видении, которое содержится в сердце, духовном органе познания: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, что в груди» (Коран, 22:45 (46), К.). Важна его мысль, что последовательное осмысление сути конечного бытия рационалистическими методами в итоге приводит к некоему пределу, за которым — бездна, где разум бессилён, и нужны усилия на путях не дедукции, а интуитивного «видения». Ал-Харис ал-Муҳасибӣ (ум. в 243/857 г.) следующим образом выразился об ограниченности рационального познания: «Самый совершенный из разумных тот, кто признался в своей бессилии достичь глубин Богопознания (*ма'рифат*)»³.

Второй момент связан с выводом ал-Хасана ал-Басрӣ, вытекающим из результата апофатического опыта — обращения человека от земного (*дунйā*), конечного бытия, к вечному, трансцендентному бытию, а именно, — с онтологическим обоснованием «отрешения от мирского» (*зухд*), хотя он буквально говорит: «[У]видит и проявит терпение (*сабара*)», что не меняет сути, ибо, по мнению 'Абу Тāлиба ал-Маккӣ, термин *сабр* (терпение), будучи одним из столпов веры (*'ilmān*), является также выражением томления к Богу (*шавк*), милосердия человека к людям, причиняющим ему муки и страдания, и, что чрезвычайно важно, — отрешения от мирского и ожидания смерти⁴. В трехчастной классификации знания ал-Хариса ал-Муҳасибӣ, приводимой им в про-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 49.

² Ал-Джāхиз. Ал-Байāн ва ат-табийн. Т. 3. С. 133.

³ Ас-Суламӣ. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 60.

⁴ 'Абу Тāлиб ал-Маккӣ. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 172.

изведении «Китāб ал-‘илм» (Книга знания), также отдается приоритет интуитивному знанию: «Есть правовое знание, которое устанавливает, что законно и что незаконно в этом мире, и поэтому составляет некое “внешнее” (экзотерическое) материальное знание. Затем существует знание того света, это “внутреннее” (эзотерическое) интуитивное знание. И, наконец, — знание Бога и божественных правил, воздействующих на этот и потусторонний мир, иными словами, цель гностика. Взыскующие знания, конечно, не должны стремиться к мирскому знанию и мирским благам, но должны посвящать себя осуждению мира, знанию, которое есть свет и интуиция, которое дождем ниспадает с небес и делает человека более богобоязненным»¹.

Для человека, стоящего на пути апофатики, то есть признания абсолютной трансцендентности божественной реальности, вектор рационального познания по определению направлен к конечным вещам множественного мира, тогда как статус пути познания трансцендентного Бога однозначно высок. Обращение человека к мирскому (*дунйā*) является свидетельством, во-первых, недостатка в нем «уверенности» (*йақйн*)², поскольку «тамошний свет (*‘āхḩа*) лучше и долше» (Коран, 87:17), а во-вторых, ограниченности рационального познания, коль скоро обращение к земному является осуществлением ограниченного способа познания, который отождествляется с рациональным познанием, реализуемым с помощью разума (*‘ақл*): «Обещание и грядущее на том свете наказание Бога не постигается светом разума, но постигается светом “непоколебимой уверенности” (*йақйн*). Мы говорим, что есть четыре света, а сердце обращено на четыре стороны — к [земному] миру Власти (*ал-мулк*), к Царству Божьему (*ал-малакūt*), к [миру] Величия (*ал-‘изз*) и [миру] Могущества (*ал-джабарūt*). Сердце с помощью света разума (*‘ақл*) постигает [мир] Власти, с помощью веры (*‘ймāн*) постигает Царство Божье, а это тот свет (*‘āхḩа*), с помощью света “непоколебимой уверенности” (*йақйн*) постигает [мир] Величия, а это [божественные] качества, и с помощью света сокровенного Богопознания (*ма‘рифа*) постигает [мир] Могущества, а это единственность Бога (*вахдāниййа*)... [человек] нуждается в “достоверном знании” во всех деяниях, кроме как в земном, где сердце ведет [его] светом разума (*‘ақл*). Тот, кому не было даровано “достоверное знание”, не увидит Великое Царство и будет очарован малым (земным)

¹ Ф. Роузенталь. Торжество знания. С. 179—180.

² ‘Абу Тāлиб ал-Маккй. Қūt ал-кулūб. Т. 2. С. 162.

царством, полюбит то, что есть ничто (*lā shay'*), и его устремленность не будет обращена к высокому (неземному), и у него самого не будет ничего самого возвышенного»¹.

Следовательно, средством выхода за пределы рационального познания и обращения к трансцендентному миру является не просто отказ от мирских благ и желаний путем чисто негативного отношения к множественному, эмпирическому миру, а «отрешение от мирского» (*zuhd*), поскольку последнее основывается не только на утверждении ничтожности феноменального мира по сравнению с божественной реальностью, но также и на признании за явлениями феноменального мира как минимум познавательной ценности — они служат «намечками» (*amcāl*) на «сокрытый мир». Ранние суфии для подкрепления своего тезиса о том, что человеческие суждения о сверхэмпирическом мире основываются не просто на произвольных толкованиях явлений окружающего феноменального мира, могли сослаться на соответствующие места Корана, где говорится, что явления эмпирического мира — это «знамения» (*āyāt*) Бога, или проступание «следов» (*'ācār*) трансцендентного мира в имманентном для человека мире: «И в облаке подчиненном, между небом и землей, — знамения людям разумным!» (Коран, 2:159/164, К.). Иначе говоря, временная изменчивость и текучесть есть одновременно явленность вечностной необходимости, божественного миропорядка (*'amr*). Мысли о бренности земного не только укрепляют чувство индифферентности к земным делам, но и обеспечивают, выражаясь терминологией гносеологии, выход за пределы рационального познания, сфера деятельности которого ограничена земным миром, данным в чувственном опыте, чтобы «засвидетельствовать» отношение к трансцендентному Абсолюту не с помощью разума (*'aql*), а с помощью непосредственного «видения» сердцем, что дает невыразимое в словах постоянное ощущение сердцем контакта с трансцендентным, но подлинным бытием. «Мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистику»².

Это интуитивное «свидетельствование» присутствия Абсолюта подразумевает зрительное, образное видение сверхэмпирического

¹ 'Абу Тāлиб ал-Маккī. Қўт ал-қулўб. Т. 2. С. 163.

² С. С. Аверинцев. Мистика // НФЭ. Т. 2. С. 580.

путем отрицающего само себя уподобления, что вполне понятно, ибо объект видения — не сам Абсолют, а всегда нечто, в чем Он проявляется, не тождественное Его сущности, или «самости» (*зѳт*). «Поскольку для мусульманина Бог или его отдельные свойства не могут быть в полном смысле человеческими, допустимое уподобление должно, по понятным причинам, не столько ограничиваться, сколько самоотрицаться»¹. Здесь важно то, что в случае со способом богопознания, который действует за пределами обращенного к земному миру рационального познания, мы имеем дело с первым опытом концептуализации мистического познания, поскольку это интуитивное видение (*баѳира*) исходит из принципиально иной посылки — всякая конечная, тленная вещь земного мира указывает на два онтологических уровня бытия, в ней имеется «явное» (*зѳхир*), ощущаемое и, следовательно, постигаемое разумом ('*акл*), и «скрытое» (*бѳтин*), которое не поддается постижению разумом, и тем более чувством. «Отрешение от мирского» (*зухд*) понималось ранними суфиями как способ непосредственного «узрения» самой божественной реальности в предметах феноменального мира в *мистическом* смысле: Бога (Истину) следовало «засвидетельствовать» не *вне* преходящего, согласно логике традиционалистов и мутакаллимов, а *в* преходящем, во временной ипостаси бытия, но так, чтобы это не вылилось в вариант «отелесения» Бога (*хулѳлиййа*). Этого им не удалось избежать по причинам, рассмотрению которых будет уделено место в следующей главе.

Таким образом, обращение к апофатике как средству рефлексии над основным догматом ислама — единобожием (*тавхѳд*) — одновременно порождает дух квиетистского отношения к миру, или «отрешения от мирского» (*зухд*). Следовательно, вовсе не следует причины возникновения духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского», первых веков ислама напрямую искать в явлениях, связанных с «секуляризацией жизни в I—II/VII—VIII вв.»², или вообще предлагать «социальный способ» объяснения, согласно которому усиление нестабильности политической власти стимулирует

¹ А. Игнатенко. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — *ал-гайб*) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 185.

² J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

ет возникновение мистицизма, а усиление авторитарной власти стимулирует возникновение аскетизма¹.

Ибрāхїм ибн Адхам (ум. в 160/777 г.), ранний подвижник, принадлежащий к суфийской традиции, подчеркивал важность познавательного аспекта духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского». Теоретические элементы «зухда», культивируемого им, можно восстановить из нижеследующего благочестивого рассказа, где повествуется, что он провел в пустыне четыре года, предаваясь усиленным молитвам и питаясь тем, что Бог послал. «В это время я сподобился подвижничества святому Хизру, мир ему, который научил меня “Высочайшему имени” (*ал-’исм ал-а’зам*). И тогда я полностью отвратил свое сердце от всего иного, [что не есть Бог]»². В ходе дальнейшей эволюции суфийской мысли фигура святого Хизра стала обозначением альтернативного пророчеству пути передачи божественного знания суфиям, поскольку, согласно общему убеждению верующих (по крайней мере суннитов), пророческий способ получения откровений прекратился со смертью «печати пророков», пророка Мухаммада. Также и «Высочайшее имя» (*ал-’исм ал-а’зам*) в позднейших суфийских учениях служит обозначением некоего архетипа, заключающего в себе все сокровенное знание³.

Поэтому нас не должно вводить в заблуждение кажущееся сходство между интерпретациями «зухда» традиционалистами и ранними суфиями, сторонниками «отрешения от мирского» первых веков ислама. Поворот в сторону социальной ангажированности, что нашло свое выражение в том, что Ибн ал-Мубāрак и ал-Фудайл ибн ‘Ийād делали акцент на материальном самоограничении (известно, что Ибн ал-Мубāрак был преуспевающим торговцем) и умеренности, не является, на наш взгляд, доказательством в пользу тезиса А. Д. Кныша⁴, что они были предвестниками «народного суннизма», присущего Ахмаду ибн Ханбалу, стороннику этического «зухда», который даже

¹ См. *Guy Swanson. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation* (Ann Arbor: Univ. of Mich. Press, 1967); цит. по: *C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. // Studia Islamica. 1996/1 (fevrier) 83. P. 63.*

² *Ал-Худжвирй. Кашф ал-маҳджуб. С. 316.*

³ См. *Хасан Хильми ад-Дагестāнй. Талхїс ал-ма’ариф фї таргїб Мухаммад ‘Арїф. Махачкала: Благотворительный фонд им. Шейха Хасана Афанди, [б. г.]. С. 111.*

⁴ См. *А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 32.*

посвятил одну из своих книг «Аз-Зухд» (Отрешение от мирского) теме материального самоограничения и религиозного благочестия. А. Д. Кныш, по сути, проводит мысль, что «при отсутствии четких различий между аскетическим и мистическим благочестием, а также при отсутствии подлинных мировоззренческих установок, присущих ранним аскетам»¹, вообще трудно установить ту грань, которая отделяет движение «отрешения от мирского» (*зухд*) и доктринальный суфизм. В качестве возражения его тезису можно привести весьма содержательное высказывание Ибрāхима ибн Адхама (ум. в 160/777 г.), проливающее достаточно света на его мировоззренческие установки: «Наши сердца заслонены тремя завесами и человеку не раскроется “достоверное знание”, пока не будут сняты эти три завесы (*хиджāб*) — радость от имеющейся в наличии вещи, грусть из-за потери мирской вещи и радость от похвалы... Всевышний говорит: “Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало и не радовались тому, что к вам пришло” (Коран, 57:23, К.)»².

«Люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), соглашаясь с традиционалистами и мутазилистами в том, что Бог трансцендентен и непознаваем и что разум человека не может сравниться с универсальностью и абсолютностью знания Бога, одновременно смогли занять такую точку усмотрения этого центрального догмата веры, благодаря которой им удалось выработать самостоятельную интерпретацию природы божественного. Эта трактовка, утверждая онтологическую трансцендентность Бога профанному миру, одновременно подразумевала имманентность божественного в знании самого раннего суфия.

Ранние суфии могли прийти к такому необъяснимому, но непосредственно ощущаемому ими чувству таинственной, мистической близости к Богу только потому, что сама познавательная работа, даже будучи ограниченной сферой конечного опыта, может быть реализована при наличии вышеуказанной предпосылки: обращенности всех познавательных актов человека к Абсолютной сфере, пусть и признаваемой трансцендентной. В явном виде эта предпосылка изложена в аятах Корана («Он (Бог) — первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.)) и в *хадйсах* (высказываниях о словах и поступках пророка Мухаммада), например, в приведенном выше *хадйсе* о Хāрисе ибн Мāлике, в котором сообщается, что практика отрешения от чув-

¹ См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 27.

² 'Абу Тāлиб ал-Маккй. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 170.

ственных и материальных удовольствий и устремленность к будущей жизни дают возможность трансцендирования и обретения непосредственного видения явлений сверхэмпирического мира. Согласно этой предпосылке, в каждом акте конечное существо не только осваивает доступный ему земной мир, не только постигает доступные рациональным формам разума его законы, но с неизбежностью движется и к тому, что находится позади всей эмпирической реальности, к Абсолюту. И движение это переживается не как обнаружение относительных истин, которые как раз постигаются в актах познания, направленных в сторону относительного бытия, а как переживание вдруг возникшего с абсолютной достоверностью ощущения мистической близости к Абсолюту (Богу). И это одновременно с осознанием непостижимости божественного мира в силу принципиальной разницы между множественным бытием, фундаментальным предикатом которого является конечность, и божественным бытием, которое вечно. Ал-Хасан ал-Басри о конечности бытия человека выразился следующим образом: «Знай, что ты не пересташь пребывать в состоянии разрушения своей жизни с тех пор, как изошел из утробы своей матери»¹.

Отношение ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) к неудаче мутазилитов разрешить парадоксы апофатической теологии хорошо выразил Ибн ал-Мубарак (ум. в 181/797 г.): «Мутазилиты отрицали любые атрибуты Бога с точки зрения разума и впали в ошибку; суфии отрицали любые атрибуты Бога с точки зрения знания (*'илм*) и достигли истинности»². Столь оптимистическое заявление основывалось не столько на реальном успехе в деле познания Бога, сколько на специфически суфийском понимании достижения истинности (*тахқик*), которую можно пояснить через утвердившуюся в суфийских кругах убежденность, что неспособность постичь истину и есть постижение. Познание Бога следует понимать как понимание его непознаваемости. Это хорошо иллюстрируется словами аш-Шибли: «Истина [Бого]познания (*хақіқа ал-ма'рифа*) — это неспособность (*'аджэ*) к познанию»³. Ал-Джунайд ссылается на апокрифическое высказывание халифа 'Абӯ Бакра ас-Сиддйқа: «Самое благородное слово в утверждении единственности Бога (*тавхїд*) — высказывание 'Абӯ Бакра ас-Сиддйқа, да будет доволен им Аллах: “Пречист

¹ *Ал-Джәҳиз*. Ал-Байән ва ат-табийн. Т. 3. С. 133.

² *Ал-Қушайри*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 426.

³ *Ал-Худжвйри*. Кашф ал-махджуб. С. 517.

Аллах, Который подготовил путь для Своих созданий (людей) только через неспособность Его познать”»¹. Самое главное — стремление к богопознанию, вне зависимости от того, достигнет ли этого суфий. Незнание Бога как некоторый вид знания стало служить для суфиев выражением знания об истинном единстве Бога. Основная задача в ходе процесса богопознания — «видеть за акцидентным — субстанциональное, видеть за обычными действиями и явлениями их божественный прообраз»².

Трезвое отношение «людей отрешения от мирского» к прямолинейному рационализму оппонентов, богословов-мутакаллимов, выясняется со слов ‘Абдаллāха ибн ‘Абд ал-А‘лā аш-Шайбāни, одного из ранних подвижников, сказанных перед смертью: «Я вошел [в этот мир] невеждой, пробыл в нем растерянным и покидаю его испытывающим отвращение к нему»³. Основным опытом человека в его мире оказывается его конечность и не только. Все вещи этого мира, кроме него, сущностно конечны, но лишь до вопрошающего, испытывающего самого себя в мире человека доходит сознание конечности. «Лишь он знает о своих бытийно-сообразных границах и тем самым, вопрошая, выходит за эти границы»⁴. Каждый акт познания определяется этой обращенностью к Абсолюту, и эта мистическая близость познающего «я» к Абсолюту служит основанием попытки человека найти в своих актах знания абсолютное утверждение той или иной истины, невзирая на признание относительности своего знания в свете догмы о непознаваемости Абсолюта. Эта возникшая из изначальной обращенности к Абсолюту предрасположенность к абсолютизации предопределила склонность мистиков раннего ислама искать абсолютное утверждение той или иной истины, будь то в актах знания о сфере конечного бытия или актах апофатической (негативной) теологии в отношении божественного бытия. Если мысль о брэнности земного бытия для большинства верующих была в первую очередь формой констатации эмпирического, многократно повторяемого факта и лишь затем получающего статус непреложной истины в свете кораническо-

¹ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 300; *ал-Худжвйрй*. Кашф ал-махджуб. С. 525.

² *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (*Ихйā’ ‘улум ад-дин*). Избр. главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. С. 78.

³ *Ал-Джйхйз*. Ал-Байāн ва ат-табийн. Т. 3. С. 164—165.

⁴ *Э. Корет*. Основы метафизики. С. 73.

го утверждения: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран, 28:88, К.), то для «отрешенного от мирского» (*zāhid*) эта же истина через ее абсолютизацию пробуждает в нем ощущение явной близости и единения с Абсолютом, для осознания чего он прибегает к познанию путем поиска поддержки в себе того, что наименее дискурсивно и наиболее «темно» с точки зрения рассудочности. Этим видом богопознания стало следование добродетелям, реализуемое в практике «отрешения от мирского» (*zuhd*).

Факт примата в аскетической практике добродетели и концентрации (сосредоточенности) всем своим существом на Боге, Абсолюте, — общеизвестен. Другое дело, что, как было выше упомянуто, некоторые современные исследователи «отрешения от мирского» в исламе, как Л. Кинберг (L. Kinberg), обращая внимание лишь на типологические характеристики этого явления и некритически приняв мнение ряда мусульманских богословов, сходятся во мнении, что понятие «*zuhd*» (отрешение от мирского) и раскрывающие его различные аспекты понятия «*ridā*» (довольство Богом), «*таваккул*» (упование на Бога), «*qisār al-ʿamal*» (ограничение надежды), — есть обозначения коранических установлений и что хотя на практике эти установления часто извращались «крайними» суфиями раннего ислама, на самом деле каждый человек, руководствующийся Кораном и ведущий умеренный образ жизни, и есть настоящий «отрешенный от мирского» (*zāhid*)¹. С этой точки зрения, *zāhid* — это верующий, следующий богоугодному, с точки зрения общины, поведению в свете коранических аятов: «А ближайшая жизнь — только пользование обольщением» (Коран, 3:182 (185), К.) и «А то, что у Аллаха — лучше и длительнее» (Коран, 28:60, К.).

Мы же полагаем, что в рамках «*zuhd*» в первые века ислама шел процесс формирования гносеологии иррационального типа, экзистенциального способа богопознания. «Отрешение от мирского» (*zuhd*), на самом деле, должно было обеспечить избавление от расщепленности сознания — обычного состояния сознания, — в котором человек инстинктивно помещает между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания, вместо рассмотрения мира таковым, каков «он есть на самом деле, то есть знать мир так, как его знает Бог»². Для ранних суфиев «отрешение от мирского» было также

¹ См. L. Kinberg. What is meant by *zuhd*. P. 32.

² Умар Фаррух $\text{Ḥ} \text{ā} \text{r} \text{ī} \text{ḥ} \text{ā} \text{ḷ} \text{ī} \text{ḥ}$ ал-фикри ал-ʿараби. С. 482.

способом решения гносеологической задачи, богопознания, ибо земной мир есть олицетворение человеческого «эго» (*нафс*), так как и то и другое обладают одинаковыми чертами (тленность, сиюминутность, неистинность, иллюзорность). «'Абӯ 'Асър ал-Қасамалий сказал: “Земной мир — это душа (*нафс*)”. Он словно сказал: “Отрешение от мирского (*зухд*) — это отрешение от души (*нафс*). Смысл этого в отрешении от ее страстей, ибо они отвлекают от Бога»¹.

Многие определения понятия «зухд» содержат в себе указания на условия выполнения экзистенциального способа богопознания путем культивирования добродетелей, таких как «чистосердечие» (*ихлās*), «энергия» (*химма*) или полная обращенность к Богу. Некий 'Абд ал-Мāлик ибн 'Аттāф ал-Лайсй увидел во сне раннего подвижника (*нāsик*) 'Амира ибн ['Абд] Қайса и спросил того, какое самое лучшее из добрых деяний? Тот ответил: «То деяние, посредством которого я желаю искреннего служения ради Бога». Автор отметил, что это деяние — из деяний «отрешения от мирского» (*зухд*) и относится к чистосердечию (*ихлās*) и в деле отрешения от мирского (*зухд*) необходимо чистосердечие во всем². 'Амир ибн ['Абд] Қайс также высказался об этом другими словами: «Клянусь Аллахом! Если бы я мог, то сделал бы энергию (*химма*) одной, единой энергией»³. Ал-Хасан ал-Басрй пояснил: «Он так и поступил. Это потому, что отрешение от мирского (*зухд*) состоит в том, чтобы она, [*химма*], была единой энергией ради Аллаха, а не поминанием земного мира и поминанием того света. Это — предел отрешения от земного (*зухд*) и изведение ценности земного мира из сердца»⁴.

Следовательно, в таком понимании «чистосердечие» (*ихлās*) есть не столько искренность в совершении добрых деяний, освященных Законом, сколько отсутствие эгоцентрической рассеянности и озабоченности мирским (*зафла*) в интенциях сознания, что является условием сведения на нет обычного состояния сознания, препятствующего непосредственному видению Абсолюта (Истины). Зун-Нун ал-Мисрй утверждал: «Притязания [души (*нафс*)] — завеса, препятствующая созерцанию Бога, Истины (*ал-хаққ*), ибо Бог, Истина (*ал-хаққ*) — видим для “людей Истины” (*ахл ал-хаққ*), так как Бог — Истина, Его

¹ Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийād ибн Бишр. Аз-Зухд ва вақф аз-зāхидйн. С. 26.

² Там же. С. 37.

³ Там же.

⁴ Там же.

речь — Истина. Не следует притязать на Истину, когда она видна. Если Истина скрыта от человека, то он — притязающий и оказывается среди тех, кто отделен завесой [от Истины]»¹. Таким образом, согласно Зун-Нуну, для достижения видения Истины требуется «чистосердечие» (*ихлās*), отказ от мирской суеты и уединение, ибо человеческая душа (*нафс*), «эго», рассматривается им как главное препятствие, не дающее человеку возможности рассмотреть истинное положение бытия. «Чистосердечие» (*ихлās*), с его точки зрения, есть не только проявление одобряемого общиной индивидуального благочестия, но также является и познавательной установкой.

Все это позволяет понять, почему в практике «отрешения от мирского» ранних суфиев сложился примат добродетели и духовной концентрации на Боге над доктринальным учением. Общепринятая религиозная догма о том, что божественная истина бесконечно превышает границы сознания человека, с необходимостью подводила ранних суфиев к предположению о наличии у верующего неких внерациональных средств поддержки «обратной связи» с Богом, что в результате давало бы человеку некоторое знание о знании Бога о нем. Отправной точкой для такого рассуждения служила интерпретация высказывания пророка Мухаммада: «Доброделание (*ихсān*) — это чтобы ты почитал Бога так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя». Религиозная добродетель всегда соотнесена с высшей, самодостаточной целью, вытекающей из божественной премудрости, и эта цель никогда не может быть низведена до уровня утилитарного средства. Добродетель своим фактом чистоты от любого индивидуального интереса, как способность поступать наилучшим образом во всем, трактуется как стремление вместить в сознание абсолютное сознание Бога («словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь его, Он видит тебя»), восстановить целостное отношение конечного духа к Абсолюту, исключаяющее ошибки сознания, неизбежно проистекающие из-за относительной природы рационального познания, и, реализуя божественный замысел о том, что должно быть, через готовность следования во всем наилучшим богоугодным образом, на личном опыте узнать божественную модель добродетели, а это подразумевает познание Бога в виде объединяющего созерцания совершенства Бога в Его «прекрасных именах», идеальных моделях добродетелей, преодолевающего границы умозрительного познания. Добродетель возникает

¹ *Ас-Суламий*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 22.

на пересечении природно-аффективных, находящихся за пределами рационального, состояний (инстинктов, страстей, склонностей) и познающего ума, а потому ранними суфиями понималась как качественная форма человеческой воли, совпадающей с волей божественной. Это есть самоотречение, которое не предполагает какой-то компенсации, ибо в нем уже внутри есть его плод — плод познания: «Отрешение от мирского (*зухд*) — состояние обладателя “непоколебимой уверенности” (*йақӣн*)»¹.

Следовательно, добродетель, культивируемая «отрешенным от мирского» (*зāхид*) является не просто подавлением естественных инстинктов, хотя очевидно, что практика отрешения от мирского (*зухд*) является всего лишь маленьким шагом к добродетели, источником которой является ощущение или предчувствие реальности Абсолюта, возникающее из изначальной обращенности конечного духа к Абсолюту. Это предчувствие, постепенно превращающееся в непоколебимую уверенность (*йақӣн*), есть компенсация за жертвенный аспект добродетели, проявляемый в «доброделании» (*ихсāн*) поклоняющегося Богу: «...словно ты видишь Его». И эта «уверенность» есть вид «божественной милости» в виде прямого проявления божественных качеств, которые отражаются как добродетели на человеческом уровне. Следовательно, добродетели — следы божественных качеств в человеке, постепенное проявление универсальных божественных свойств для самораскрытия Бога. Это не процесс превосхождения человеком своего конечного бытия с целью «обожения», превращения в Бога. Слова ал-Халладжа «Бог (*ал-хаққ*) есть Истина, а человек (тварное — *И. Н.*) — ложное (*бāтил*), и если соединятся Истина и ложное, то Истина ударит ложь и “она ее раздробляет, и вот — та исчезает” (Коран, 21:18, К.)»² толькошний раз подчеркивают принципиальную онтологическую разницу между божественным бытием и бытием тварным. Как отмечает отечественный востоковед Е. А. Торчинов: «...ибо хотя трансперсональный опыт, по определению, подразумевает трансцендирование эмпирической индивидуальности, “эго”, это происходит, как правило, через самоуглубление, открытие подлинного “я” или *божества* (курсив мой. — *И. Н.*) в глубинах сознания, а не вовне»³.

¹ 'Абу Тāлиб ал-Маккӣ. Қўт ал-кулуб. Т. 2. С. 159.

² *Ибн ас-Сā'ӣ*. Ахбār ал-Халладж. С. 7. Сайт www.alwaraq.net.

³ *Е. А. Торчинов*. Религии мира: Опыт запредельного. С. 29.

Для мусульманских мистиков с момента начала складывания их доктрины проявление божественных качеств в виде добродетелей в ходе реализации духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), понималось как действие со стороны Бога в направлении человека с целью познания Богом себя («Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир»)¹, превращения человека в орудие самопознания Бога, и, соответственно, познания человеком Бога, при условии совершения добродетельных поступков в сверхобязательном размере. В подтверждение идеи богопознания исламские мистики приводили известное «священное» высказывание (*хадйс кудсийй*): «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он видит...»². Иначе говоря, духовно-практическая деятельность, направленная на «отрешение от мирского» (*зухд*), в виде дополнительных постов, сверх обязательного поста, воздержания даже от разрешенных удовольствий, уединения («Кто уединится, тот увидит Бога»)³ и пр., рассматривалась ранними суфиями как познание Бога экзистенциальным способом, то есть путем «стяжания» знания о божественном через культивирование в себе добродетели⁴, которая содержит внутреннее родство со своей божественной моделью, заключенной в том или ином божественном Имени (*ал-асмā' ал-хуснā*).

Субъективно уверенность ранних суфиев в том, что «отрешение от мирского» позволяет стяжать цельное знание о Боге, или трансцендировать, основывалась на том, что всякая добродетель всегда соотносена с высшей, самодостаточной целью божественного замысла, которая никогда не может быть низведена до уровня утилитарного средства самого человека. Терпение (*сабр*) нужно не для достижения целей, в которых есть личный интерес — угодить Богу потому, что Он благоволит по одному Ему ведомой причине: «Ведь Аллах с терпеливыми» (Коран, 8:46, К.), и обрести Его милость, — напротив, потому, что Он сам — Терпеливый (*ас-Сабур*). Каждой добродетели соответствует божественная модель. Сам человек — результат божественной

¹ *Ибн Худун*. Мукаддима. С. 453.

² *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд. С. 33—34.

³ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 20—21.

⁴ См. *L. Massignon*. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam. P. 581.

любви. Следовательно, он должен любить Бога бескорыстно всепоглощающей любовью (*махабба*). Бог — Щедрый (*ал-Карим*) и Его щедрость ничем не обусловлена и безгранична. Значит, следует проявлять максимальную щедрость, имея в виду, что такая щедрость имеет свой божественный образец. «Причина постижения Истины — не многочисленность поста и молитв, а щедрость, благое поведение, чистота и добрый совет», утверждал ранний подвижник ал-Фудайл ибн ‘Ийād¹. Земной мир неизмеримо мал по сравнению с божественной реальностью, следовательно, «отрешение от мирского» предполагает отказ от владения всякой вещью и отказ от земных удовольствий. «Отрешение от мирского (*зухд*) — это изведение из сердца ценности земного мира»². Или «*Зухд* не есть запрещение “разрешенного” (*халāl*) и отказ от богатства, *зухд* — это чтобы ты был больше уверен в том, что у Бога, чем в том, что у тебя в руках»³. Здесь термин «*зухд*» определяется через упование на Бога во всем (*таваккул*). «Люди отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*) находили этому подтверждение в *хадйсе*, где сообщается, что пророк Мухаммад, указав на причину раскрытия ангелами его груди и омывания его сердца чистой водой — вселение божественного света в сердце, пояснил, что признаком этого служит воздержанность от обманчивого мирского, обращенность к тому свету и готовность к смерти⁴. Такой род познания есть, в сущности, превосходящее личный опыт познание, потому что оно универсально благодаря своему божественному происхождению.

Следовательно, добродетели, как терпение (*сабр*), страх Божий (*хуф*), довольство Богом (*ридā*), упование на Него (*таваккул*), как составляющие духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), не есть просто деятельное обнаружение нравственной сущности человека, реализуемой в богоугодном поведении. Для «людей отрешения от мирского» добродетели в первую очередь — явления онтологического и гносеологического порядка и, будучи последовательными отражениями познания, а не ментальными отражениями, являются стяжаниями, «приобретениями» бытия. По этой причине добродетели являются в духовно-практической дея-

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 10.

² *Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Зийād ибн Бишир*. *Аз-Зухд ва вақф аз-зāхидйн*. С. 35.

³ Там же. С. 20.

⁴ См. *Ад-Дāрақутнй*. ‘Илал ад-Дāрақутнй. С. 189. Сайт www.alwaraq.net.

тельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), необходимой формой содействия познанию Бога и идентифицируются со степенями (*макāmāt*) в обретении «достоверности» (*йақīн*): «Каждый “удостоверившийся” в Боге стоит на знании Единобожия (*тавхїд*) и познания Бога (*ма‘рифa*)... Низшее знание (*‘илм*) — знание покорения и принятия без отрицания и сомнения — это для простых уверовавших [в Бога], это и знания веры и уверования. Между ними, [“обладателями достоверности” и простыми верующими] — степени»¹. В пользу тезиса о том, что разделение знания на два вида — рациональное (*‘илм*) и интуитивное (*ма‘рифa*) — произошло в период складывания раннего аскетического движения в исламе, говорят высказывания ранних суфиев, в которых для обозначения знания, «стяжаемого» путем «отрешения от мирского» (*зухд*), используется слово «*ма‘рифa*», производное от глагола «*‘a — pa — фа*» (знать), в противовес слову «*‘илм*» (знание), которым обозначали обычное (экзотерическое) религиозное знание².

Сарй ас-Сақатй (ум. в 253/867 г.) высказался так: «*Ма‘рифa* (познание Бога) — это исполнение права Бога на тебя»³. Ранний суфий Ибрāхїм ибн Адхам (ум. в 161/778 г.) указывал в своем определении богопознания и на его результат: «Для того, кто знает (*‘a — pa — фа*), что от него требуется [со стороны Бога], станет незначительным то, что он усердно делает»⁴. Он разъяснял суть «отрешения от мирского» (*зухд*) как чего-то противоположного жадности, которая есть любовь к земным богатствам, и указывал, что относительно людей, стремящихся к блаженству на том свете (*‘ахл ал-‘ахїра*), жадность служит обозначением себялюбия, предпочтения себя Богу. «А кто предпочтет Бога себе, того Он наставит на правильный путь, укрепит его богобоязненность, даст ему совершенный ум и раскроет ему врата небес посредством видения (*бақїра*) сердца. Если же человек на пути мирского — то нет»⁵. Речь идет о сердце как средстве иррационального постижения (*бақїра*) трансцендентной реальности («небес»). Но за неимением разработанной доктрины Ибрāхїм ибн Адхам опирался только на «коранический» язык. О том, что добро-

¹ 'Абу Тāлиб ал-Маккї. Қўт ал-кулўб. Т. 1. С. 201.

² Ф. Роузенталь. Торжество знания. С. 164.

³ Ас-Суламї. Табақāt ас-сўфиййа. С. 53.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же. С. 33.

детель есть источник иного типа познания, ясно утверждается и в ответе Зун-Нұна ал-Мисрй (ум. в 245/859 г.) на вопрос, кто есть суфий: «Тот, кто если заговорит, то его речь обнаружит божественные истины, а если молчит, то о них говорят его органы посредством совершения чудес»¹. Следовательно, уже ранние суфии рассматривали духовно-практическую деятельность, направленную на «отрешение от мирского» (*зухд*), не только как средство нравственного совершенствования, но и как экзистенциальный способ богопознания, а добродетели служили для них степенями в приближении к истинам божественного бытия.

Это сразу отсылает нас к духовным «состояниям» (*ахвāl*, ед. ч. *хāl*) и «стоянкам» (*мақāmāt*, ед. ч. *мақām*) мистического Пути (*тарйк*), с помощью которых суфии обобщали и систематизировали свой внутренний опыт.

Можно сказать, что добродетели в мистико-аскетической деятельности ранних суфиев послужили прообразом «стоянок» (*мақāmāt*) в классическом суфийском учении о богопознании, где каждая «стоянка», будучи ступенью Пути богопознания, становится условием дальнейшего продвижения к Истине. Вышеприведенное высказывание Ибрāхйма ибн Адхама («*Ма'рифa* (познание Бога) — это исполнение права Бога на тебя») лишний раз говорит о том, что ранние суфии усматривали наличие познавательного аспекта в духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*): добродетели для них были не только свидетельствами богоугодности поведения, рекомендуемого Законом всем членам общины, но также и степенями приближения к Истине, к Богу. Понятия, обозначающие средства практики «отрешения от мирского», одновременно служили обозначениями средств приближения к Богу. Это находит подтверждение в словах Сарй ас-Сақатй: «Пусть Бог будет твоим путеводителем, нуждайся в Нем, оставь все, кроме Него»² и 'Абӯ 'Усмāна ал-Хйрй ан-Найсāбӯрй (ум. в 298/905 г.): «Воздержание (*зухд*) от “запрещенного” (*харām*) — обязанность, религиозное предписание (*фарйда*), воздержание от “безразличных” [действий] (*мубāх*) — достоинство, воздержание от “разрешенного” (*халāl*) — близость (*қурба*) [к Богу]»³.

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 19.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 174.

Но, несомненно, имеется глубокая связь и преемственность между добродетелями в учении «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и различными «стоянками» (*мақāмат*) и «состояниями» (*ахвāl*) в учениях классического суфизма. Духовные ценности, добродетели, культивируемые ранними суфиями — бедность (*фақр*), отрешение от мирского (*зухд*), чистосердечие (*ихлās*), правдивость (*сидқ*), — это божественные качества, отражаемые на человеческом уровне, проекция на уровне тварного мира сущностей абсолютного бытия. Этим объясняется наличие в ключевых терминах практики «отрешения от мирского» (*зухд*) — «бедность» (*фақр*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «упование на Бога» (*таваккул*) и др. — элементов концепции эзотерического знания, которая впоследствии была развита суфиями и «превратилась в концепцию мистического познания (*ма‘рифат*)»¹. Ведь и концепция суфиев о достижении высшего и тайного знания, или «божественного» знания (*‘илм раббāнийй*), предполагает, что одним из условий его получения является «требование полного внутреннего преображения человека, что касалось не только сферы его интеллектуальной деятельности. Искателю предстояло приобрести частицу знания, которым обладает сам Аллах, т. е. в какой-то мере воспринять один из божественных атрибутов, что считалось высшей ценностью, гарантией всяческих благ в будущей жизни и требовало не только огромных усилий со стороны прозелита, но и благоволения к нему со стороны объекта познания суфия — Аллаха»².

Например, понятие «бедность» (*фақр*), с точки зрения ранних суфиев, содержало в себе все добродетели и, таким образом, использовалось для обозначения духовности как некоего целого. Для «отрешенного от мирского» (*зāхид*) бедность (*фақр*) — не просто проявление умеренности, приветствуемой религией, а ничто иное как полная отдача себя Богу. Бедность (*фақр*), понимаемая в начале как отказ от желаний, в конце трактуется как изгнание и удаление своего «Я» перед Абсолютом. Видно, что в природе этой добродетели просматривается обратная аналогия, или инверсия, которая имеется между термином мистика и его божественным архетипом: то, что есть «нужда [в Боге]» (*фақр*) «нуждающегося» (*фақīр*), то есть «отрешенного от мирского», есть полнота, или отсутствие нужды (*зинā*) у Бога.

¹ В. М. Нурша. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (*ма‘рифат*). С. 52.

² Там же. С. 53.

Есть еще одно обстоятельство, связанное с онтологическим аспектом взаимоотношения человека как субъекта богопознания и Бога как объекта этого познания, которое послужило причиной того, что термин «зухд» получил негативную коннотацию, в отличие от термина «фақр», который также служил обозначением добровольного избрания бедности как образа жизни. Словом «фақйр» (мн. ч. «фуқарā») суфии сами предпочли себя называть, а в позднем суфизме словом «зухд» стали обозначать начальную ступень исламского подвижника, который еще не постиг Истины. Термин «зухд», несмотря на его переосмысление в позднем суфизме (как «отрешение от отрешения» (*аз-зухд фй аз-зухд*)), все же обозначал несовершенный, с точки зрения доктринального суфизма, способ усмотрения взаимоотношения между божественным и множественным бытием, так как начальный пункт дискурса аскезы (*зухд*) есть исходная точка вектора, обращенного на тварное, из-за того, что «зухд», или воздержание, в принципе может быть обращено только на нечто ограниченное, а не абсолютное, ибо проявлять воздержание от абсолютного (для сознания верующего — Бога) — абсурдно. Вот это и вызывает негативную коннотацию, или дополнительный смысл негативного свойства. Термин же «фақр» (нужда, бедность), или производное от термина «фақр» слово «ифтиқāр» (испытание нужды), содержит вектор в противоположном направлении — к Абсолюту. Суфии получают широчайшие возможности выводить из этого бытийного устройства человека (его изначальной нужды в Боге, понимаемом как Первопринцип, источник всего) все остальное — гносеологию, этику и прочее. Это дает термину «фақр» положительную коннотацию, что послужило основанием для суфиев называть себя «нуждающимися в Боге» (*фуқарā*). Таким образом, можно говорить об интегративных характеристиках термина «фақр».

Другая добродетель подвижника, которая может рассматриваться как синтез всего, что подразумевается в установке «нуждающегося» (*фақйр*), — это «чистосердечие» (*ихлāс*) в смысле полной самоотдачи Богу, вплоть до полного забвения окружающего вещного мира, о чем утверждал ЗУН-НУН ал-Мисрй: «Уединение (*хдвā*) — условие чистосердечия (*ихлāс*), ибо кто уединяется, тот видит Бога»¹. Для него чистосердечие (*ихлāс*) — это отсутствие эгоцентрической рассеянности, озабоченности мирским (*зафла*) в интенциях сознания, что, в

¹ *Ас-Суламй. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 20—21.*

конечном счете, приводит к сведению на нет сознания в отношении божественной Истины. Следовательно, чистосердечие (*ихлāс*) является познавательной установкой, так как подразумевает остановку, прекращение того, что расщепляет сознание как состояние души в обычных условиях, в котором человек инстинктивно и неизбежно помещает между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания, вместо рассмотрения мира и своих действий глазами Бога, с точки зрения единственной и абсолютной инстанции. Зун-Нун ал-Мисрй утверждал: «Притязания [души (*нафс*)] — завеса, препятствующая созерцанию Бога, Истины (*ал-хаққ*), ибо Бог, Истина (*ал-хаққ*) — видим для “людей Истины” (*'ахл ал-хаққ*), так как Бог — Истина, Его речь — Истина. Не следует притязать на Истину, когда она видна. Если Истина скрыта от человека, то он — притязающий и оказывается среди тех, кто отделен завесой [от Истины]»¹.

Таким образом, согласно Зун-Нуну, для достижения видения Истины требуется чистосердечие (*ихлāс*), отказ от мирской суеты и уединение (*хдѡва*): «Кто общается с людьми, тот прочно сидит на ковре фараонов. Кто не обращает внимания на душу (*нафс*), тот упрочился в чистосердечии. А кто во всем видит Бога, то его уже ничто не заботит, кроме Бога (<...>) Общение с Богом — свет, а общение с людьми — тьма»². Кто чистосердечен — тот независим в отношении прирожденных и спонтанных побуждений своего «Я». Следовательно, для сосредоточенности на Боге требуются усилия особым образом организованной практики отрешения от мирского (*зухд*), что дает состояние непрерывного сознания божественного присутствия. Это укрепляло мнение ранних подвижников ислама, что понимание религиозных истин невозможно без добродетели. Добродетели есть основание для духовной концентрации, и наоборот, человеческая душа неспособна долго концентрироваться на истине. Более того, отстраненное безучастное созерцание истины также невозможно без помощи духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского», в результате которой человек становится носителем ряда добродетелей, суммирующий эффект которых открывает путь к божественной милости, изменяющей душу человека и делающей ее восприимчивой к свету истины свыше. Это находит подтверждение в высказываниях Айуба ас-Сахйāни: «*Зухд* — значит сидеть дома ради

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сѡфиййа. С. 22.

² Там же. С. 23.

Бога, довольствуясь только Им; если выходить из дома — только ради Него». Когда ему заметили, что это — трудное дело, он сказал: «Это — путь к Богу (*тарīк 'илā 'Аллāх*). В противном случае не играйтесь!»¹ Для него было естественным следующее определение «отрешения от мирского» (*зухд*): «*Зухд* — это “полное осознание” Бога (*мурāқаба*), а *мурāқаба* — это чистосердечие (*ихбāс*)»². В том же духе высказался Хāтим ибн ал-Асамм (ум. в 237/852 г.), товарищ Шақйқа ал-Балхй «Начало *зухда* — доверие Богу (*сика*), его середина — терпение (*сабр*), а конец — чистосердечие (*ихбāс*)»³. 'Абу Тāлиб ал-Маккй (ум. в 386/996 г.), выдающийся суфий, один из кодификаторов суфийского знания (*ма'рифа*), уже привыкший рассматривать это знание как последовательный процесс постижения (*ма'рифа*) сокрытого мира (*бāтин*) со своей логикой, задается вопросом о смысле высказывания Хāтима ибн ал-Асамма: «Как конец *зухда* удается человеку до его начала? Или как чистосердечие (*ихбāс*) переходит к “стоянкам” (*мақām*) Богопознания (*ма'рифа*)? Значит, конец *зухда* у них — начало Богопознания (*ма'рифа*)»⁴.

Вышесказанное позволяет сделать два вывода. Во-первых, тот факт, что ранние суфии при осмыслении религиозных догм ставили индивидуальный религиозный опыт выше не критического их принятия просто на веру, свидетельствует, что они стояли за истинное выражение религиозности, так как отстаивали приоритет опыта (совокупности чувств, действий и опыта верующего) перед социализированной, институционализированной религией («Считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой религии как такового») ⁵. Во-вторых, обнаружение ранними суфиями связи между интенсивным культивированием религиозных добродетелей и возникновением ощущения непосредственной близости к Абсолюту помогло закладыванию онтологического основания в учении о суфийском Пути, или методе приведения к мистическим состояниям сознания, переживаниям непосредственного общения, континуального единения или слияния с Богом, Абсолютом (Истиной) как первоосновой бытия. Ими познание понималось как трансцендентный акт, или акт, который выходит за

¹ 'Абу Тāлиб ал-Маккй. Қўт ал-кулўб. Т. 2. С. 196.

² Там же.

³ Там же. С. 197.

⁴ Там же. С. 196.

⁵ Е. А. Торчинов. Религии мира: Опыт запредельного. С. 26.

пределы сознания. Это можно пояснить онтологически толкуемым понятием познания в учении Н. Гартмана, который утверждал, что: «Есть много трансцендентных актов. К ним принадлежат любовь и ненависть, так как они относятся к реальной личности; желание и деятельность, поскольку они являются интенцией на что-то реальное в реальном мире; переживание и опыт; а также ожидание, опасение и надежда (...) Познание — причем на всех его ступенях, от восприятия и далее, до исследования, — является только одним из этих трансцендентных актов»¹. Другими словами, познание не должно ограничиваться рамками «теории познания», поскольку, как полагает Н. Гартман, познание есть бытийное отношение², в котором содержатся все вышеперечисленные трансцендентные акты.

3.1.3.3. Становление мистической традиции в рамках «отрешения от мирского» (*зухд*)

Как мы показали выше, духовно-практическая деятельность ранних суфиев, направленная на «отрешение от мирского», базировалась не только на традиционалистской концепции абсолютной трансцендентности Бога, но и на особой доктрине, основанной на логике апофатической теологии, что нашло свое выражение в стремлении обоснования ими альтернативного пророчеству пути обретения «истин» интуитивного характера, или «видения» трансцендентного бытия с «непосредственной достоверностью», благодаря культивированию безразличия к материальным благам (*зухд*) и полному квиетизму (*таваккул*). Это позволяет нам утверждать, что движение «отрешение от мирского» (*зухд*) первых веков ислама представляло собой реальную форму раннего бытования суфизма, одного из религиозно-философских направлений в исламе. «Отрешение от мирского» (*зухд*) было, в первую очередь, формой *мистического* мировоззрения в раннем исламе, и только затем — формой проявления религиозного благочестия, которое должно, согласно традиционалистам, находить свое выражение в этическом «*зухде*», в материальном самоограничении и избавлении от порицаемых нравственных качеств.

Но для ранних суфиев истина еще не являлась объектом рефлексии, или теоретической деятельности, а текстовые блоки из Корана и

¹ Н. Гартман. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 471.

² Н. Гартман. Познание в свете онтологии. С. 473.

высказываний Пророка Мухаммада об истине служили для них лишь элементами теоретизирования, включенными в контекст более широкой деятельности — духовно-практической деятельности, «отрешения от мирского», или постижения «божественных истин» (*хакā'иқ*) через морально-этическое очищение и самосовершенствование. Некоторые аяты Корана о «близости» (*қурб*) Бога конечному миру, как например, «Мы (Бог. — *И. Н.*) ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:15 (16), К.), использовались ранними суфиями для обоснования интуитивного ощущения непосредственной причастности к бытию Абсолюта, или к Истине, но не более. Последнее обстоятельство указывает на остроту и актуальность вопроса о характере взаимосвязи между «отрешением от мирского» (*зухд*) ранних суфиев и философским суфизмом. Ведь от решения этого вопроса зависит правильное понимание самого процесса возникновения из движения «отрешения от мирского» (*зухд*) доктринального суфизма.

К. Мелчерт (Christopher Melchert) в своей статье «The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E.» (Переход от аскетизма к мистицизму в середине IX в. по хр. л.)¹, посвященной исследованию процесса перехода от движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама к исламскому мистицизму (суфизму), предлагает подход для решения этого вопроса, в основу которого он кладет различие между аскетической и мистической религиозностью. По его мнению, аскетическая религиозность, или аскетическое благочестие, подчеркивает покорность трансцендентному Богу, чья воля в отношении к тварному миру определяется священным гневом. Слова раннего суфия 'Абӯ Сулаймāна ад-Дārāнī (ум. в 215/830 г.) говорят в пользу этого тезиса: «Ключ к блаженству того света — голод, а ключ мирского — сытость. Основа любого блага на этом свете и на том — *страх* перед Всевышним Аллахом»².

Бесспорно, вполне допустимо развивать тезис К. Мелчерта в этом направлении, тем более что факты из реального бытования «отрешения от мирского» в первые века ислама позволяют это делать. Действительно, то обстоятельство, что человек не в состоянии рассудком охватить бытие как целое в его безусловной совокупности, вовсе не приводило «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) к выводу,

¹ C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. P. 51—70.

² *Ал-Байхақй*. Шу'аб ал-'ймāн. Т. 5. С. 44.

что о Боге нет никакого знания. Напротив, они исходили из того, что божественное может обнаруживаться как некая первооснова бытия в определенных настроениях, даваться в невыразимых адекватным образом ощущениях. Это их предположение основывалось на интуитивном осознании факта, что соприкосновение с чем-то, находящимся за пределами эмпирического опыта, возникает в фундаментальном настроении человека как конечного существа. «Существует два таких настроения: *страх*, перерастающий в *ужас*, и *радость*, приводящая человека в состояние *экстаза*. Этими настроениями человек наделен как способами своего бытия. *Особенность* данных способов бытия состоит в том, что человек в определенные моменты своего существования входит в соприкосновение с *бытием* сущего. Сущее предстает перед ним как единое целое. Человек чувствует это, ибо ощущает себя за его пределами»¹. Как пишет М. Хайдеггер: «Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом»². Мы можем задаваться метафизическими вопросами, так как они имеют непосредственное отношение к указанным способам нашего бытия. Метафизика возможна, поскольку человек может ощутить себя за пределами сущего (М. Хайдеггер). Страх вырастает из онтологического устройства человека: он конечен (временен) и эту свою временность он воспринимает как страх перед фактом смерти. В этом факте человек сталкивается с Ничто и осознает свою метафизическую природу. Человек — метафизическое существо. Сходные мысли можно обнаружить в нижеследующем высказывании раннего суфия Зун-Нун ал-Мисрий: «Когда уверенность (*йақӣн*) действительно укрепится в сердце, в нем укрепится и страх [Божий]»³. Ведь согласно суфийской традиции, «непоколебимая уверенность» (*йақӣн*) означает видение воочию божественной реальности, или соприкосновение с тем, что находится за пределами эмпирического опыта.

Мистическая религиозность, напротив, есть переживание единения с имманентным Богом, причастности к Нему: Бог проявляется во всех объектах природы. Такому Богу можно поклоняться везде и в любое время. «Отрешенные от мирского» (*'ахл аз-зухд*) более пессими-

¹ А. Р. Абдуллин. Онтологическое мышление. Уфа: РИО БашГУ, 2002. С. 64.

² М. Хайдеггер. Что такое метафизика? // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 24.

³ Ас-Суламий. Табақат ас-сүфиййа. С. 21.

стичны, пребывают в страхе перед трансцендентным, то есть непредсказуемым Богом, тогда как мистики — оптимисты, доверяют Богу и уверены в милости свыше¹.

Возражение вызывает интерпретация (скорее всего неосознанная) К. Мелчертом онтологических предпосылок учения ранних суфиев, «людей отрешения от мирского», в духе христианской онтологии, в основе которой лежит концепция расщепления бытия на два онтологических горизонта (божественное и тварное), между которыми — онтологическая дистанция. Надо полагать, он некритически воспринял идеи А. Дж. Арберри и Т. Андре о «христианской основе» онтологической стратегии ранних суфиев.

Такое допущение, пусть и неосознанное, неизбежно ведет к трактовке раннего суфизма как варианта учения о «превосхождении» человеком своей «падшей» природы ради «боговоплощения», а это противоречит как фактической стороне истории развития суфизма, так и сути онтологической концепции суфизма, как это было показано нами в предыдущих главах. О непродуктивности в методологическом плане идей А. Дж. Арберри и Т. Андре говорит то, что оба они вместо решения проблемы занимались скорее описанием (делом, разумеется, немаловажным) содержания учений ранних суфиев, так как в итоге вновь ставили вопросы о сути различия между ранним суфизмом и доктринальным суфизмом. Согласно А. Дж. Арберри, трудно установить, как происходил переход от тезиса, что все, кроме Бога, есть ничто (что являлось, по его мнению, логическим следствием учения крайнего аскетизма о том, что мир ничего не стоит), к положению, что как только «эго» исчезает — так же, как и мир, — мистик «растворяется» в Боге без остатка². Т. Андре, указав на то, что в период примерно с 750 до 900 г. по христианскому летоисчислению, или с 150 до 300 — по мусульманскому, первоначальное аскетическое благочестие с его суровой и мрачной отрешенностью от земного, презрением к мирскому и бесплодной аскезой было заменено «живой, горячей любовью к Богу, во имя единения с Богом, слияния с Ним»³, прибег в дальнейшем к интерпретации раннего суфизма (аскетического благочестия, по его словам) в христианском духе и тем самым отказался дать ответ

¹ C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century. С. Е. P. 52.

² См. А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистика ислама. М.: Сфера, 2002. С. 89.

³ Т. Андре. Исламские мистики. С. 18.

на вопрос о природе исламского мистицизма, ограничившись выдвиганием идеи о том, что ислам, восприняв первоначальный импульс христианского аскетизма, затем отказался от его простого воспроизводства и выработал особый путь духовного совершенствования (суфизм), не сводимый ни к христианскому, ни к гностическому, ни к буддийскому пути.

Согласно предложенному критерию К. Мелчерта (с учетом высказанных замечаний), аскетический характер религиозности ал-Фудайля ибн 'Ийāда (ум. в 188/803 г.), которого авторы суфийских агиографических сборников традиционно упоминают как одного из ранних суфиев, не вызывает сомнения. 'Абӯ Ну'айм ал-Исбахāнӣфум. в 430/1038 г.), автор «Хилйат ал-авлийā'» (Украшение святых), пишет, что ал-Фудайл ибн 'Ийāд, когда предавался богопоминанию (*з̣икр*) или слышал чтение Корана, то преисполнялся чувствами страха и скорби, его глаза переполнялись слезами и он начинал плакать¹. Слова ал-Фудайля ибн 'Ийāда: «Если бы ты знал о смерти согласно истине знания Бога, то не женился бы и не желал бы детей»² раскрывают его мысль об истинном онтологическом статусе тварного мира — последнее есть абсолютное ничто, не имеющее даже относительной ценности: «Если Бог полюбит человека, то усилит в нем скорбь, если же возненавидит его, то даст в изобилии мирское»³. А его слова: «Кто боится Бога, того ничто не введет в заблуждение, а кто боится еще чего-либо, кроме Аллаха, тому ничто не принесет пользу»⁴ вообще делают проблематичным познание божественного, ибо интимное чувство близости и общения с Богом (Истиной), которое служит условием для трансперсонального переживания непосредственного единения с Абсолютом как экзистенциального способа богопознания, может быть основано только на любви, а не на страхе. Тут есть явная перекличка с вышеприведенным высказыванием З̣ун-Нуна ал-Мисрӣ: «Когда непоколебимая уверенность (*йақӣн*) действительно укрепится в сердце, в нем укрепится и страх [Божий]»⁵.

Разумеется, и в аскезе имеются мистические элементы, и, соответственно, в мистицизме имеется достаточно элементов аскетизма.

¹ 'Абӯ Ну'айм ал-Исбахāнӣ. Хилйат ал-авлийā'. Т. 8. С. 389.

² Там же.

³ 'Абӯ Ну'айм ал-Исбахāнӣ. Хилйат ал-авлийā'. Т. 8. С. 391.

⁴ Там же.

⁵ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 21.

Такое заключение можно проиллюстрировать высказыванием 'Абӯ 'Али ал-Джӯрджāнӣ: «Три вещи из Единобожия (*тавхїд*) — страх, надежда и любовь. Увеличение страха от множества грехов из-за видения Угрожающего наказанием (*ал-вā'ид*), увеличение надежды — от приобретения благого из-за видения обещания, увеличение любви от множества поминания из-за видения милости. Страшашийся не отдыхает в поминании Любимого (*ал-махбӯб*). Страх — сжигающий огонь, надежда — освещающий огонь, а любовь — свет света»¹. Тем не менее, вплоть до середины III в. по хиджре (мусульманскому летоисчислению) / IX в. по христианскому летоисчислению, страх (*хўф*) был отличительной чертой мировоззренческих установок «людей отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*), что было следствием отсутствия у них онтологической концепции, позволяющей корректным образом описать Божественную реальность и множественный мир как пару пртивоположностей, взаимно обуславливающих друг друга. В результате они не могли до конца отрешиться от традиционалистского понимания множественного мира (*дунйā*) как внеположного божественной реальности. Зун-Нун ал-Мисрї говорил: «Страх — спутник доброго деяния»². Для смены чувства страха раннего суфия, «отрешенного от мирского» (*зāхид*), чувством «радости бытия» суфия-мистика требуется, чтобы мир был увиден и как мир в Боге. Для этого следовало переосмыслить онтологический и гносеологический аспекты в понимании природы любви к Богу. Этот пункт легче понять в контексте высказывания Спинозы. Он пишет, формулируя центральную идею своей этики: «Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя»³. Иначе говоря, «познавательная любовь» человека как гносеологическая категория имеет свое онтологическое основание в «любви Бога». Осознавая «любь» как модус божественного бытия, человек приобщается к ней в чувстве радости, благодаря которой через самосовершенствование он возвышается до уровня бо-

¹ 'Абӯ Ну 'айм ал-Исбахāнӣ. *Хилйат ал-авлийā*. Т. 10. С. 423.

² *Ас-Суламї*. *Табақāt ас-сўфиййа*. С. 24.

³ Б. Спиноза. *Этика // Об усовершенствовании разума*. М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, 1998. С. 838.

жественного бытия. Вместе с тем ясно, что познавательная установка с *рациональной смысловой установкой* место для такого видения не оставляет: «Единое и необходимое-само-по-себе божественное бытие понимается в рационалистической философии как абсолютное... чтобы решить возникшую проблему, чтобы выполнить требования парадигмы, необходимо позволить человеку увидеть мирское бытие и как божественное бытие — а этого рационалистическая философия не позволяет»¹.

Упоминание о рационалистической философии вполне уместно, несмотря на кажущееся противоречие. Ведь известно, что «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) демонстративно отвергали «книжное знание» религиозных ученых, что в условиях абсолютного доминирования религиозного знания было равносильно отрицанию опоры на разум, или на здравый ум вообще. Но «люди отрешения от мирского» были частью исламского общества, все они принадлежали к той или иной догматико-правовой школе², многие из них имели богословские знания и хорошо владели рационалистическими методами аргументации в религиозных диспутах по богословским проблемам. Когда Ибн ал-Мубāраку (ум. в 160/777 г.), представителю «отстраненного (квиегистского) и практического» аскетизма (Р. Никольсон) первых веков ислама, передали, что некий Шайбāн обвиняет его в принадлежности к учению мурджиитов, он ответил, что он не мурджиит: «Шайбāн солгал. Я возражаю мурджиитам по трем вопросам. Они утверждают, что вера (*'ймāн*) — это чисто словесное признание [истинности Бога] (*қавл*) без добрых дел (*'амал*), а я говорю, что [вера — это] словесное признание и добрые дела; они утверждают, что человек, отказавшийся от исполнения канонической молитвы (*салāt*), не впадает в неверие (*куфр*), а я говорю, что он проявляет неверие; они утверждают, что вера (*'ймāн*) не увеличивается и не уменьшается, а я говорю, что она увеличивается и уменьшается»³.

Отягощенность дискурса ранних суфиев логикой апофатики и позволяет говорить, что при обсуждении вопросов о Боге, мире и человеке «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*, или *зуххād*) прибегали к средствам логико-дискурсивного знания, используя «логические конструкции в виде силлогизмов или выводов следствия через

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 58.

² А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 37.

³ *Аш-Ша'рāйй*. Ат-Табақāt ал-кубрā. С. 60.

аргументы»¹. Даже на индивидуальном уровне приобщение адепта к конкретной гностической доктрине предполагает неизбежную на начальном этапе интеллектуальную (дискурсивную) активность, которая лишь постепенно устраняется при поэтапном прохождении процесса инициации в «тайную доктрину»².

Конечно, ранние суфии, «отрешенные от мирского» (*зуххād*), к предположению об имманентности Абсолюта конечному миру пришли не в ходе целенаправленной ревизии основного догмата о единственности и трансцендентности Бога множественному миру: в плане теоретическом у них не было ясно изложенной доктрины о бытии, отличающейся от системы догм, изложенных в откровении и в *хадйсах* пророка Мухаммада и принятых на веру общиной, а в плане практическом у них не было методологии, позволявшей им выводить и обосновывать знание о картине бытия, отличающейся от религиозной картины мироздания.

На отягощенность дискурса ранних суфиев рассудочностью, на которой построена логика апофатики, неизбежно ведущая к онтологическому тупику, к признанию абсолютной трансцендентности божественного бытия и, как следствие, к признанию принципиальной невозможности «приближения к Богу» путем подвигов на ниве аскезы, можно найти указания в более поздней суфийской традиции. Ал-Кāшāнй пишет: «Также под [термином] “простые верующие” (*āmma*) имеются в виду ученые внешнего (религиозного) знания и “поклоняющиеся” (*уббāд*), которые не достигли степени любви (*макām ал-махабба*)»³. Под степенью любви он однозначно понимал достижение в богопознании ступени осознания и признания одновременной трансцендентности и имманентности божественного уровня бытия множественному — как условия любви между человеком и Возлюбленным (Богом, Абсолютом), или условия переживания мистического единения с трансцендентным, Абсолютом.

Ряд представителей аскетического движения раннего ислама, поколения «людей отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), представляют собой фигуры переходного типа от раннесуфийского движения

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 49.

² В. К. Шохин. Санкхья-йога и традиция гностицизма. Вопросы философии. 1994. № 7—8. С. 195.

³ *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāк ал-Кāшāнй*. Латā’иф ал-а’лām фй ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 388.

«отрешения от мирского» (*зухд*) к спекулятивно-мистическому этапу этого направления в исламе (суфизму). Например, Абū Турāб ан-Нахшабī (ум. 245/860), «отрешенный от мирского» (*зāхид*) из Хорасана (ХФāsān), известный своей благочестивостью и подвигами на поприще подвижничества, был носителем как типичной аскетической религиозности, основанной на воздержании от мирского и культе полного упования на Бога (*таваккул*) («Средство достижения Бога — из семнадцати степеней, из которых самая низшая — обращение к Богу с просьбой, а самая высшая — истинное упование на Бога»)¹, так и мистических взглядов. Ему принадлежит высказывание о превосходстве иррационального познания над рациональным: «Самое благородное сердце — сердце, оживленное светом понимания от Бога»². Но им же остро осознавалась невозможность преодоления онтологической пропасти между человеческим бытием и бытием Бога: «Истинное богатство состоит в том, что ты не нуждаешься в подобном тебе существе, и истинная бедность состоит в том, что ты нуждаешься в подобном тебе существе»³.

Ма‘рūф ал-Кархī (ум. в 200/815 г.) также являет собой типичный пример носителя аскетической религиозности, что находит выражение в его стремлении отодвинуть книжную ученость и собственно проблемы, обсуждавшиеся на богословских диспутах, на второй план и полностью посвятить себя Богу, подчинив этику богословия этике «упования на Бога» (*таваккул*) и «внутренней борьбе» (*муджāхада*) с мирскими влечениями как условие обретения знания о Боге (*ма‘рифа*). На вопрос: «Каковы признаки “приближенных к Богу?” (*авлийā*)» он ответил: «Три [признака]: их заботы — ради Бога, их занятия — ради Бога и их бегство [от мира] — к Нему»⁴. Ма‘рūф ал-Кархī вообще сомневался в необходимости логико-понятийного аппарата и «хитростей» ума: «Когда Бог желает для Своего раба добра, то открывает для него врата знания (*‘илм*) и закрывает врата схоластического спора (*джадал*); а когда Бог желает Своему рабу зла, то закрывает для него врата добрых дел и открывает врата схоластического спора»⁵. «Отрешение от мирского» (*зухд*) он понимал уже не просто как предпочте-

¹ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 149.

² Там же.

³ Там же. С. 150.

⁴ Там же. С. 90.

⁵ Там же. С. 87.

ние чисто физических и материальных лишений, но как внутреннюю аскезу, без которой искреннее повиновение Богу невозможно: «[Повиновение Богу удается] посредством удаления мирского из сердец. Если в них есть что-либо из мирского, то у [суфиев] не будут действительны их земные поклоны (*саджда*)»¹. Но он отдавал предпочтение «отрешению от мирского» (*зухд*) в его экзотерическом значении, а не спекулятивно-мистической реализации Богопознания. На вопрос: «Как удаляется мирское из сердца?» он ответил: «Чистотой любви [к Богу] и добрым обхождением». Ма'руф ал-Кархи отстаивал примат добродетели над знанием: «Стремление к райскому блаженству без добрых дел — грех, ожидание милосердия от Бога без повода — вид самообольщения, а надежда того, кто не покоряется Богу, на Его милость, — проявление глупости и тупости»².

Той же апологии «отрешения от мирского» придерживался Бишр ал-Хайфи (ум. в 227/841 г.): «Если ты упрочишься в отрешении от мирского (*зухд*), удалился от мира, то бери из рук людей, чтобы потерять авторитет у них, отдай то, что взял от них, “нуждающимся в Боге” (*фукарā'*), будь связан обетом упования на Бога (*таваккул*) и тогда обретешь пищу из мира сокровенного» и «Твоя любовь признания у людей — основа любви мирского»³. Его мысли о том, что коль скоро истинное бытие — это бытие Абсолюта, то бытие человека следует считать неистинным, иллюзорным, эквивалентным ничто, — находят свое выражение в его высказывании о недостижимом идеале аскетического благочестия — предпочтение смерти земной жизни: «Я не желаю смерти, а к смерти не испытывает отвращения только скептик (*мурйб*)»⁴.

Ахмад ибн Хайдрвайхи (ум. в 240/854 г.), выходец из Балха, рассматривал богопознание (*ма'рифат*) в терминах практики «отрешения от мирского» (*зухд*), отождествляя его с полной сосредоточенностью на Боге и с обращением всех помыслов на Него: «Истина Богопознания (*ма'рифат*) — любовь к Нему сердцем, поминание Его вслух и направление всей духовной энергии (*химма*) только на Него»⁵. Тем не менее, он одновременно утверждал о возможности познания божественного

¹ *Ас-Сулами*. Табақат ас-сүфиййа. С. 89.

² Там же.

³ Там же. С. 46—47.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ Там же. С. 105.

уровня бытия, употребляя термины познания: «Путь (*тарйқ*) — ясен, истина — ясна, [голос] Призывающего — слышен, и что может ввести в растерянность после этого, кроме слепоты?»¹

Сарй ас-Сақатй (ум. в 253/867 г.) также являл собой типичный пример ранних суфиев и подвижников, посвящавших себя полной обращенности к Богу путем уединения от людей и жестких форм «отрешения от мирского» (*зухд*): «Этот век — век уединения и избегания людей (...) пять вещей необходимы “отрешенному от мирского” (*зāхид*) — хлеб, вода, одежда, дом и знание»². И он не видел иного средства «трансцензуса» от профанного мира к миру Абсолюта, кроме средств «отрешения от мирского» для удаления мирского из сердца в целях полной обращенности исключительно к Богу. Сарй ас-Сақатй дал более развернутую классификацию «стоянок» духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), которые представляют собой этапы постепенного отрешения человека всем его существом от мирского: «Есть четыре вещи, благодаря которым в сердце, кроме них, не будет ничего другого: страх только перед Богом; надежда только на одного Бога; любовь только к Богу; радость общения только с Ним»³.

Термины «удовлетворенность Богом» (*ридā*) и «упование на Него» (*таваккул*), которые использовались Шақйқом ал-Балхй (ум. в 195/810 г.) и другими ранними суфиями для определения термина «*зухд*», легли в основу принципиально иной концепции отношения человека к Богу — основанной не на страхе перед Ним в силу пребывания человека в земном мире, внеположном и чуждом божественному миру, — а на таком отношении к Богу, которое основывается на идее доверия к Нему во всем, из чего следует, что «отрешенный от мирского» (*зāхид*), помимо страха от наказания, в той же мере вправе ожидать милосердия, ибо Бог — Творец добра и зла. Примечательны слова 'Абӯ 'Абдаллāха ибн ал-Джаллā': «Кто одинаково относится к похвале и порицанию, тот — отрешенный от мирского (*зāхид*). Кто строго исполняет религиозные предписания в начале отведенного для них времени — тот подвижник ('*абид*). Кто видит все действия исходящими от Бога, тот — монист, единобожник (*муваҳхид*)»⁴.

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 105.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 178.

А. Д. Кныш пишет: «В своем трактате “Правила богопоклонения” (‘Адаб ал-‘ибādāt) Шақйқ ал-Балхӣ впервые предпринял попытку концептуализировать различные стадии, или “привалы” (*манāзил*, ед. ч. *манзила*), на “пути к Богу”, а также уровни духовного опыта, характерного для подвижника, достигшего той или иной стадии. Если эта книга подлинна, то ее, пожалуй, можно было бы считать демаркационной линией между аскетизмом и зарождающимся мистицизмом»¹.

Подтверждением этому тезису служит не только выделение Шақйқом ал-Балхӣ стадий духовного развития в рамках учения «отрешения от мирского» (*зухд*), где «упование на Бога» (*таваккул*) — более высокая стадия по сравнению с *зухдом*, но и предпринятая им первая попытка классификации особых «богоданных состояний» (*ахвāl*)², которые служат в качестве обозначения этапов духовного роста суфия в процессе мистического познания³. Шақйқ ал-Балхӣ с целью концептуализации учения об отрешенности от мирского (*зухд*) предложил свою классификацию *зухда*, где термин «*ридā*» (удовлетворенность Богом) обозначает самую высокую степень в процессе полной обращенности к Богу. Об этом он говорит следующим образом: «Терпение (*сабр*) и удовлетворенность Богом (*ридā*) — подобны. Если ты намереваешься совершить доброе деяние, то его начало — терпение, а его конец — удовлетворенность Богом (*ридā*)»⁴.

А. Д. Кныш полагает, что в учении Шақйқа ал-Балхӣ отрешенность от мира и страх перед Богом, которые характеризовали типичного мусульманского аскета (*зāхид*), отнесены к низшим стадиям духовного роста, и что его учение «сильно отличается от учения ал-Фудайля б. Ийāда, который высшими стадиями духовного развития считал отрешенность от мира и полную удовлетворенность своей участью, какой бы тяжелой она ни была, и Божьим промыслом (*ридā*)»⁵.

Заслуга Шақйқа ал-Балхӣ заключается в том, что хотя и до него некоторые сторонники «отрешения от мирского» (*зуххād*) говорили о различных стадиях духовного совершенствования в служении Богу, именно он первым высказался о «привалах», или «стоянках»,

¹ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 42.

² Ас-Сулайм. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 61.

³ А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 573.

⁴ Ас-Сулайм. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 66.

⁵ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 42.

(*манāзил*, ед. ч. *манзила*) на мистическом «пути к Богу»¹. Западный исследователь К. Эрнст (С. Ernst) пишет: «Его (Шақйқа ал-Балхӣ — *И. Н.*) “Благопристойности поклонения” (’Адаб ал-’ибādāt) выделяют четыре стоянки (*маназила*) на пути к Богу: аскетизм, страх, томление и любовь. Построение данного трактата показывает, что понятие продвижения души по направлению к Богу признавалось основой мистицизма»². Действительно, в учении Шақйқа ал-Балхӣ отдается предпочтение мистикам, а не «отрешенным от мирского» (*зуххād*): мистикам доступны две высшие стадии мистического пути (всепоглощающее желание райского блаженства в присутствии Бога и страстная любовь к Нему), в то время как «отрешенным от мирского» суждено остаться в самом начале мистического Пути³.

Отказ Шақйқа ал-Балхӣ от нормативного для его предшественников из числа «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*) требования испытывать постоянный страх перед Судом на том свете вполне объясним. Сторонники «отрешения от мирского» (*зухд*) пришли к признанию возможности посредством практики «отрешения от мирского» обрести мистическое прозрение (Ибрāхӣм ибн Адхам), но по инерции продолжали одновременно разделять традиционалистское представление об абсолютной трансцендентности божественной реальности, ее абсолютной инаковости по отношению к миру (*дунйā*). Это влечет негативную коннотацию: внеположность «здесьнего мира» (*дунйā*) сверхэмпирическому миру (*’āхирā*) служит признаком нелюбви Бога к «здесьнему миру» (*дунйā*) и его обитателям. То есть страх перед Богом оппонентов Шақйқа ал-Балхӣ вызывался причинами онтологического характера. Напротив, отказ Шақйқа ал-Балхӣ от страха перед Богом в пользу любви к Нему был обусловлен именно сменой его представления о характере взаимоотношения божественного мира и множественного мира. Для него Бог является источником не только наказания, но и милосердия.

Подобное представление содержит иные онтологические и антропологические интуиции: любовь Бога к миру служит доказательством внутренней необходимости мира и, соответственно, им-

¹ См. *P. Nyويا*. Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1970. P. 213—216 // *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 42.

² *К. Эрнст*. Суфизм. М.: Изд. дом «Гранд», 2002. С. 136.

³ См. *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 42.

манентности Бога миру, что обуславливает мистическое отношение к Нему (к Богу), столь необходимое для обоснования мистического познания (*ма'рифат*). Позиция Шақйқа ал-Балхӣ нашла поддержку в лице его ученика, Хәтима ал-'Асаммы (ум. 237/889 г.): «Кто строго исполняет четыре вещи, тот пребывает в удовлетворенности Богом (*ридә*): первое — доверие (*сиқа*) Богу, затем — упование на Бога (*таваккул*), затем — чистосердечие (*ихлас*), затем — Богопознание (*ма'рифат*). Все вещи обретают полноту благодаря Богопознанию (*ма'рифат*)»¹.

Хотя суфийский автор ас-Суламӣ отмечает, что Шақйқ ал-Балхӣ (ум. в 195/810 г.) был первым, кто заговорил о духовных «состояниях» (*ахвәл*)², переживаемых мистиком в ходе продвижения по Пути Богопознания, в высказываниях последнего чаще встречаются понятия «безопасность» (*'амн*), «страх» (*хәүф*) и «волнение» (*идтирәб*). Это говорит о том, что его мировоззрение еще не представляло из себя подлинного мистического мировидения: с его точки зрения Бог абсолютно трансцендентен, что равнозначно невозможности дать онтологическое обоснование любви Бога к миру, или его нужды в последнем. Для Шақйқа ал-Балхӣ страх (*хәүф*) есть постоянное состояние сознания человека: «Разумный не оставляет три дела: будет страшиться Бога из-за свершенных прежде грехов; пребывать в неведении, не зная, что произойдет с ним в каждый миг; и будет бояться неясности с исходом [на том свете] и не знать, какой конец уготовлен ему»³. С точки зрения Шақйқа ал-Балхӣ земной мир не обладает причастностью к божественному миру, поэтому любить его как проявление любви Бога к Его творениям нельзя. Об этом он образно говорит: «Бойся богатых, так как когда ты связываешь свое сердце с ними, то предпочитаешь господ помимо Бога!»⁴ В его учении культ бедности (*фақр*) и страха Божьего — производные от идеи упования на Бога. Его утверждение, что терпение (*сабр*) и довольство своей участью (*ридә*) являются сходными вещами и что в практике аскезы терпение есть начало, а довольство Богом — завершающий этап, позволяет нам сделать вывод, что «отрешение от мирского» (*зухд*) он определял через понятие «упование на Бога» (*таваккул*): «Упо-

¹ *Ас-Суламӣ*. Табақәт ас-сүфиййа. С. 94.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 63.

⁴ Там же. С. 65.

вание на Бога (*таваккул*) — это упокоение твоего сердца обещанием Бога»¹. Это означает, что для него отрешение от мирского (*зухд*) не сводилось просто к культивированию материальной бедности и самоограничения. На вопрос: «Как узнать, что человек полностью доверяет Богу?», он ответил: «Когда он упустит что-либо из мирского, то сочтет это добычей». *Зухд* также есть внутреннее чувство довольства и упования на Бога (*таваккул*). Как истинный «отрешенный от мирского» (*зāхид*), Шақйқ ал-Балхѝ полагает, что упование на Бога не может сводиться к упованию на милости свыше путем просьб на манер простых верующих, ибо последнее входит в противоречие с доктриной извечного предопределения — как действий, так и пропитания для людей свыше. «В основе практики аскетизма лежит идея упования на Бога (...) Упование аскета (*захид*) на Бога исключает с его стороны заботу даже о самом необходимом...высшая форма упования присуща только мистикам, Его познавшим. Она заключается в уничтожении собственного образа жизни и отказе от управления самим собой (*тадбйр ан-нафс*), поскольку все эти функции навсегда и добровольно передаются божеству»².

Слова Шақйқа ал-Балхѝ «Кто желает узнать о своем знании о Боге, пусть рассмотрит то, что ему обещает Бог, и то, что обещают ему люди — что из этих двоих вызывает больше доверия в его сердце?»³ подтверждают, что его трактовка термина «упование на Бога» (*таваккул*) содержит мистический аспект. Божий дар должен вызывать ответную любовь, что позволяет если не свести на нет страх перед Богом, то все же обрести ощущение мистической, интимной близости к Богу, а это уже основа для построения нового типа модели взаимоотношения между человеком и Богом. Но однозначное предпочтении бедности есть свидетельство отказа от рассмотрения творений как проявлений божественной реальности в результате акта любви Бога («Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир»)⁴, служащего онтологическим основанием божественного самопознания, орудием которого является суфий. Шақйқ ал-Балхѝ сделал первый шаг, не сделал следующий.

¹ *Ас-Сулайм*. Табақāt ас-сѝфийа. С. 63.

² А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 642.

³ *Ас-Сулайм*. Табақāt ас-сѝфийа. С. 64.

⁴ *Ибн Хѝдѝун*. Муқаддима. С. 453.

3.1.3.4. Кризис движения «отрешения от мирского» (зухд)

Коренным недостатком духовно-практической деятельности ранних суфиев, направленной на «отрешение от мирского» (зухд) как способа постижения Абсолюта, было отсутствие ответа на вопрос, как удастся преодолеть пропасть между «здешним миром» (*дунйā*) и сверхэмпирическим миром? До теоретически обоснованной Ибн 'Араби и его последователями мысли о наличии особой промежуточной сферы между божественной реальностью и феноменальным миром, которую нельзя назвать в полном смысле ни бытием, ни небытием, но которая извечно связана с безначальным абсолютным бытием и не состоит во временном отношении к ограниченному бытию, а является (как объект божественного замысла) тем источником ('*асл*), из которого возникают все вещи¹, ранние суфии еще не созрели. Верно подметив интенциональность сознания, то есть неустранимую обращенность всех познавательных актов человека к абсолютной сфере, пусть и признаваемую трансцендентной, «люди отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*) могли прийти к чувству таинственной, мистической близости к Богу. Но у них еще не было объяснения концептуального характера того онтологического основания, делающего возможным единение человека с Богом, выход в сверхопытный мир, или к тому, что находится позади всей эмпирической реальности, к Абсолюту. Так, например, случаи падения замертво некоторых «людей отрешения от мирского» Басры из-за «реального видения наступления Судного дня», о чем сообщает Ибн Таймиййа², должны были, по мнению ранних суфиев, демонстрировать «факты» трансцендирования, а это противоречит, как пишет тот же Ибн Таймиййа, идее трансцендентности Бога, постулируемого в Коране, Его недоступности человеческому взору и мысли. Подобное косвенное утверждение «людей отрешения от мирского» из Басры об имманентности Бога миру (хотя бы путем «явления» Бога в видении человека) могло родиться в результате рассуждений на основе иных интуиций, нежели допущения, на которых основывается традиционалистское знание, неотделимое от веры в догматы о трансцендентности и непознаваемости Бога. Впрочем, уже сами «отрешенные от мирского» (*зуххād*)

¹ См. *Т. Ибрагим*. Философские концепции суфизма (обзорная статья) // *Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и сост. А. В. Сагадеев*. М.: ИНИОН, 1988. С. 97.

² *Ибн Таймиййа*. *Ас-Суфиййа ва ал-фуқарā*. С. 13.

в первые века ислама осознавали, что противоречия, с которыми они столкнулись в ходе культивирования практики «приближения» к абсолютному бытию (Богу), носят не технический характер, а характер онтологической и гносеологической ловушки. Это подтверждает рассказ о Ибн ал-Мубāраке (ум. в 181/797 г.), выдающемся представителе «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*). Христианский монах на его вопрос: «О монах! Каков путь к Богу?», ответил: «Если бы ты знал Бога, то знал бы путь к Нему»¹.

Интуитивное предположение, что человек должен полюбить Бога в творениях прежде, чем в Его трансцендентной Самости (*зџм*), не находило у них теоретического обоснования, а попытки буквального толкования идеи о единственности бытия оборачивались допущением банального «вселения» (*хулӯл*) божественного в профанное. Как выше отмечалось, некоторые из ранних суфиев даже в крике петуха или ином явлении феноменального мира усматривали проявление Бога. «'Абӯ 'Абдаллāх ар-Рамлй передает, что однажды, когда 'Абӯ Хамза ал-Бағдādй выступал с благочестивыми речами в соборной мечети Тарсӯса, вдруг с крыши мечети каркнул ворон. 'Абӯ Хамза зашелся криком, приговаривая: “Вот я перед Тобой! Вот я перед Тобой! (*лаббайка лаббайка*)”». И люди приписали его к богохульникам (*занāдиқа*, ед. ч. *зиндйқ*), сказав: “[Он] — «отелеситель» [Бога] (*хулӯлий*) и богохульник (*зиндйқ*)”...Ас-Саррāдж сказал, что до него дошло сообщение, что 'Абӯ Хамза как-то вошел во двор к ал-Хāрису ал-Мухāсибй. Тут заблелся овца и 'Абӯ Хамза всхлипнул и запричитал: “Вот я перед Тобой, о мой Господь!” Ал-Хāрис ал-Мухāсибй разгневался и потянулся за ножом. Он сказал: “Если не раскаешься в том, чем занимаешься, я зарежу тебя”»². Для опровержения подобных взглядов на проявление Абсолюта в профанном мире ранние подвижники вначале опирались скорее на интуицию, чем на теоретическую базу, каковой у них еще не было.

Согласно теистическому представлению, для всего бытия характерна фундаментальная дихотомия Бога и мира, «в которой мир выступал как то, что отлично от бога»³. Онтологические допущения подобного рода неизбежно имплицировали утверждение наличия между

¹ *Ал-Худжвирй*. Кашф ал-махджуб. С. 307.

² *Ибн ал-Джавзй*. Талбис Иблйс. С. 210; см. также: *ал-Худжвирй*. Кашф ал-махджуб. С. 410.

³ *Т. Ибрагим*. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 107.

Богом и множественным миром пропасти. Такая онтология требует от «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) усмотрения онтологического статуса мира, в том числе и себя, как ничто, а это, в свою очередь, оставляет лишь один вариант решения задачи «сближения» с божественным: духовное и физическое самоотречение в самых крайних формах.

Таким образом, можно утверждать, что кризис движения «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) был вызван не только внешними факторами (давление со стороны традиционалистов¹, усиление диктаторских режимов², институционализация «отрешения от мирского», что вело к стандартизации и выхолащиванию сугубо личного характера опыта «отрешенного от мирского» и пр.), но и кризисом теоретических оснований их Пути, противоречием, обнаруженным в их онтологической концепции. Их идея «приближения» к Богу восходит к тем местам Корана, в которых говорится об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру, а также к сходным высказываниям пророка Мухаммада. Но интерпретация имманентности Бога миру совершалась согласно пониманию множественного мира как внеположного своему источнику, каковым является божественное бытие, в свете акта творения абсолютным бытием множественного мира из ничего. Такая процедура соотнесения фундаментальных противоположностей бытия делала единственным средством выхода из этого онтологического тупика обращение к «отрешению от мирского» (*зухд*) для практического преодоления «зазора» между двумя мирами, божественной реальностью и множественным миром, между которыми — онтологическая дистанция, бездна³.

Собственно, именно на таком онтологическом представлении и сложилась средневековая парадигма, разделяемая представителями всех религиозно-философских течений ислама, которая предполагает описание основания континуума бытия как абсолютно трансцендентного последнему. В качестве такого основания была выбрана «существующая сама-по-себе» абсолютно совершенная божествен-

¹ N. R. Keddie. Symbol and Sincerity in Islam. *Studia Islamica*. XIX, 1963. С. 27—63.

² G. Swanson. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation (Ann Arbor: Univ. of Mich. Press, 1967); см.: C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. P. 63.

³ Ali Abdel Kader. The Doctrine of al-Junaid // *Islamic Quarterly*. London, 1954. Vol. 1. № 2. P. 167.

ная сущность, которую арабо-мусульманские перипатетики назвали «необходимо сущим», «Первым», мутакаллимы — Единым Богом, абсолютно трансцендентным началом. Ранние суфии молчаливо разделяли допущения доктринального характера своих оппонентов об онтологическом устроении мироздания. Это доказывается просто: мутакаллимы и арабо-мусульманские перипатетики, пытаясь описать основание бытия с множественным бытием как внеположным по отношению к основанию, впадали в противоречие. «Отправляясь от категории необходимого-самого-по-себе, единого и совершенного (божественного) бытия, мы не поймем, как возможно бытие несовершенного множественного мира, если попытаемся постичь эту возможность рациональными методами. И второй принципиально допустимый путь, от мира к Богу, не принесет, как показывает Ибн ‘Арабӣ, успех рационалисту»¹.

В среде «отрешенных от мирского» (*зуххād*) многие все больше осознавали, что понимание ими божественной единственности, основанное по большей части на теистических представлениях, на практике, — ибо они предпочитали свое знание о Боге мерить не «разумом», а «действием», — ведет к банальному «отелесению» (*хулӯлиййа*) Бога. Даже бескорыстная любовь к Богу подвижницы Рабӣ‘и ал-‘Адавийи (ум. в 185/801 г.) могла при известной интерпретации пониматься как средство для прижизненного слияния с Богом.

Но окончательный раскол представителей движения «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама на тех, кто остался на позициях традиционализма, рассматривая «отрешение от мирского» (*зухд*) как средство поддержания индивидуального благочестия без попыток превратить его в средство обретения «близости с Богом», и на тех, кто жаждал переживания мистического единения с Богом (выхода за границы конечного опыта), произошел, надо полагать, в момент начала мистической трактовки термина «*зухд*», которую, по мнению некоторых исследователей, «можно связывать с кругом учеников Ибрāхима ибн Адхама (ум. в 160/782 г.), в частности с именем Шакїқа ал-Балхӣ (ум. в 195/810 г. по хр. л.). Он ввел принципиальное отличие между “началом входа в *зухд*”, когда в итоге сорокадневного голодания изживается привязанность к миру и появляется готовность к принятию плодов “алхимии голодания”, и состоянием просветления, когда “сердце становится сияющим светом, ибо свет отречения и голода

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 56.

правит в нем”¹. Добродетели в мистико-аскетической деятельности ранних суфиев послужили прообразом «стоянок» (*мақāmāt*) в классическом суфийском учении о богопознании, где каждая «стоянка», будучи ступенью Пути богопознания, становится условием дальнейшего продвижения к Истине. Выделение Шақйқбм ал-Балхйчетырех «стоянок» (*манāзил*) на Пути к Богу можно назвать первой попыткой утверждения понятия продвижения (*сулўк*) по направлению к высшей реальности (*ал-хаққ*) основанием суфизма как мистического учения. Также высказывание ’Абў Сулаймāна ад-Дарāнй (ум. в 215/830 г.): «Если человек достигнет предела в *зухде*, то это приведет его к упованию на Бога (*таваккул*)»² служит индикатором смены мировоззренческих основ в движении ранних подвижников ислама. Упование на Бога (*таваккул*) является не просто другим понятием, обозначающим суровое воздержание от мирских благ, то есть *зухд* в его крайних формах. Упование на Бога (*таваккул*) предполагает не только страх перед Богом, но и надежду на Его милость, то есть проявление любви Бога к человеку в виде ниспосылания пропитания. А это уже рождает иное понимание взаимоотношения между двумя онтологическими уровнями бытия — профанный мир не столько объект проклятия Бога, сколько место для проявления в нем таких качеств Бога, как милость, милосердие, любовь и пр., ведь человек в данном случае и представляет этот тварный мир. Но инициатива в данном случае исходит от Бога — уповающий на Бога по определению отказывается от самостоятельных действий, выбора (*ихдийār*) в пользу свободного акта Бога в проявлении любви к человеку в виде оказания ему пропитания. Теперь не страх, а любовь к Богу становится доминантой духовной жизни подвижника, а любовь к Богу зиждется на определенном онтологическом представлении — не на представлении о «расщепленности» бытия на два внешнеположных друг к другу уровня (божественного и тварного), а на представлении о диффузности, взаимопроникновении божественного бытия в тварное, и наоборот. И только такое допущение могло дать онтологическое обоснование мистическому опыту переживания единения или слияния с Абсолютом (Богом), понимаемом как перво-

¹ P. Nwiya. Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. P. 439; цит. по: P. И. Султанов. Становление арабо-мусульманской этической мысли / Государственная Еврейская академия (деп. в ИНИОН РАН). М., 1993. С. 199.

² ’Абў Ну’айм ал-Исбахāнй. Хийлат ал-авлийā’. Т. 9. С. 172.

основа бытия, а без этого опыта дальнейшее развитие в направлении доктринального суфизма было бы просто невозможным.

Предпринятый нами анализ гносеологических представлений представителей раннего суфизма позволяет сделать некоторые выводы. Суть гносеологической интуиции ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), сводилась к допущению, что божественное (Истина) может обнаруживаться как некая праоснова бытия в определенных настроениях, даваться в невыразимых адекватным образом ощущениях. Это их предположение основывалось на интуитивном осознании факта, что соприкосновение с чем-то, находящимся за пределами эмпирического опыта, возникает в фундаментальном настроении человека как конечного существа. В то же время логика апофатики, к которой они прибегали для решения задач рефлексии, или «теоретизирования», над догматами вероучения в ходе своей духовно-практической деятельности, вела их к признанию, что дискурсивная активность не в состоянии дать возможность охватить рассудком бытие как целое.

Неспособность ранних суфиев обосновать тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру долгое время не давала им возможности развить кораническую интуицию ясности истины в мистическое мировидение. Последнее стало возможным лишь благодаря зарождению в среде исламских мистиков, критически настроенных к практике полного квиетизма и крайних форм воздержания от мирских благ, интуитивной уверенности в диффузном (взаимопроникающем) характере взаимоотношения двух уровней бытия (божественного и множественного). Потребовался новый язык, с помощью которого можно было бы описывать опыт сопричастности мистика к божественному, к Абсолюту. Этот опыт есть погружение в божественное в акте всепоглощающей любви к Богу, что гарантирует обретение непосредственного, интуитивного знания о конечных основаниях бытия. Уверенность в проявлении со стороны Бога не только гнева, но и любви к человеку, могла основываться на новой онтологической предпосылке: Бог не только трансцендентен, но и имманентен миру, поскольку желание Бога в проявлении любви к себе реализовалось в творении объекта любви, благодаря которому становится возможным любование Бога собой посредством любви человека к Нему.

При демаркации границы между мистико-аскетическим движением «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и суфизмом

как религиозно-философским направлением можно указать на термин «любовь» (*махабба*). Данный термин стал служить обозначением модели нового отношения между человеком и Богом, их единения в актах мистического познания, модели, которая легла в основу суфизма как мусульманского мистицизма. Примечательно высказывание аш-Шиблӣ: «Из признака знания о Боге (*ма'риффа*) — любовь (*махабба*), ибо тот, кто познает Бога, полюбит Его»¹.

Но переход с позиций «отрешения от мирского» (*зухд*) и квиетизма или «*таваккул*» (полного упования на Бога) как основанного на логике апофатике способа приближения к Богу на позиции суфизма как учения о богопознании (*ма'риффа*) как идентификации с Абсолютом произошел не сразу и не вдруг. Между этими этапами в истории исламского мистицизма находится период, который получил у специалистов название «опьяненный» суфизм, который обычно связывается с именами 'Абӯ Йазйда ал-Бистāmӣ (ум. в 234/848 или 261/875 г.) и ал-Хусайна ибн Мансӯра ал-Халлādжа (казнен в 309/922 г.).

Подводя итоги, можно сформулировать следующие выводы.

Первый вывод. В конце III в. по хиджре/IX в. по христианскому летоисчислению в суфизме произошли существенные изменения. Суфизм, который бытовал в первые века ислама в виде духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), с течением времени превратился в самостоятельное религиозно-философское учение, ведущее к устранению границы между человеческой индивидуальностью и бытийным целым. С точки зрения суфиев, стремление человека выйти за пределы своего бытия вовсе не следует трактовать как стремление человека «превзойти» свою «падшую» эмпирическую природу ради достижения совершенства путем боговоплощения, как это понимается в рамках христианского аскетизма.

Согласно мнению суфиев, движущей силой этого стремления человека является сопряженность человеческой души с Абсолютом, благодаря чему возникает собственно религиозное переживание — переживание обращения к Богу, единения с Ним, обращения к тому, что находится за пределами всякого возможного наличного бытия и является онтологической основой религиозных переживаний, — к тому, бытие которого безусловно определяет бытие человека, и что делает

¹ *Ас-Суламӣ*. Ал-Муқаддима фӣ ат-тасавуф. Багдад: Дār ал-Кāдисиййа, 1984. С. 21.

обязательным *вопрошание* о том, что находится за пределами опыта человека. Трансцендирование, или переход границы между трансцендентным и имманентным, требует мистического мировидения (Бог есть *неиное* мира), а метод апофатической теологии, использовавшийся сторонниками «отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), не позволяет утверждать об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру и исключает возможность получения непосредственного, интуитивного знания об Абсолюте. В указанное время (в конце III в. по хиджре/IX в. по христианскому летоисчислению) наступил кризис учения «отрешения от мирского» (*зухд*) в силу его непригодности для решения онтологических и гносеологических проблем, вскрывшихся при осмыслении центрального догмата ислама — догмата о единобожии (*тавхїд*).

Второй вывод. В рамках суфизма преодоление ограниченности «отрешения от мирского» (*зухд*) как способа приближения к трансцендентному Абсолюту, или духовно-практической деятельности, облегчающей соединение с божественным (Ж. Гобило)¹, станет происходить за счет того, что теистической традиции различения двух основных страт бытия («свидетельствуемый» [мир] (*аш-шахāда*) и «невидимый» [мир] (*ал-ғайб*)) была противопоставлена альтернативная онтологическая доктрина, согласно которой различаются три основных уровня (*хадарāt*) бытия (Бог, множественный мир и третья реальность — человек). Согласно логике этой онтологической доктрины, отношение между Богом и множественным миром следует понимать как отношение взаимообусловленности двух сторон одной сущности, а не как отношение взаимоисключающих друг друга сущностей.

Третий вывод. Положительным следствием культивирования ранними суфиями добродетелей в ходе «отрешения от мирского» (*зухд*), понимаемого ими как особый способ «приближения к Богу», и их деятельности по выработке нормативов и общезначимых способов оценки «отрешения от мирского» с целью отличия истинных его форм от ложных (*тазаххуд*) стало возникновение предпосылок для разработки учения о «стоянках» (*мақāmāt*) и мистических «состояниях» (*ахвāl*), или концепции Пути (*тарїқ*), ведущего человека через морально-этическое очищение, самосовершенствование к обретению божественных истин (*хақā'ик*, ед. ч. *хақїқа*).

¹ См. G. Gobillot. Zuhd // EI, NE.

ГЛАВА II

РАЗВИТИЕ ДОКТРИНАЛЬНОГО СУФИЗМА

Среди специалистов до сих пор нет единого взгляда на причины победы мистического течения, превратившегося в новый тип мировоззренческой и практической системы, которая получила название «суфизм» (*tasawwuf*). Постепенное распространение и последующий успех суфизма не только в Ираке, но и во всех частях мусульманского мира в IV/XI в. «пока не получили удовлетворительного объяснения в научной литературе»¹.

Одни суфиеведы полагают, что успех суфизма объясняется его способностью найти поддержку среди широких слоев населения, благодаря чему суфийское движение превратилось в важную составную часть городской культуры Аббасидского Халифата и сумело в конечном итоге абсорбировать возникшие раньше аскетические течения². Другие специалисты считают, что успеху суфизма способствовали власти, которые осознанно поддерживали суфизм в его борьбе с соперничавшими направлениями в аскетизме и мистицизме. Согласно этой точке зрения, ориентированность организованного суфийского движения на средние слои городского общества обеспечивала более эффективный контроль за ним сверху. Суфизм был в целом более приемлемым для властей, чем связанное с низшими социальными слоями движение каррамитов, одного из аскетических движений того времени³. Третьи предлагают «социальный способ» объяснения, согласно которому «усиление нестабильности политической власти стимулирует возникновение мистицизма, а усиление авторитарной власти стимулирует аскетизм»⁴. И, наконец, согласно мнению ряда

¹ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 111.

² См. *Ahmet T. Karamustafa*. Sufism. The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 24.

³ См. *J. Gabbi*. Reflexions sur le soufisme iranien primitif // *Journal Asiatique*. Vol. 266/1—2. 1978. P. 37—55; цит. по.: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 112.

⁴ *Guy Swanson*. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation (Ann Arbor: Univ. of Mich. Press, 1967); цит. по.: *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. P. 63.

западных специалистов, распри между некоторыми религиозными и догматико-правовыми направлениями в Нишапуре (Найсāбūr) и других городах Хорасана (Хурāsān) и Мавераннахра могли кардинальным образом повлиять на судьбы аскетико-мистических движений, тесно связанных с ними. «Эта борьба позволила суфийскому движению выдвинуться на первый план, заставив при этом своих конкурентов утратить свою идентичность»¹.

Разумеется, успеху и распространению суфийского движения способствовали и вышеуказанные социально-политические факторы. Но отказ сторонников вышеприведенных точек зрения выяснить внутренние движущие факторы развития мусульманского мистицизма, начиная с III/IX в., в направлении дальнейшей его рационализации и усиления его доктринального характера в силу необходимости решения непротиворечивым образом проблем, релевантных для суфизма с самого раннего этапа его развития, заставляет их однозначно трактовать дальнейшую эволюцию мусульманского мистицизма в лице багдадской школы как переход исламских мистиков на позиции «трезвого» направления (ал-Джунайд) с целью сохранения себе жизни после казни ал-Халладжа² и последующей волны преследований тех, кто ему сочувствовал³.

На наш взгляд, исследователи слишком преувеличивают роль социально-политических факторов. Как раз «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) были менее подозрительны и для властей, и для большинства религиозных ученых-традиционалистов, поскольку в глазах последних чрезмерные аскетические подвиги были гораздо меньшей крамолой, чем занятия мистикой. Когда вставал вопрос, кого поддержать — представителей аскетических течений или «людей любви к Богу», мистиков (суфиев), — власти зачастую становились на сторону «людей отрешения от мирского». Это подтверждается историческими фактами.

'Абӯ Сулаймāн ад-Дарāни был выслан из Дамаска за утверждения, что он удостоился видения ангелов и бесед с ними. Позже Аҳмад ибн 'Аби ал-Хавāри был выдворен из этого же города за высказывание о превосходстве «избранников Божьих», или «святых» (*авлийā'*), над

¹ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 112.

² См. N. R. Keddie. Symbol and Sincerity in Islam. P. 32.

³ L. Massignon. The Passion of al-Hallaj. Trans / By H. Mason. Princeton, 1982. Vol. 2, passim; цит. по: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 112.

пророками¹. 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī подвергся высылке из родного города за заявление о своем вознесении на небеса, подобном вознесению (*ми'рādж*) пророка Мухаммада². 'Абӯ Ҳамза ал-Бағдādī (ум. в 269/882 г.) подвергся ссылке за усмотрение в карканье ворона «гласа Божьего». 'Абӯ Са'йд ал-Харрāз (ум. ок. 286/899 г.) был вынужден оставить Каир и Мекку из-за обвинения в увлечении мистическими занятиями и неуважении религиозных чувств простых верующих³. 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрī (ум. в 295/907 г.) часто подвергался преследованиям со стороны халифа и его советников в делах веры, таких как Ғулām ал-Халīл и Верховный *қадī* (судья) Багдада ал-'Аббās ибн 'Алī. Ғулām ал-Халīл обвинил Абӯ ал-Ҳусайна ан-Нӯрī в безбожии (*зандақа*) и выступил свидетелем на судебном разбирательстве во дворце халифа ал-Муваффақа, заявив, что слышал, как 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрī утверждал: «Я страстно влюблен в Бога и Он страстно любит меня»⁴. Буквалиста Ғулāма ал-Халīла выводила из себя привычка 'Абӯ ал-Ҳусайна ан-Нӯрī прибегать к слову «страсть», или «томление» (*'ишқ*), для описания отношения между Богом и Его «избранниками» из числа суфиев. С точки зрения Ғулāма ал-Халīла, разделявшего взгляды старой басрийской аскетической школы, подобное допущение взаимной близости Бога и человека, о которой говорили 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрī и его последователи, свидетельствовало об их безбожии, а потому он потребовал самого жестокого наказания. Ғулām ал-Халīл заявил в присутствии халифа: «Они ('Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрī, 'Абӯ Ҳамза ал-Харрāsāнī и ар-Риқām. — *И. Н.*) — люди из числа безбожников (*занādика*). Если повелитель правоверных (*'амīр ал-му'минйн*) прикажет казнить их, то исчезнет основа безбожия (*зандақа*), ибо они являются главами этой группы»⁵. Ғулām ал-Халīл свои обвинения к «людям любви к Богу» аргументировал тем, что любить можно только подобные себе создания. Бог же должен внушать страх⁶. Обвиняемым удалось избежать казни. 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯ-

¹ См. *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. Р. 64.

² *Арсур Са'адийф (Артур Сагадеев)*. Тавфиқ Салӯм. Ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-исламиййа. Бейрут: Дār ал-Фārāбī, 2001. С. 282.

³ См. *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. Р. 64.

⁴ *Ал-Ҳуджвирī*. Кашф ал-махджуб. С. 421.

⁵ Там же.

⁶ См. *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. Р. 65.

рй сослался на слова из Корана: «Аллах приведет людей, которых Он любит и которые любят Его» (Коран, 5:54, К.) и сказал, что страсть (*'ишиқ*) не сильно отличается от любви, за тем лишь исключением, что страстно влюбленный (*'āишиқ*) — существо отвергнутое, тогда как любящий (*мухибб*) наслаждается своей любовью. Согласно суфийской агиографической («житийной») традиции, растроганный до слез его словами халиф избавил 'Абӯ ал-Хусайна ан-Нӯри и его друзей от судебного преследования¹.

Карл В. Эрнст выдвинул предположение, что преследования мистиков в указанный период были вызваны политическими смутами, как, например, восстания черных невольников-зинджи, из-за чего общество погрузилось в атмосферу всеобщего страха². Но такое предположение, как нам кажется, слишком простое, чтобы дать истинную картину процесса постепенного исчезновения течений «отрешения от мирского» (*зухд*) и складывания доктринального суфизма, которое сопровождалось распространением суфийского движения, вытеснившего движение «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*). Несмотря на прямую поддержку властями суфиев старой школы, в указанный период происходит стремительное сокращение общего количества «людей отрешения от мирского» и быстрое увеличение сторонников мистического мировидения, «людей Богопознания» (*'ахл ал-ма'риф*а), или «людей достижения истинности» (*'ахл ат-таҳқӣқ*).

Мы считаем, что ни один из вышеприведенных подходов к объяснению причины победы суфизма над учением и практикой «отрешения от мирского» (*зухд*) не может обеспечить объективного рассмотрения процесса вытеснения суфийским движением своих соперников в лице региональных школ движения «людей отрешения от мирского». С нашей точки зрения, окончательное завершение эпохи движения «отрешения от мирского» (*зухд*) совпало с кризисом мировоззренческих основ духовно-практической деятельности ранних суфиев, направленной на «отрешение от мирского», и совпадает с началом этапа складывания мусульманского мистицизма, то есть суфизма (*тасавуф*), и этот этап связан не столько «с рационализацией и эстетизацией аскезы, фиксацией стадий непосредственного

¹ *Ал-Худжвирӣ*. Кашф ал-махджӯб. С. 421.

² См. *C. W. Ernst. Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State Univ. of NY Press, 1985). P. 101; цит. по: *C. Melchert. Transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century* С. Е. P. 65.

переживания единения с Абсолютом и с оформлением учительской традиции»¹, хотя и это имело место, сколько с новым решением старой проблемы — проблемы трансцендирования из одного онтологического уровня бытия, множественного мира, на другой его уровень, на уровень абсолютного бытия, или онтологического обоснования устремленности к Богу как к целокупной Истине и ее обретения, что стало залогом успешного складывания собственно суфийской традиции.

§ 2.1. От рационального к интуитивному

Проницательный ал-Ḥāris al-Muḥāsibī (ум. в 243/857 г.), один из первых теоретиков суфизма, очень рано осознал слабость позиций своих единомышленников в допущениях, которые лежали в основе их учения об «отрешении от мирского», представлявших собой некритически принятые на веру послышки о возможности путем лишь усердия в «отрешении от мирского» (*зухд*) «приблизиться» к Богу, или совершить трансцендирование в божественную реальность. Свой скепсис он выразил следующими словами: «Знание движения сердец в исследовании “сокрытого” (божественной реальности. — *И. Н.*) благороднее знания движения телесных органов (в деле “отрешения от мирского” как средстве приближения к Богу. — *И. Н.*)»². Ал-Худжвйрī, поясняя слова ал-Ḥāris al-Muḥāsibī, пишет, что в действительности знание выше и благороднее действия, (то есть «отрешения от мирского»), потому, что познание Бога, или абсолютного бытия, как он утверждает, может быть осуществлено только за счет знания, а постижение Бога же посредством действия (или «отрешения от мирского» (*зухд*)), — нет. Он аргументирует это тем соображением, что если бы для действия (или аскезы) без знания был путь к Богу, то христианские монахи больше бы преуспели в этом деле. Он пишет: «Христианские монахи из-за своего усердного старания в подвигах были бы в “созерцании” (*мушāхада*) [единственного Бытия]»³. Он исходит из онтологической предпосылки, что действие (доброе деяние) — качество раба, а знание — это качество Бога. Сходная мысль была высказана

¹ См. *Р. И. Султанов*. Становление арабо-мусульманской этической мысли. С. 199.

² *Ал-Худжвйрī*. Кашф ал-махджуб. С. 319.

³ Там же. С. 320.

и 'Абӯ Бакром ал-Каттāнӣ (ум. в 322/933 г.): «Знание, полученное посредством Бога, совершеннее поклонения Ему»¹. Ал-Худжвйрӣ, возражая оппонентам ал-Хāриса ал-Муҳāсибӣ, приводит слова пророка Мухаммада: «Размышление в течение часа лучше поклонения шести лет» и утверждает, что в действительности деяние «сокровенности» (*сирр*) в познании «сокрытого» (*бāтин*) лучше действий телесных органов, то есть «отрешения от мирского» (*зухд*)².

Все это свидетельствует о том, что ранние суфии хорошо сознавали, что гносеологическая задача (познание Бога) выполнима при условии отказа от традиционалистской картины мироздания, в основе которой лежит представление о непреодолимой пропасти между абсолютным и совершенным бытием (Абсолютное, Бог) и множественным ущербным бытием, ущербность которого заключается хотя бы в том, что оно множественно, дробно, тогда как божественное бытие едино и просто, а значит и совершенно. Если характерное для арабской традиции выработки этого понятия [единство] «предполагает рассмотрение единства в его прямой связи с внеположной ему множественностью»³, то точно так же множественное предполагает свой внеположный себе источник, начало, совершенно от него отличное, что выражается в том, что оно (начало) — бытие совершенное, лишенное каких-либо положительных атрибутов, кроме разве таких, как безначальность, нетварность, то есть обеспечивающих абсолютную трансцендентность другому онтологическому горизонту, подлинному и совершенному. В традиционалистской концепции онтологического устройства бытия отношение между двумя горизонтами бытия задается божественным актом творения. «Он (Бог. — *И. Н.*) — тот, кто впервые производит творение, а потом повторяет его» (Коран, 30:27, К.). Несовершенное земное бытие (*дунйā*) не существует изначально и независимо. Оно является данным свыше бытием, заемным, сотворенным. Творение есть осуществление (реализация) воли Бога, спонтанный акт, не имеющий внутренней необходимости. Профанного, множественного мира могло бы и не быть. Именно эта изначальная и неустранимая возможность несуществования и необязательность существования придает проблеме отношения Единого (Абсолюта) и множественного мира фундаментальный философский и метафизический смысл. Л. Витгенштейн

¹ *Ас-Суламӣ. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 377.*

² *Ал-Худжвйрӣ. Кашф ал-махджӯб. С. 320.*

³ *А. В. Смирнов. Единство в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 2. С. 18.*

пишет: «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он *есть*»¹. Та же мысль, что из понятия божественной сущности невозможно рациональным образом вывести множественный мир, содержится в словах 'Абӯ Бакра ал-Каттāни: «Когда Бог (Истина) (*ал-хаққ*) расположится в сокровенности (*сирр*) [сердца], то покорит ее, и для другого (*зāйр*) вместе с Ним не останется следа»².

Для того, чтобы отказаться от теистических представлений, ранние суфии должны были прибегнуть к нетривиальному решению проблемы отношения Бога и мира: путем утверждения единственности божественного бытия, или что есть только одно бытие, бытие единого и единственного Бога, при одновременном признании, что множественный мир есть условие полной реализации божественного бытия и что с этой точки зрения единственное бытие имеет две — временную и вечностную ипостаси, которые представляют собой две стороны этого абсолютного единственного бытия. Исключительно важным обстоятельством является то, что к необходимости смены онтологических предпосылок в осмыслении идеи о единственности бытия они пришли, следуя логике мышления исламской культуры, или процедурам соотнесения противоположностей («здешний мир» (*дунйā*) — «тамошний мир» (*'āхḩа*); «явное» (*зāхир*) — «скрытое» (*бāтин*)), утверждаемой аятами Корана и высказываниями пророка Мухаммада, о чем было сказано в первой главе.

Конечно, к мысли о невозможности выведения дедуктивным методом множественного бытия из бытия единого и единственного Бога суфии первых веков ислама пришли не в результате профессиональной философской деятельности. Но апофатическая теология, основанная на методе «исключения третьего», или средстве логикодискурсивного знания, исключает выведение феноменального (преходящего, множественного, дробного) бытия из божественного бытия, понятого как необходимого самого-по-себе, единого и совершенного бытия, или абсолютного и совершенного бытия. Это неизбежно ведет к онтологическому тупику, к признанию абсолютной трансцендентности божественного бытия и, как следствие, также к признанию принципиальной невозможности «приближения к Богу» путем подвигов на ниве аскезы.

¹ Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат (п. 6.4.4). М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. С. 96.

² Ас-Суламий. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 377.

Оставался единственный выход — попытаться рассмотреть самого человека как полноценно представляющего множественный мир в отношении «Бог»-«мир». Вся прежняя аргументация в пользу тезиса о нужде Бога в мире для самопознания теперь перенаправлялась в сторону человека. Теперь актуальным становилась тема тленности именно человеческого бытия перед ликом абсолютного бытия: «Всякий, кто на ней, исчезнет, и останется лик Твоего Господа» (Коран, 55:26, К.). Наступило время исламских мистиков в собственном смысле этого слова — «людей самоуничтожения, растворения» (*фанā'*) в Боге, представителей «опьяненного» направления в суфизме с новым языком для описания «растворения» в Боге (Истине). Вопрос «Почему вообще есть нечто, а не наоборот — ничто?» (М. Хайдеггер)¹ применительно к этой ситуации можно переформулировать в духе ответа ал-Хусайна ибн Мансūra ал-Халладжа (казнен в 309/922 г.) на вопрос о пути к Богу: «Путь бывает между двумя, а наряду с Богом нет ничего»². А если человек каким-то образом имеет место *быть*, (хотя мог вообще не быть), значит, его бытие есть чистый дар Бога, проявление Его предвечной любви к человеку. Требовался новый язык для непротиворечивого описания мистического пребывания человека наряду с бытием Абсолюта, и этим языком стал язык «любви», любви Бога к человеку и ответной любви последнего к Нему, или язык «эстетический (его категории: “любовь”, “стремление”, “томление”, “страсть”, “нужда”, “красота”, т. п.), но который описывает ту же реальность»³.

Было бы ошибкой утверждать, что о чувстве всепоглощающей любви исламские мистики заговорили только в конце III/IX в. Первым из ранних суфиев, кто заговорил о любви Бога к человеку, был 'Абд ал-Вāхид ибн Зайд (ум. 177/792), то есть живший во втором веке по мусульманскому летоисчислению (по хиджре). Он полагал, что любовь Бога есть ответ на терпеливое перенесение подвижником страданий и испытаний, ниспосылаемых свыше. Он также считал, что недостаточно сознательного предпочтения аскетических подвигов с целью демонстрации негативного отношения к тварному бытию. Основой практики аскезы, «отрешения от мирского» (*зухд*), он рассматривал довольство Богом (*ридā*), что близко к упованию на Бога (*таваккул*),

¹ М. Хайдеггер. Введение в метафизику. 1997. С. 87.

² Ибн ас-Сā'и. Ахбār ал-Халладж. Сайт: alwaraq.net. С. 8.

³ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 46.

состоящему в упразднении самостоятельного образа действий и отказе от устройства своих дел, так как эти функции добровольно передаются Богу¹. В качестве компенсации подвижнику даруется любовь Бога: «Из всех деяний, что предшествуют терпеливому перенесению невзгод (*сабр*), — это довольство Богом (*ридā*). Я не знаю более высокого и благородного по степени деяния, чем довольство Богом (*ридā*), и оно — начало любви (*махабба*) [Бога к подвижнику]... потому что когда кто-либо примет намерение терпеливо переносить невзгоды ради покорности Богу, то Бог увеличит в нем силу для терпеливого перенесения невзгод. Когда кто-либо примет намерение терпеливо переносить невзгоды ради отказа от грехов, то Бог укрепит его и обережет его от них. Разве ты полагаешь, что когда ты терпеливо подавляешь в себе порочные страсти, чтобы добиться Его любви к тебе, Он разочарует тебя?! Дурно же думает раб о Своем господине, если полагает что-либо подобное!.. Как же могут отчаяться в милости Его люди, которых любит Он!»²

Более того, ‘Абд ал-Ваҳид ибн Зайд предпринял попытку выдвинуть тезис о любви между человеком и Богом как условие прорыва в трансцендентное путем снятия завесы, что препятствует человеку видеть божественное бытие. Он привел «священное» высказывание (*хадис қудсийй*) в передаче от ал-Хасана ал-Басрий: «Когда над рабом Моим возьмет верх поглощенность Мной, то Я сделаю его блаженство и наслаждение в поминании Меня. А когда Я сделаю его блаженство в поминании Меня, то он полюбит Меня и Я полюблю его. А когда он полюбит Меня и Я полюблю его, то Я удалю завесу (*хиджāб*), что находится между Мной и им. И все миры предстанут его глазам, и он не впадет в оплошность, когда впадут в ошибки люди. Такие, как он — истинно крепкие духом. Эти люди те, благодаря которым Я, пожелав наказать обитателей земли и вспомнив о тех [крепких духом], все же не стану наказывать»³. Интерес представляет, во-первых, увязывание ‘Абд ал-Ваҳидом ибн Зайдом любви между Богом и Его созданием со снятием завесы, находящейся, как преграда, между человеком и Богом, а во-вторых, его оценка этой связи как *карāmāt*, чуда обережения людей от наказания Божьего и заступничество. Несомненно, что его взгляды повлияли на складывание суфийской концепции «*вилāйа*»

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического суфизма на Кавказе. С. 642.

² ‘Абӯ Ну‘айм ал-Исбахāнӣ. Ҳилият ал-авлийā. Т. 6. С. 32.

³ Там же. С. 33.

(святости) «избранных людей Божьих» (*авлийā*'). В рамках этой концепции излагается механизм альтернативного пророчеству получения знания из того же источника — «божественного знания». Центральной идеей этой концепции является тезис о том, что со смертью пророка Мухаммада поступление истин свыше не прервалось, Бог поддерживает в неизменности пророческий довод (*бурхāн набавийй*) для всех последующих поколений людей и функцию перманентного «выявления» (*узхār*) пророческих истин выполняют «избранники Божьи» (*авлийā*')¹. Но в его рассуждениях нет и намек на какое-либо описание механизмов проникновения в трансцендентный мир, что вполне объяснимо. Он, как и Зун-Нун ал-Мисрй (ум. в 245/860 г.), которого многие исследователи упорно называют «первым, кто заговорил о мистическом богопознании (*ма'рифa*)» (А. М. Шиммель и др.), единственным способом познания Бога рассматривал практику «отрешения от мирского» (*зухд*), систематическое прибегание к которому, по мысли ранних суфиев, должно было гарантировать некое «озарение». Например, Ибрāхīm ибн Адхам в рассказе о своей встрече с неким человеком по имени Аслам ибн Зайд из Александрии приводит слова последнего: «Тому, кто терпеливо переносит трудности, Бог вселяет в сердце свет (*нūr*) [...] [который] будет лампой в его сердце, благодаря которой он будет отличать истину (*хаққ*) от лжи (*бāтил*)»².

Следовательно, можно констатировать, что вплоть до середины III в. по хиджре (IX в. по хр. л.), как уже упоминалось в предыдущем параграфе, в среде даже тех ранних суфиев, говоривших о богопознании (*ма'рифa*), любви между человеком и Богом и исчезновении (*фанā'*) в чувстве всепоглощающей любви к Творцу и других вещах мистического характера, не находилось таких, кто бы подвергал понятие «бытие» рефлексии путем движения мысли в обратном направлении, в направлении углубления в смысл понятий, до сих пор представлявшихся интуитивно «ясными», и, соответственно, в направлении переосмысливания традиционных представлений о творении из абсолютного и совершенного бытия множественного и несовершенного бытия, о характере отношения между ними и месте человека в нем, и о возможностях и пределах познания Абсолюта, мира и человека как связующего два онтологических уровня бытия.

¹ *Ал-Худжвйрй*. Кашф ал-маҳджуб. С. 447.

² *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 32.

В сер. III в. по хиджре (IX в.) появились изменения в мировоззренческих установках ранних суфиев, в них увеличиваются элементы мистического мировидения. Например, Зун-Нуну ал-Мисрй (ум. в 245/860 г.) принадлежит следующее определение богопознания (*ма 'риффа*): «Истина Богопознания (*хақйқат ал-ма 'риффа*) — обращение людей к божественным тайнам посредством тончайших лучей божественного света»¹. Ал-Худжвйрй поясняет, что созерцание «сокровенного» мира (*бāтин*) возможно только благодаря проявлению божественной милости, или вселения света в сердце суфия и очищения его от следов всего преходящего. Тогда богопознание реализуется в подлинно мистическом смысле — человек становится причастным к божественному бытию, но не путем банального «отелесения» Бога (*хулўлиййа*), или Его «вселения» в предметы феноменального мира, а посредством света, божественного атрибута. Настоящим агентом познания является сам Бог, а человек служит его орудием.

Зун-Нун ал-Мисрй говорит, что «когда Всеведающий (*ал-хāбйр*) всмотрится в сердце человека и не обнаружит там ничего, кроме Всеведущего (*ал-хāбйр*), то устроит там ярко светящую лампу»², но с оговоркой: «Кто посредством верви отрешения от мирского (*зухд*) будет черпать воду, тот досыта утолит жажду в любви к мудрости»³. Более того, по его мнению, людям, в чьи сердца вселилось богознание (*ма 'риффа*), Бог дает испытать из чаши тайны тайну Своей любви, наполняет их страстным томлением (*шавк*) к Себе и их состояние есть ничто иное, как полное их [само]уничтожение (*фанā'*) в Любимом, или истинное познание Бога, но это только приводит их к страху Божьему и срывает с насиженных мест, толкает их к странствиям или к поиску уединения, к покаянию и другим актам аскетической практики, движущим мотивом которых является ощущение греховности и желание избегать мирского как источника всяческой скверны⁴. Еще одно его высказывание только подтверждает его позицию в вопросах познания: «У Бога есть рабы, чьи сердца наполнены чистотой любви к Нему (...) И томление к Нему побуждает их души стремиться к видению Его (...) К Тебе тянутся сердца знающих [Тебя] (*'арифўн*),

¹ Ал-Худжвйрй. Кашф ал-маҳджуб. С. 516.

² 'Абў Ну'айм ал-Исбахāнй. Хилйат ал-авлийā'. Т. 9. С. 235.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 237.

Ты вселяешь радость в сердца правдивых и перед Тобой испытывают ужас страшющиеся Тебя!»¹

Есть высказывание Зун-Нўна ал-Мисрй, в котором обнаруживается попытка найти способ преодоления разрыва между божественным и человеческим бытием. На вопрос: «Чего хотел Бог посредством сотворения божественного Престола (*'ари*)?» он ответил: «Он пожелал, чтобы сердца “знающих [Его]” (*'арифўн*) не заблудились»². Следовательно, Зун-Нўн искал то, что могло обеспечить причастность человеческого бытия божественному, но, оставаясь в пределах рассудочного (опосредованного) познания в решении вопроса о соотношении Бога и мира, не мог найти нестандартный выход из создавшегося положения. Зун-Нўн на вопрос о Единобожии (*тавхїд*) ответил: «Это то, чтобы ты знал, что к всемогуществу Бога в придании бытия вещам не примешана никакая природная сила, что Его творение вещей свершается без подручных средств, что причина всех вещей — Его творение и что Его творению нет причины; что все, что происходит в воображении твоей души, не имеет подобия с Богом»³.

Идея о единственности божественного бытия, пока эксплицитно выраженная формулой «Нет божества, кроме Бога» (*Ла 'илāха 'иллā 'Аллāх*), была результатом рефлексии над религиозными догматами о вечности Бога и конечной природе человека. Для того, чтобы подчеркнуть самодостаточность абсолютного Бытия (Бога), ранние суфии могли сослаться на Коран: «Всякий, кто на ней (земле — *И. Н.*), исчезнет, и остается лик твоего Господа» (Коран, 55:26 — 27, К.). Следовательно, наличное бытие представляет бытие не только начальное (сотворенное), но и конечное. Осознание этого факта не только как эмпирического, но и онтологического, правда, пока осуществляется не в форме философского дискурса, а в форме размышлений богословского характера. Согласно благочестивому рассказу раннего подвижника Мухаммада ибн Ка'ба ал-Қурзй, халиф 'Абў Бакр ас-Ўиддйк, когда ему говорили: «Такой-то умер», отвечал: «Нет божества, кроме Бога»⁴. Ущербность здешнего бытия, выраженная в его конечности, в отличие от абсолютного совершенства безначального и бесконеч-

¹ 'Абў Ну 'айм ал-Исбахāнй. *Ҳилйат ал-авлийā*. Т. 9. С. 215.

² *Ибн Қаййим ал-Джавзиййа*. *Иджтимā' ал-джуйўш ал-ислāмиййа*. С. 107. CD. Мактаба ал-'ақā'ид ва ал-милал. 1.5. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

³ *Ал-Қушайри*. *Ар-Рисāла ал-кушайриййа*. С. 298.

⁴ *Ал-Джāхиз*. *Ал-Байāн ва ат-табийн*. Т. 3. С. 259.

ного бытия Бога, отмечается в стихах, которые прочитала служанка своему хозяину, халифу Сулаймāну ибн ‘Абд ал-Мāлику (97/715 г. — 100/717 г.):

غیر أن لا بقاء للانسان
أنت نعم المتاع لو كنت تبقى

كان في الناس غير أنك فان
ليس فيما بدا لنا منك عيب

Ты, поистине, прекрасное благо мира
 О, если бы ты оставался вечным
 Но только нет бессмертия (*бақā’*) для человека.
 Мы не видим в тебе ни одного недостатка, что есть в людях
 Кроме лишь того, что ты — тленен (*фāнин*)¹.

Тем более нетипичным, на первый взгляд, кажется вышеупомянутое высказывание ал-Хāриса ал-Мухāсибī (ум. в 243/857 г.): «Лучшие в этом народе — те, кого тамошний мир (*’āхирā*) не отвлекает от здешнего (*дунйā*), а здешний — от тамошнего»². На самом же деле в нем содержится утверждение единственности бытия как онтологического *двуединства*: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей — вечного и временного. Божественное бытие и множественное бытие, будучи противоположностями, продолжают противопоставляться, но не как взаимоисключающие стороны, а взаимообуславливающие. Другими словами, тут имеет место онтологическое фундирование противоположностей, что исключает иерархизацию между ними, а устанавливает между ними отношение соответствия и перехода друг в друга. Соответствие не означает, что множественный мир соответствует божественному миру в буквальном смысле. Бог есть Творец мира, а мир есть зависящее от Творца творение. Соответствие означает лишь то, что множественный мир необходим Богу для самореализации своих скрытых потенций, и что творение множественного мира происходит в соответствии с изначальным божественным знанием. Мысль ал-Хāриса ал-Мухāсибī о том, что здешний мир (*дунйā*) так же необходим, как и тамошний, подчеркивает особенность онтоло-

¹ *Ал-Джāхиз*. Ал-Байāн ва ат-табйин. Т. 3. С. 144.

² *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 58.

гии, развиваемой ранними суфиями через осмысление соответствующих аятов Корана и высказываний пророка Мухаммада: единство следует понимать как двуединство, в котором две противоположности (божественное бытие и множественный мир) соответствуют друг другу и переходят друг в друга потому, что они являются разными ипостасями одного и того же единого бытия. Другими словами, бытие едино в обоих аспектах — аспектах единства и множественности. В подтверждение этой онтологической интуиции приводился аят Корана, где говорится: «Он (Бог — *И. Н.*) — первый и последний, явный (*зāхир*) и скрытый (*бāтин*)» (Коран, 57:3, К.). «Явное» Бога соответствует его «сокрытому», божественная сущность при всей своей «потаенности» так же истинна в своей «явленности», как и в своей «сокрытости». Модель реальности, предлагаемая такой онтологией, принципиально отличается от модели реальности, которая лежит в основе онтологии платоновского типа, каковой является и христианская онтология. Все онтологии платоновского типа основаны на модели онтологического расщепления, где есть два горизонта бытия: подлинное и совершенное бытие (Абсолютное, Бог) и бытие несовершенное; «между ними — различие сущностей или природ, онтологическая дистанция, бездна»¹. Несовершенное бытие — всего лишь бедная и неподлинная копия совершенного бытия, между ними разница сущности и явления, ноуменального и феноменального в соответствии с логикой западной философской культуры: явление есть неподлинное, ибо оно менее «основательно», преходяще, тогда как сущность «фундаментальнее», или она и есть подлинность и истинность. «Только заумное острословие запоздалых и разочарованных мнит расправиться с историческим могуществом видимости, объявляя его “субъективным”, а сущность этой “субъективности” чем-то в высшей степени сомнительным. Опыт греков был иным (...). Лишь в софистике и у Платона видимость объявлена пустой кажимостью и тем самым понижена в своем значении»².

Онтологическая интуиция ал-Хāриса ал-Мухāсиби исходит из иного допущения, согласно которому предлагается совершенно иная модель реальности: тут нет различия сущностей между несовершенным конечным бытием и совершенным божественным бытием, при всем том, что первое зависит от второго в генетическом отношении.

¹ См. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. С. 31.

² М. Хайдеггер. Введение в метафизику. С. 185.

«Первоначало и порожденный им ряд вещей понимаются (в суфизме. — *И. Н.*) как условия друг друга. Эта взаимная обусловленность не равнозначна, поскольку ряд вещей является логическим условием Первоначала, тогда как само оно составляет для ряда вещей условие его существования»¹. Эта онтология *одной сущности*, у которой две противоположные стороны (вечностная и временная), ни одна из которых не может обойтись без другой, ибо они — две стороны одного и того же. Суфийский мыслитель Ибн 'Ата' 'Аллах ал-Искандарй, пытаясь разъяснить парадоксальность единства божественной сущности, которое оказывается фактически *двуединством*, прибегает к чисто формально-логическому методу доказательства тезиса от обратного: «Бог не скрыт от тебя. На самом деле это ты прикрыт и не можешь видеть Его. И действительно, если бы нечто скрывало Его, то Его закрыло бы это нечто, что скрыло Его. А если было бы нечто, закрывающее Его, то было бы и нечто, ограничивающее его (Бога) бытие. А все, ограничивающее что-либо, есть властвующее над ним. [Но] «Он — властвующий над Своими рабами» (Коран, 6:61, К.)»².

Ал-Хāриса ал-Мухāсибй относят как к мистикам-суфиям (ван Эсс), так и к «людям отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), но уже разделявших мистические взгляды³, и на это есть веские основания. В литературе утвердилось мнение, что ал-Хāрис ал-Мухāсибй был не только представителем простого посюстороннего аскетизма «отстраненного (квиелистского) и практического типа» (Р. Никольсон), то есть такого «отрешения от мирского» (*зухд*), которое сводится к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию пророку Мухаммаду, покаянию, крайней скрупулезности в отделении разрешенного от запретного, самоотрицанию, культу бедности и умерщвлению плоти, но что он был также основателем науки о скрытых мотивах души, стимулировавшей дальнейшее развитие суфийской гносеологии. Действительно, это находит подтверждение в его многочисленных высказываниях, как, например: «У всего есть сущность и сущность человека — его разум, а сущность разума — терпение» и «Доброе деяние посредством движений сердец в постижении сокровенного благороднее добрых деяний

¹ А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 672.

² Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 36.

³ См. С. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. P. 55.

посредством движений внешних органов»¹. Ал-Хāрис ал-Муḫāсибī утверждал в своих «Правилах [поведения] душ» (‘Адаб ан-нуфӯс), что целью человека должна быть подготовка себя к постижению гносиса, богопознания (*ма ‘рифa*): «Самый лучший человек — это тот, кто пребывает рядом с Богом, ибо тот, кто пребывает рядом с Ним, знает Его лучше. Человек обретает совершенство в соответствии с этим знанием (*ма ‘рифa*)»². «Если кто исправит свое внутреннее (сокровенное) постоянным осознанием (*мурāқaba*) и чистосердечием (*ихлāс*), то Бог украсит его внешнее усердием (*муджāхада*) и следованием Сунне Пророка [Мухаммада]»³. Иначе говоря, духовно-практическая деятельность, направленная на «отрешение от мирского» (*зухд*), есть гносис, способ интуитивного познания сверхчувственного мира. «[Интуитивное] созерцание есть итог действий по умерщвлению плоти (*ал-мушāхадāt мавāрийс ал-муджāхадāt*). Аскетизм и позитивная религия, таким образом, переводятся на нижние уровни мистической жизни»⁴.

Маргарет Смит неудачно назвала учение о богопознании ал-Хāриса ал-Муḫāсибī «аскетической теологией»⁵, поскольку интерпретирует термин «*зухд*» (отрешение от мирского) как аскетизм. Это видно из ее трактовки сотериологического аспекта учения ал-Хāриса ал-Муḫāсибī об интуитивном познании: спасение человека достигается в первую очередь за счет гносиса, а последнее осуществляется путем очищения души от чувственных влечений, препятствующих поступлению божественного знания как дара свыше. Тем самым она ставит знак равенства между суфийской практикой, в данном случае «отрешением от мирского» (*зухд*), и аскетизмом, что видно даже из того, что в ходе изложения учения ал-Хāриса ал-Муḫāсибī она прибегает к цитате из работы, для автора которой противопоставление тела и души в духе христианства и западной мыслительной культуры в целом — вещь настолько самоочевидная, что мистическое познание понимается ею как «превосхождение» человеком своей эмпирической «греховной» природы ради «преображения» ее в божествен-

¹ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 59.

² *M. Smith*. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. The Sheldon Press, 1935. P. 113.

³ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 60.

⁴ *R. A. Nicholson*. Studies in Islamic Mysticism / By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge: At the University Press, 1921. Reprinted 1967. P. 63.

⁵ *M. Smith*. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. The Sheldon Press, 1935. P. 110.

ную природу. Наглядным подтверждением нашего предположения может служить нижеследующая цитата из ее работы: «Эта попытка унификации, — пишет современный психолог, — если стимулом к ней служат моральная или религиозная идеи, — является аскетизмом и совершенствованием желания и воли, что окончательно достигается полным забвением души и всех вещей для перехода в трансцендентное Бытие, к Богу ⟨...⟩ сосредоточением души, упрощением ее спекулятивного содержания для стремления к простой любви, поддерживаемой посредством надежды на [обретение] соответствия с частью Бога»¹.

По нашему мнению, настоящим прорывом ал-Хāриса ал-Мухāсиби оказался его новый взгляд на онтологическую структуру бытия. Как уже мы упомянули, лучшими из мусульманской общины он считал тех, для которых и земной мир и «тамошний мир» (*'ākhira*) — одинаковы². Отказ от умаления феноменального мира по сравнению с «тамошним», сверхэмпирическим миром, признание их равноправия — великий шаг вперед. Смена онтологического представления не замедлила сказаться в зарождении потребности в новых формах рефлексии, имеющих интимную окраску, апеллирующих к личному опыту, к субъективной достоверности «истин». Его высказывание: «Самые совершенные разумные — те, кто подтверждает неспособность постичь всю глубину знания о Боге»³ содержит признание допустимости разных путей познания и утверждение о раздвоении познавательной силы человека, утверждение, что рядом со светом разума у него есть еще другая познавательная сила, связанная с озарениями сердца, и о ложности идеи самодостаточности разума⁴ в вопросах веры и познания бытия. Эти мысли ал-Хāриса ал-Мухāсиби заложили основу для реализации уже не рационалистической (рассудочной) установки в познании Бога, а установки мистической, которая со временем приобрела уже и спекулятивно-мистический характер в доктринальном суфизме, где разуму отводилась служебная роль для поддержки мистического познания.

¹ *J. Marechale. Studies in the Psychology of the Mystics. London, 1927. P. 304, 316, 320 // M. Smith. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. P. 105.*

² *Ас-Суламī. Табақāt ас-сүфиййа. С. 58; аш-Ша'рāнī. Ат-Табақāt ал-кубрā. С. 75.*

³ *Ас-Суламī. Табақāt ас-сүфиййа. С. 60.*

⁴ *См. M. Smith. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. P. 99.*

Подтверждением сказанному служит то обстоятельство, что ал-Худжвйрй в своей классификации сконструированных им самим направлений в суфизме (как спектре теоретически возможных подходов) называет одно из этих течений термином «мух̣асибийа» по имени ал-Х̣āриса ал-Мух̣асибй. Ал-Худжвйрй пишет, что главным отличием этого течения является то, что в классификации «стоянок» (*мақ̣āmāt*) и «мистических «состояний» (*ахвāl*) Пути (*тарйқ*) богопознания, приводимой ал-Х̣āрисом ал-Мух̣асибй и его сторонниками, термин «*ридā*» (довольство Богом) относится к числу мистических «состояний» (*ахвāl*). Выше мы указывали, что согласно суфийской традиции, путь (*тарйқ*) «сближения с Богом», или постижение Истины, осуществляется через последовательное прохождение ряда «стоянок» (*мақ̣āmāt*; ед. ч. *мақ̣ām*) и переживание «состояний» (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*), где «стоянки» (*мақ̣āmāt*) представляют собой различные стадии, через которые путник проходит в своей аскетической и морально-психологической дисциплине¹, тогда как «мистические состояния рассматриваются суфиями как божья милость»².

Как пишет ал-Худжвйрй, ал-Х̣āрис ал-Мух̣асибй полагал, что есть довольство Богом своим рабом и довольство человека Богом, и что довольство Бога человеком предшествует довольству человека Богом³. Все это служит доказательством скептического отношения ал-Х̣āриса ал-Мух̣асибй к позиции тех суфиев, которые считали, что исключительно суфийская практика («отрешение от мирского» (*зухд*), богопомяние (*зикр*) и пр.) может гарантировать достижение искомой цели — полного богопознания.

Первым, кто предпринял концептуальную критику «отрешения от мирского» (*зухд*) изнутри, был Йахйā ибн Му‘āзûм. в 258/872 г.). Он демонстративно оставил власяницу и стал носить одежду из дорогих материалов⁴. Он считал *зухд* низшей стадией на пути сближения с божественной реальностью, полагая, что мистический опыт «знающего [Бога]» («*āриф*») обладает гораздо большим значением. Его критика «отрешения от мирского» основана на попытке истолковать с иной точки зрения традиционную религиозную картину мироздания. Йахйā ибн Му‘āзûм исходил из предположения, что до тех пор, пока реальность

¹ См. А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 84.

² А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 551.

³ Ал-Худжвйрй. Кашф ал-маҳджуб. С. 404—405.

⁴ 'Абу Наср ас-Саррадж. Китаб ал-лума'. С. 188.

Абсолюта, первооснова бытия как такового, будет оставаться *чужой* для бытия вопрошающего об Абсолюте конечного сущего (человека), или трансцендентной, любое высказывание о нем возможно лишь согласно логике апофатической теологии и будет пустым с содержательной стороны. Это видно из его нижеследующего диалога. На вопрос: «Кто Он — Бог?» Йахйя ответил: «Он — единственный Бог». На вопрос, каков Бог, он привел ответ: «Царь (*Мāлик*) и Всемогущий (*Қадйр*)» с отсылкой на аяты первой суры Корана: «Царь дня Суда» (Коран, 1:3, К.). На вопрос, где находится Бог, он ответил: «В засаде», явно намекая на коранический аят «Ведь Господь твой — в засаде» (Коран, 89:13 (14), К.). Когда ему раздосадовано заметили, что не о том спрашивали, он сказал: «Это — качество создания. А что касается качества Творца — то я не сообщил о нем»¹.

Йахйя ибн Му‘аз² для защиты своей позиции прибегал к методу доказательства от обратного. В одном из рассказов повествуется, что некий человек заявил ему: «Ты любишь мирское (*дунйā*)». Йахйя в ответ спросил: «А где стремящийся к тамошнему миру (*‘ахḳра*)?» Тот сказал: «Вот я». Йахйя ибн Му‘аз² спросил его: «Ты стремишься посредством покорности Богу или послушания?» Тот ответил: «Конечно, посредством покорности». Йахйя сказал ему: «Расскажи мне про покорность. Ты обретаешь покорность посредством жизни или смерти?» Тот ответил: «Конечно, посредством жизни». Йахйя сказал ему: «Расскажи мне про жизнь. Ты поддерживаешь ее посредством пищи или без нее?» Тот ответил: «Конечно, с помощью пищи». Йахйя сказал ему: «Расскажи мне о пище. Ты ее получаешь из здешнего мира (*дунйā*) или с того света?» Тот ответил: «Конечно, из земного мира». Йахйя сказал ему: «Как же я не буду любить здешний мир, в котором мне дарована предвечным решением пища, посредством которой буду поддерживать свою жизнь, с помощью этой жизни добьюсь покорности Богу и посредством покорности обрету [блаженство] того света?» Тот сказал в ответ: «Поистине, это есть смысл слов пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует: “В каждом красноречивом высказывании заключена волшебная мудрость”»².

Хотя Йахйя ибн Му‘аз² не смог теоретически выразить свое интуитивное предположение о том, что условием трансцендирования, или онтологического обоснования Пути постижения Истины (Бога),

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 113.

² *Ибн ал-Мулаққан*. Табақāt ал-авлиййā’. С. 55. Сайт www.alwaraq.net.

является усмотрение двух онтологических уровней бытия не как *разных сущностей*, а как *разных сторон* одной сущности, тем не менее, он предположил, что подлинное бытие (Абсолют) способно существовать лишь при условии проявления Абсолюта также и в ипостаси мирского бытия. Это становится понятным в свете слов М. Хайдеггера: «Реальное способно существовать как то, что оно есть по себе самому, только тогда и пока существует присутствие»¹, или человек как экзистенция. По мнению Йаҳйи ибн Му‘āзъ единственным путем наполнения высказывания о Боге реальным содержанием было принятие допущения, что быть конечным существом — значит быть и Богом, оставаясь одновременно самим собой, или, другими словами, реальность Бога также должна быть онтологически основана и в бытии человека. Мысль М. Хайдеггера «Конечно, лишь пока присутствие (человек как экзистенция. — *И. Р.*), т. е. онтическая возможность бытийной понятности, есть, бытие “имеет место”»² позволяет понять высказывание Йаҳйи ибн Му‘āзъ «Когда “знающий [Бога]” (*‘āриф*) поминает своего Господа, то гордится, а когда поминает себя, то испытывает нужду и приниженность»³. Гордость (*фахр*) — божественное качество, а приниженность — онтологическое свойство человека, существа, принадлежащего мирскому бытию. Значит, познание «знающего [Бога]» (*‘āриф*) возможно только тогда, когда он, будучи конечным существом, одновременно служит средством «проступания» в мирском бытии бытия Абсолюта. Нужно только усмотрение человека, конечного сущего, как места «проявления» Абсолюта (Истины). Слова М. Хайдеггера («Лишь когда есть сущее в бытийном роде присутствия, бытийная понятность как сущее возможна») ⁴ позволяют понять ход рассуждений Йаҳйи ибн Му‘āзъ лишь когда бытие Бога имеет место в существовании человека (а не только в сознании) как конечного существа, познание Бога возможно. «Это значит, что сокровитое должно стать частью познающего, а не просто чем-то рассудочно и абстрактно познанным»⁵.

¹ Абӯ Наср ас-Саррадж, автор книги «Китāб ал-лума‘ фй ат-тасавуф» (Проблески [знаний] о суфизме), где приводится вышеприве-

¹ М. Хайдеггер. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 212.

² Там же.

³ ‘Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума‘. С. 396.

⁴ М. Хайдеггер. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 212.

⁵ А. Р. Абдуллин. Онтологическое мышление. С. 420.

денное высказывание Йахйи ибн Му‘аз¹ разъясняет слова последнего с помощью рассказа ‘Абдаллāха ибн Джабāна, который сообщил, что однажды суфий аш-Шиблй (ум. в 334/946 г.) сказал ему и тем, кто был с ним: «Я с вами, где бы вы ни были. Вы под моей опекой и заботой». Это парафраз коранического аята: «И Он — с вами, где бы вы ни были» (Коран, 57:4, К.). ‘Абū Наср ас-Саррāдж пишет, что смысл высказывания аш-Шиблй состоит в том, что он (аш-Шиблй. — *И. Н.*) хотел выразить свою полную погруженность в состояние «отрешенности» от всего сущего с помощью словосочетания «*таджрйд ал-тавхйд*». Данный термин буквально означает «очищение единобожия», то есть «очищение Бога» от всех атрибутов, сближающих Его с множественным миром. ‘Абū Наср ас-Саррāдж далее пишет, что «когда его (то есть аш-Шиблй. — *И. Н.*) состояние «времени» (*вакт*) (то есть момента явленности Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно.* — *И. Н.*) таково, и он говорит: “Я”, то этим он выражает свое экстатическое состояние и разъясняет состояние, что овладело его сердечной (сокровенной) тайной (*сирр*). Когда он говорит: “Я”, то он указывает на то состояние, что овладело им из качества его созерцания близости с Его Господом». Приводя другой случай, когда аш-Шиблй говорил: «Если сравнить мою униженность с униженностью иудея или христианина, то моя униженность сильнее их униженности», ‘Абū Наср ас-Саррāдж делает вывод: «[Иногда] во “времени” (*вакт*) он отличался чистотой созерцания (*мушāхада*) и он выражался об экстатическом состоянии (*ваджд*) и его истине с искренним чистосердечием и сторогим Единобожием (*хдиц ат-тавхйд*), а иногда бывал возвращен к своему человеческому качеству, и тогда его человеческое естество оказывалось в бессилии и впадало в униженность, и он говорил согласно тому, что на него находило. Подобным образом и говорил Йахйā ибн Му‘аз².

Недостаток «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*), согласно Йахйе ибн Му‘аз³ — их неспособность видеть мир в том числе и как мир в Боге. «Земной мир — как невеста, и тот, кто стремится к ней, угождает ее горничной, делающей ей прическу. “Отрешенный от мирского” (*зāхид*) чернит невесте (земному миру. — *И. Н.*) лицо, вырывает у нее волосы и рвет одежду, а “знающий [Бога]” (*‘ариф*), занятый Богом, не оборачивается к ней»². Отсюда становится понятным смысл

¹ ‘Абū Наср ас-Саррāдж. *Китāб ал-лума‘*. С. 396.

² *Ал-Кушайрй*. *Ар-Рисāла ал-кушайрийя*. С. 119.

его высказывания: «“Отрешенный от мирского” (*zāhid*) — идущий, а “знающий [Бога]” (*ārif*) — летящий». Как разъясняет ’Абӯ Наср ас-Саррадж: «То есть в быстроте перехода через “стоянки” (*maqāmāt*) и “богоданные состояния” (*aḥwāl*) благодаря получению благодатных знаний (*favā'id*)»¹. ’Абӯ Наср ас-Саррадж поясняет это примером схожего высказывания другого подвижника: «’Абӯ Йазид ал-Бистāmī сказал: “Я стал птицей и не перестаю летать”. Кто-то спросил: “Как возможно человеку превратиться в птицу и летать?” Смысл сказанного — высота стремления и полет сердца, и такое [словоупотребление] имеет место в арабском языке. Это когда некто говорит: “Я чуть не взлетел от радости”, или “Мое сердце взлетело и мой разум чуть не улетел”. Йаḥйā ибн Му’āз² сказал: “*Zāhid* — идущий, а *ārif* — летящий”, то есть он хотел сказать этим, что “знающий [Бога]” (*ārif*) быстрее “отрешенного от мирского” (*zāhid*) в своем стремлении к искомой цели, и это — допустимо»². Значит, Йаḥйā ибн Му’āз³ рассматривал «отрешение от мирского» (*zuhd*) и добровольную бедность как низшую стадию в духовном развитии и ставил выше по значению мистическое знание и духовную близость к Богу, что и является конечной искомой целью «ищущего Бога» (*ṭālib*). Свидетельством этому служит его следующее высказывание, где говорится о категориях «избранных друзей Божиих» — о «заместителях» (*abdāl*) в суфийской иерархии «избранников» (*awliyā’*) и о «знающих [Бога]» (*ārifūn*): «Когда ты видишь человека, указывающего на знамения (*āyāt*) и чудеса (*karāmāt*), то знай, что его путь (*ṭarīqa*) — *ṭarīqa* “заместителей” (*abdāl*). Когда ты видишь, что он указывает на милости Бога, то его путь — путь людей любви (*ahl al-maḥabbā*), и этот путь — выше пути, что упомянут прежде того. Когда видишь его указывающим на богопомяинание (*zīkr*) и он будет связан помяинанием Того, кого помяинает, то его путь — путь “знающих [Бога]” (*ārifūn*), а это — самая высшая степень из всех состояний (*ḫāl*)»³.

Йаḥйā ибн Му’āз³ считал, что только когда бытие Бога имеет место в существовании человека как конечного существа, познание Бога возможно: «Пока человек продолжает познавать Бога, ему говорится: “Не делай свободный выбор [в действиях], ибо ты — не в безопасности, пока не познаешь [Бога]”. Когда он познает [Бога], то ему скажут

¹ ’Абӯ Наср ас-Саррадж. *Kitāb al-luma’*. С. 365.

² Там же. С. 385.

³ Там же. С. 327.

[свыше]: “Если желаешь, то делай выбор, а если не желаешь, то не делай выбор, ибо ты, когда делаешь выбор, то благодаря Нам делаешь выбор, а если отказываешься от выбора, то отказываешься благодаря нашему выбору”. Совершение акта свободной воли — экзамен Бога для “правдивейших” (*сиддйкун*), чтобы посредством сего акта расположить на степенях “избранных” Им»¹.

Йаҳйā ибн Му‘āз сыграл большую роль в утверждении ключевого положения суфийской доктрины — положения об одновременной трансцендентности и имманентности божественного бытия множественному миру, что, собственно, и гарантирует в глазах суфиев «трансцендирование», прохождение суфийского Пути, или опыт обретения трансперсональных переживаний единения с Абсолютом, с первоосновой бытия.

Его сподвижник ‘Абū ‘Усмāн ал-Хйрй ан-Найсāбūrй (ум. в 298/910 г.), благодаря усилиям которого суфизм распространился в Нишапуре (араб. Найсāбūr, перс. Нйшāпūr), выделил два вида познания: «Проницательность (*фирāса*) — это [такое] мнение (*занн*), которое согласуется с истиной, правильностью (*савāб*); мнение (*занн*) [вообще] бывает ошибочным и истинным; когда человек упрочится в проницательности, он упрочится в ее суждении, ибо в этом случае он выносит суждение благодаря свету (*нūr*) Бога, а не от себя»². Следовательно, есть познание с рациональной смысловой структурой, или мнение (*занн*), и есть познание интуитивное (*фирāса*), источник которого — свет Бога — находится вне человека. Второй вид познания предполагает возможность обретения непосредственного, интуитивного знания, что отличает, по мнению ‘Абū ‘Усмāн ал-Хйрй ан-Найсāбūrй, суфийское учение об истине. В этом высказывании содержится критика в адрес ранних суфиев, которые в своих попытках «сближения» с Истиной (Богом) опирались на логику апофатической теологии, то есть средства логико-дискурсивного знания. С точки зрения ‘Абū ‘Усмāн ал-Хйрй ан-Найсāбūrй человек, если и является активной стороной в акте богопознания в качестве субъекта, то лишь в начале. Истинный агент (*фā’ил*) познания — Бог, дарующий человеку знание о «сокровенных истинах» (*хақā’ик*). Фактически это ведет к отрицанию равенства возможностей у людей в постижении истины. Здесь мы можем видеть, что отказ от представлений ранних суфиев о богопознании (пути по-

¹ ‘Абū Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума‘. С. 353.

² Ас-Суламй. Табақāt ас-сўфиййа. С. 174.

лучения непосредственного, интуитивного знания) как контролируемого человеком процесса происходил за счет принятия допущения, что часть людей приобщена к божественному бытию (Истине) волей свыше. Эти люди — «избранники Божии» (*авлийā*): «Кто следует своей душе (*нафс*), тот следует самолюбованию, а кто следует “избранникам Божиим” (*авлийā*), тот сподобится приближения к Богу»¹.

’Абӯ ‘Абдаллāх ибн ал-Джаллā’, сподвижник ЗУН-Нӯна ал-Мисрӣ (ум. в 245/859 г.) и сторонник полного упования на Бога, скептически относился к духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), как способу богопознания: «Кто сам достигнет [высокой] степени (*рутба*) [перед Богом], тот будет низвергнут с нее, а кто будет доставлен на нее [милостью свыше], будет упрочен на ней»². Это свидетельствует о его низкой оценке «отрешения от мирского» (*зухд*) в свете трактовки им вопроса о единобожии (*тавхӯд*), фундаментального догмата ислама: «Если для человека одинаковы похвала и унижение, то он — “отрешившийся от мирского” (*зāхид*)»³.

Но в свете рассматриваемой нами темы о природе суфийского учения об истине чрезвычайно интересен его подход к пониманию истины и истинного знания. Его высказывания свидетельствуют о том, что в вопросе достижения истины он стоял на точке зрения признания возможности прямого, или интуитивного, знания. Это вытекало из его отказа признать применимость логического пути достижения истинного знания в богопознании. Он утверждал, что опыт трансцендирования неизбежен, но не в результате усилий человека, а потому, что это угодно Богу и исключительно благодаря Его воле: «Того, кто полагает, что он достиг [Бога], Он отделяет от Себя, а того, кто полагает, что разлучился с Ним, Он одаривает [встречей с Собой]. Нет прибытия к Нему и нет бегства от Него — Он неизбежен»⁴. Последние его слова говорят в пользу утверждения им тезиса об универсальной всеобщности вещей, об усмотрении Бога во всем, когда Единое выступает множественным, а множественное — Единым. О мистическом мировидении ’Абӯ ‘Абдаллāх ибн ал-Джаллā’ говорит его сравнение обретения истины суфием с метанием в пустыне «растерянности» (*таҳаййир*), поскольку реализация одной сущности

¹ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 175.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 178.

⁴ Там же.

(сущности Абсолюта (Истины)), одновременно через противоположные (вечностную и временную) стороны, предполагает отсутствие однозначного движения от начала к концу, ибо конец есть и начало, ложное есть истинное, вернее, все есть истина, и это отсутствие привычных координат на субъективном уровне переживается как «растерянность» (*таҳаййур*)¹.

Надо полагать, что эту идею он заимствовал у своего учителя Зун-Нуна ал-Мисрӣ (ум. в 245/860 г.), который утверждал: «Кто лучше всех познал Бога, тот больше всех в растерянности (*таҳаййуран*) о Нем»². Это созвучно определению мистического познания (*ма'рифа*), которое дал аш-Шиблӣ (ум. в 334/934 г.): «Богопознание (*ма'рифа*) — это постоянство чувства растерянности (*хӯра*)»³. 'Абӯ Ҳафс ан-Найсәбӯрӣ (ум. в 270/883 г.) вообще считал, что знание о божественном исключает дихотомию «истина-ложь»: «С тех пор, как я познал Бога, в мое сердце не вошли ни истина, ни ложь»⁴. В рамках суфийской традиции это признание особого статуса знания о Боге (*ма'рифа*) оформилось в виде утверждения, что «признаки знания о Боге (*ма'рифа*) — изумление и растерянность (*хӯра*)»⁵.

Аш-Шиблӣ резко осуждал практику отрешения от мирского (*зухд*) в свете своих онтологических представлений: «Отрешение от мирского (*зухд*) есть небрежение [Богом] (*зафла*), ибо земной мир — ничто, и отрешение от ничего есть небрежение»⁶. Следовательно, возможности «отрешения от мирского» (*зухд*), по его мнению, были исчерпаны, и человек, осуществляющий его, должен не только отрешиться от мирского, но и целиком повиноваться воле Бога, отдав предпочтение упованию на Бога (*таваккул*). Речь идет не об обыденном понимании значения этого термина, характерного для простых верующих, которые также уповают на милости Бога. Ранние суфии выделяли, наряду с экзотерическим аспектом терминов «упование на Бога» (*таваккул*), «довольство Богом» (*ридā*) и «ограничение надежды» (*хисāр*

¹ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 178.

² *Аҳмад ал-Қумушханавӣ*. Китāб джāми' ал-усул фӣ ал-авлийā' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим. б. м., 1880. С. 238.

³ *Ал-Худжвӣрӣ*. Кашф ал-махджӯб. С. 516.

⁴ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 118.

⁵ *Аҳмад ал-Қумушханавӣ*. Китāб джāми' ал-усул фӣ ал-авлийā' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим. С. 238.

⁶ 'Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума'. С. 47.

ал-‘амāl), также их теософский аспект в свете эзотерического (мистического) познания. Процесс продвижения по мистическому Пути к Богу предполагает последовательное испытание различных переживаний, которые и есть его мистические состояния (*ахвāl*). Поскольку у человека отсутствует способность самостоятельно оценить истинность того или иного «состояния», отделить его от ложного состояния, наваждения (*васвās*), ему остается только уповать на Бога. Следовательно, мистическое «состояние» (*хāl*), состояние истинного, подлинного созерцания божественной реальности есть всегда дар свыше, а не результат личных усилий суфия. Это означало, что «отрешение от мирского» (*зухд*) есть лишь подготовительный этап мистического познания. Мистическое мировидение присуще не «отрешению от мирского» (*зухд*), а следующему за ним этапу богопознания. Еще раньше это отметил ’Абӯ Сулаймāн ад-Дарāнī (ум. в 215/830 г.): «Последние шаги “отрешившихся от мирского” (*зāхидūн*) есть первые шаги “уповающих на Бога” (*мутаваккилūн*)»¹.

Схожую оценку богопознания как милости свыше, а не результата подвигов подвижника, дает Йūsuf ибн Хусайн ар-Рāзī (ум. в 301/916 г.), сподвижник ЗУН-Нўна ал-Мисрī. На просьбу указать на путь богопознания (*ма’рифa*) он ответил, что кроме чистосердечия (*ихлās*), главного условия «приближения» к Богу в глазах большинства «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*), требуется содействие свыше и что сознательные усилия недостаточны: «Когда ты сам взойдешь выше по степени [перед Богом], то упадешь, а когда будешь возвышен, то не упадешь»². Он не отрицал практической значимости «отрешения от мирского» (*зухд*): «В земном мире есть две смуты — смута знания и смута богатства. То, что спасет тебя от смуты знания, — это посвящение себя полному поклонению (*’ибāда*) Богу. То, что спасет тебя от смуты богатства — это “отрешение от мирского” (*зухд*)»³. Но его ровесник, известный подвижник Шах Кирмāнī (ум. ок. 300/916 г.), по сути, все еще отождествлял «знающего [Бога]» (*’āриф*) с «отрешившимся от мирского» (*зāхид*): «Знающий [Бога] (*’āриф*) занят тремя делами: его взгляд сосредоточен на Боге, он постоянно поминает свои грехи и обращается с просьбой о прощении»⁴.

¹ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 80.

² Там же. С. 188.

³ Там же. С. 191.

⁴ Там же. С. 192.

Таким образом, можно констатировать, что в III в. по хиджре/в IX в. по христианскому летоисчислению в среде ранних суфиев появились те, кто открыто и жестко критиковал практику «отрешения от мирского» (*зухд*), хотя их критика, как правило, еще не носила развернутого концептуального характера.

Из вышесказанного мы можем сформулировать следующие выводы.

Первый вывод. К III/IX в. были исчерпаны потенции доктринальных установок учения об «отрешенности от земного» (*зухд*), которые содержатся в терминах «упование на Бога» (*таваккул*), «удовлетворенность Им» (*ридā*) и «ограничение надежды» (*қисар ал-'амал*) с теософским аспектом. Это стало причиной признания суфиями невозможности посредством духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) обеспечить полное богопознание и бессмысленности попыток прижизненного приближения к Богу, ведь последнее оказывалось попыткой прибегнуть либо к «отелесению» Бога (*хулūлиййа*), либо к «обожествлению» человека. Утверждение среди исламских мистиков, критически настроенных к «отрешению от мирского» (*зухд*) как средству «сближения» с Богом, или «богопознания» (*ма'рифа*), уверенности в том, что отношение двух сторон бытия (божественного и тварного) есть отношение взаимной обусловленности, потребовало использования новых вербальных средств для описания опыта мистической причастности мистика к божественному бытию (Истине, Абсолюту). Суфизм заговорил языком «любви» (*махабба*). Новое направление в движении мусульманских мистиков получило у суфиеведов название «учение об опьянении любовью к Богу», или «эротический мистицизм» (А. Кныш).

Второй вывод. Применительно к богопознанию это означало, что желание Бога (Истины), или вечностной стороны бытия, проявиться во временной стороне бытия *логически предшествует* желанию человека постичь во временном (множественном мире) вечное (Абсолют). Следовательно, активной стороной в богопознании выступает Бог, который желает самопознания, иначе говоря, знания о Боге даруются человеку свыше, а не приобретаются им. Это чрезвычайно важно для уяснения сути суфийского понимания истины и истинного знания: истинное истинно не своей причастностью к вечному (такая интуиция как раз характерна для понимания истины в платоновском духе, когда истина трактуется как парящая, будучи приобщена к миру вневременных сущностей, над временным потоком), а своей *утвержденностью* в каждом фрагменте временного,

преходящего мира. Полнота Абсолюта должна проявляться в обоих аспектах — вечностном и временном, а значит, истина в своем предельном выражении (как Абсолют) должна быть обнаружена и во временном (множественном мире). Согласно логике такой онтологической стратегии, вечностная сторона истины, только *логически* предшествуя временной своей стороне, предполагает последнюю в качестве условия, без которого она (вечностная сторона истины) невозможна. Для обретения истины не обязательно совершать переход от «части к целому» (от известного к неизвестному), поскольку всеобщность, совпадение части с целым гарантирует непосредственное, интуитивное знание о сверхчувственных вещах «как они есть». Подобное утверждение, в свою очередь, потребовало разработки теоретического обоснования нового взгляда на отношение божественной реальности и множественного мира — как «горизонтального» — вместо «вертикального», как оно понималось «людьми отрешения от мирского» (*зуххād*).

§ 2.2. «[Само]уничтожение [в Боге]» (*фанā'*) как опыт трансцендирования

Центральная идея суфийского учения об интуитивно-созерцательном познании Бога проста — так как для проявления Своей любви Абсолюту нужен объект, то последним будет человек как результат объективации божественной любви. В свою очередь, человеку также свойственна любовь к своему источнику, требующая от него восхождения к Абсолюту, ибо любовь Абсолюта обязывает проявить ответную любовь к Нему. Интерпретация взаимоотношения человека и абсолютного совершенного бытия как акта взаимной любви сказалась на формировании специфических терминов для описания опыта трансперсонального переживания единения с Абсолютом как первоосновой бытия как опыта взаимоотношения любящего мистика с Возлюбленной (Абсолютом). Так же как разлука (*фирāк*) есть неестественное состояние для любящей пары, так и разъединение (*тафрīқа* или *фарк*) человека со своим первоисточником (Абсолютом), его заброшенность в мир, есть причина его пребывания в неподлинном состоянии, ибо человек как сотворенное создание имеет происхождение и начало в абсолютном бытии, в Боге. Слова «разлука» (*фирāк*) и «разъединение» (*фарк*, *тафрīқа*) — однокоренные. И так же как единение любящего с возлюбленной после разлуки

в акте полной отдачи друг другу есть условие реализации любви, так и полное погружение в божественное (*фанā*'), или «[само]уничтожение» в Боге, есть искренний ответ человека на встречное любовное стремление Абсолюта к объекту реализации Своего добровольного и бескорыстного акта любви к Своему созданию. Концептуальное значение понятия «любовь» (*махабба*), введенного для корректного описания нового онтологического представления, всегда признавалось в суфийской традиции: «Иногда под термином *'āmma* (простые верующие) подразумевают ученых внешнего (религиозного) знания и подвижников, которые не достигли степени любви (*махабба*) [к Богу] (курсив мой. — *И. Н.*)»¹.

Высказывание ал-Қашāни (ум. в 730/1329 г.), крупного позднесуфийского мыслителя и известного комментатора суфийских сочинений, только подтверждает наш вывод: те ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), которые не смогли вырваться за рамки представления традиционалистов, сторонников «внешнего» знания, об абсолютной трансцендентности Бога множественному миру, так и остались на уровне страха перед Богом, ибо их уверенность в дихотомичном характере бытия, его различности на два внеположных друг к другу уровня (божественное и профанное), не дала им возможности достичь степени любви [к Богу], которая основывается на ином онтологическом представлении — диффузном взаимопроникновении (или слиянии, пусть частичном), человеческой и божественной сущности. Возникла потребность в новом языке — языке «любви», любви Бога к человеку и ответной любви последнего к Нему, а это есть язык «эстетический (его категории: “любовь”, “стремление”, “томление”, “страсть”, “нужда”, “красота”, т. п.), но который описывает ту же реальность»².

Постепенно накапливающийся опыт побуждал суфиев искать опору не только в рефлексивном (опосредованном) знании, но и в знании, обретенном в мистическом опыте и в ходе размышлений над его результатами. Возникновение огромной мусульманской державы, складывание наук и искусства, мультинациональный и многоконфессиональный состав ее населения — все это не могло не привести к усилению доктринальных аспектов учения и практики «людей Аллаха»,

¹ *Камāl ад-Дин 'Абд ар-Раззāк ал-Қашāни*. Латā'иф ал-а'лām фй ишārāt 'ахл ал-илхām. С. 388.

² *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 46.

исламских мистиков. Правда, вышеприведенные факторы вызывали желание некоторых исследователей видеть причиной усложнения доктринальных аспектов учения исламских мистиков прямое влияние неоплатонизма, учений христианских гностиков и отшельников, а также индийской философии. Впрочем, как отмечает А. Д. Кныш, большинство западных исследователей в конечном итоге отвергли гипотезу о прямых заимствованиях исламскими мистиками из вышеуказанных учений¹. Выводы П. Нвийи и Г. Беверинга, основанные на анализе суфийской экзегетической традиции, а также Б. Радке, исследовавшего мировоззрение раннего суфия ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. в начале IV/X в.), поставили под сильное сомнение научную состоятельность «теории влияния» и, по сути, вскрыли ошибочность традиционного рассмотрения суфизма «как суммы заимствований извне ряда теоретических и практических положений»². Согласно мнению В. К. Шохина, допустимо говорить о реализации *типологически* сходного менталитета древних эзотериков: «В этой перспективе типология гностической религиозности включает, помимо реалий индийских, античных (начиная с орфизма и пифагореизма), ближне- и дальневосточных (от гелиопольских до даосских эзотерических кружков), средневековую западную мистику, арабский суфизм и школы веданты, “прихватывая” по пути многие течения уже совсем близкого нам по времени “неогностицизма” (теософия, антропософия и т. д.)»³.

Усиление доктринальных аспектов в учениях «людей Аллаха» в первую очередь связано с принятием допущения о диффузном (взаимопроникающем) характере взаимоотношения двух уровней бытия (божественного и тварного), что сразу сказалось в складывании нового языка, эстетического языка, по определению А. В. Смирнова⁴, или языка «любви», который описывал новый опыт сопричастности к божественному, к Абсолюту, как опыт погружения мистика (*фанā'*) в божественное в акте всепоглощающей любви к Богу в виде альтернативы практике полной негации земного в целях обретения близости Бога.

¹ См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 79. См. также: С. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. P. 62.

² А. Д. Кныш. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. С. 167.

³ В. К. Шохин. Санкхья-йога и традиция гностицизма. С. 204.

⁴ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 46.

В последующем происходит складывание двух основных направлений в суфизме — «опьяненного» (’Абӯ Йазид ал-Бистāmī, ’Абӯ ал-Хусайн ан-Нūrī, ал-Халлāдж) и «трезвого» (ал-Джунайд), разработки учения о мистическом познании (*ма’рифa*), целью которого является постижение «истин» (*хақā’иқ*) сверхчувственной Реальности, или Бога (*ал-хаққ*), и разработка целой системы «состояний» (*ахвāl*) и «стоянок» (*мақāmāt*), достигаемых на Пути (*тарīқ*) богопознания благодаря применению основного средства мистического познания — интуиции. Разумеется, сам процесс реализации суфийского познания (*ма’рифa*) излагается самими суфиями с помощью дискурсивного языка, ведь задача придания суфийскому знанию статуса общезначимости требует вербализации мистического опыта, то есть описания прохождения суфия по Пути (*тарīқ*) к Богу посредством переходов от одного дарованного свыше «состояния» (*хāl*) близости к божественной реальности к другому и от одной «стоянки» (*мақām*) к другой. Но, тем не менее, суфийское знание прямо связано с актом непосредственного познания истины, «явленности» истины такой, какая *она есть*. Сам этот акт именуется по-разному: «созерцание» (*мушāхада*), «вкушение» (*зāвқ*) и «раскрытие» (*кашф*). Разумеется, этот процесс эволюции суфизма путем переосмысления духовного наследия старой школы «людей отрешения от мирского» (*’ахл аз-зухд*) и усиления в нем роли доктринального учения был длительным по времени. Каждый из видных подвижников и мистиков, как ’Абӯ Са’ид ал-Харрāз (ум. 286/899 г.), ’Абӯ Йазид ал-Бистāmī (ум. в 234/848 или 261/875 г.), особенно ал-Хусайн ибн Мансӯр ал-Халлāдж (казнен в 309/922 г.), внесли свой вклад в становление собственно мусульманского мистицизма, суфизма как религиозно-философского направления в исламе.

Представителей «опьяненного» направления в суфизме — ’Абӯ Йазид ал-Бистāmī, ’Абӯ ал-Хусайна ан-Нūrī (ум. в 295/907 г.), Сумнӯна ал-Мухибба (ум. в 298/910 г.), и, конечно, ал-Хусайн ибн Мансӯр ал-Халлāджа — отличала убежденность в обладании человеком способностью интуитивного созерцания в качестве особого познания. Такое познание «исходит из совершенно другой посылки — в любой вещи и любом явлении присутствует явное (*зāхир*), ощущаемое и (следовательно) умопостигаемое, и внутреннее (*бāтин*) — “скрытый смысл” (*ма’нан*)»¹.

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 60.

§ 2.3. Учения об интуитивно-созерцательном познании Абсолюта

2.3.1. 'Абӯ Са'йд ал-Хѳррāз

'Абӯ Са'йд ал-Хѳррāз считается первым, кто, согласно суфийской традиции, «заговорил о науке *фанā*' (“[само]уничтожения” [в Боге]) и *бақā*' (“длительности пребывания в Боге”))¹, умел «анализировать различные оттенки мистического переживания и, особенно, состояние сближения человека с Богом (<...> например, он признает, что, переживая состояние единения, мистик может перестать воспринимать себя как нечто отдельное от Бога. В этом случае он покидает ряды простых смертных и полностью отождествляет себя с Божественной сущностью, атрибуты которой заменяют его собственные качества»². Отсутствие у мусульманских мистиков данного периода собственно *мистического* языка для выражения своего мистического мировидения, то есть представлений об одновременной трансцендентности и имманентности абсолютного бытия, о вечностной и временной сторонах целокупного бытия, и для изложения своего мистического опыта, является причиной многозначности терминов, которыми они пользовались, что чрезвычайно затрудняет понимание смысла их высказываний. 'Абӯ Са'йду ал-Хѳррāзу принадлежит следующая сентенция: «Если сущность [Бога] одна, то отчего она предстает тебе в многообразии? Совершай движение в ней, ибо изменения — от тебя, а сущность Бога не изменяется»³. Это наводит на мысль, что для него разница между человеком и Богом — субстанционального характера, ибо, согласно этому высказыванию, сущность Бога неизменна, тогда как сущность человека — подвержена изменениям. Следовательно, в акте обретения мистического единства суфием субстанционального «слияния» человеческой и божественной природы не происходит, а потому божественное бытие — трансцендентно.

С другой стороны, он полагает, что знание «знающих [Бога]» (*'ārifūn*) имеет свой источник в вечностной стороне бытия: «У *'āri-*

¹ *Ас-Суламий*. Табақāt ас-сѳфиййа. С. 228.

² *J. van Ess. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Berlin; New York, 1992—1996. Vol. 4. P. 286; цит. по: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 68; см. С. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. P. 59—60.*

³ *Ас-Суламий*. Табақāt ас-сѳфиййа. С. 231.

фӯн есть сокровищницы, в которые они поместили чудесные знания. Они говорят о них на языке вечности и выражаются о них в выражениях безначальности»¹. Скорее всего, 'Абӯ Са'ид ал-Харрāз в вопросе об отношении божественного и множественного бытия предпочел занять позицию представителей богословия (*калām*), мутакаллимов, позиция которых сводилась к тому, что онтологически Бог трансцендентен миру, а имманентность Бога мыслится как воплощение в мире божественного знания и воли².

Это находит подтверждение в следующем высказывании 'Абӯ Са'ида ал-Харрāза: «Бог заранее даровал душам (*арвāх*) “приближенных к Себе” (*авлийā*) сладость богопомятия (*зйдр*) и прибытие к [состоянию] близости у Него. Он заранее даровал их телам милость, благодаря которой они удостоились благ. Он щедро даровал на их долю из каждого сущего. Жизнь их тел — жизнь обитателей Рая, а жизнь их душ — жизнь божественных существ (*раббāниййӯн*). У Него для *авлийā*' — два языка: язык в “сокрытом” (*бāтин*), которым Он знакомит их с делом Творца в сотворенном, и язык в “явном” (*зāхир*), которым Он учит их знанию созданий. Языком “явного” Он говорит с их телами, а языком “сокрытого” тайно беседует с их душами»³. Признание 'Абӯ Са'идом ал-Харрāзом приобщенности мистиков, «приближенных Бога», «избранников» (*авлийā*'), к божественному знанию, было сделано им для возвышения *авлийā*' до уровня пророков. Святость *авлийā*' и миссия пророков (*анбийā*') дополняют друг друга. Пророки по повелению Бога распространяли и претворяли в жизнь божественный Закон, а «избранники Божьи» (*авлийā*') полностью погружены в мистическое единение с Богом в акте постоянного созерцания. Таким образом, принципиальное отличие между ними заключается в целях. «Пророчество (*нубува*) и святость (*вилāйа*) — два отличных друг от друга, но взаимодополняющих вида отношения между человеком и Богом. Первый соответствует внешнему, или “явному” (*зāхир*), а второй “внутреннему”, или скрытому (*бāтин*), аспектам Божественного откровения»⁴. Во избежание конфликтов с

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 232.

² См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 19.

³ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 229.

⁴ P. Nwyia. Exégèse coranique et langage mystique. P. 237—242; L. Massignon. Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism / Trans. By Benjamin Clark. Indiana, 1997. P. 204; цит. по: А. Д. Кыш. Мусульманский мистицизм. С. 67.

религиозными учеными 'Абӯ Са'йд ал-Хуфрāз говорил, что: «любое скрытое [учение], которое противоречит явному [смыслу божественного Закона], — ложно (*бāтил*)»¹.

Весьма примечательно, что 'Абӯ Са'йд ал-Хуфрāз не упоминал о «людях отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) и не сравнивал «отрешение от мирского» (*зухд*) с мистическим познанием (*'ирфāн*, или *ма'рифa*).

В рамках суфийской традиции эти мысли 'Абӯ Са'йда ал-Хуфрāза получают дальнейшее развитие. Например, 'Абдаллāх ибн Муҳаммад ал-Хуфрāз (ум. в 310/911 г.) сказал: «Голод — пища “отрешенных от мирского” (*зуххāд*), а Богопомяние — пища “знающих [Бога]” (*'āрифун*)»².

2.3.2. Сахл ат-Тустарӣ

Видного представителя «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) Сахла ат-Тустарӣ (ум. в 283/896 г.) также можно рассматривать как фигуру переходного типа, поскольку он, наряду с посвящением себя крайним формам «отрешения от мирского» (*зухд*)³, внес вклад в формирование учения об интуитивном способе богопознания. «Первые двадцать лет жизни Сахла ат-Тустарӣ прошли под знаком суровых аскетических подвигов и добровольных лишений»⁴. Он остро переживал греховность своей природы и полагал, что гарантией спасения может быть эскапизм, забвение мирского, и полная сосредоточенность на божественном: «Нет сердца и души, за которыми бы не наблюдал Бог днем и ночью. И каждый раз, когда сердце или душа обратится с просьбой к иному, кроме Бога, то сердцем или душой овладеет дьявол»⁵. Тело, как он полагал, есть препятствие на пути богопознания, достижения раскрытия истины сокрытого⁶. После знакомства с некоторыми известными подвижниками, как Хамза ибн 'Абдаллāх ал-'Аббадāнӣ⁷, и проведения некоторого времени в известной обители

¹ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 231.

² Там же. С. 289.

³ *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmӣ. С. 98.

⁴ *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 95.

⁵ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 208.

⁶ См. *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmӣ. С. 98.

⁷ Там же.

подвижников на острове ‘Аббадān¹, Сахл ат-Тустарī стал рассматривать изнурительные посты и другие подвиги на ниве «отрешения от мирского» (*зухд*) как путь приближения к Богу и обретения богопознания: «Поистине, Аллах создал земной мир и сделал Богопознание (*ма‘рифa*) и мудрость (*хикма*) в голоде, равно как сделал невежество в сытости»² и «Твой земной мир — твоя душа, и когда ты уничтожишь ее, то для тебя не будет земного мира»³. Он отказался от аскезы практического и квиетистского типа, сводящейся только к физическим подвигам по умерщвлению плоти и наивному упованию (*таваккул*) на Бога во всем: «Поистине, “отрешившиеся от мирского” (*зуххād*) и “поклоняющиеся” (*‘уббād*) отделяются от земного мира, а сердца их заперты, так как они потеряли ключ от своих сердец и прикрепляют его к своим умам. Если бы они прикрепили его к содействию от Бога и милости Его, то они бы нашли Бога»⁴.

Путь богопознания, с точки зрения Сахла ат-Тустарī, тернист и не сводится только к простому упованию. Для него упование (*таваккул*) стало синтетическим понятием: «Все знания — ниже поклонения, все поклонение — ниже щепетильной осмотрительности (*вара‘*), все “отрешение от мирского” (*зухд*) ниже проявления силы Бога (*қудра*), а сила (*қудра*) проявляется только уповающему на Бога. Нет предела описаниям уповающего на Бога и нет предела приведения примеров о нем, как нет предела этим примерам. Поистине, есть тысяча степеней уповающего на Бога: первая степень — хождение по воздуху»⁵. На вопрос: «Как человек достигает (познает) Бога?» он ответил: «В начале — Богопознание (*ма‘рифa*), затем — словесное признание (*икрār*) [Единого Бога], затем — Единобожие (*тавхīд*), затем — ислам, затем — доброделание (*ихсān*), затем — вверение себя Богу (*тафвīд*), а затем — упование на Бога (*таваккул*)»⁶.

¹ См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 95.

² ‘Абд ар-Рахмāн ас-Сақалий. Китāб шарх ва ал-байāн ли-ма ашкала мин калām Сахл (ат-Тустарī). Махбут мактаб Кубрүлү-Истанбул. № 727. С. 110; цит. по: Мухаммад Йāсир Шараф. Харакат ат-тасавуф ал-ислāmий. С. 100.

³ Сахл ат-Тустарī. Тафсир ал-кур’āн ал-‘азим. Каир, 1911. С. 30; цит. по: Мухаммад Йāсир Шараф. Харакат ат-тасавуф ал-ислāmий. С. 100.

⁴ Там же. С. 89; цит. по: Мухаммад Йāсир Шараф. Харакат ат-тасавуф ал-ислāmий. С. 100.

⁵ Там же. С. 46; цит. по: Мухаммад Йāсир Шараф. Харакат ат-тасавуф ал-ислāmий. С. 101.

⁶ Там же. С. 24; цит. по: Мухаммад Йāсир Шараф. Харакат ат-тасавуф ал-ислāmий. С. 101.

В результате культивирования практики «отрешения от мирского» (*zuhd*) в самых крайних формах у него, согласно преданиям, было видение «прекрасных имен Бога» (*al-'asmā' al-ḥusnā*), что вполне согласуется с выдвинутым нами утверждением, что практика «отрешения от мирского» (*zuhd*) раннего ислама была для ранних мусульманских подвижников не только средством нравственного совершенствования, но и экзистенциальным способом богопознания в виде «стяжания» добродетелей, моделями которых служили как раз «прекрасные имена Бога», или божественные качества, то есть добродетели служили для них степенями в приближении к истинам божественного бытия. Сахл ат-Тустарī осознал, что апофатика как способ богопознания, опирающийся на средства логико-дискурсивного знания, ведет к признанию трансцендентности Бога, и что для того, чтобы не попасть в замкнутый круг, следует перешагнуть границы рационального (рассудочного) познания. Это означало, что искомый предмет, трансцендентный Бог, должен стать *частью жизни познающего* Его человека, а не просто чем-то *рассудочно и абстрактно познанным*, а это уже есть свидетельство перехода Сахла ат-Тустарī на позиции интуитивного познания.

Для решения задачи обоснования положения о том, что сокрытый Бог одновременно есть часть жизни познающего, Сахл ат-Тустарī разработал концепцию об онтологической иерархии бытия на основе интерпретации аятов Корана, в частности аята, где говорится о световой природе Бога, или аята «о свете»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благовословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран, 24:35, К.).

Сахл ат-Тустарī рассматривает Бога с точки зрения не профессионального богослова, а с точки зрения мистического опыта. Для него Бог есть абсолютная и первичная реальность, с которой человек сталкивается в каждый момент своей жизни и в которой он находит источник и конец своего существования. С одной стороны, Бог в Своем всемогуществе и всеведении остается абсолютно непознаваемым и трансцендентным, сокрытым миром (*ḡayb*), куда невозможно проникнуть. С другой стороны, в Своем всемогуществе и всеведении, Бог мистически близок к человеку. Бог превращается в имманентную человеку тайну (*ṣurr*), которая проникает в самое сокровенное его бытия.

Бог как трансцендентное бытие и имманентная тайна человеческого существования — всецело Один и Един. В мистическом видении Бог рассматривается Сахлом ат-Тустарй символически, как свет, одновременно исключающий все и включающий в себя все. Единственность Бога исключает любое совместное сосуществование божественного бытия с тварным бытием. Но в то же время Бог присутствует во всем. Для решения этой проблемы Сахл ат-Тустарй и прибегает к символично-аллегорической интерпретации (*ma'wīl*) божественного бытия в свете коранического аята о «свете» (Коран, 24:35), в результате чего он выделяет три модуса бытия Бога и, соответственно, три модуса существования человека — его пред-существование, которое логически предшествует его актуальному бытию; его актуальное существование, или бытие в собственном смысле этого слова, в профанном мире; и существование после смерти на том свете.

Бог — свет, что проявляет себя в предвечности пророку Мухаммаду. Этот божественный свет заполняет весь универсум, поюсторонний и потусторонний мир, и представляет собой скрытую сущность их существования. В пред-существовании божественный свет передает себя первым реальностям посредством эманации, но в тварном мире божественный свет поглощается и реализуется в мистике. Единый Бог поглощает создания посредством озарения своим божественным светом, а не своим божественным бытием: человек духовно поглощает божественный свет, но не участвует в божественном бытии. Предвечный пророк Мухаммад представляет кристалл, который притягивает божественный свет на себя, поглощает его в своем сердце и отражает его на человечество в виде текста Корана и освещает душу мистика. Таким образом, Бог в своей недоступной единственности, становится символически присутствующим в мистике.

Бог являет Себя как в событиях, предшествующих существованию человека в тварном мире, так и в событиях, что последуют после его актуального существования. Сахл ат-Тустарй обращается к соответствующему аяту Корана, где говорится о дне Договора (*yaum al-mīcāq*). В этот день Договора в предвечности Бог являет себя как всемогущий Господь людям и их пророкам, которые предстают в Его присутствии в своем первоначальном состоянии из частиц света и семени Адама, вынутой из его спины («Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...»» (Коран, 7:171 (172), К.)). Предвечное признание человеком господствования Бога, благодаря которому он (человек) приносит свидетельство о божественном до-

казательстве о себе (Боге), довершает событие предвечного договора и духовно конституирует человека как жаждущего окончательного исполнения в существовании после земного бытия. В день воскрешения, после прекращения актуального существования человека, Бог встречается с человеком как трансцендентная реальность, в лицезрении которой человек постигает свою окончательную судьбу. Человек, попавший в рай, вознаграждается окончательным и истинным блаженным событием божественной теофании на том свете, которое обнаружит Бога во всей Его скрытой доселе реальности и непостижимости.

На том свете человек появляется как конечная малая частица божественного света и достигает своего окончательного исполнения посредством того, что он поглощается божественным светом в вечности после обретения существования на том свете. В тварном мире человек в своем мистическом опыте актуализирует свое прошлое пред-существование и предваряет свое будущее существование на том свете, для чего он проникает в непосредственное сознание бесконечности, что содержится в его душе. Сердечная тайна и мистическая установка указывают на то, что человек помнит о своем предвечном совершенстве и предварении блаженного завершения своей судьбы на том свете. Сахл ат-Тустарй рассматривает душу и как арену борьбы между двумя антагонистическими тенденциями, между ориентированным на Бога сердцем (духовным центром человека) и его ориентированной на эгоцентризм душой, «чтобы дух и разум победили, а страсть и вожделения оказались побежденными»¹. Хотя Сахл ат-Тустарй рассматривает Бога в символической форме, в виде света, который в своей сущности пусть и недоступен, все же Он является и озаряет человека светом до тех пор, пока тот не будет поглощен полностью в его лучах, и потому человек способен к совершенству. Человек, первоначально частица света и семя Адама, благодаря творению обогащается элементами своей материальной природы и через борьбу своей души стремится в окончательному и полному совершенству, что приведет его духовную и естественную идентичность в гармонию постоянного присутствия с Богом².

¹ Сахл ат-Тустарй. Тафсйр ал-кур'ан ал-'азйм. С. 139; цит. по: *Мухаммад Ййасип Шараф*. Ҳаракат ат-гаъаввуф ал-исламй. С. 102.

² См. G. Böwering. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980. P. 264—265.

Самой важной из идей Сахла ат-Тустарй в свете рассматриваемых нами проблем является идея о трех модусах наличия человека — его «пред-существовании» в предвечности, собственно актуальном существовании и посмертном существовании на том свете, что тождественно небытию (*'адам*) с точки зрения этого света.

Противоречия учения Сахла ат-Тустарй выявляются в самом существенном пункте — в вопросе о речи Бога (*каләм 'Аллāх*), ибо проблема о промежуточном мостике между двумя онтологическими уровнями бытия (божественным и множественным) зависит и от решения вопроса об онтологическом статусе божественного Слова, в котором заключено божественное знание о вещах: знание Бога о вещах и речение Им слов о них равнозначно со-вечности вещей Богу, ибо знание Бога есть извечно присущий ему атрибут. Сахл ат-Тустарй занял в этом вопросе двойственную позицию, утверждая, что: «[Речь Бога (*каләм 'Аллах*)] — это наличествующие “утвержденные воплощенности” и явственные духовные лучи (*а 'йāн қā'има ва анвār рӯхāниййа лā'иха*), и это — Его воля и Его знания, отделенные от Его сокрытости»¹. Это высказывание внутренне противоречиво, ибо ведет к признанию, что божественные атрибуты (Его знание и воля) одновременно трансцендентны и имманентны множественному миру.

К еще одному недостатку следует отнести его прямолинейное утверждение о том, что в раю у человека будет видение воочию Бога, а смысл видения Бога заключается в близости человека к Богу: «Человек увидит свое сердце вблизи с Богом видимым в сокрытости сокрытого (*қайб ал-қайб*). Сокрытость сокрытого — это душа духа, пронизательность ума и понятливость, требуемая от сердца... душа духа — место ума, а ум — место святости, а святость связана с Небесным Престолом, и она — одно из имен Престола»². Утверждение о том, что близость с Богом — это видение воочию Бога, вело к ограничению сущности Бога местом, так же как и утверждение Сахла ат-Тустарй, что дух (*рӯх*) — есть постигающая человеческая душа, поскольку это входило в противоречие с Кораном: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (Коран, 17:87 (85), К.). Такая непоследовательность в его онтологических представлениях не

¹ *Сахл ат-Тустарй*. Рисāлат ал-хурӯф. Каир: Дār ал-ма'āриф би-миср. 1974. С. 367; цит. по: *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmӣ. С. 103.

² *Сахл ат-Тустарй*. Тафсӣр ал-кур'ан ал-ма'азим. С. 92; цит. по: *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmӣ. С. 104.

замедлила сказаться и в вопросе познания трансцендентного и средствах познания. Утверждение Сахла ат-Тустарй: «У сердца — семь завес, семь завес неба и семь завес земли. Эти завесы не будут сняты, пока правоверный не похоронит свою душу в земле земли. И тогда ему раскроется небо небес, а у каждой земли — свое небо, пока сердце не достигнет глубины земли. Когда сердце достигнет глубины, то оно достигнет Небесного престола»¹ скорее напоминает игру слов, чем описание реального процесса познания. Еще более показательное употребление им термина «хулӯл» («вселение» Бога в предметы феноменального мира) в смысле вступления человека на путь познания божественного (*ма'рифa*) с той точки зрения, что человек получает знание непосредственно от Аллаха. Это значит, что он становится местом утверждения достоверного божественного знания (*ма'рифa*), которое постоянно у него обновляется, (ведь его сущность не совпадает с сущностью Бога), что, в свою очередь, влечет еще к одному спорному положению — что извечное знание Аллаха подвержено изменению в результате перемещения в сознание человека².

2.3.3. 'Абу Йазйд ал-Бистāmй

'Абу Йазйд ал-Бистāmй (ум. в 234/848 или 261/875 г.) — ключевая фигура на этапе перехода от аскетического благочестия раннего ислама — служения Богу ('убӯдиййа) и строгого выполнения Его предписаний — к мистическому ощущению [само]уничтожения человека [в Боге] (*фанā'*), когда первый утрачивает способность воспринимать окружающий мир. В западной и отечественной литературе получило достаточное освещение эта сторона его учения, названного мусульманскими авторами «опьяненным», или «крайним», течением в суфизме (А. Д. Кныш). Материалом, послужившим для такой оценки вклада 'Абу Йазйда ал-Бистāmй, послужили так называемые *шатāхāt* (ед. ч. *шатāх*), высказывания, сделанные им в экстатическом состоянии, которые, с точки зрения ученых-традиционалистов, содержали явное богохульство, а с точки зрения суфиев, его современников, были «разглашением божественных тайн», в которые не следовало посвящать «неподготовленных». Начиная с ал-Джунайда (ум. в 298/910 г.) в суфийской среде сложилась традиция толкования

¹ *Сахл ат-Тустарй*. Калām фй бāб ал-қалб. Б. г., б. м. С. 184; цит. по: *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmий. С. 103.

² *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-таъаввуф ал-ислāmий. С. 105.

высказываний 'Абӯ Йазїда ал-Бистāмї с целью разъяснения, что они не подрывают основ правоверия.

Действительно, некоторые его высказывания в их буквальном значении прямо противоречат концепции абсолютной трансцендентности Бога феноменальному миру, постулируемой в Коране: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:9 (11), К.). Например, обильно цитируются такие его «скандальные высказывания» (А. Д. Кныш), как: «Пречист я! Как я велик!»; «Твое поклонение мне больше, чем мое поклонение Тебе!»; «Я [Божественный] трон и опора [для ног]»; «Я есть Я, и нет Бога, кроме Меня!»¹; «В этом доме нет никого, кроме Бога»; «Нет Бога, кроме Меня! Поклоняйтесь же Мне!»²

Из этого некоторые исследователи делают вывод, что 'Абӯ Йазїд ал-Бистāмї претендовал на реальное познание Абсолюта посредством *фана* — мистического ощущения полного растворения себя в Боге во время «ухода» в Бога, то есть в моменты впадения в экстатические состояния. «Именно такого рода мистические переживания вдохновляли 'Абӯ Йазїда ал-Бистāмї на такие скандальные высказывания»³.

Суфийская литература, особенно агиографического жанра, полна толкований высказываний 'Абӯ Йазїда ал-Бистāмї с целью оправдания его в глазах мусульманской общины. Но внимательное рассмотрение его высказываний не дает оснований говорить, что его оппоненты с полным на то правом могли однозначно обвинять его в утверждении им тождественности человека и Бога. Своей главной задачей он видел утверждение нового понимания бытия человека, причастного мистическим образом к божественному бытию, что дает ему возможность ощутить в состоянии интоксикации любовью к Богу полноту бытия как свою «со-растворенность» в бытии Бога, но не тождественность с Ним. Переосмысление им природы взаимоотношения между Богом и человеком привело его к новому пониманию роли практики «отрешения от мирского» (*зухд*). «Отрешение от мирского» должно служить, с его точки зрения, средством к продвижению к искомой цели — к достижению единения с Богом, предполагающего переживание непосредственного отношения, единения или слияния с первоосновой бытия, Абсолютом (Богом), — после

¹ 'Абд ар-Рахмāн Бадавї. Шатāхāt ас-сўфиййа. Кувейт, 1976. С. 28; цит. по: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 80.

² Муҳаммад 'Амїн ал-Курдї. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 47, 57.

³ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 80.

чего нужна в воздержании от мирского, по крайней мере в его жестких формах, отбрасывается.

Начать следует хотя бы с того, что он прямо не использовал термин *фана* («исчезновение», «гибель») для обозначения своего опыта постижения трансцендентного. 'Абӯ Са'йд ал-Хуфрāз (ум. в 286/899 г.) был «первым, кто заговорил о науке “*фанā*” и “*бақā*”»¹. Во-вторых, 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī разделял знание о Боге на два вида — знание о Боге людей и знание самого Бога о себе, недоступное созданиям, так что нет твердых оснований для обвинения его в «разглашении божественных тайн». На вопрос вышеупомянутого Йаҳйи ибн Му'āз *аз* «Почему ты не попросил Бога [дать] тебе знание о Нем (*ма'рифат*)?» 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī ответил: «Есть два вида Богопознания (*ма'рифат*) — *ма'рифат ал-хақйқа* и *ма'рифат ал-хаққ*. Что касается *ма'рифат ал-хаққ*, то правоверные обретают его посредством света веры (*нӯр ал-'ймāн*) и непоколебимой уверенности (*йақйн*). А что касается *ма'рифат ал-хақйқа*, то нет к нему пути»². Правда, в другом случае, связанном с рассказом о собственном вознесении в сферу высших небес, (что напоминает *ми'рāдж*, вознесение пророка Мухаммада на небо, и служит доказательством мусульманских корней учения 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī), он не был столь категоричен. Все тому же Йаҳйе ибн Му'āз Он поведал, что Бог как-то поместил его в срединную часть Царства Божьего (*ал-Малакӯт*), где дал ему возможность узреть Себя. Затем Бог вознес его в высшие небеса и дал возможность увидеть рай и Его Трон, а потом велел ему просить у Него то, что он видел, дабы подарить ему это. Но 'Абӯ Йазид отказался, заявив, что он не увидел ничего такого, чтобы попросить это в качестве подарка. На вопрос Йаҳйи ибн Му'āз *аз* почему он не попросил знание о Боге (*ма'рифат*), 'Абӯ Йазид ответил: «Я приревновал Его к себе. Я не люблю, чтобы Его знал кто-то, помимо Него»³.

Обычно исследователи наследия 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī и других представителей учения «об опьянении любовью к Богу» предпочитают не углубляться в вопрос о генезисе доктрины о «растворении» исламского мистика в Боге (*фанā*'), ограничиваясь заявлением, что «было весьма непросто перейти к такой позиции — от тезиса, что все, кроме Бога, есть ничто (это является логическим следствием учения

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 228.

² *Муҳаммад 'Амйн ал-Курдй*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 55.

³ Там же. С. 57.

крайнего аскетизма о том, что мир ничего не стоит и что человеческое сердце должно быть посвящено служению Богу), к положению, что как только “эго” исчезает — так же, как и мир, — мистик уходит в Бога»¹. Специалистов интересуют неординарные, если не сказать эксцентрические, высказывания ’Абӯ Йазйда ал-Бистāmй. «Описывая свою встречу с божественной реальностью (*ал-хаққ*), ’Абӯ Йазйд ал-Бистāmй говорит: “Я пристально посмотрел на Него взором истины и сказал: «Кто это?» Он ответил: «Это не Я и не не-Я. Нет Бога, кроме Меня». Затем Он превратил мою самость в Свою...”»². А. Д. Кныш поясняет этот пассаж следующим комментарием: «Этот рассказ является примером известного состояния сознания, которое можно назвать ролевым обменом, т. е. состояния, в котором верующий исполняет роль Бога, а Бог — роль верующего. В таком состоянии “личностные качества [качества] мистика стираются, однако он сам продолжает пребывать в полном сознании”»³⁴.

По нашему мнению, смысл подобных высказываний ’Абӯ Йазйда ал-Бистāmй можно лучше понять, обращаясь к приводимому поздними суфийскими авторами толкованию Ибн ’Арабй его слов: «’Абӯ Йазйд ал-Бистāmй говорил: “Бог повелел мне: «Явись к Моим созданиям с Моими качествами. И кто увидит тебя, увидит Меня”». По этому случаю Величайший шейх (*аш-шайх ’Ал-акбар*), Ибн ’Арабй, сказал: “Это — проявление атрибутов господствия (*сифāt ар-рубӯбиййа*)⁵ в нем”»⁶. Если учесть, что божественные Имена, или божественные атрибуты, согласно учению Ибн ’Арабй, «не более чем внутренние связи и сопряженности в единой сущности, сами-по-себе в ней бытием не обладающие, а потому единства не разрушающие, хоть и различающие его»⁷, то отсюда напрашивается только один вывод:

¹ А. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 89.

² Перевод А. Арберри, приведенный в: Hodson, M.G.S. The Venture of Islam: Conscience and history in a world civilization. Chicago, 1974. Vol. 1. P. 404; цит. по: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 79.

³ А. Arberry. Revelation and Reason in Islam. London; New York, 1957. P. 100—101; цит. по: А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 79.

⁴ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 79.

⁵ «Под “господствием” [Ибн ’Араби понимает] частный случай божественности (когда некая сущность есть воплощение некоторых, а не всех божественных имен...)» (А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 104).

⁶ Мухаммад ’Амйн ал-Курдй. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийа. С. 48.

⁷ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 102.

с точки зрения Ибн ‘Арабӣ, у оппонентов ‘Абӯ Йазїда ал-Бистāmӣ не было оснований для прямого обвинения его в «отелесении» Бога (*хулӯлиййа*). ‘Абӯ Йазїд ал-Бистāmӣ, в отличие от суфиев старой школы, дихотомию — божественное бытие и внеположное ему множественное бытие — заменил дихотомией — Бог (Абсолют) и внеположное ему «Я» человека, что принципиально ничего не меняет. Просто один член (тварный мир в целом) в дихотомии заменяется на другой («Я» человека). Первые, развивая свое учение, что мир ничего не стоит, последовательно пришли к утверждению, что все, кроме Бога, есть ничто. ‘Абӯ Йазїд ал-Бистāmӣ, исходя из предположения, что не только внешний по отношению к человеку мир, но и его «эго», или «Я» (*нафс*), ничего не стоит, логически предположил, что как только «эго» исчезает, то мистик («влюбленный») уходит в Бога. А поскольку «Я» человека — явление субъективное, то и «отрешение от мирского» (*зухд*), понимаемое теперь как сугубо познавательная установка, должно протекать преимущественно в виде реализации задачи достижения состояния «стертости» (*махв*) своего «Я», когда происходит свидетельство человеком Бога в самом себе.

Выше мы указывали, что и ранние суфии главной своей задачей в «отрешении от мирского» (*зухд*) видели избавление от расщепленности сознания, обычного состояния сознания, в котором человек инстинктивно помещает между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания вместо рассмотрения мира и своих действия «такими, каковы они есть на самом деле», то есть глазами Бога, что гарантирует познание Истины как таковой. «Отрешение от мирского» (*зухд*) для них также было способом решения задачи гносеологического плана, богопознания, ибо земной мир есть олицетворение человеческого «эго» (*нафс*), так как оба обладают одинаковыми чертами (тленность, сиюминутность, неистинность, иллюзорность). Но все они признавали не только онтологическое, но и гносеологическое разделение на субъект и объект: во-первых, Бог трансцендентен миру, что предполагает их онтологическое разделение, во-вторых, о Боге, согласно логике апофатической теологии, невозможно любое положительное знание, что означает принципиальную невозможность тождественности, или хотя бы частичного слияния субъекта с его объектом познания. Отягощенность рассуждений суфиев старой школы дискурсом апофатической теологии с целью описания взаимоотношения Бога и мира логически непротиворечивым путем препятствовало признанию наличия во всяком творении

феноменального мира как явного (*зāхир*), так и внутреннего (*бāтин*) смысла.

’Абӯ Йазй̄д ал-Бистāmī, оставаясь в пределах прежнего представления об онтологической трансцендентности мира (и «Я» человека) божественному миру, одновременно отказался от признания дихотомии — человек и Бог, но сделал это в вышеуказанном смысле. Процесс интуитивного созерцания, недоступного для описания рациональными средствами, характеризуется тем, что человек остается нетождественным (онтологически трансцендентным) объекту созерцания (Богу), но в гносеологическом плане сливается с Абсолютом. Вот в этом смысле следует понимать его «скандальное» высказывание: «Пречист я! Как я Велик!» (*Субхāнī mā a‘зама ша ‘нī*) — как превращение суфия в «око» Бога, которым Тот созерцает Себя через мистика, остающегося (онтологически) *нетождественным* Богу. Слова «*Субхāна Ллāх*» (Пречист Бог) обычно служат средством признания, что Бог превыше всего, что не подобает ему. Произнесенные ’Абӯ Йазй̄дом ал-Бистāmī «крамольные» слова «*субхāнī mā a‘зама ша ‘нī*» — всего лишь часть его высказывания, которое целиком звучит так: «Однажды я сказал: “Пречист Бог!” (*Субхāна Ллāх*). И Господь Бог обратился ко мне потаенно, в моей сокровенности: “Разве есть во Мне недостаток, наличие которого во Мне ты стал бы отрицать (*танзй̄х*)?” (Буквально: “от которого ты стал бы Меня очищать?” — *И. Н.*) Я сказал: “Нет, о Господь!” Он сказал мне: “Очисти свою душу от дурных качеств и укрась себя достохвальными свойствами!” И стал я говорить: “Пречист я! Как я Велик!” (*Субхāнī mā a‘зама ша ‘нī*)»¹.

Налицо двойственность в понимании ’Абӯ Йазй̄дом ал-Бистāmī сути взаимоотношения между абсолютным и совершенным бытием (Богом) и тварным бытием (идеальным представителем которого является человек): в плане онтологическом человек нетождествен Богу, в плане гносеологическом он имманентен Богу. Это позволяет понять его слова: «Я познал Бога посредством Бога, а то, что есть помимо Бога, я познал посредством света (*нūr*) Бога»². Непонятный, на первый взгляд, смысл его высказывания вполне объясняется следующим высказыванием ’Абӯ Насра ас-Саррāджа (ум. в 378/998 г.) о различии между рассудочным знанием, предполагающим полное разделение субъекта и объекта (как онтологическое — «Нет ничего,

¹ *Муҳаммад ‘Амйн ал-Курдй̄*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийя. С. 48.

² *Ас-Суламй̄*. Табақāt ас-сўфийя. С. 72.

подобного Ему» (Коран, 42:9 (11), К.), так и гносеологическое — Бог непознаваем, что следует из первого положения о трансцендентности Бога), и богоданным знанием «знающего [Бога]» (*‘ārif*). ’Абӯ Наср ас-Саррāдж пишет: «Основа Богопознания (*ма ‘риф*) — дар. Богопознание (*ма ‘риф*) — огонь, а вера (*‘īmān*) — свет (...) и разница между правоверным (*му ‘мин*) и “знающим [Бога]” (*‘ārif*) состоит в том, что правоверный смотрит посредством света (*нūr*) Бога, а “знающий [Бога]” (*‘ārif*) смотрит посредством Бога. У правоверного есть сердце (*қалб*), а у “знающего [Бога]” (*‘ārif*) сердца нет (...) самое совершенное Богопознание (*ма ‘риф*) — когда соединяются отдельные вещи, становятся одинаковыми состояния и степени и исчезает видение различия (*ру ‘йат ат-та ‘мйз*) [познающего и Познаваемого]»¹.

Надо полагать, именно это отсутствие в акте интуитивно-созерцательного созерцания (*мушāхада*) субъект-объектной разделенности имел в виду ’Абӯ Йазйд ал-Бистāmй, когда говорил: «Бог повелел мне: “Явись к Моим созданиям с Моими качествами. И кто увидит тебя, увидит Меня”»², ибо, «интуитивно созерцая, “свидетельствуя” самого себя, свои глубины как существа физического и духовного, человек интуитивно созерцает и Бога, причем такое созерцание абсолютно полное, ибо человек... вобрал в себя все божественные атрибуты»³. Действительно, созерцание должно пониматься как абсолютно полное в силу соединения в человеке всех божественных качеств, что исключает градуированность созерцания на низкие и высокие степени. ’Абӯ Йазйд ал-Бистāmй на вопрос о степенях «знающих [Бога]» (*‘āрифūн*) ответил следующим образом: «Нет там степеней. Напротив, самая высшая истина “знающего [Бога]” — существование его Познанного (*мавджūd ма ‘рўфи-хи*)»⁴.

Рациональное знание в его глазах обладает гораздо более низким статусом: «Знание (*ма ‘риф*) самости Бога (*зџт ал-хаққ*) — невежество (*джахл*), знание (*‘илм*) об истине Богопознания — растерянность (*хйра*), а указание указующего [на Бога] — грех придания Богу сотоварища (*ширк*) указанием. Самые далекие создания от Бога —

¹ ’Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума‘. С. 40—41.

² Муҳаммад ’Амйн ал-Курдй. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадийа. С. 49.

³ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 60.

⁴ Ас-Суламй. Табақāt ас-сўфиййа. С. 69.

больше всех указывающие на Него»¹. 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī выдвигал в адрес религиозных ученых следующее обвинение: «Вы взяли свое мертвое знание от мертвых, а мы взяли наше знание от Живого (*ал-хайй*), Который никогда не умрет»². Ибн 'Арабī так пояснил это высказывание: «Религиозные ученые берут свои знания от своих предшественников. И так до Судного дня. И отдалается прямое отношение [к первоисточнику знания]. “Приближенные к Богу” (*авлийā*) берут знания от Бога, который вносит эти знания в их сердца из Своей тайны как милость от Него и предвечную заботу, что предшествовало им у Него»³.

По мнению некоторых исследователей, учение 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī о Богопознании (*ма'рифa*) знаменует собой переход от квинтэссенции благочестия раннего суфизма к «подлинно мистическому ощущению полного растворения человеческой личности в Боге, когда человек перестает воспринимать окружающий мир»⁴. С нашей точки зрения, нет оснований утверждать, что в лице его учения о «созерцании» (*мушāхада*) мы имеем дело с подлинным мистическим познанием. Тем не менее, чрезвычайно важно признание 'Абӯ Йазидом ал-Бистāmī принципиальной ограниченности «отрешения от мирского» (*зухд*), коренными недостатками которого прежде всего, по его мнению, является наивное полагание, что приближение к божественному гарантируется усилиями самого человека в суфийской практике. Следующее высказывание 'Абӯ Йазид ал-Бистāmī весьма содержательно: «В начале [Пути к Богу] я ошибался в четырех вещах: воображал, что я поминую Его, что знаю Его, люблю Его и стремлюсь к Нему. Когда завершил [Путь], то понял, что Его поминание [меня] предшествовало моему поминанию Его, Его знание предшествовало моему знанию (*ма'рифa*), Его любовь предшествует моей любви [к Нему] и Его стремление ко мне предшествует моему стремлению к Нему»⁵. Подлинного богопознания удостоиваются только немногие «избранные» (*хивāсс*) (варианты: *авлийā*, 'ахл ат-таҳқīк и др.) предвечным решением Бога.

¹ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 74.

² *Муҳаммад 'Амīн ал-Курдī*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 48—49

³ Там же. С. 49.

⁴ *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 80.

⁵ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 72.

2.3.4. Ал-Халлāдж

Ал-Халлāдж (казнен в 309/922 г.), вне всякого сомнения, является одним из самых ярких представителей «опьяненного» направления суфизма, целиком отказавшихся от мировоззренческих установок духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*). Об этом свидетельствует то обстоятельство, что о «зухде» практически ничего не говорится в книге ал-Халлāджа «Китāб ат-тавāсйн» (Книга [таинственных букв] «та син [мим]») и в произведении Ибн ас-Сā‘й «Ахбār ал-Халлāдж» (Известия об ал-Халлāдже). Известно, что свой жизненный путь он начал с сурового воздержания от мирского и подвижничества, но когда почувствовал, что достиг состояния мистического единения с Богом, то демонстративно отказался вести прежний образ жизни «отрешенного от мирского» (*зāхид*) и занялся тем, что в суфийской традиции называется «разглашением божественных тайн» для непосвященных и неподготовленных простых верующих (*‘āмма*) и однозначно осуждается. Надо полагать, ал-Халлāдж считал, что погружение в созерцание «сокрытого» мира дается не сразу, и что для этого сначала необходимо освободиться от власти материального мира, а это требует упорного труда, совершенствования тела и духа и постепенного, шаг за шагом, подъема к Богу. «Отрешение от мирского» (*зухд*) не рассматривалось им как способ ведения идеального образа жизни. Для него аскеза была необходимым подготовительным этапом мистического пути, сводящегося к духовной работе и строгой умственной, моральной и физической дисциплине. После достижения опыта мистических переживаний он счел себя вправе оставить аскезу, ибо он ее считал средством продвижения на начальном этапе, а не целью. Это находит подтверждение в его апологии «опьянения» (*сукр*), экстатического состояния, когда возможен «прорыв» к подлинному, целокупному бытию Абсолюта, ибо экзальтация, утрата контроля за собой, что предполагает выход за норму, — явление наиболее несовместимое с духом самодисциплины и строжайшим контролем, присущих практике «отрешения от мирского» (*зухд*). Ас-Суламй приводит следующее высказывание ал-Халлāджа: «Тот, кого опьянили лучи Единства Бога (Бытия), будет скрыт ими от выражения “очищения” (*таджрйд*) [Бога от черт творения]. Напротив, тот, кого опьянили лучи “очищения” (*таджрйд*) [Бога от черт творения], заговорит об истинах Единства Бога (Бы-

тия), ибо опьяненный (*сукрāн*) — это тот, кто говорит о всех тайнах (раскрывает их)»¹.

Выше уже упоминалось его «знаменитое» высказывание «Я — Истина (*'anā al-ḥaqq*)». Большинство исследователей его творчества в целом полагают, что он тем самым давал понять, что он достиг «полной идентификации» с Богом. Это мнение обосновывается ссылкой на сведения из средневековых мусульманских источников, что это высказывание было сделано в период его пребывания в Багдаде, когда «он вел себя крайне эксцентрично»². Не столь однозначной выглядит эта точка зрения при рассмотрении этого высказывания в контексте свода его сохранившихся высказываний. Утверждал ли он об отсутствии субъект-объектной разделенности (человека и Бога) как в онтологическом, так и в гносеологическом планах, — это вопрос, который нужно изучить.

Начать следует с приведения этого «скандального» высказывания целиком: «Я сказал: “Если вы не знаете Бога, то знайте Его следы. Я — этот след и я — Истина (то есть Бог. — *И. Н.*) (*'anā al-ḥaqq*), ибо я не перестану бесконечно пребывать посредством Бога поистине” (*«و قلت أنا "إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره ، و أنا ذلك الأثر ، و أنا الحق ، لأنى ما زلت أبدا بالحق حقاً»*)»³. К этому утверждению он пришел скорее в результате глубоких размышлений (разумеется, над содержанием своего мистического опыта), чем вследствие «идентификации себя с Богом», случившейся экспромтом в наитии. Ряд других его высказываний позволяет утверждать, что мы имеем дело с выражением мистического мировидения, с попытками его рационализации.

Ал-Ḥаллādж утверждает одновременную трансцендентность и имманентность Бога множественному миру. «О, Боже! Ты проявляешься во всем и отсутствуешь везде (<...>) Как моя человеческая природа (*nāṣūt*) исчезает в Твоей божественной природе (*lāḫūt*) без смешения с ней, и [как] Твоя божественная природа утверждается в моей человеческой природе без соприкосновения с ней?»⁴ Бог — Все мира,

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-суфиййа. С. 311.

² *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 84.

³ *L. Massignon. KITĀB AL ṬAWĀSĪN* par Aboû al Moghîth al Ḥosayn Ibn Mansour al Ḥallāj al Baydhāwī al Baghdādī / Texte Arabe publié pour la fois; d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres; avec la version persane d'al Baqlī, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trios indices par Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913. P. 51.

⁴ *Ибн ас-Сā'й*. Ахбār ал-Ḥаллādж. С. 2.

Он отображается в нем, но одновременно остается трансцендентным, неопределимым: «Определение — это определение и описания определения — для ограниченной вещи. А Тот, Кто утверждает как Единственный, Один, — не определяется»¹. Налицо подлинно мистическое мировидение, которое основывается на двух тесно сопряженных тезисах: на утверждении *неопределимости* Бога и положении о том, что *мир не есть Бог, но и не есть нечто отличное от Бога*².

Отталкиваясь от слов ал-Хасана ал-Бағрй о том, что признание возможности непосредственного лицезрения праведными людьми, воочию, сущности Бога в раю объясняется необходимостью укрепления веры простых верующих³, ал-Халладж учил, что Бог постоянно является в предметах феноменального мира, но что истинное предназначение этого дано понять только немногим. Вот одно из его высказываний о манифестации божественного в мире: «Бог разговаривает с людьми с проявлением милости. Он является (*йатаджалла*) им, а затем скрывается от них для воспитания их. Если бы не Его проявление (*таджаллин*), то они впали бы в неверие, а если бы не Его скрытие, то они бы погибли. И Он не продляет для них оба состояния. Но Он не скрывается от меня ни на мгновение. И я блаженствую, пока моя человеческая природа (*нāсūt*) не исчезнет в Его божественной природе (*лāхūt*), мое тело не растворится в Его Самости. И нет моей сущности и нет следа моего, нет ни вида, ни вести»⁴.

В произведении Ибн ас-Сā'и «Ахбār ал-Халладж» приводится сообщение со слов Ибрāхйма ибн 'Имрāна ан-Нйльй, который слышал от ал-Халладжа следующее высказывание весьма «теоретического» содержания: «Точка — основа (*'асл*) каждой линии, а вся линия — это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка — без линии. Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, — это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (*таджаллин*) Бога (*ал-хаққ*) во всем том, что предстает взору, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы

¹ L. Massignon. KITĀB AL ṬAWĀSĪN par Aboū al Moghīth al Ḥosayn Ibn Manṣoūr al Ḥallāj al Baydhāwī al Baghdādī. P. 61.

² См. А. В. Смирнов. Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. С. 156.

³ См. Мухаммад Йāсир Шараф. Ҳаракат ат-тағаввуф ал-ислāmй. С. 81.

⁴ Ибн ас-Сā'й. Ахбār ал-Халладж. С. 3.

я ни видел, я вижу в нем Бога»¹. Согласно ал-Халладжу, Бог (точка) не только Все мира (линия), Он — во всем в мире (в каждой точке линии). Мир (линия) имеет свой первоисточник ('*асл*) в Боге (точке), зависим от Него (линия не может обойтись без точки), но и Бог, будучи Всем (линия — совокупность точек), не может обойтись без мира (линии). Бог, оставаясь Одним в трансцендентной сфере (точкой, в которой виртуально содержится бесконечное количество точек), отображается в различности действительной (в виде линии), являя тем самым свою *неинаковость* миру. Эту мысль ал-Халладж подчеркивает другим своим высказыванием с применением аналогии отношения единицы — источника чисел к самим числам и отношения абсолютного бытия (Бога) к дробному бытию (миру). «В средневековой арабской философии единица (в согласии с неопифагорейской традицией) считалась не числом, а основой и источником всех чисел... Она, естественно, едина, числа же множественны»². Ал-Халладж высказался следующим образом. «Не дозволяется тому, кто видит Одного ('*ахад*) [то есть Бога. — *И. Н.*] или поминает Одного, говорить: “Я познал Одного, из Которого появляются единицы”»³. Это отсылает нас к смысловой структуре «единица-число», структурно тождественной системе категорий «Бог-мир», где сущность Бога едина, а мир — множествен.

Можно ли расценивать использование им этой аналогии как утверждение совпадения единства и множественности, то есть является ли Бог тем же, что и мир, или Бог все же является чем-то иным? Надо полагать, вопрос этот для него также остался открытым. Он высказал мысль о божественных «именах» (*ал-асмā' ал-хуснā*), атрибутах Бога, как о чем-то, что служит средством обеспечения рассмотрения Единого во многом и многого в Едином: «Имена (имя. — *И. Н.*) Бога с точки зрения постижения — имя, а с точки зрения Бога — истина (*хақйқа*)... [Бог] установил перед ними завесу из Имен, и они — живы. Если бы Он обнаружил им знания Своей силы, то они бы впали в безрассудство, а если бы убрал завесу, то они бы умерли»⁴. Из вышесказанного следует вывод, что с точки зрения ал-Халладжа Бог *неиной* для мира так же, как и *иной* (отметим, что мир по преимуществу представлен

¹ *Ибн ас-Сā'и*. Ахбар ал-Халладж. С. 1.

² *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 87.

³ *Ас-Сулайм*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 310.

⁴ Там же. С. 308.

человеком): «Человечность (*башариййа*) не отделялась от Него, как и не соединялась с Ним»¹. Это можно понять лишь в том смысле, что идентификация человека с Богом имеет место в акте обретения транс-персонального опыта единения с Богом как первоосновой бытия, но в плане онтологическом разделенность сохраняется: «Твоя божественная природа (*лāхūt*) утверждается в моей человеческой природе (*нāсūt*) без соприкосновения с ней»².

Идеи ал-Халладжа оказали громадное воздействие на интеллектуальную ситуацию его эпохи в целом и на дальнейшую эволюцию собственно суфийской мысли, провоцируя мусульманский мистицизм на самые крайние выражения. Несмотря на отмежевание от ал-Халладжа, большинства суфийских шейхов как во время трагического развития событий вокруг него, в итоге завершившегося его казнью, так и после, ал-Халладж был признан «одним из истинно достигших Истины (*мухаккиқ*)»³. По вопросу о соответствии учения ал-Халладжа букве и духу исламского Закона (*шарī'at*) можно выделить три группы точек зрения мусульманских богословов: (а) осуждение: от простого осуждения его взглядов до окончательного и бесповоротного обвинения ал-Халладжа в неверии (*такфīр*); (б) признание его «избранничества» (*вилāйя*): от попыток оправдать его до безоговорочного одобрения его наследия (*қубўл*)⁴; (в) отсрочка окончательного суждения (*таваққуф*) по этому вопросу до Судного дня, что в конечном счете стало позицией большинства суннитских ученых⁵.

Л. Массиньон (1883—1962), общепризнанный специалист по творчеству ал-Халладжа, считал учение последнего «кульминацией мистической мысли в исламе» и что после его смерти духовная традиция ислама впала в период затяжного и неотвратимого упадка⁶. Свою роль в сведении на нет духовности в суфийской традиции, по его мнению, сыграл умозрительный монизм Ибн 'Арабī и его последователей, которые в своем стремлении рационализировать исламский мистицизм с помощью «чужеродного» неоплатонизма лишили его изначальной

¹ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 311.

² *Ибн ас-Сā'ī*. Ахбār ал-Халладж. С. 2.

³ *Ас-Суламī*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 308.

⁴ Там же.

⁵ См.: *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 92.

⁶ См. *L. Massignon*. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P. 314.

сущности, основывающейся на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании¹.

Позднейшие исследования² выявили, что данная позиция Л. Масиньона выражала скорее его субъективное отношение к наследию ал-Халладжа и учению Ибн 'Арабӣ. Тенденция однозначно трактовать дальнейшую эволюцию суфизма как переход исламских мистиков на позиции «трезвого» направления (ал-Джунайд) с целью сохранения себе жизни и «вписания» в рамки правоверия большинства общины³ и «опошление» привнесением Ибн 'Арабӣ в него греческой мысли (неоплатонизма) лишает возможности выяснить внутренние движущие факторы развития мусульманского мистицизма (суфизма) в направлении дальнейшей его теоретизации, усиления его доктринального характера, в силу необходимости решения непротиворечивым образом проблем, релевантных для суфизма с самого раннего этапа его развития. К III в. по хиджре/IX в. по христианскому летоисчислению уже в среде самих мусульманских мистиков произошло осознание того, что ни практика «отрешения от мирского» (*zuhd*), ни экзальтация («стирание» сознания мистика во время «ухода» в Бога) не могут обеспечить выполнение основной задачи — «приближения к Богу» (описания непротиворечивым способом взаимоотношения между Богом и миром, места в этой системе человека): в первом случае в идеале требовалось отказаться от личного бытия (физическая смерть) для обеспечения абсолютного единства бытия, во втором случае уникальный характер опыта мистического переживания единения с Богом не дает гарантии от случаев банальной профанации и спекуляций вокруг «опыта общения с Богом». Сам ал-Халладж отказывался от звания «избранника Божьего» (*валӣ*): «Некоторые люди свидетельствуют о моем неверии (*куфр*), а некоторые свидетельствуют о моем избранничестве (*вилāйя*). Те, кто свидетельствуют о моем неверии, более любят мне, чем те, кто свидетельствуют о моем избранничестве... ибо последние свидетельствуют о моей святости благодаря их хорошему мнению (*зани*) обо мне, а те, которые свидетельствуют о моем неверии, делают это из горячей приверженности к своей религии. Тот, кто проявляет

¹ См. L. Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. P. 315.

² См.: P. Nwyia. *Exégèse coranique et langage mystique*. P. 10—14; цит. по: А. Д. Кныш. *Мусульманский мистицизм*. С. 93.

³ См. Nikki R. Keddie. *Symbol and Sincerity in Islam*. P. 32.

горячую приверженность к своей религии, более люб Богу, чем тот, кто проявляет о ком-либо хорошее мнение»¹. Хотя ал-Халлāдж был готов умереть с целью доказать, что он обрел состояние подлинного мистического единения с Богом («Даже если бы я был убит, [либо распят, либо] мне отрубили руки и ноги, то я не отказался бы от своего притязания»)², — он осознал невозможность обладания «последней истиной» путем слияния и отождествления себя с объектом своего мистического познания в виду сугубо личного и индивидуального характера добытого им знания опыта «соприкосновения» с Реальным Единым.

2.3.5. Ал-Ғазālī

Уникальность человека, по мнению ал-Ғазālī (451/1058—505/1111), крупнейшего мусульманского теолога, суфия и правоведа-*фақїха*, заключается в его способности к познанию: «Человек находится на уровне, расположенном между животными и ангелами ⟨...⟩ его особенность — это постижение истин вещей (*хақā'иқ ал-'умūr*)»³. Взгляды ал-Ғазālī на богопознание следует оценивать исключительно в свете его онтологических представлений, сформировавшихся под влиянием ашаритского учения калама, а при «конструировании единства мира ближайшей моделью для вуджудистов служило ашаритское учение калама о субстанции и акциденциях ⟨...⟩ из этого учения следовало, что универсум субстанционально един, поскольку субстанции-атомы, из которых он состоит, тождественны между собой; множественность же обусловлена различными акциденциями единой субстанции»⁴.

Онтологическое учение ал-Ғазālī, изложенное им в произведении «Ихйā' 'улūм ад-дйн», сводится к концепции «трех миров», согласно которой «троемирие» следует представлять нижеследующим образом: 1. феноменальный мир, или мир Власти ('*āлам ал-мулк*); 2. сверхэмпирический мир, или Царство Божье ('*āлам ал-малакūt*); 3. находящийся между ними мир Могущества ('*āлам ал-джабарūt*)»⁵.

¹ *Ибн ас-Сā'и*. Ахбār ал-Халлāдж. С. 2.

² *L. Massignon*. KITĀB AL TAWĀSĪN par Aboū al Moghīth al Ḥosayn Ibn Manṣūr al Ḥallāj al Baydhāwī al Baghdādī. P. 51—52.

³ *Ал-Ғазālī*. Ихйā' 'улūм ад-дйн. Т. 3. С. 1361.

⁴ *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 83.

⁵ См. *Ал-Ғазālī*. Ихйā' 'улūм ад-дйн. Т. 5. С. 2503.

Последнее говорит о том, что ал-Газālī интерпретирует значения терминов суфийского познания в соответствии с онтологическим представлением, которое утверждает единственность бытия. Он пишет: «Утверждение единственности и единства Бога (*тавхїд*) — четырех степеней. Первая степень в утверждении единственности и единства Бога — это когда человек говорит вслух: “Нет божества, кроме Бога”, а сердце его небрежно к Богу, или отрицает его, каковым является [ложное] единобожие лицемеров.

Вторая степень — это когда человек уверует сердцем, как веруют в единство Бога простые мусульмане. Это — вероубеждение простых верующих.

Третья степень — видеть это посредством [сокровенного] раскрытия (*кашф*) благодаря свету Истины (Бога). Это — степень “приближенных” (*мукаррабун*). Это значит видеть множество вещей, но видеть их, несмотря на множественность, как появляющихся из Единого Бога.

Четвертая степень — видеть в бытии (*вуджуд*) только Единого (*вāхид*). Это — созерцание (*мушāхада*) “правдивейших” (*сиддйкун*). Суфии называют это “исчезновением”, “[само]уничтожением” (*фанā*) в единстве Бога (*тавхїд*), ибо с точки зрения того, что он видит только Единого (*вāхид*), он также не видит себя. И если он не видит себя из-за того, что он погружен в единство Бога (*тавхїд*), то он — “исчезнувший” от себя в единстве Бога (*тавхїд*) в том смысле, что он исчез от видения (*пу’йа*) себя и созданий... Он монист (*муваххид*) в том смысле, что в его созерцании присутствует только Единый (*вāхид*), и он видит все (*кулл*) не с той точки зрения, что оно есть множественность, а с той точки зрения, что все — Едино (*вāхид*), [или Единый Бог]. Это — предел в утверждении единственности и единства Бога (*тавхїд*)»¹.

Для ал-Газālī концепция «троемирия» служит онтологическим обоснованием его гносеологии: осуществление богопознания возможно лишь при условии принятия тезиса, что *мир не есть Бог, но и не есть нечто отличное от Бога*, а это сделать в состоянии только монист (*муваххид*), достигший высшей степени в «утверждении единственности и единства Бога», — или «*мухаққиқ*» (утвердивший истинность), способный проникнуть на «корабль» (мир «*ал-джабарут*», опосредующий «явный», или эмпирический, и «скрытый», или сверх-

¹ Ал-Газālī. Ихйā’ дүлүм ад-дйн. Т. 5. С. 2494—2495.

чувственный, миры). Слово это образовано от глагола «*хаққақа*» — утвердить, осуществить, обеспечивать истину, а его *масдар* (отглагольное имя) — «*тахқйқ*» (утверждение, осуществление, достижение, реализация истинности).

Ал-Ғазәлі далее вводит дополнительное определение для мониста (*муваххид*), достигшего высшей степени в «утверждении единственности и единства Бога», — термин «*мухаққиқ*» (утвердивший истинность, или осуществивший истину). Слово это образовано, как мы уже сказали, от глагола «*хаққақа*» — утвердить, осуществлять, обеспечивать истину, а его *масдар* (отглагольное имя) — «*тахқйқ*» (утверждение, достижение, реализация истинности, или осуществление истинности). Ал-Ғазәлі пишет: «Каждый, кто добавил все (*кулл*) к Богу, тот — “утвердивший (осуществивший, обеспечивший) истинность” (*мухаққиқ*), знающий Бога и истину. А кто относит все (*кулл*) к иному, кроме Бога, — тот является употребляющим слова в переносном смысле, прибегающим к метафорическим, образным выражениям»¹.

Итак, есть три мира: мир явный, мир скрытый и третий мир, опосредующий первый и второй миры. Реализация познания трансцендентного (божественного) мира, или Богопознания (*ма'рифа*), зависит от проникновения в опосредующий мир (корабль) и движения посредством его. Как можно познать трансцендентный мир Абсолюта? Для этого есть два способа: рациональное мышление, или разум ('*ақл*) и интуиция (*илхәм*), благодаря которой происходит познание в состоянии мистического *экстаза*. Ал-Ғазәлі пишет: «Что касается рациональных знаний, под которыми мы подразумеваем те, необходимость которых вызывается способностью разума, и не приобретаются благодаря традиции и [не взяты из богооткровенного] Предания (*самә'*), то они, [рациональные знания], делятся: 1. на необходимые (доопытные) [знания]... 2. на приобретенные (опытные) знания, а это знания, которые извлекаются из обучения и из дедуктивных выводов, доказательств (*истидләл*). Обе части называются разумом»². Ал-Ғазәлі считает, что поскольку Бог трансцендентен миру, то Он непостижим посредством рационального познания. Для реализации познания посредством рационального мышления требуется установить средний термин, посредством которого получен вывод относительно

¹ Ал-Ғазәлі. Ихйа'дулұм ад-дйн. Т. 5. С. 2516.

² Там же. Т. 3. С. 1372.

неизвестного. «Рациональное мышление есть движение мышления с целью поиска этого среднего термина»¹. Но рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости Бога, который превыше всех определений. «Нет ничего удивительно в этой скрытости (Бога. — *И. Р.*) посредством очевидности, ибо вещи проясняются посредством противоположного. И если бытие чего-либо [так] всеохватно, что оно даже не имеет противоположности, то постижение его очень затруднительно»².

Таким образом, его понимание «единства Бога» (*тавхїд*) определило переосмысление им смысла понятия «*тахкїк*» (достижение истинности). При сохранении теистического онтологического представления об абсолютной внеположности божественного бытия множественному бытию и, соответственно, о субъект-объектной разделенности, термин «*тахкїк*», согласно ‘Али ибн Мухаммаду ал-Джурджанї, означает «истинное решение вопроса посредством доводов»³. Но «отправляясь от категории необходимого-самого-по-себе, единого и совершенного (божественного) бытия, мы не поймем, как возможно бытие несовершенного множественного мира, если попытаемся постичь эту возможность рациональными методами»⁴.

Ал-Ғазālї полагает, что есть альтернативный способ в виде интуитивного, дарованного свыше, способа проникновения в трансцендентный мир: «Но что касается того, чье сокровенное видение (*баcїра*) укрепилось, а сила не ослабла, то он в состоянии уверенности в своем деле, он видит только Всевышнего Аллаха и не знает никого, кроме Него. Он знает, что в бытии есть только Бог, что его, [человека], действия — след проявлений Его силы, что они принадлежат Ему [Богу], что в действительности у них нет бытия (*вуджуд*) без Него [Бога] и что бытие принадлежит Единому Богу»⁵. В произведении «Ал-Мункїз^Уин ад-далāl» (Избавляющий от заблуждения) он пишет: «Не довольствуйся доверием тому, что сам испытал и о чем ты слышал от тех, кто это испытал и за кем ты последовал. Прислушайся к изречениям пророков — они испытали это и узрели истину во всем,

¹ *А. Р. Абдуллин.* Онтологическое мышление. С. 417.

² *Ал-Ғазālї.* Иҳйā’ ‘улум ад-дїн. Т. 5. С. 2626.

³ ‘Али ибн Мухаммад ал-Джурджанї. Ат-Та’рїфāt. С. 46.

⁴ *А. В. Смирнов.* Великий шейх суфизма. С. 56.

⁵ *Ал-Ғазālї.* Иҳйā’ ‘улум ад-дїн. Т. 5. С. 2627.

что говорится в шариате. Следуй за ними, и ты постигнешь некоторые из этих истин путем непосредственного созерцания»¹, ибо «если он вникнет в то, что говорилось Им (Богом в Коране. — *И. Н.*) о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно — он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, что у него раскрылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и непостижимо для разума. Таков путь приобретения необходимого знания через веру в пророков (...) Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы — и ты воочию убедишься в этом»².

Для прорыва в область трансцендентного есть два пути («Значит, результат “нахождения Бога” (*ваджд*) сказывается на откровениях и богоданных состояниях»³), и оба они не рационалистические: либо, будучи осененным божественной благодатью «избранничества» (*вилāйя*), мистически раствориться в трансцендентном мире путем «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «[само]уничтожения» в Нем (*фанā*'), либо уверовать в слово пророков: «Высшая степень — это степень пророка, которому обнаруживаются все или большинство “истин” (*хақā'ик*) без [предварительного] приобретения и старания, нет, а путем внушения свыше за очень короткое время. Благодаря этому счастьем раб Божий приближается к Всевышнему Аллаху близостью в [идеальном] смысле, посредством истины и качества, а не близостью места и расстояния. Ступени этой степени — это стоянки (*манāзил*) “идущих” (*сā'ирўн*) к Всевышнему Аллаху, нет счета этим ступеням. Каждый “идуший” (*сāлик*) знает свою стоянку (*манзил*), которую он достиг на своем Пути (*сулўк*), — он знает о ней и знает то, что он оставил позади себя из стоянок. А что касается того, что находится перед ним, то он не в состоянии постичь его истину [своим] знанием, но, возможно, что он уверует в него верой в сокрытый [мир] (*би-л-ғайб*), подобно тому, как мы верим в пророчество (*нубувва*) и пророка и верим в его существование, однако он не знает истину пророчества, а только пророка, подобно тому, как эмбрион (зародыш) не знает состояние ребенка, а ребенок не знает состояние различающего

¹ *А. Х. Газали. Избавляющий от заблуждений* / Пер. А. В. Сагадеева // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999. С. 586—587.

² Там же. С. 587—588.

³ *Ал-Ғазālī. Иҳйā' улўм ад-дйн*. Т. 2. С. 1171.

[невозможное от допустимого] и то, что последнему раскрывается из необходимых (неизбежных) знаний, [и подобно тому, как] “различающий” не знает состояние разумеющего (обладающего разумом) и то, что разумный приобретает из умозрительных (рациональных) наук. Также и разумеющий (‘*āқил*) не знает о том, что раскрывается “избранникам Божиим” (*авлийā*) и пророкам благодаря исключительно доброте и милости Аллаха»¹.

М. М. ал-Джаноби, отечественный философ и крупнейший специалист по творчеству ал-Ғазālī, отмечает, что «растворение (фана) (с точки зрения ал-Ғазālī. — *И. Н.*) — вершина суфийского состояния, не подлежащая описанию и тем более теоретизированию. Вершина подобного рассмотрения, названного аль-Ғазали чистым таухидом, состоит в том, чтобы не видеть ничего, кроме Бога»².

Следовательно, по мнению ал-Ғазālī, остается апеллировать к интуиции: «Знай, что те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых состояний (*ахвāl*), различаются по обстоятельствам их обретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения. То знание, которое появляется в наличии не путем приобретения (*иктисāб*) и не в результате доказательства, называется внушением (*илхām*), а знание, которое достигается посредством доказательства, называется умозрением (*и’тибār*) и пронизательностью (*истибсār*). Далее, [знание], оказавшееся в сердце не в результате доказательства и усилия человека, делится на то [знание], о котором он не знает, как и откуда оно появилось у него в наличии, и на то [знание], с которым он восходит до той причины, из которой он черпает это знание. Это — созерцание (*мушāхада*) ангела, вселяющего [божественное знание] в сердце. Первое называется внушением (*илхām*) и внесением в сердце, второе называется откровением (*вахй*), которым отличаются пророки, а первым отличаются “избранники Божьи” (*авлийā*) и “друзья [Божьи]” (*асфийā*)»³.

В этом состоянии, которого суфии достигают благодаря «очищению сердца» (*тасфиййат ал-қалб*) путем психофизических упраж-

¹ *Ал-Ғазālī. Иҳйā* ‘улӯм ад-дйн. Т. 3. С. 1357—1359.

² *М. аль-Джаноби. Суфийский теолого-философский синтез аль-Ғазали: Автореф. ... док. филос. наук. М.: МГУ, 1991. С. 25.*

³ *Ал-Ғазālī. Иҳйā* ‘улӯм ад-дйн. Т. 3. С. 1376.

нений, (в том числе и «отрешению от мирского» (*зухд*)), может открыться, как полагает ал-Газālī, сущность «сокрытого мира»: «Эти причины бывают причиной этого открытия. Когда сердце очистится, то, возможно, что Истина (Бог) предстанет ему (человеку. — *И. Н.*) в наблюдаемой форме (*фй сўрат мушāхада*): либо в рифмованном слоге (произносимого тайным голосом), слышание которого поражает, — это когда он в состоянии бодрствования, либо в видении, — это когда он спит. Это одна из сорока шести частей пророчества (*нубувва*)»¹.

Из двух путей обретения знания — «нахождение Бога» (*ваджд*) и пророчество (*нубувва*) — об абсолютном и совершенном бытии (*ал-хаққ*) для ал-Газālī предпочтителен второй, ибо первое, то есть *ваджд*, — всего лишь одна сорок шестая часть пророчества.

При оценке отношения ал-Газālī к суфизму в целом и к учению о богопознании нужно исходить из нижеследующего. В своих произведениях, особенно в своем самом известном сочинении «Ихйā’ ‘улўм ад-дйн» (Возрождение религиозных наук), он представил позитивную альтернативу «дурным ученым», погрязшим в схоластических спорах, изложил свое учение в виде целостной религиозно-правовой концепции и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к общепринятым потребностям каждого верующего, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали². В качестве самой необходимой ценности для человека им выделяются состояние непосредственного присутствия (*хуđўр*) при Боге, созерцания (*мушāхада*) Его и «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā’*). Опосредствованный путь передачи знания о божественных установлениях, то есть пророчество, как он полагает, должен быть дополнен непосредственным знанием человека о Боге, которое может быть дано только в индивидуальном опыте переживания «высшего состояния» присутствия рядом с Богом. Но ал-Газālī не противопоставляет опыт мистического мировидения Закону (*шари’ату*), доведенному пророком Мухаммадом людям от Бога, более того, последнее превосходит первое.

Последним определяется расстановка ал-Газālī приоритетов: шариат/пророчество — суфийское знание-гнозис. Он признает приоритет пророчества, полагая, что дух преданности общине должен быть

¹ *Ал-Газālī. Ихйā’ ‘улўм ад-дйн. Т. 2. С. 1169.*

² См.: *М. М. ал-Джаноби. Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали: Дис. ... док. филос. наук. М.: МГУ, 1991. С. 110—119.*

выше приверженности индивидуалистическим порывам сторонников мистического «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*), которые культивированием своего альтернативного пророчеству метода «общения с Богом» могли подорвать основы исламской общины, находящей обоснование им в богооткровенном знании, полученном от пророка Мухаммада. «Аль-Газали пересмотрел суфийскую концепцию о любви и заметил, что суфии, увлекаясь любовью к Богу, забывали простое почтение к земным представителям “бога” — пророку, духовенству и религиозным обрядам»¹. Ал-Ғазālī утверждал, что суфийское учение будет иметь прочную основу только в том случае, если будет опираться на Коран и Сунну (мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада)².

Несомненно, что учение ал-Ғазālī является вехой в деятельности суфиев-предшественников по рационализации мистического мировидения, работе по приданию специфическому знанию мистического опыта «соприкосновения с Абсолютом (Истиной)» такого же статуса «теоретической дисциплины», каковым обладали прочие религиозные науки. Суфийские авторитеты ('Абū Наср ас-Саррāдж, 'Абū Ғāлиб ал-Маккй и др.) настаивали, что суфийское знание (*ма'рифa*) не только имеет обоснование в Коране и Сунне, но обладает такими же характеристиками, каковые есть у всех исламских дисциплин. Этот процесс протекал противоречиво, так как среди исламских мистиков всегда находились те, кто считал, что «явное» (*зāхир*) знание, то есть экзотерическое знание, ущербно по сравнению не только с сокровенным знанием «*ма'рифa*» суфиев, но даже с чувствами и эмоциями.

Ал-Ғазālī утверждает об «эффекте» отсутствия разделенности между субъектом и объектом в гносеологическом плане как результате реализации мистического познания, но не говорит об отсутствии разделенности субъекта и объекта в онтологическом плане. Для него Бог остается сверхчувственной реальностью, а «явный» (множественный) мир выступает намеком (*мисāl*) на эту сокрытую реальность. Рациональный путь познания исключается и остаются лишь два пути познания, каждый из которых интуитивного характера: либо мистическое растворение в трансцендентном, либо уверование в слово пророков. В итоге ал-Ғазālī отдает предпочтение второму пути.

¹ Г. М. Керимов. Аль-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969. С. 96.

² См. Г. М. Керимов. Аль-Газали и суфизм. С. 96.

Поэтому прежде чем приступить к анализу онтологических и гносеологических аспектов учений доктринального суфизма, следует рассмотреть основные положения идейной основы суфийской теории и практики — концепции суфийского Пути к Богу (*тарīќ*), которая исторически начала получать концептуальное оформление в ходе становления двух направлений в суфизме — «опьяненного» и «трезвого».

§ 2.4. Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (*тарīќ*)

2.4.1. Основание суфийской теории и практики

Основанием суфийской теории и практики являются понятие «Путь к Богу» (*тарīќ*) и его ключевые концепции мистических «стоянок» (*маќāмāt*; ед. ч. *маќām*) и «состояний» (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). Целью суфийского Пути (*тарīќ*) является единение, или идентификация, с Абсолютом (Богом) путем превращения человека в точку самооткровения Единого бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Суфийский Путь к Богу в его классическом варианте предполагает прохождение (*сулўќ*) трех этапов (*шарī 'a* — *тарīќа* — *хаќīќа*) Пути к упомянутой конечной цели. Эта концепция идеальна¹ и присутствует с несущественными различиями во всех трудах, где излагаются основные положения «суфийской науки» (*'илм ат-таќаввуф*)². Начальный этап — *шарī 'a* (или шариат) — предполагает строгое следование новичка, вставшего на Путь, или «путника» (*сāлик*), всем предписаниям Закона (шариата) и поддержание религиозного благочестия. После укрепления на этом «отрезке» Пути суфий вправе начать продвижение уже непосредственно по Пути к Богу (*тарīќа*, или *тарīќ*), используя весь сложный комплекс сложившейся в течение веков суфийской практики (способы богопомятия (*зйќр*), «объездка души» (*рийāда*) и пр.) для достижения состояния «общения» с Богом на третьем, заключительном этапе (*хаќīќа*), где и происходит акт непосредственного видения «Истины» (*хаќīќа*), или Бога, Абсолюта (*ал-хаќќ*).

¹ См. А. Д. Кныш. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. С. 174.

² Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди. Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова; Под ред. с коммент. и примеч. Насырова И. Р. Уфа: ЦДУМ, 2001. С. 29.

Конечно, суфий, как верующий человек, должен подчиняться Закону ислама (шариату), и в свете основ вероучения его человеческая природа всегда останется пассивной в отношении божественной реальности: «Истина (Бог) есть истина (*ал-хаққ* — *хаққ*), а раб (Божий) — ложное (*ал-‘абд* — *бāтил*)»¹. Но это следует понимать не как признание суфиями наличия онтологической пропасти между божественной реальностью и человеком. Конечно, во взаимоотношении Бога и человека божественная реальность проявляет себя как милость в виде сотворения человека, но поскольку в суфизме знание (имеется в виду истинное знание суфия и Бога) идентифицируется с «божественным светом» (*нūr*)², то внутренняя природа суфия (*сирр*) не есть восприятие (пассивное), а является чистым актом, или активным действием: «И когда Он очищает сердце [уверовавшего] светом “непоколебимой уверенности” (*йақин*) (<...> сердце с помощью света пронзающей уверенности (*нūr ал-йақин ас-сāкиб*) раскрывает в сокровенном мире Небесного Престола качества, которыми описывается [Бог], и установления Создателя, сокрытое [знание] имен Познанного и чудеса знания Милостивого, Милосердного»³.

В центре суфийской концепции познания находится понятие боговдохновенного знания (*ма‘рифa*). Следовательно, суфии пытаются реализовать такой тип знания, который совпадает с божественным знанием, самосознанием Абсолюта: «Знай, что те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых состояний (*ахвāl*), различаются по обстоятельствам их обретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения. То знание, которое появляется в наличии не путем приобретения (*иктисāб*) и не в результате доказательства, называется внушением (*илхām*)»⁴. Следовательно, источником богопознания является божественное откровение: *вахй* (букв. откровение) — для пророков и *илхām* (внушение) — для суфиев⁵. Внушение суфиям сверхчужденных «истин» (*хақā‘иқ*) реализуется как момент внезапного прозрения, наития, постижения «истин вещей»

¹ *Ибн ас-Сā‘и*. *Ахбār ал-Халлāдж*. С. 7.

² См. *Ф. Роузенталь*. Торжество знания. С. 158—192.

³ *‘Абū Тāлиб ал-Маккī*. *Қўт ал-кулūб*. Т. 1. С. 85.

⁴ *Ал-Газālī*. *Ихйā’ ‘улūм ад-дīн*. Т. 2. С. 1169.

⁵ Там же. Т. 3. С. 1376.

(*ḥaqā'iq al-'umūr*). Эти моменты и являются искомой целью суфиев — моментами «общения» с Богом, видения полноты истины, то есть не просто обретения знания о бытии, а превращения суфийского знания в знание-бытие, что является достижением идеала познания — совпадения субъекта и объекта познания.

Считается, что основным орудием мистического познания в суфизме является интуиция. С. Наср пишет: «Для суфийского познания необходимо обладать интеллектуальной интуицией (*zāḥik*), которая (с точки зрения суфиев. — *И. Н.*) всегда есть божественный дар»¹. Последнее утверждение, с нашей точки зрения, нуждается в серьезном уточнении, поскольку с помощью понятия «интуиция» можно передать лишь приблизительное представление о специфике суфийского познания. Пока ограничимся этим замечанием, чтобы вернуться к данному пункту ниже.

Итак, суфийское познание является актом прямого (непосредственного) познания, видением истины во всей ее полноте, то есть предполагающим непосредственную явленность вещей *как есть*. Суфийское познание реализуется посредством сердца (*qalb*), понимаемого как особое духовное образование, благодаря которому мистическое мировидение обеспечивает познание трансцендентного Бытия.

Хотя суфийское познание есть акт непосредственного познания, в режиме реального времени суфийское познание выражается дискурсивно и процесс обретения суфийского знания (*ma'rifā*) может носить линейный и процессуальный характер, как прохождение от состояния незнания к состоянию обретения истины, аналогично рациональному познанию, движущемуся от частного к общему, от известного к неизвестному и т. д. Как утверждает ал-Худжвйрй, есть два вида знания о Боге — [опосредованное, умопостигаемое] знание (*'ilm*) и [непосредственное] знание (*ma'rifā*). «Ученые и правведы и некоторые другие из людей называют знанием (*ma'rifā*) правильное [умопостигаемое] знание (*'ilm*) о Боге. Шейхи этой общины (*mā'ifa*)² называют знанием (*ma'rifā*) правильное [мистическое] состояние (*ḥāl*) посредством Бога... То есть не постигший Бога умом не является “знающим [Бога]” (*'arif*), но постигшим Бога умом может быть и тот, кто не является “знающим [Бога]” (*'arif*)»³. Иначе

¹ *Seyyed Hossein Nasr. Sufi essays*. London: George Allen and Unwin LTD. Ruskin House, 1972. P. 36.

² Речь идет о суфийских шейхах.

³ *Ал-Худжвйрй. Қашф ал-маҳджуб*. С. 509.

говоря, суфийская теория познания не исключает эвристических возможностей рационального познания, но отводит им служебную роль¹. 'Абу Йазид ал-Бистами, родоначальник «опьяненного» направления в суфизме, обладал знаниями обычных религиозных наук, провел долгое время среди подвижников, скрупулезно соблюдавших религиозные предписания. Но «ответ» Бога на его вопрос об Истинной реальности пришел к нему не посредством приобретенных им религиозных знаний ('*илм*) или формального благочестия, но в виде взрыва чувств и вдохновения². Даже ал-Джунайд, крупнейший теоретик суфизма, знаток калама и других религиозных наук, утверждал превосходство чувств и интуиции над религиозной наукой, восходящей к знанию, доведенному пророками. Есть следующее высказывание ал-Джунайда: «Ищущего Бога (*мурид*) подчиняет дисциплина знания (*сийасат ал-'илм*), а искомый Богом [человек] (*мурад*) охвачен опекой Бога (Истины)»³. 'Абу ал-Хусайн ан-Нурй ставил суфийское знание в зависимость от благочестия и пиетизма: «Суфизм (*тасавуф*) — не обряды и ритуалы (*русум*) и не [внешние религиозные] знания, но он весь есть нравственные качества»⁴. Схожего мнения придерживался Сарй ас-Сақатй: «Четыре качества возвысят человека: знание ('*илм*), этика ('*адаб*), надежность ('*амāна*) и целомудрие ('*иффа*)»⁵. Вряд ли стоит сомневаться, что на вышеупомянутое отношение ал-Джунайда к знанию и на его предпочтение вдохновения явно повлияло мнение его дяди Сарй ас-Сақатй о превосходстве интуиции над рациональным мышлением. На вопрос ал-Джунайда о разуме ('*ақл*) Сарй ас-Сақатй ответил: «Доводы касательно “одобряемого” [Законом] и “запрещаемого” не основываются на разуме»⁶.

Чтобы выйти из тупика, куда заводят человека попытки рационального познания трансцендентного, суфию следует перешагнуть границы рационального познания, чтобы попасть в область мистических «стоянок» (*мақамāt*) и «состояний» (*ахвāl*), в которых происходит соприкос-

¹ *Ал-Калāбāз* Китāб ат-та'арруф ли-мазкāб 'ахл ат-тасавуф. Каир: Мактаба ал-Хāнджй, 1934. С. 37.

² *Ас-Сахладжй*. Китāб ан-нур. Каир, 1949. С. 126—127; цит. по: Ф. Роузенталь. Торжество знания. С. 175.

³ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 204—205.

⁴ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-сўфиййа. С. 167.

⁵ Там же. С. 51.

⁶ Там же.

новение с трансцендентной первоосновой бытия. Суфизм не предполагает отрицания эвристических возможностей рационального познания, ни, тем более, противопоставления его суфийскому методу познания. За рациональным познанием признается истинность в строго определенных границах, заданных его же предпосылками. В суфийском познании рациональное познание выступает как один из моментов постижения полноты истины, что предполагает признание вещей как одновременно совпадающих и не совпадающих друг с другом — различающихся в актуальном состоянии во временном аспекте и сливающихся в одно неразличимое в вечностном аспекте, благодаря чему часть выступает целым, а целое являет себя частью. Богопознание с этой точки зрения перестает рассматриваться как последовательное движение по пути «от» вещей «к» их Первоначалу. Напротив, каждая вещь не просто «отсылает» к скрытой за ее внешней стороной истине, а позволяет через себя свидетельствовать о ясном явлении самой истины.

2.4.2. «Стоянки» (*мақāмāt*) и «состояния» (*ахвāl*)

Продвижение по «Пути к Богу» (*тарīк*), то есть суфийское постижение Истины, осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*мақāмāt*; ед. ч. *мақām*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). «Состояния» (*ахвāl*) служат обозначением особых духовных состояний суфия, переживаемых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает божественное присутствие внутри себя¹, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» (*мақāмāt*) обозначают различные стадии процесса богопознания (*ма'рифa*), достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджāхада*) в суфийской практике². Йахйā ибн Му'аз выделял семь степеней «сынов тамошнего света (*'āх'ифa*)»: «покаяние» (*тавба*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «довольство Богом» (*ридā*), «страх» (*х'иф*), «страстное желание» (*шавк*), «любовь» (*махабба*) и «богопознание» (*ма'рифa*). Мистический путь по классификации 'Абū Насра ас-Саррāджа, которую он приводит в своем произведении «Китāб ал-лума' фй ат-гасавуф» (Проблески [знаний] о суфизме), состоит из семи «стоянок» (*мақāмāt*) и десяти «состояний» (*ахвāl*)³. Ал-Қушайрй

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 551.

² См. Ал-Қушайрй. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 56—57.

³ См. 'Абū Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 41—70.

в «Ар-Рисāла ал-кушайриййа фй ‘илм ат-тасаvvуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) приводит перечень из пятидесяти «стоянок» (*мақāmāt*). Ал-Калāбāзй в своем трактате «Китāб ат-та‘арруф ли-мазкāб ‘ахл ат-тасаvvуф» (Введение в суфийское учение) насчитывает семнадцать «стоянок» (*мақāmāt*). ‘Абӯ Тāлиб ал-Маккй в «Қўт ал-қулўб» (Пища сердец) перечисляет девять «стоянок» (*мақāmāt*). ‘Абӯ Ҳафс ас-Сухравāрдй в «‘Авāриф ал-ма‘āриф» (Дары познаний божественного) перечисляет десять «стоянок». ‘Абдаллāх ал-Ансāрй, автор трактата «Манāзил ас-сā‘ирйн» (Стоянки идущих [к Богу]), перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, которые разделены на десять частей (*қисм*)¹. Количество «стоянок» и «состояний» в учениях суфиев, во-первых, различается в зависимости от их представления о прохождении мистического Пути (*тарйқ*) и отражения личного опыта автора учения, во-вторых, свидетельствует о деятельности по согласованию концепции с возможностями ее адептов. Этим объясняется то обстоятельство, что некоторые «стоянки» учения одного суфия могут быть «состояниями» в учении другого суфия.

Пара понятий *хāl* («состояние») и *мақām* («стоянка») используется для описания реализации богопознания. «Стоянки» (*мақāmāt*) на Пути служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих тотальному сосредоточению на объекте поиска — сверхчувственной реальности. Начальной «стоянкой», как правило, является «стоянка покаяния» (*таvба*), которая обозначает решение человека избавиться от состояния «небрежения [Богом]» (*зафла*), в котором пребывает большинство людей, и целиком обратиться к Богу. «Это то, что суфии обозначают выражением “Пробуждение сердца от сна небрежения [Богом]» (*зафла*)”». И это является началом следования по Пути (*тарйқ*) [к Богу]². «Стоянки» сами по себе не служат обозначением результата познания, но являются важнейшим средством закрепления «состояний» (*ахвāl*), характеризующихся мимолетностью и скоротечностью. Таким образом, «стоянки» являются подтверждением достижения определенного этапа в познании. Например, ‘Абӯ Наср ас-Саррāдж перечисляет следующие «стоянки» в порядке расположенности на Пути: «покаяние» (*таvба*),

¹ См. *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāқ ал-Кāшāнй*. Латā‘иф ал-а‘лām фй ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 44.

² *М. ал-Джанāбй*. Ал-Ғазālй: Ат-Та‘аллуф ал-лāхутй ал-фалсафй ас-сўфй: В 4 т. Никосия; Дамаск; Бейрут: Дār ал-Мада, 1998. С. 243.

«щепетильная осмотрительность» (*вара'*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «бедность, нужда [в Боге]» (*фақр*), «терпение» (*сабр*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «довольство Богом» (*рида'*)¹. Непременными условиями достижения искомой цели считаются соблюдение суфием во время прохождения Пути «правдивости» (*сидк*) в мыслях, словах и поступках в свете высказывания пророка Мухаммада «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»² и «искренности» (*ихлас*), или тотальной сосредоточенности на Боге («*Ихлас* — забвение видения творений благодаря постоянной направленности взора на Творца»)³. Предыдущие «стоянки» не упраздняются вновь достигнутой «стоянкой», а переходят в «собственность» суфия как «приобретенные» (*макāsиб*)⁴. Его переход от одной «стоянки» к последующей служит обозначением укрепления суфия на более высокой, по сравнению с предыдущей, степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения суфием ряда духовных и психофизических практик, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и остаются в «собственности» суфия. Расположение на очередной «стоянке», таким образом, связано с необходимостью выполнения новых требований, связанных с условиями мистического познания. Например, «стоянка страха» (*хуф*) обозначает не просто страх Божий, или страх перед будущим наказанием на том свете, который разделяют простые верующие ('*авām*), но особый страх — пребывание суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за дьявольских наущений (*васāvīs*), что грозит отступлением с Пути и впадением в прежнее состояние «небрежения [Богом]» (*зафла*), в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые «стоянки» Пути бывают парными — «страх»-«надежда» (*хуф-раджа'*); «радость-печаль» (*сурур-хузн*) — служа средством самоконтроля суфия и твердого осознания, что Бог есть фактический действительный богопознания. Ведь «стоянки» являются средством фиксации

¹ См. 'Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума'. С. 42—52.

² *Муслим*. Саҳиҳ Муслим би-шарх имām Мухий ад-Дйн 'Абӣ Закарийā Йаҳйя ибн Шараф ан-Навави: В 18 т. Бейрут: Дār ал-хайр, 1996. С. 131; *ал-Бухарӣ*. Саҳиҳ ал-Бухарӣ. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асрийя, 1997. Т. 1. С. 41; *ал-Худжвирӣ*. Қашф ал-маҳжуб. С. 575.

³ *Ал-Қушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-кушайрийя. С. 209.

⁴ Там же. С. 57.

результатов мистических «состояний общения» с Богом, которые есть дар благодати, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия: «[Они] надеются на Его милость и боятся Его наказания» (Коран, 17:57/59, К.). Тщательное соблюдение требований конкретной «стоянки» помогает укреплению суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество (*сифа*).

Нечто схожее имеет место и в отношении «состояний»: на более высоких «стоянках» «состояния» (*ахвāl*) непосредственного видения сверхчувственных «истин» (*хақā'иқ*) длятся гораздо продолжительнее. Ал-Қушайрӣ поясняет, что если «состояния» быстротечны, то они являются лишь «внешними проблесками и проявлениями» (*лава'иҳ ва бавāдих*) и их «обладатель» (*сāҳиб*) еще не обрел по-настоящему «состояние», и что только тогда, когда конкретное «состояние», например, любви к Богу (*маҳабба*), носит продолжительный характер и превращается в определенное качество суфия, данное «состояние» может считаться подлинным «состоянием» (*хāl*)¹. Иначе говоря, по мере прохождения суфия по Пути к Богу «состояния» (*ахвāl*) приобретают гораздо более интенсивный характер и становятся более продолжительными. В классификации 'Абӯ Насра ас-Саррāджа насчитывается десять «состояний» (*ахвāl*): «полное осознание Бога» (*мурāкаба*), «близость» (*қурб*), «любовь» (*маҳабба*), «страх» (*хўф*), «надежда» (*раджā'*), «страстное томление» (*шавқ*), «дружба» (*'унс*), «успокоение» (*итмā'ниййа*), «созерцание» (*мушāхада*) и «непоколебимая уверенность» (*йақйн*)². При определенных условиях «состояние» (*хāl*), как и «стоянка» (*мақām*), может перейти в собственность суфия. Последнее зависит от степени «приближенности» человека к Богу. 'Абӯ Йāзид ал-Бистāmӣ утверждал, что «последние [“состояния”] “сиддикўн” (суфиев высшего ранга. — *И. Н.*) являются первыми “состояниями” (*ахвāl*) пророков»³.

На пути к достижению конечной цели — состояния обретения «непосредственного присутствия Истины» — суфий последовательно переживает различные мистические «состояния» (*ахвāl*), как, например, «близость» (*қурб*), «дружба» (*'унс*), «любовь» (*маҳабба*), «страстное желание» (*шавқ*), предвещающие «общение с Богом», или

¹ Ал-Қушайрӣ. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 57.

² См. 'Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 54—72.

³ Ал-Калāбāзӣ. Китāб ат-та'арруф ли-мазāлиб 'ахл ат-тасавуф. С. 42.

акт обретения полноты Истины. В суфийской среде сложилась традиция различения «явного» (*zāhir*) и «скрытого» (*bāṭin*) смыслов этих терминов. Например, 'Абӯ Наср ас-Саррадж утверждал, что причиной любви (*maḥabbā*) простых верующих ('*āmma*) к Богу является благодарность за Его щедроты и милость. Любовь праведников проистекает из осознания самодостаточности Бога. Мистическое же состояние «любви» суфиев, «знающих [Бога]» ('*arīfūn*), является состоянием утраты себя в созерцании объекта своей любви, освобождения от всех желаний, кроме страстного желания встречи с Богом (*shawq*) и полной потери связей с мирским¹.

Ал-Қушайрӣ, один из теоретиков суфизма, пишет что благодаря увеличению продолжительности «состояний» непосредственного познания, или «поглощения» (*shurb*) божественных «истин», происходит постоянный переход суфия в «состояния» более утонченные (*alṭāf*) и возвышенные². Но поскольку суфийское познание, хотя и выражается дискурсивно, все-таки является прямым (непосредственным) видением полноты Истины (Абсолюта), сверхчувственное, боговдохновенное знание есть знание, совпадающее с бытием, а потому такое видение исключает градуированность на низкие и высокие степени. Суфийское Богопознание (*ma'rifā*) — не постепенное восхождение к конечной истине, а реализация способности внезапного «прозрения», обнаружения в «явном» (*zāhir*) «сокрытого» (*bāṭin*), «сокровенных истин» (*ḥaqā'iq*), и это может случиться с суфием независимо от степени его духовного совершенства и продвинутости. Боговдохновенный характер «состояний», их дарованность свыше, объясняет отсутствие однозначной иерархической соподчиненности «состояний» и означает, что они являются результатом внезапного «столкновения» с духовным органом интуитивного познания суфия — с его сердцем (*qalb*) — и обозначают различные мистические переживания, «находящие» на суфия³, например, в ходе богопоминания (*zikra*), одного из основных способов суфийского познания, целью которого является сознательная «стимуляция и поддержание моноидеизма, т. е. тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания»⁴. По крайней мере, 'Абӯ Наср ас-Саррадж прямо

¹ См. 'Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума'. С. 58—59.

² См. Ал-Қушайрӣ. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 58.

³ 'Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума'. С. 42.

⁴ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 373.

пишет, что «“состояние” (*хāl*) — это скрытое Богопоминание (*зѳкр хѳрийй*)»¹.

2.4.3. Богопоминание (*зѳкр*), «постоянное осознание» (*мурākѳба*) и «радение» (*самā*)⁴

Бытует мнение (и не только в исследовательской литературе), что мистические «состояния» (*ахвāl*) непосредственного «общения» с Богом поддерживаются суфиями исключительно с помощью комплекса различных психофизических средств и вспомогательных упражнений, целью которых и является обеспечение видения полноты истины за счет аннигиляции своего «Я», избавления от расщепленности сознания, то есть обычного состояния сознания, в котором человек инстинктивно помещает между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания вместо рассмотрения мира и своих действия «такими, каковы они есть на самом деле».

Во многих суфийских сочинениях говорится, что богопоминание (*зѳкр*) является одним из основных методов избавления от «небрежения [Богом]» (*зафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге» (*хуѳѳр*), средством доведения суфия к «встрече» (*лиқā*) с Богом и «[само]уничтожения» (*фанā*) в Нем. Например, 'Абӯ Наср ас-Саррāдж пишет: «Рувайм ибн Ахмад ал-Бағдāдй сказал: “Единственность (*вахдāниййā*) — бесконечное пребывание Бога (*бақā* 'ал-хаққ) благодаря «исчезновению» (*фанā*) всего, кроме Бога”. То есть благодаря “исчезновению” (*фанā*) человека от поминания себя и своего сердца из-за постоянства поминания Бога (*зѳкр*)»².

В психологическом аспекте *зѳкр* представляет из себя способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зѳкр* может отправляться коллективно и в одиночку, вслух (*джахрийй*) и молча (*хѳрийй*). Богопоминание (*зѳкр*) есть процесс, протекающий на различных уровнях, в котором участвуют почти все человеческие способности (физические и психические). Внешний уровень представляет язык, и начальным, или примитивным, *зѳкром* считается отправление богопоминания вслух. В более сложных и высших видах *зѳкра* участвуют сердце (*қалб*), душа (*нафс*), дух (*рѳх*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие ком-

¹ 'Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 42.

² Там же. С. 32.

плекс под названием «царь, или повелитель богопоминания» (*султāн аз-Зайр*). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зайра*¹. Исполняющий *зайр* должен был находиться в состоянии религиозной чистоты, уstraиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки (*кибла*), прочесть предварительно несколько сур Корана и только затем приступить непосредственно к *зайру*. *Зайр* может отправляться коллективно и в этом случае он представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*самā'*), которое представляет из себя коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.

В число «состояний» входят более частные средства, как, например, средство поддержания «постоянного сознания Бога» (*мурāкаба*), который является первым «состоянием» (*хāl*), по классификации 'Абū Насра ас-Саррāджа, и представляет, на самом деле, три «состояния»: 1) «хранение» своих помыслов в силу того, что Бог «ведает о всех ваших мыслях»; 2) концентрация на постоянном сознании Бога посредством Бога в состоянии «исчезновения» (*фанā'*) от всего, кроме Бога; 3) постоянное осознание Бога и просьба суфия к Богу сохранить ему это состояние².

Тем не менее, в рамках суфийской традиции существует и другая позиция (Ибн 'Арабй), согласно которой «подготовленность» (*исти'dād*) человека для «общения» с Богом вовсе не зависит от его усилий (посредством *зайра* и других средств суфийской практики) и человек не в состоянии самостоятельно осуществить свое онтологическое переустройство для «проявления» в нем «божественных истин» (*хақā'ик*). Предметное рассмотрение этой позиции требует обращения к суфийским представлениям о конечной цели Пути к Богу.

2.4.4. Конечная цель Пути к Богу (*тарйкÖ*)

2.4.4.1. «[Само]уничтожение [в Боге]» (*фанā'*), «пребывание [в Боге]» (*бақā'*) и «нахождение [Бога]» (*ваджд*)

Многие специалисты по суфизму разделяют точку зрения, согласно которой достижение конечной цели суфийского познания выражается

¹ См. *Мухаммад 'Амйн ал-Курдй*. Китāб ал-мавāхий ас-сармадиййа. С. 304—320.

² См. 'Абū Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 55.

с помощью парных понятий «[само]уничтожение [в Боге]» (*фанā'*) и «пребывание [в Боге]» (*бақā'*). По их мнению, данные термины относятся к числу других парных понятий, предназначенных для описания сложного процесса восприятия Бога и человека, божественного бытия и множественного мира: «опьянение» (*сукр*) и «трезвость» (*сахв*), «соединение» (*джам'*) и «разделение» (*тафриқа*), «отрицание» (*нафй*) и «подтверждение» (*исбāт*) и т. д.¹ Как справедливо отмечают современные исследователи², на ранних этапах доктринального суфизма (начиная с 'Абū Са'ида ал-Халлāджа, и особенно с 'Абū Йазида ал-Бистāmī, основоположника «опьяненного» направления в суфизме) конечной целью мистического Пути считалось «[само]уничтожение [в Боге]» (*фанā'*), которое понималось в двух смыслах: 1. либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути (*тарйқ*) и самосовершенствовании на нем; 2. либо как «замещение» человеческих качеств божественными атрибутами (*тахдлуқ*). Считается, что в ответ на учение об «опьяненном» суфизме, в рамках которой *фанā'* рассматривался (например, 'Абū Йазидом ал-Бистāmī и ал-Халлāджом) как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхйийāt*), ал-Джунайд выдвинул свое учение о *фанā'*/'*бақā'*, исходя из вывода, что после возвращения из «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания [в Боге]» (*бақā'*).

По мнению исследователей, понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) для суфиев также служит обозначением интуитивного способа познания, благодаря которому становится возможной непосредственная явленность познаваемого³. Существует тесная связь между понятием «бытие», или «существование» (*вуджūd*), и понятием «нахождение Бога [в экстатическом состоянии]» (*ваджд*), которые являются однокоренными словами. После преодоления логического (опосредованного) пути познания для суфия открываются перспективы прямого, или интуитивного, познания (*кашф*), когда происходит непосред-

¹ См. А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 107; А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 359.

² См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 359; А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 590; А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 116.

³ См. А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 145.

ственная явленность бытия (*вуджуд*), или явленность, в которой «оно безусловно раскрывается именно *таким, каково оно*»¹.

Первым, кто попытался дать систематическое изложение суфийского понимания экстатического состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), был 'Абӯ Наср ас-Саррадж. В своей работе «Китāб ал-лума' фй ат-тасавуф» (Проблески [знаний] о суфизме) он приводит различные взгляды на природу *ваджд*. Например, 'Амр ибн 'Усмāн ал-Маккй полагал, что «нахождение Бога» (*ваджд*) отделено от знания, ибо оно — невыразимо, не поддается вербализации, поскольку «*ваджд* — тайна Бога для уверовавших»². Ал-Джунайд считал, что *ваджд* — из области чувств и вдохновения (грусть, радость и пр.) и является раскрытием Богом Истины [для человека]. Согласно 'Абӯ Насру ас-Сарраджу, такая точка зрения на природу *ваджд* обосновывалась мнением предшествующих суфийских шейхов, которые выделяли два вида *ваджд* — «нахождение владения» (*ваджд ал-мулк*) и «нахождение, или обретение встречи [с Богом]» (*ваджд ал-лиқā*): «Нахождение встречи [с Богом] — обретаешь своим сердцем нечто, и оно не упрочивается»³. *Ваджд* первого типа есть экстатическое состояние, внезапно нашедшее на человека и полностью овладевшее им. Второй тип *ваджда* является экстатическим состоянием, искусственно вызванным самим человеком. Видимо, это было реакцией на попытки некоторых суфиев говорить от имени «Бога», Истины, путем экстатических высказываний в состоянии транса. Во всяком случае, 'Абӯ ал-Хасан ал-Хусрй выделял четыре типа людей: 1) притязующий на обладание «раскрытой» [тайной Истины]; 2) тот, кому иногда раскрывается [сокровенное]; 3) «упрочившийся» [в Истине], который удовлетворен своей Истиной (*хақйқа*); 4) «обретающий [Истину] (*вāджи́д*), который «исчез» из мира посредством наития, отчего впал в состояние *ваджд*⁴. Сахл ибн 'Абдаллāх, движимый желанием оградить суфийское познание Истины от спекуляций и злоупотребления, утверждал, что все в состоянии «нахождения Бога» (*ваджд*), что не находит обоснования в Коране и Сунне, — ложь (*бāтил*)⁵. Надо пола-

¹ А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 52.

² 'Абӯ Наср ас-Саррадж. Китāб ал-лума'. С. 300.

³ Там же. С. 301.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

гать, что вышеупомянутый 'Абӯ Сā'ид ал-'А'рāбī также был озабочен злоупотреблениями посредством «речений» от имени Бога в экстатическом состоянии (*ваджд*) и поэтому предупреждал, что оно является лишь первой ступенью «избранных» и что только после «вкушения» всех ступеней погружения в сокровенное из их сердец исчезнет всякое сомнение благодаря обретению Истины¹.

Суфиев волновал вопрос о природе *ваджд* — является ли это состояние целиком боговдохновенным или его можно также обрести путем искусственных усилий? Тот же 'Абӯ Сā'ид ал-'А'рāбī положительно отвечал на этот вопрос и считал, что «обретению *ваджд* мешают следы души (*нафс*), связь с мирским, ведь душа скрыта мирским привязанностями [от Истины]. Если оборвать все связи с мирским, сделать Богопоминание (*зġġр*) искренним и очистить сердце, то человек увидит то, чего не видел раньше, ибо *ваджд* — это обретение того, что было у него как “небытие” (*'адам*), “не-сущим” (*ма 'дġм*)»².

Согласно 'Абӯ Наср ас-Саррāджу, есть «люди нахождения Бога» (*вāджидġн*) и «люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. — *И. Н.*)» (*мутавāджидġн*). В его классификации отличия трех разрядов «людей нахождения Бога» сводятся к следующему: у первых *ваджд* бывает слабым из-за непрекращающихся позывов их плотских душ, что приводит к замутнению и ослаблению их мистических состояний (*ахвāl*); у вторых позывы их душ уравниваются усилиями суфийских радений (*самā'*), но и у них в итоге экстатическое состояние меняется в сторону ослабления; у третьих *ваджд* бывает постоянным и этот *ваджд* приводит их к исчезновению [в Боге], «ибо каждый впавший в *ваджд* [исчезает в Боге] благодаря тому, что находит [Бога]. У них нет остатка “Находимого” ими (*мавджġди-хил*), ибо всякая вещь для них не существует во время “нахождения” ими “Находимого” ими из-за исчезновения видения ими их “нахождения”. “Люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. — *И. Н.*)” (*мутавāджидġн*) [также] трех разрядов: первые — это притворяющиеся, старающиеся искусственными усилиями уподобиться “людям *ваджда*”. Вторые — те, кто жаждет обрести боговдохновенные состояния (*ахвāl*) после отказа от мирских привязанностей посредством искусственных усилий (...) Тот, кто порицает их, пусть вспомнит слова Посланника Аллаха, да благословит его Он и при-

¹ 'Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума'. С. 302.

² Там же.

ветствует: “Когда придете к страдающим, то плачьте, а если не можете плакать естественным образом, то вызывайте плач искусственным путем”; третьи — это обладатели боговдохновенных состояний (*ахвāl*), обладатели сердец, упрочившиеся в воле, которые, когда не в силах контролировать свои органы и совладать с собой, впадают в экстатические состояния»¹. Результатом «нахождения Бога» (*ваджд*), по мнению ’Абӯ Наср ас-Саррāджа, является удостоверение в единственности Единого Бытия, косвенным свидетельством чему служит приведенное им высказывание ал-Халлāджа, якобы сделанное последним перед казнью: «Находящему [Бога] (*вāджид*) достаточно установить единственность Единого»². Ал-Ғазālī пишет: «Кто-то сказал: “*Ваджд*” — откровения от Истины, Бога (*ал-хаққ*)»³. Классификация состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), приведенная ал-Ғазālī в «Ихйā’ ’улӯм ад-дйн» («*Ваджд* делится на откровения и (мистические. — *И. Н.*) состояния, на то, что можно объяснить, и то, чего нельзя объяснить, на притворное и естественное») ⁴, явно восходит к классификации ’Абӯ Наср ас-Саррāджа, изложенной в его работе «Китāб ал-лума’ фй ат-тасавуф» (Проблески [знаний] о суфизме).

Приводя высказывания теоретиков суфизма о понятиях «[само] уничтожение»/«пребывание» (*фанā’/бақā’*), «нахождение [Бога]» (*ваджд*), мы не ставим задачу подвергнуть сомнению сложившееся в исследовательской литературе мнение о том, что на определенном историческом этапе развития суфизма понятия *фанā’*, *бақā’* и *ваджд* играли ключевую роль в качестве обозначения конечной цели суфийского познания. Отметим, что такое мнение сложилось не на пустом месте. Например, Ибрāхīm ал-Муваллид заявлял: «Движение посредством души (рассудка. — *И. Н.*) для благонравия, внешними органами — посредством знания (*’илм*) и Закона (*шарī’ат*), а движение посредством сердца ради благонравия сокрытого — посредством богоданного состояния (*хāl*), “нахождения [Бога]” (*ваджд*) и раскрытия (*кашф*) [“сокрытого”]»⁵. ’Абӯ Са’ид ал-А’рабī считал, что состояние

¹ ’Абӯ Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума’. С. 303.

² Там же. С. 304.

³ Ал-Ғазālī. Ихйā’ ’улӯм ад-дйн. Т. 2. С. 1167.

⁴ *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйā’ ’улӯм ад-дин)*. Избр. главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. С. 113.

⁵ *Ас-Суламий. Табақāt ас-сӯфиййа*. С. 413.

«нахождения Бога» (*ваджд*) отделено от знания: «*Ваджд* — это снятие завесы, созерцание Наблюдающего (*ар-рақīb*), приход понимания, наблюдение сокрытого мира (*ал-зайб*), беседа с сокровенным, дружба с утерянным и исчезновение тебя самого»¹.

У нас вызывает возражение тезис о том, что *конечной целью* познания в доктринальном суфизме (особенно в философском суфизме) считается достижение состояния *фанā* ' / *бақā* ' и *ваджда*, или «растворения» сущности суфия в божественной субстанции (пусть и в духовном смысле, а не в буквальном), и что обрушение на суфия мистических «состояний» (*ахвāl*) и последующее впадение в экстатическое состояние «*ваджд*» идентифицируется в доктринальном суфизме с обнаружением Истины во всей полноте².

Например, А. Д. Кныш полагает, что введение концепции «пребывания [в Боге]» (*бақā* ') было вызвано желанием умеренных теоретиков суфизма показать, что экстатическое слияние (*фанā* ') двух существ — человека и Бога — есть не что иное «как кратковременное психическое состояние, на смену которому должно прийти состояние более совершенное и “устойчивое”»³, или «длительное пребывание [в Боге]» (*бақā* '), согласно терминологии ал-Джунайда. А. Д. Кныш подчеркивает, что *фанā* ' не следует понимать как погружение в абсолютную недифференцированную реальность по аналогии с *нирваной*, в ходе которой происходит полная приостановка всех чувств, ощущений и мыслей, и также указывает, что суфийские теоретики настаивали на том, что *фанā* ' никоим образом не стоит интерпретировать как субстанциональное единение или слияние человека и Бога (*иттихād*), в котором они усматривали уступку христианской доктрине воплощения Бога в личности Христа (*хулūл*)⁴. Схожей точки зрения придерживается и Джулиан Балдик, который пишет, что суфии считают ложной

¹ *Ал-Газāли*. Ихйā' 'улūм ад-дйн. Т. 2. С. 1167.

² «Конечной целью мистика, к которой иногда удается приблизиться путем постоянной медитации, является *фана* ' , самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом “экстаз”, буквально означает “обретение”, “нахождение” — обретение Бога, и тем самым покоя» (А.-М. Шимель. Мир исламского мистицизма. С. 144).

³ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 359.

⁴ Там же. С. 360.

концепцию «соединения» (*ittitixād*), согласно которой Бог и человек становятся чем-то одним¹.

Следовательно, А. Д. Кныш разделяет общепринятый подход к интерпретации парных понятий *фанā* / *бақā*, согласно которому *фанā* рассматривается в целом как один из аспектов цели суфийского познания — вхождения суфия в сверхчувственный мир. *Фанā* (букв. «гибель», «исчезновение») переводится как «уход» человека в сверхчувственную реальность в духовно-спиритуалистическом смысле, в ходе которого происходит исчезновение для себя, потеря своих личностных качеств в состоянии транса («самоуничтожение»), а *бақā* (букв. «длительное пребывание») интерпретируется как прямое продолжение *фанā*, только на более высоком психофизическом уровне². Важнейшее суфийское понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) понимается как обозначение третьей и последней стадии в «единении с Истиной»³ (Богом) (первая стадия — *фанā*, когда суфий исчезает для себя, а вторая — *бақā*, или длительное пребывание суфия в Боге, после обретения знания «божественных истин» и «украшения себя» божественными качествами (*тахдлуқ*). Это свидетельствует о том, что исследователи, придерживающиеся психологической интерпретации конечной цели суфийского познания как трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия⁴ (путем утраты суфием своего «Я» и превращения его в рупор божественной реальности), молчаливо полагают, что онтологическое представление суфиев характеризуется дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположных друг другу. Но это утверждение суфиеведов является просто некритически принятым на веру допущением и, с нашей точки зрения, ошибочным. Если большинство исследователей склонны разделять мнение, что суфийское познание сводится к гносеологическому поиску истины, то мы считаем, оно (суфийское познание) есть познание, слитое с бытием, или *бытие-познание*.

До сих пор большинство суфиеведов, вслед за Л. Массиньоном и Дж. С. Тримингэмом, склонны рассматривать период (III в. по хид-

¹ J. Baldick. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London, 1989. P. 2.

² См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 591; А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 117.

³ А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 117.

⁴ Е. А. Торчинов. Религии мира: Опыт запредельного. С. 27.

жре/IX в. по хр. л.), когда жили и творили 'Абӯ Йазид ал-Бистāmй, ал-Халлāдж, 'Абӯ ал-Хусайн ан-Нӯрй и ал-Джунайд, кульминационным пунктом в суфизме, а последующую его историю — как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн 'Арабй). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн 'Арабй. — *И. Н.*) представлял исламский пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»¹. Основанием для подобных взглядов служит несомненный факт оформления в указанный период (III в. по хиджре/IX в. по хр. л.) двух основных направлений в суфизме — «опьяненного» ('Абӯ Йазид ал-Бистāmй) и «трезвого» (ал-Джунайд), разработки учения о мистическом познании (*ма'рифa*), целью которого является постижение «истин» (*хақā'уқ*) сверхчувственной Реальности, или Бога (*ал-хаққ*), и разработки целой системы «состояний» (*ахвāl*) и «стоянок» (*мақāmāt*) — основных концепций Пути к Богу (*тарйқ*), основания суфийской теории и практики. Хотя процесс и итог суфийского познания (*ма'рифa*) выражается дискурсивным языком, поскольку требуется вербализация мистического опыта и описание прохождения по Пути (*тарйқ*) к Богу, реализуемого в виде переходов от одного дарованного свыше «состояния» (*хāl*) близости к божественной реальности к другому, и от одной «стоянки» (*мақām*) к другой, тем не менее, суфийское знание прямо связано с актом непосредственного познания истины, или с актом, доставляющим к истине как она есть, и предполагает непосредственное общение с Богом. В исследовательской литературе господствует мнение, что хотя непосредственное познание истины, доставляющее к истине как она есть, именуется суфиями по-разному («созерцание» (*мушāхада*), «богопознание» (*ма'рифa*), «достижение истинности» (*тахқйқ*), «вкушение» (*завқ*), «раскрытие» (*кашф*)), тем не менее, все эти термины совпадают по содержанию (А. Д. Кныш)². Отечественный исламовед А. К. Аликберов пишет: «Мистическое созерцание, или свидетельство (*ал-мушахада*), в отличие от зрительского восприятия, позволяет мистика проникнуть в суть предмета или явления, одновременно наблюдая все его внешние

¹ А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 208.

² См. А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 361.

проявления (в состоянии *ал-бака*') или предав их забвению (в состоянии *ал-фана*')»¹.

Исследователи, придерживающиеся такого мнения, ошибочно считают, что суфийское понимание истины сводится к представлению о ней (истине) как фиксированной в скрытой стороне вещей, или в «скрытом» (*бāтин*), тогда как «явное» (*зāхир*) есть обманчивая видимость, хотя и служит «намеком» о «скрытой» истине, обнаружение которой (то есть истины) реализуется в мистическом созерцании (*мушāхада*). Подобное допущение исходит из отождествления суфизма с *мистическим пантеизмом*, для которого характерно рассмотрение истины согласно логике соотношения *явленности* (вещи) и внутренней сути (Бога)². Но с точки зрения суфийской концепции познания для истины характерен взаимный переход между «явным» (*зāхир*) и «скрытым» (*бāтин*), а не локализация ее в «скрытом». Правда, такое понимание истины и истинности сложилось в суфизме не сразу. Это можно показать как раз на примере понятия «созерцания» (*мушāхада*). Достаточно рассмотреть эволюцию данного понятия («созерцание» (*мушāхада*)), часто ошибочно употребляемого исследователями как синоним понятия «достижение истинности» (*таххйк*), хотя, с нашей точки зрения, данные понятия обозначают два типа суфийского познания (интуитивно-созерцательное и мистическое познание), разница между которыми зависит, как мы покажем ниже, от причин онтологического характера.

2.4.4.2. «Созерцание» (*мушāхада*)

В рамках доктринального суфизма сложились два подхода к истолкованию содержания понятия «созерцания» (*мушāхада*). Первый подход, который можно условно назвать «гносеологическим», восходящий к гносеологическим взглядам представителей «опьяненного» направления в суфизме, хорошо изложен ал-Худжвйр в его произведении «Кашф ал-махджуб» (Раскрытие сокрытого). В самом названии его книги содержится указание на понимание им суфийского познания как гносеологического поиска (как в рациональных, так и в интуитивных формах) истинных сущностей, пребывающих *за пределами* чувственной реальности. С его точки зрения, понятие «созерцание» (*мушāхада*) совпадает по значению с понятиями «по-

¹ А. К. Аликберов. История классического ислама на Кавказе. С. 592.

² См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 385.

стижение Истины» (*идрāk ал-хаққ*) и «прибытие к Истине» (*вусул 'илā ал-хаққ*). Следовательно, «постижение истины», или «прибытие к истине», есть созерцание воочию (*'ийāн*) «истин» (*хақā'иқ*) сверхчувственной реальности (Бога, Истины). Трактовка «состояния непосредственного созерцания» божественной реальности как завершающего этапа гносеологического поиска подразумевает предварительное движение в сфере менее совершенного (опосредованного) знания, или градуированность этого знания на низшие и высшие степени. Различие между опосредованным и непосредственным знанием ал-Худжвйрī проводит с помощью терминов «достоверное знание» (*'илм ал-йақīн*), «сама достоверность» (*'айн ал-йақīн*) и «истина уверенности» (*хаққ ал-йақīн*). Он разъясняет, что с точки зрения суфиев «достоверное знание» (*'илм ал-йақīн*) представляет знание о действиях в эмпирическом мире. Под «самой достоверностью» (*'айн ал-йақīн*), как он пишет, имеется в виду знание умирающего о разрыве с земным миром. И, наконец, «истина уверенности» (*хаққ ал-йақīн*) представляет знание, которое будет получено благодаря «раскрытию» видения воочию божественной реальности в раю. Таким образом, есть три степени «непоколебимой уверенности», или «достоверности» (*йақīн*): 1) «достоверное знание» (*'илм ал-йақīн*) — «степень религиозных ученых в неукоснительном следовании религиозным установлениям», или степень «публики», простых верующих (*'āмма*); 2) «сама достоверность» (*'айн ал-йақīн*) — «стоянка (*мақāм*) “знающих [Бога]” (*'āрифūн*) посредством их приуготовленности к смерти», или степень «особых» (*хāйфса*); и 3) «истина уверенности» (*хаққ ал-йақīн*) — «место “уничтожения, растворения” [в Боге Его] любимцев благодаря их отказу от всего сущего», или степень «особо избранных» (*хāйфсат ал-хāйфса*). Таким образом, «достоверное знание» (*'илм ал-йақīн*) обретается благодаря усилиям суфия, или его «усердия» (*муджāхада*), «сама достоверность» (*'айн ал-йақīн*) достигается благодаря «тайной беседе с Богом» (*му'āнаса*), а «истина уверенности» (*хаққ ал-йақīн*) — благодаря «созерцанию Бога» (*мушāхада*)¹. Нетрудно заметить некоторые параллели между представлениями ал-Худжвйрī и Зун-Нуна ал-Мисрī (ум. в 245/859 г.) о значениях понятий «*мушāхада*» и «*йақīн*». Последний утверждал, что Бог располагает «непоколебимую уверенность» в сердце человека, чтобы последний мог пола-

¹ *Ал-Худжвйрī*. Кашф ал-махджуб. С. 626.

гаться на него (на сердце) с целью «созерцания Его» (*мушāхада*) на том свете¹.

Согласно подходу ал-Қушайрӣ (ум. в 465/1074 г.), «созерцание» (*мушāхада*) представляет собой «присутствие Бога (*ал-хаққ*)». Средством поддержания этого состояния являются вспомогательные средства: 1) «присутствие» (*мухāдара*), или поддержание состояния «присутствия сердца [при Боге]» и 2) «раскрытие» (*мукашафа*), или «присутствие сердца [при Боге] посредством ясного доказательства» (*байāн*). В первом случае суфий постигает «божественные истины» посредством наблюдения «божественных знамений» (*āйāt*) в мире. Во втором случае в процессе богопознания логические доводы заменяются неопровержимым и ясным доказательством (*байāн*). В результате суфий обретает «состояние прямого созерцания» (*мушāхада*), когда он находится в непосредственном «присутствии Бога, Истины (*ал-хаққ*)»². Таким образом, ал-Қушайрӣ под состоянием «созерцание» (*мушāхада*) понимает не гносеологический акт, а бытийное состояние, или бытие Истины, самосознание Абсолюта через суфия, тождество знания и бытия. Об этом он пишет в своем толковании (*тафсӣр*) Корана под названием «Латā’иф ал-ишāрāt», где выделяет три стадии «продвижения» (*сулӯк*) к Богу (Истине): 1) «свидетельство Его (то есть божественных. — *И. Н.*) знамений» (*шухӯд āйāти-хи*); 2) «утверждение Его самости (то есть самости Бога. — *И. Н.*)» (*исбāt з̣ити-хи*) и 3) «истинное осуществление» (*тахаққуқ*) посредством божественного бытия (*вуджӯд*) и божественной самости (*з̣ит*), и «это является конечной целью идущего (*з̣āйат ас-сāлик*) [по Пути к Богу]»³.

Налицо разное понимание значения понятия *мушāхада* двумя теоретиками суфизма, жившими в одно и то же время. Это свидетельствует о том, что если ал-Худжвӣрӣ истолковывал процесс богопознания в терминах гносеологического поиска, то ал-Қушайрӣ склонялся к пониманию суфийского познания как бытийного отношения, то есть стоял за онтологизацию истины. Что же произошло за то время, которое отделяло их обоих от эпохи, когда жили и творили «люди растворения, или самоуничтожения в Боге» (’Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ, ’Абӯ

¹ См. *Ал-Байхақӣ*. Китāб аз-зухд ал-кабӣр. Бейрут: Му’ассасат ал-кутуб ас-сақāфиййа, 1997. Т. 2. С. 359. СД. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. ‘Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

² См. *Ал-Қушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 75.

³ *Ал-Қушайрӣ*. Латā’иф ал-ишāрāt. Тафсӣр сӯфӣ кāmил ли-л-қур’āн ал-карӣм. Каир: Дār ал-китāб ал-’арабӣ, б. г. Т. 2. С. 181.

ал-Хусайн ан-Нурй, ал-Халладж)? Мы полагаем, что произошла смена в онтологических представлениях суфиев, кардинальным образом повлекшая переосмысление и суфийской гносеологии. Это привело к выделению, наряду с интуитивно-созерцательным познанием (характерным для учений «опьяненного» направления в суфизме), также мистического познания.

2.4.4.3. Интуитивно-созерцательное и мистическое познание

Многие специалисты до сих пор продолжают рассматривать суфизм по аналогии с другими формами мистицизма, сложившимися в лоне других конфессий. Причиной этого является традиционная склонность, присущая востоковедению (не только западному, но и российскому), сводить весь восточный мистицизм к некоему единому источнику¹. Поскольку представители других мистических традиций утверждают, что конечная цель мистических поисков — не просто знание о Боге, но достижение единения с Ним, то многие суфиеведы искренне полагают, что это справедливо и в отношении к суфийскому познанию, которое, таким образом, понимается как единение суфия с Абсолютом, как полное погружение в сверхчувственный божественный мир с утратой индивидуального сознания: «То есть цель, к которой надлежит устремляться, не столько внешнее выражение благочестия, исполнение всей обрядности и т. п., сколько погружение в медитацию о божественном единстве, такое погружение, при котором собственное существование полностью исчезает, наступает блаженство самозабвения и отпадение каких бы то ни было душевных движений»².

Отсюда вера в принцип безусловной применимости методов, выработанных для исследования одной конкретной мистической традиции, к исследованию любой другой мистической традиции. Утверждение современного исламоведа: «С точки зрения *мурида*, речь идет о трех видах созерцания: чувственном (восприятии атрибутов божества в образах земного бытия), интеллектуальном (восприятии знанием и воображением) и мистическом (восприятии оком сердца)»³ лишь

¹ См. К. В. Эрнст. Суфизм. С. 150.

² Е. Э. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 32.

³ А. К. Аликберов. История классического ислама на Кавказе. С. 592.

подтверждает то, что в ходе анализа суфийского познания многими исследователями некритически используется методология, выработанная западной культурой. В рамках западной и русской религиозно-философской мысли сложилась традиция применения к прямому познанию вещей внеопытного характера понятий «мистическое» и «интуитивное» как совпадающих по содержанию. Типичным примером может служить понятие «мистическая интуиция», которое в учении Н. О. Лосского¹ обозначает средство обнаружения «сверхбытийной полноты бытия» и приобщения к «Сверхбытийному началу», к Богу не как к Ничто (то есть, в Его (Бога. — *И. Н.*) отрицательном аспекте в свете апофатической теологии), а как к Сверхчто (в Его (Бога. — *И. Н.*) положительном аспекте как сверхбытийной полноты)².

Многие современные суфиеведы в своих исследованиях не учитывают главный фактор эволюции доктринального суфизма — постоянные попытки суфиев непротиворечиво решить в рамках средневековой парадигмы проблему отношения Первоначала к ряду вещей и познаваемости Первоначала. Это обстоятельство служит причиной складывания ошибочного представления, что аутентичным выражением суфийской концепции богопознания является учение о «[само] уничтожении» (*фанā'*) в Боге, а понятие «достижение истинности» (*тахқйқ*) служит обозначением движения суфия от одних «состояний» к другим, от низших «стоянок» к более высшим, «вплоть до момента слияния с Богом»³. Как следствие, понятие «*тахқйқ*» ряд исследователей (А. Д. Кныш, А. К. Аликберов) рассматривают как вид мистического познания, выражаемого другими синонимичными понятиями — «непосредственное созерцание» (*мушāхада*), «потаенное знание» (*ма'рифa*), «озарение» (*ширāқ*), «вкушение» (*зѡқ*), «раскрытие» (*кашф*)⁴, хотя в учениях об «уходе в Бога», или «[само]уничтожении» (*фанā'*) в Нем, мы имеем дело с интуитивно-созерцательным познанием, а не с мистическим познанием. Это можно отчасти объяснить тем, что сами суфийские авторитеты (ал-Қушайрй, 'Абӯ Наṣр ас-Саррāдж) и некоторые мусульманские ученые (ал-Газāлй), основательно знавшие

¹ См. *Н. О. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Терра-Книжный клуб: Республика, 1999. С. 263.

² См. *Н. О. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 261—262.

³ *А. К. Аликберов*. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 547.

⁴ См. *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. С. 361.

суфийские «науки», часто использовали понятие «*тахқӣқ*» в качестве технического термина для обозначения упрочения суфия на достигнутом им очередном этапе «продвижения» (*сулӯк*) к Богу. Отсюда смешение *мистического* познания с *интуитивно-созерцательным* познанием, о сути которого пишет 'Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ, что когда в сердце человека «истинно осуществляются (реализуются)» (*тахāққā*) избавление от желаний мирских благ и безразличие к ним, то ему гарантируется обретение опыта трансцендирования в сверхэмпирический мир путем непосредственного (интуитивного) познания, или «созерцания» (*мушāхада*), которое осуществляется с помощью органа этого интуитивного познания — «сердца» (*қалб*)¹.

Склонность современных исследователей интерпретировать «единение» суфия с божественной реальностью как трансперсональное единение, как некий психологический акт, основана на молчаливом допущении, что онтологическая концепция суфизма в целом характеризуется дуализмом, восприятием Первоначала и множественного мира как взаимоисключающих друг друга онтологических уровней. Такой подход граничит с игнорированием принципиального отличия суфизма от остальных религиозно-философских направлений в исламе и непониманием сути суфийской концепции.

Мы же утверждаем, что необходимость различения понятий «мистическое» и «интуитивное» требуется не просто из соображений терминологической строгости, но по причине принципиального характера, а именно: в силу принципиальной разницы между христианской онтологией (восходящей к платоновской онтологии) и исламской онтологией. Суфийская гносеология не является исключением из общего правила, она основана на исламской онтологии «явного» и «скрытого» (*зāхир-бāтин*), особенно репрезентативно представленной в учении Ибн 'Арабӣ. Складывание философского суфизма стало возможным за счет онтологического переворота, совершенного Ибн 'Арабӣ, что привело к коренному пересмотру арсенала суфийской гносеологии. Отказ от различения «интуитивного» и «мистического» делает невозможным адекватное воспроизводство картины развития доктринального суфизма в целом и его учения о познании Абсолюта (Бога, Истины (*ал-хаққ*)) в частности. Поскольку мистицизм часто трактуется как «личный опыт и выражение таинства, скрытого в религии, свиде-

¹ См. 'Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ. Қўт ал-қулӯб. Т. 2. С. 160.

тельство реальностей, стоящих за эмпирической реальностью»¹, то и суфизм, по аналогии с мистицизмом, обычно понимают как «сложный процесс постепенного, многоступенчатого погружения мистика в тайны сверхчувственной Реальности, отождествляемой с божеством»², «“растворения” личности мистика в Боге, когда его человеческая природа сменяется Божественной»³ и т. п.

Мы считаем ошибочным понимание исследователями терминов «созерцание» (*мушāхада*), «вкушение» (*зѡвк*), «раскрытие» (*кашф*), «достижение истинности» (*тахқїк*) как синонимичных понятий, обозначающих одно и то же, а именно, мистическое познание. На самом деле метод богопознания (*тарїк*), который мы обнаруживаем в творчестве суфиев IX в. по хр. л. ('Абӯ Йазїда ал-Бистāmй, 'Абӯ ал-Хусайна ан-Нурй, ал-Халлādжа) представляет собой *интуитивно-созерцательное* познание, а не *мистическое* познание в собственном смысле этого слова, или «достижение истинности» (*тахқїк*), согласно суфийской терминологии. Разницу между этими видами познания (интуитивно-созерцательным и мистическим) можно понять, если учесть следующее обстоятельство, на которое указывает А. В. Смирнов в своей работе «Великий шейх суфизма». Есть три вида познания (*рациональный, интуитивно-созерцательный и мистический*), у которых есть общий объект (мир, человек и Бог)⁴. У всех этих трех видов познания есть общее основание — отношение между познающим и познаваемым, или между субъектом и объектом. Применительно к складыванию суфийского познания и его особенностей это означает следующее. В ходе *рационального* познания имеется онтологическая и гносеологическая разделенность познающего и познаваемого. Это справедливо и в отношении процесса экзистенциального «стягания» божественного, характерного для духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), и не только потому, что «отрешение от мирского» (*зухд*) есть нормативная система духовно-практической деятельности дискурсивного характера, то есть предполагающая рассудочность, опосредованность, в известной степени логичность, и, вне всякого сомнения, демонстративность, по-

¹ Дж. С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. М.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1989. С. 118.

² А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 545.

³ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 351.

⁴ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. С. 49.

скольку такая нормативная система объективируется в открыто декларируемых правилах, стандартах, законах и ценностях ('адаб), но и в силу отсутствия у «людей отрешения от мирского» концепции об имманентности трансцендентного Первоначала множественному миру.

Интуитивно-созерцательное познание. В ходе *интуитивно-созерцательного* познания посредством созерцания (*фанā'*, *мушāхада* и пр.) все еще сохраняется онтологическая разделенность познающего (суфия) и познаваемого (Абсолюта, Бога). Это объясняет суть учений о «[само]уничтожении» (*фанā'*) познающего в Боге — объект интуиции нельзя назвать объектом, поскольку отменяется гносеологическая разделенность субъекта и объекта («Пречист Я!» (*Субхāнī*) 'Абū Йазйда ал-Бистāмй, «Я — Истина» ('*анā ал-хаққ*) ал-Халлāджа), но онтологическая разделенность субъекта и объекта сохраняется (по выражению самого ал-Халлāджа, *Лахūt* (божественное) и *Насūt* (человеческое) не совпадают в онтологическом плане)¹. Карл В. Эрнст пишет, что обычное объяснение высказываний ал-Халлāджа и 'Абū Йазйда ал-Бистāмй, выдвигаемое суфиями, состояло в том, что индивидуальное «я» уничтожается в экстатическом состоянии и, таким образом, устами человека глаголет сам Бог, а не человек, и справедливо отмечает, что: «Не все суфии соглашались с тем, что такого рода экстатические высказывания являются абсолютно правомерными и отражающими непосредственно духовный опыт. Исходный эзотеризм суфиев покоился на том, что лишь некоторые избранные способны достичь и испытать высшие духовные истины»².

Для сторонников понимания конечной цели богопознания как «[само]уничтожения» (*фанā'*) в Боге камнем преткновения стал вопрос о самом «единении» (*иттихād*) человека и Абсолюта. Сами люди «любви к Богу», в силу отсутствия языка, способного адекватно описать опыт их «единения» с божественным, оставляли окружающих в замешательстве — следовало ли понимать этот опыт как опыт «воплощенности единения» ('*айн ал-джам'*), то есть как субстанциональное единение двух онтологических сторон бытия — временной и вечной, или как определенное состояние сознания человека, в котором он не может воспринимать окружающий мир из-за полного погружения в экстатическое состояние «созерцания Одного». Процесс личного созерцания божественного — наиболее важный аспект суфизма, но и

¹ См. *Ибн ас-Сā'й*. Ахбār ал-Халлāдж. С. 2.

² К. В. Эрнст. Суфизм. С. 157—158.

наиболее сложный, ибо чрезвычайно трудно осуществить внутреннее измерение опыта общезначимыми средствами.

Уильям Джеймс утверждает, что мистические переживания при всем том, что дают мистика ощущение «истинной достоверности» трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия (Абсолют, Бог), по своей природе трудно поддаются описанию. Он выделяет следующие четыре общие характеристики мистических переживаний: (а) невыразимость (неизреченность), или «невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания... Мистические переживания скорее принадлежат к эмоциональной сфере, чем к интеллектуальной»; (б) интуитивность. «Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка»¹, то есть мистические переживания являются откровениями и моментами внутреннего просветления; (в) кратковременность. «Мистические состояния не имеют длительного характера»; (г) бездеятельность воли (пассивность). «Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например, сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или другим каким-нибудь способом, взятым из руководства для мистиков; но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы»².

Из перечисленных характеристик самой важной в связи с обсуждаемыми вопросами является невыразимость мистического опыта, или, иначе говоря, его неverifiedируемость. «Гностический опыт (исламских мистиков. — *И. Н.*), таким образом, дает ощущение достоверности, однако эта достоверность индивидуальная, личная»³.

Мистический опыт суфиев в лице представителей «опьяненного» течения подрывает авторитетность немистического (рационалистического) сознания, основанного только на рассудке и чувствах⁴. Он пока-

¹ У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. М.: Из-во журнала «Русская мысль», 1911. С. 368.

² У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. С. 369.

³ Е. А. Фролова. История средневековой арабо-исламской философии. Учеб. пособие. М.: Изд-во ИФ РАН, 1995. С. 98.

⁴ См. М. Т. Степаняну. Проблема познания в суфизме // Вопросы философии, 1988. № 4. С. 119.

зывает, что такое сознание представляет собой только один из модусов сознания. Но вместе с тем выяснилось, что суфии, сподобившиеся опыта обретения предельного, цельного знания о бытии в целом, не вправе требовать, чтобы «откровения», доставляемые их переживаниями, принимались теми, кто не приобрел такой опыт. «Способы, которыми пользуется мистик, часто далеко не ясны и весьма субъективны. За исключением данных самонаблюдения, нет оснований считать, что он, так сказать, достиг цели, а самонаблюдение ненаучно в том смысле, в котором наука ассоциируется с ее объективностью»¹. Более того, этот мистический опыт требует наличия культуры мистицизма, появление которой было возможно лишь на путях рационализации мистического мировидения — не с целью добиться описания средствами логического дискурса в принципе невыразимого мистического мировидения, а для выяснения «условий, когда возможен мистический опыт»². Это вызывает необходимость определенной теоретической интерпретации мистического опыта «ухода в Бога» (*фанā*'), или последующего возвращения мистика в мир в состоянии «пребывания в Боге» (*бақā*'), которое, будучи его «истинной жизнью» в Боге, дает ему возможность передать окружающим божественное знание, обретенное им в состоянии «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā*'). На деле это приводило к признанию принципиальной невозможности выразить вербальными средствами «опыт» единства с Богом, или связь первоосновы бытия с множественным миром («Бог скрыл свет сердец гушей внешних явлений, чтобы этот свет [сердец] не предстал как обыденное явление для людей и чтобы каждый не указывал на этот свет [сердец] избитым расхожим языком»)³. Проблема интерпретации мистического опыта становится ключевой задачей, а для решения этой задачи необходимо тщательно анализировать отношения между опытом мистика и его языковым выражением. Понятно, что язык такой интерпретации опыта мистического мировидения будет существенно отличаться от непосредственного выражения экстатических переживаний.

Мистическое познание. Учение о богопознании как достижении состояния утраты человеком своей человечности (*баишариййа*) и рас-

¹ О. Лимэн. Введение в классическую исламскую философию. М.: Весь мир, 2007. С. 221.

² А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 6.

³ Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 100.

творении в божественной реальности посредством комплекса особой психотехники (*рийāда*), богопомятия (*зидкр*), еще не служит выражением идеального познания, каковым для средневековой философской парадигмы является все-причастность знания все-субъектного субъекта (А. В. Смирнов)¹, или подлинно *мистического* познания, когда отсутствует субъект-объектная разделенность и в онтологическом, и в гносеологическом плане. Поскольку в учении о «[само]уничтожении [в Бога]» (*фанā'*), или *интуитивно-созерцательном* познании, сохраняется положение о разделенности субъекта и объекта, познающего и познаваемого, в онтологическом плане, то фактически имеет место воспроизводство логики платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за феноменальной реальностью. Эта онтологическая концепция предполагает понимание Абсолютного Блага (Истины) как пребывающего *вне* текучего и изменчивого потока вещей и явлений чувственного мира. Соответственно, познание однозначно рассматривается как гносеологический поиск (как в рациональных, так и в интуитивных формах) истинных сущностей, всегда стоящих за эмпирическими явлениями. Истина находится *вне и выше* бренного эмпирического мира, а потому познание вне зависимости от того, рациональное оно или интуитивно-созерцательное, никогда не приводит познающего к вещам *как они есть* в силу принципиальной разницы познаваемого и познающего как принадлежащих к внеположным и взаимоисключающим друг друга уровням в онтологическом плане.

Различие между этими двумя типами познания (*интуитивно-созерцательным* и *мистическим*) определяется разным пониманием отношения между онтологическими уровнями бытия, между вечным и временным его аспектами, или Первоначалом и множественным миром. Если на ранних этапах суфизма его представители полагали, что отношение между Первоначалом и множественным миром имеет вертикальный характер, то с точки зрения «достигших истинности» (*мухаққиқун*) это отношение стало пониматься как отношение горизонтального характера. Следовательно, *мистическое* познание опирается на иное онтологическое допущение: разные уровни бытия (Первоначало и множественный мир) находятся в отношении рядоположенности и взаимообуславливания друг друга как *сторон чего-то одного*, включенности друг в друга, а не в отношении строгой иерархической соподчиненности, предполагающей за миром вещей статус

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 73.

явленности (неистинного характера) скрытой (непостижимой до конца) сущности.

2.4.4.4. Первоначало и множественный мир, познаваемость Первоначала

Оригинальность суфийской концепции состоит в том, что в ее рамках была пересмотрена идея «рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности и т. д.»¹. Представители других религиозно-философских направлений в исламе (калама, фальсафы, исмаилизма и ишракизма) при решении проблемы отношения Первоначала (Бога) к существующим вещам исходили из понимания Первоначала как строго и принципиально внеположного ряду вещей, которому оно дает начало. Понятая таким образом внеположность Первоначала, во-первых, предполагает однонаправленность обусловливания — Первоначало есть условие ряда вещей, но не наоборот, во-вторых, задает градацию иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Первоначалу. Близость или удаленность каждой вещи от Первоначала определяет большую или меньшую степень ее «совершенства» в ряду других сущих и, соответственно, ее «большую» или «меньшую истинность». Подобное понимание отношения Первоначала к вещам делает искомое в исламе единобожие (*тавхїд*) двусмысленным из-за выведения единого начала (Бога) за рамки множественности и признания отношения единого и множественности как отношения взаимоисключающих противоположностей. Единое (Истина, Бог), как и в учении Платона о бытии, находится *вне и выше* эмпирического мира. Поэтому постижение истины трактуется как гносеологический поиск «истинных сущностей», скрытых за эмпирическими явлениями. Такое познание, вне зависимости от того, рациональное оно или интуитивное, не может подвести познающего субъекта к вещам *как они есть*.

Отказ сторонников учения об «опьяненном» суфизме от однозначного ответа на вопрос о характере отношения между субъектом (познающим человеком) и объектом (Богом) в онтологическом плане неизбежно порождал проблему для суфиев, современников ал-Халлādжа, 'Абу Йазїда ал-Бистāмї и ал-Джунайда (ум. в 298/910 г. по хр. л.), а именно — проблему непротиворечивого описания опыта «[само]уни-

¹ А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 672.

чтожении» (*фанā'*) в Единосущем: является ли это субстанциальным единением суфия с Богом или духовным, то есть трансперсональным, переживанием единения с первоосновой бытия, выражаясь современной терминологией. Суфийский опыт постижения божественной реальности, хотя и дает ощущение непоколебимой уверенности, достоверности (*йақīн*), «но это достоверность индивидуальная, личная и никак не научная»¹. Отсюда поиски общезначимых критериев различения истинного опыта от ложного в процессе индивидуального постижения Абсолюта посредством интуиции и «[само]уничтожения» (*фанā'*) своего «Я» в божественной субстанции. Многие суфийские авторитеты ('Абӯ Наср ас-Саррадж и др.) прилагали немало усилий для оправдания ал-Халладжа и других суфиев, прибегавших к экстатическим высказываниям (*шаṭахāt*) от Бога «в первом лице». Требовалось дополнение суфийского богопознания таким видом познания, который должен был помочь выйти из порочного круга, куда заводят человека рассудочное мышление и интуитивное познание. Действительно, рациональный способ не может обеспечить выведение корректным образом множественного мира из Первоначала, равно как вести от вещей к Первоначалу, не впадая в логические противоречия. В свою очередь, интуитивно-созерцательное познание путем «растворения» или «ухода» в Бога, хотя и дает возможность познающему путем «созерцания» (*мушāхада*) непосредственно обнаружить в «Свидетельствуемом» (*маишхӯд*) «скрытый смысл» объекта — любой вещи или мира в целом, — тем не менее, предполагает, как и рациональное познание, наличие воли субъекта: интуитивно-созерцательное познание осуществляется благодаря осознанному и волевому акту с целью сосредоточить внимание на объекте созерцания². Например, целью богопоминания (*зйкра*), одного из основных способов такого познания, является сознательная «стимуляция и поддержание моноидеизма, т. е. тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания»³. Поэтому очень рано в суфийской среде предметом обсуждения стал вопрос о том, влияет ли на «стяжание» благодати, или на реализацию полного богопознания (*ма'рифат*), «усердие» (*муджāхада*) суфия, то есть суфийская практика (*зйкр самā'*, *рийāда* и пр.), или знание «божественных истин» (*хақā'ик*) —

¹ Е. А. Фролова. Проблемы веры и знания в арабской философии. С. 80.

² А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 61.

³ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 373.

дар свыше? Вопрос стал чрезвычайно острым в силу потребности отличить подлинный опыт «созерцания» божественного от банального шарлатанства.

Данная проблема могла быть решена в рамках средневековой парадигмы только за счет утверждения, что иное по отношению к континууму бытия Первоначало является также *неиным* по отношению к нему. Благодаря снятию различенности субъекта и объекта в онтологическом и гносеологическом плане становится возможным мистическое мировидение Бога (Абсолюта, истины) как *неиного* миру.

Отличие суфийской концепции состоит в том, что аксиоматическое положение о едином (Первоначало, Бог), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено как *двуединство* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей), где Первоначало выступает условием существования вещей, соответственно, само не нуждаясь в своем существовании в другом, а вещи, в свою очередь, являются логическим условием Первоначала, будучи зависимыми от него в генетическом плане.

Речь идет не о банальном пантеистическом представлении о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Утверждение о мире как *неином* Бога содержит иную интуицию, согласно которой отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, олицетворяющих переход друг в друга скрытой и явной сторон чего-то одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и немислимого без них. Бог и мир, оставаясь противоположностями, объединяются в чем-то «третьем», в миропорядке (*'амр*), временный, или «явный», аспект которого есть мир, а Бог представляет его вечностный, или «скрытый», аспект.

Отрицание внеположности Первоначала и порожденного им ряда вещей предполагает включенность последних в него, но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотносительностей, или «смыслов» (*ма'āнин*) вещей. Поэтому отношение между Первоначалом и вещами понимается в суфизме не как отношение между сущностью и явлением согласно логике античной мысли, а как отношение «явное-скрытое» (*зāхир-бāтин*), или, как учит ал-Худжвйрй, отношение «основа-ветвь» (*'асл-фар'*)¹. Первоначало и вещь являются двумя сто-

¹ См. *Ал-Худжвйрй*. Кашф ал-махджуб. С. 207.

ронами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Это обесмысливает представление о лучшей или худшей степени совершенства и истинности вещи в зависимости от ее близости к Первоначалу или удаленности от него. Хотя каждая вещь, взятая во временном аспекте своего существования, обладает фиксированным местом в однозначной иерархии сущего как «высокого» и «низкого», она в своем вечностном аспекте является одновременно и собой, и любой другой вещью и совпадает с Первоначалом (Богом), поскольку ее «смысл» (*ма'нан*) вкуче со всеми «смыслами» (*ма'āнин*) образуют безразличную не-различенность Первоначала, абсолютная единственность которого исключает действительную множественность. «Явное» (*зāхир*) любой вещи согласно этой логике есть проявление истины в тотальности, всего бытия «как есть», или Абсолюта (Бога) как целокупной истины, знания, совпадающего с бытием. Разработка Ибн 'Арабī (ум. в 638/1240 г.) учения о «третьей вещи» (*шай'сāлис*), которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволило снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма, восприятия божественного и множественного мира как внеположных друг другу. В учении Ибн 'Арабī данной категории отводится исключительное место, ибо «третья вещь», являясь всеобъемлющей первоматерией (*мāдда 'ўла*), или «истинами Первого» (*хақā'иқ ал-'аввал*), делает возможной «единственность бытия», выступая в качестве медиатора (посредника) между Богом и миром, «проявляясь в вечном вечным, в возникшем — возникшим»¹. Но «третья вещь» не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. Во всех онтологиях платоновского типа, во-первых, между Первоначалом и порождаемым им миром имеется различие сущностей, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения. В следующей главе будет отведено достаточно места для более подробного рассмотрения его онтологической концепции. Сейчас же мы ограничимся нижеследующим утверждением. В учении Ибн 'Арабī «третья вещь» сама может рассматриваться как второй Абсолют, поскольку именно благодаря ей две противоположности — божественное бытие и мно-

¹ *Ибн 'Арабī. Китāб 'иншā' ад-давā'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles. Paris: Editions de l'eclat, 1996. P. 18.*

жественный мир — могут осуществлять «единство бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином бытии как двух аспектов одной сущности. Подобное онтологическое фундирование двух противоположностей может иметь место только при условии, что одно относится к другому как одноуровневое и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а «третья вещь», «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, есть «Все», гарант и единства бытия, и сохранения различия между божественным миром и множественным миром. В свете онтологического учения Ибн 'Араби и его сторонников стало возможным говорить о наличии вещи до ее существования, или о том, что она уже «утверждена» в состоянии несуществования. Идея логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и несуществования позволила вырваться мысли суфиев из замкнутого круга и выдвинуть утверждение об одновременной трансцендентности и имманентности Бога земному миру.

Это фундаментальное положение суфизма находится в основании суфийского познания (*ма'рифат*). Понимание взаимного фундирования Первоначала и вещей согласно логике отношения «явное-скрытое» (*зāхир-бāтин*) утверждает иное понимание истины: она не реет высоко над потоком чувственных и изменчивых явлений, а находится и в самих вещах. Двудеинство противоположностей, единого и множественного (Первоначала и вещей, имеющих в нем начало), как взаимообуславливание противоположностей служит характеристикой полноты истины¹. Следовательно, речь не идет об утверждении буквального совпадения истины с вещью. В то же время истина не пребывает за эмпирической реальностью. С одной стороны, истина не исчерпывается «явной» стороной вещи, а с другой стороны, не локализована исключительно в «скрытой» стороне вещи (в Первоначале). Признание вещей как логического условия Первоначала означает признание самодостаточности континуума бытия в том смысле, что его первооснова, или Первоначало, и есть само бытие. Утверждение тождества Первоначала и вещей как взаимообусловленности противоположностей, или все-тождественности вещей, исключает в сфере познания применимость строгой дихотомии «истина/ложь», а сама истина выражается не одним из взаимоисключающих высказываний, а их совместным утверждением в виде нового высказывания, объем-

¹ См. А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 674.

лющего эти взаимоисключающие высказывания. Способность видеть в каждом различном и отдельном явлении указание не просто только на его приватный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом, — и есть суфийское постижение полноты истины, призванное по замыслу самих суфиев преодолеть разрыв между непосредственным и дискурсивным знанием¹.

2.4.4.5. Время (*вақт*)

В свете онтологической концепции суфизма становится понятной причина, по которой исключительно важную роль в суфийском познании играет понятие «время» (*вақт*), обозначающее взаимный переход вечности и времени. В других религиозно-философских направлениях ислама положение о едином (Первоначало, Бог) как внеположном множественному миру носило аксиоматический характер, порождая проблему его противопоставленности множественному миру. Поскольку божественное бытие понимается как вечное, а множественный мир — как временный, то вечное в этих направлениях рассматривается как стоящее принципиально вне времени. Переосмысление в суфизме отношения между Единым (божественным бытием) и множественным как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двуединство*: «каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Время оказывается не только совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления»². Следовательно, время (*вақт*) есть одновременно и миг вечности, под которым имеется в виду акт непосредственного (мгновенного) познания вневременных «божественных истин» (*хақā'иқ*), и период, под которым следует понимать протекающий во времени процесс суфийского познания с помощью применения средств из его арсенала. А. Д. Кныш ошибочно утверждает, что *вақт* не является единицей измерения, что *вақт* служит для суфиев средством обозначения духовного, или психологического, аспекта времени: «*Вақт* не является единицей измерения и является скорее “единицей психического измерения” интенсивности мистической “встречи” между Богом и суфием (или

¹ См. А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 674.

² Там же. С. 673.

же его отсутствия)»¹. Он неверно интерпретирует предмет суфийского познания (Бога, Истину (*ал-хаққ*)) в терминах гносеологического поиска. В действительности познавательное отношение понимается суфиями как бытийное отношение и, соответственно, истина *онтологизируется*: она не есть знание о бытии (Бога), а есть знание-бытие, где нет различия (ни в гносеологическом, ни в онтологическом планах) между субъектом и объектом познания. Психологическая трактовка А. Д. Кнышем термина *вақт* не дает возможности понять суть суфийской концепции времени, в рамках которой отношение вечности и времени есть отношение не взаимоисключающих, а взаимообуславливающих друг друга противоположностей, как и отношение онтологического взаимного фундирования божественного бытия и множественного согласно логике взаимного перехода «явного-скрытого» (*зāхир-бāтин*). С точки зрения суфиев, *вақт* есть момент явленности Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно*, а не субъективное (интенсивное или кратковременное психологическое) переживание неких мистических истин².

2.4.4.6. От понимания истины как предмета поиска к ее «утвержденности»

Эволюция суфийской гносеологии как учения о «божественных истинах» и методах их постижения складывалась на путях постепенной *онтологизации* истины: суфии говорят скорее не о познании истины в смысле ее постижения, а о реализации, или «осуществлении», (*тахқйқ*) истины в бытии, ее непосредственном «утверждении как есть» перед человеком и через него, или непосредственном обнаружении истины «как она есть».

Иначе говоря, адепты суфийского учения об истине отрицают подход к пониманию природы истины, характерный для других религиозно-философских направлений в исламе (калам, перипатетизм и др.), которыми «достижение истины понимается как “переход” от того, чем человек владеет как постигнутой истиной, к тому, чего у него в данный момент нет»³. Для оппонентов суфиев процесс по-

¹ А. Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. С. 355.

² Там же.

³ А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 60.

знания есть последовательный процесс перехода от «известного» к «неизвестному». Последнее предполагает принципиальную недостижимость конечного основания предмета познания, из-за чего истина всегда остается на той стороне вещи, которая противостоит человеку как ее «темная», или скрытая, сторона. Напротив, с точки зрения суфиев, для истины характерна ясность и абсолютность: интуитивное видение (*басйра*) прямо и сразу, без опосредованного перехода от «известного» к «неизвестному», выводит человека к прaosнове всего бытия, доставляя его от преходящей стороны мира к потаенной его стороне, каковой является Бог, или Истина (*ал-хаққ*) во всей ее абсолютности и полноте. Это понимание истины (*ал-хаққ*), характерное для суфийской гносеологии, восходит к Корану, согласно которому даже такая абсолютная и предельно мыслимая истина (*ал-хаққ*), как Бог, является истиной ясной и очевидной (*мубйн*): «Он (Бог) — ясная истина (*ал-хаққ ал-мубйн*)» (Коран, 24:25). «Ясность истины — глубокая кораническая интуиция, пронизавшая исламскую культуру»¹.

Это говорит о том, что в исламской культуре сосуществуют два понимания истины: 1) истина как уверенность в соответствии между знанием и реальным положением вещи, соответственно, истина есть противоположность временной изменчивости явлений; 2) истина как непосредственная явленность познаваемого², как непосредственная утвержденность, когда истина обнаруживается в потоке временного как сама истина, а не слабое подобие истинности чего-то³. Первый подход идентичен пониманию истины в платоновском духе: существует надэмпирический мир эйдосов, идеальных образцов феноменальных явлений и, соответственно, истина есть выражение, обозначающее нечто устойчиво пребывающее над потоком изменчивых и непребывающих (а потому неистинных) явлений. В исламской культуре отдается предпочтение другому пониманию истины, а именно, кораническому утверждению истины как ясной очевидности. Из этого следует, что суфийское учение о познании не является маргинальным

¹ А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит. РАН, 1998. С. 255.

² См. А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 52.

³ См. А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 259—260.

в исламской культуре, а восходит к вышеуказанной коранической интуиции ясности истины, имеющей и гностико-профетологический аспект: ряд высказываний пророка Мухаммада, приведенных в первой главе, также указывает на то, что благодаря мистическому «созерцанию» (*мушāхада*), или «лицезрению» (*пу'йа*), человеку дается не истинность чего-то (рая, ада, «лика Божьем» и пр.), а сама истина, сокрытость в ее явленности, в максимальном своем выражении — в явленности Бога как Истины в своей подлинности, согласно кораническому утверждению об амбивалентном характере пары понятий «явное» (*зāхир*)-«скрытое» (*бāтин*): «Он (Бог) — явный и скрытый» (Коран, 57:3).

Но те суфии, которые понимали богопознание (*ма'риф*) как *интуитивно-созерцательное* познание и для онтологических представлений которых характерен дуализм (восприятие Бога внеположным множественному миру), столкнулись с парадоксальностью природы истины: всякий раз, когда истина предстает перед человеком как совпадение знания о вещи и бытия вещи, выясняется, что такая истина еще не доставляет человека к конечным основаниям вещи. Действительно, ведь это понимание истины исходит из рассмотренной выше онтологической предпосылки, согласно которой в каждой вещи присутствует «явное» (*зāхир*), которое дается в ощущениях и постигается разумом, и «сокрытое» (*бāтин*), которое не дается в ощущениях и недоступно разуму. Иначе говоря, интуиция ясности истины также сопряжена с другой интуицией, — с интуицией о темпоральности истины. Последнее означает, что непосредственная явленность истины, позволяющей говорить о лицезрении Бога в вещах, дает понимание лишь *временной* истины и истинности, тогда как *вечностная* истинность остается недоступной пониманию: всякая конечная, тленная вещь земного мира указывает на два аспекта бытия, в ней имеется «явное» (*зāхир*), ощущаемое и, следовательно, постигаемое разумом ('*акл*) и «внутреннее» (*бāтин*), которое не поддается постижению разумом, и тем более чувством. «Лицезреть» Бога в вещах еще не означает, что эти вещи и есть Бог: Он не исчерпывается всем многообразием вещей. Истинность Бога, как, впрочем, и любой вещи, двуаспектна: есть истинность временная (пребывающая в вещах мира) и истинность вечностная (конечные основания вещей). Вечностная сторона бытия, «предшествуя» своим существованием (*би-л-вуджūd*) временной его стороне, обеспечивает последней ее истинность, благодаря чему и можно говорить о ясности и очевидности истины, но,

тем не менее, она (вечностная сторона) в качестве последнего основания и источника (*'асл*) временной стороны бытия остается сокрытой. Ясная истина каждый раз оказывается очередной завесой (*сипр*, или *хиджāб*), поскольку она пребывает во временной, а не вечностной, ипостаси бытия, а потому не предъявляет истину вечностной стороны бытия, а лишь отсылает к ней, служа очередным «намеком» (*мисāl*) и «указанием» (*ишāра*) на нее. «И каждый раз, когда энергия (*химма*) “идущего к Богу” пожелала бы остановиться возле того, что обнаружилось ей, тайные голоса истины (*хавāтиф ал-хақиќа*) сказали бы ей: “То, что ты ищешь, — впереди”. И каждый раз, как только внешняя поверхность вещей разукрасится, их [внутренние] “истины” скажут: “Мы — искушение, не будь же неверным!” (Коран, 2:102, К.)»¹.

Поэтому в произведениях тех теоретиков суфизма, онтологические воззрения которых характеризуются дуализмом, мы обнаруживаем постоянный мотив о бесчисленности завес, скрывающих Истину (Бога). Иногда эта мысль конкретизируется путем приведения высказывания (*хадйса*) пророка Мухаммада о «семидесяти завесах» между человеком и Богом. Речь идет о *хадйсе* от 'Анаса ибн Мāлика, в котором сообщается, что пророк Мухаммад спросил ангела Джибрйла, видит ли тот Бога, и ангел ответил: «Воистину, между мной и Им — семьдесят завес из света (*нўр*). Если бы ты увидел ближайшую из них, то ты бы сгорел»². Таким образом, парадоксальность природы истины заключается не в том, что истина всегда остается за чувственно-предметной стороной вещей. Понимание истины как стоящей вне и выше потока преходящего и временного как раз характерно для оппонентов суфиев. Ведь они, потерпев неудачу в объяснении связи множественного мира с божественной реальностью рациональным методом, были вынуждены признать, что местом истины может быть только вневременная сторона бытия, сверхэмпирический мир. Парадоксальность истины, с точки зрения тех суфиев, понимавших отношение Первоначала и вещей как отношение внешнеположных друг другу уровней бытия, состоит в том, что такое понимание не дает мысли возможность обрести искомую определенность: хотя истина в таком понимании ясна и очевидна как непосредственно утвержден-

¹ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 28.

² *Ат-Табарāни*. Ал-Му‘джам ал-’авсат. Каир: Дār ал-харамайн, 1989. Т. 6. С. 278. CD. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. ‘Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

ная перед взором вещь, тем не менее, она не исчерпывается своей временной ипостасью. С одной стороны, в бытии нет ничего, кроме Абсолюта (Истины), и с этой точки зрения все явления множественного мира совпадают с Ним, или «Все — Он», а с другой стороны, вечностная истинность Бога, «сокрытость» (*бāтин*), оставаясь основанием вещей множественного мира, не в состоянии проявиться именно потому, что она — «сокрытость» (*бāтин*), а не в силу случайных причин (нарушений условий познания и пр.).

Последнее означает, что «в интуитивном созерцании (человеком Бога. — *И. Н.*) сохраняется разделение на субъект и объект, но разделение только онтологическое, а не гносеологическое»¹. В суфийской традиции это соответствует единобожию «избранных» (*тавхїд ал-хїдса*). Согласно Йўсуфу ибн ал-Хусайну (ум. в 304/907 г.), единобожие простых [верующих] (*тавхїд ал-’амма*) и единобожие «людей истин» (*тавхїд ’ахл ал-хақā’ик*), несмотря на разницу между ними, — (единобожие первых сводится к отказу придавать сотоварищей Богу и признанию Его единственности, тогда как единобожие «людей истин» состоит, наряду с признанием единственности Бога, также в признании, что все, кроме Бога, есть ничто), — одинаковы в виду признания первыми и вторыми внеположности Бога как множественному миру, так и человеку. То есть сторонники этих двух видов единобожия признают субъект-объектную разделенность как в плане онтологическом, так и гносеологическом. Но единобожие «избранных» (*тавхїд ал-хїдса*) качественно отличается от них: «Единобожие “избранных” (*тавхїд ал-хїдса*) состоит в том, что человек тайной своей, наитием своим и сердцем будет таким, словно он стоит пред Богом, чьи распоряжения и определения силы Его свершаются в нем, в море Его единства посредством своего “исчезновения” (*фанā*) от себя и исчезновения его ощущения [окружающего мира] из-за осуществления Богом Своей воли в нем»². Мистик на этом этапе богопознания, несмотря на свою «со-растворенность с Богом» (в плане гносеологическом), остается нетождественным Богу (в плане онтологическом). На вопрос, что такое единобожие (*тавхїд*), Рувайм ибн Ахмад ал-Бағдāдї (ум. в 303/906 г.) ответил: «Единобожие (*тавхїд*) — это “стирание” человечности (*махв ал-башариййа*) и очищение божественного (*таджарруд ал-’улўхиййа*)». Как поясняет ’Абў Наср ас-Саррāдж: «Под

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 61.

² ’Абў Наср ас-Саррāдж. Китāб ал-лума’. С. 31.

“стиранием” человечности (*махв ал-башариййа*) он подразумевал замену качеств души, “эго” (*нафс*), ибо она притязает на “господствие” (*рубубиййа*) из-за обращения внимания на свои действия — как слова человека “я” и “я”, а не говорит: “Кроме Бога” (*илла Ллах*) — а ведь “яйность” (*’анā’иййа*) принадлежит Богу. И это есть смысл “стирания” человеческих качеств. А смысл его слов “очищение” божественного (*таджарруд ал-’улūхиййа*) — отделение вечности от возникших [вещей] (*ифрād ал-қидам ’ан ал-муҳдаcāt*)¹.

Нельзя не признать, что у А. Аффифи были основания утверждать о дуализме ал-Халлādжа и онтологическом моноонтизме Ибн ‘Арабī. Для ал-Халлādжа *Лāхūt* (божественное) и *Нācūt* (человеческое) — две совершенно разные природы (два разных бытия)², в то время как в учении Ибн ‘Арабī, как мы увидим ниже, *ал-хаққ* (Истина, Бог, вечностное) и *ал-хāдīқ* (временное, конечное, множественный мир) — два аспекта одной Реальности³. Разницу между онтологическими воззрениями ал-Халлādжа и Ибн ‘Арабī можно проиллюстрировать на примере интерпретации одного и того же аята Корана (восемнадцатого аята суры «Пророки») ал-Халлādжем и суфием ‘Абд ас-Салāмом ал-Машйшом (ум. в 625/1228 г.), учеником выдающегося суфия ‘Абū Мадйāна (ум. в 593/1198 г.), часто упоминаемого Ибн ‘Арабī в его фундаментальном произведении «Ал-Футūхāt ал-маккиййа» (Мекканские откровения). Ал-Халлādж говорит: «Истина (Бог) есть истина (*ал-хаққ* — *хаққ*), а раб (Божий) — ложное (*ал-’абд* — *бāтил*), и если соединятся Истина (*ал-хаққ*) и ложное (*бāтил*), то Истина раздробляет ложное и вот оно исчезает», аллегорически толкуя аят Корана («Да, Мы поражаем истиной ложь, и она ее раздробляет, и вот — та исчезает» (Коран, 21:18, К.))⁴. Это свидетельствует о дуализме, характерном для его онтологических представлений. А вот суфий ‘Абд ас-Салāм ал-Машйш прямо говорит в своей молитве: «Мы разобьем Истиной ложь, и вот — та исчезает»⁵. Самоидентификация ‘Абд ас-Салāма ал-Машйша с божественным актом позволяет ему занять активную позицию по отношению к фи-

¹ ‘Абū Наср ас-Саррādж. Китāб ал-лума‘. С. 31—32.

² См. Ибн ас-Сā’и. Ахбār ал-Халлādж. С. 2.

³ См. А. Е. Affifi. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi. Cambridge: At the University Press, 1939. P. 14.

⁴ Ибн ас-Сā’и. Ахбār ал-Халлādж. С. 7. Сайт www.alwaraq.net.

⁵ T. Burckhardt. An Introduction to Sufi Doctrine. P. 15.

зической форме своего бытия. Он фактически отказывается признавать дуальный характер отношения между божественным бытием и множественным миром.

Идеи о единственности бытия, начавшие выкристаллизовываться в суфийских кругах уже в ранний период, продолжали в течение первых двух-трех веков развиваться в русле собственно арабской традиции осмысления понятия «утверждение единственности» (*тавхūd*), что, как отмечалось выше: «предполагает рассмотрение единства в его прямой связи с внеположной ему множественностью»¹. Многие исследователи (Р. Никольсон, А. Афифи, Л. Гардэ, М. Фахри) полагают, что в результате проникновения инокультурных, в том числе неоплатонических, идей учения суфиев стали усложняться и в итоге это привело, согласно этой точке зрения, к возникновению среди множества суфийских учений двух основных направлений, обозначенных французским исламоведом Л. Массиньоном терминами «*вахдат ал-вуджūd*» (единство бытия) и «*вахдат аш-шухūd*» (единство созерцания). «Эти направления, представленные Ибн ‘Араби и ал-Халляджем (ал-Халлādжем. — *И. Н.*), он (Л. Массиньон) называл “экзистенциальным монизмом” и “тестимоническим монизмом”, охарактеризовав первое как философское и пантеистическое учение, второе — как выражение психологического переживания единства с Богом»². В отечественном востоковедении этот тезис изложен Е. Э. Бертельсом, который при рассмотрении первых зачинателей суфийского движения (*зуххād*) не усматривает в нем «основного элемента — мистических переживаний»³. Некоторые отечественные исламоведы до сих пор разделяют данный подход в освещении истории становления доктринального суфизма: «Суфизм, начиная с конца IX в., превращается в мистическую философию, испытавшую известное влияние неоплатонизма и его эманационной теории»⁴.

Эта классификация суфийского учения не претерпела существенного изменения в современной литературе. М. Фахри предложил выделять в суфизме две разновидности «имманентизма» (араб. —

¹ А. В. Смирнов. Единство в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 2. С. 18.

² Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85—86.

³ Е. Э. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. С. 17.

⁴ А. Д. Кныш. Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. Религия. Общество. Государство. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1984. С. 88.

«хулулия»): «космический» (Ибн ‘Арабӣ) и «экзистенциальный» (ал-Бистāmӣ, ал-Халләдж), предложив рассматривать различие между этими системами в том, что первая представляет метафизическую и онтологическую теорию, которая утверждает единство всех вещей, в то время как вторая ограничивается обожествлением собственного «Я», практикой мистического опыта¹.

Заметим, что подобная оценка теорий видных представителей «опьяненного» направления в суфизме (‘Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ, ал-Халләдж, ‘Абӯ ал-Хусайн ан-Нурӣ) и «философского» суфизма (Ибн ‘Арабӣ) фактически ведет к утверждению, что теория обожествления собственного «Я» есть уступка теизму, отделяющему Бога (Единое) в качестве трансцендентного вневременного Творца от мира как Его временного творения, множественности², через признание необходимости преодолеть этот разрыв опытом «трансцензуса» суфиев через «растворение» своего «Я» в трансцендентном Абсолюте. Понятно, что подобная оценка может привести к утверждению, что вышеупомянутая онтологическая теория, смесь онтологии и психологии, была заменена теорией космического «имманентизма», обожествлением универсума, согласно которой Бог имманентен миру, Бог и мир одно и то же, «Бог есть все и все есть Бог»³.

Мы же утверждаем, что на смену направлению обожествления своего «Я» (‘Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ, ал-Халләдж), сложившемуся на более раннем этапе суфийского движения, пришло другое религиозно-философское направление (Ибн ‘Арабӣ), представители которого ставили своей задачей решение той же проблемы единства Бога с учетом противоречий, выявившихся в ходе решения этой проблемы представителями первого направления. Для обоснования нашего тезиса ниже будут приведены сведения об онтологических представлениях суфиев III/IX в., подкрепляющие тезис о том, что направление, названное М. Фахри «экзистенциальным имманентизмом», связано прямой преемственностью с учением ранних суфиев, «отрешенных от мирского» (*зуххād*), которые свои представления о единственности Бытия, или божественной реальности, не могли адекватно выразить концептуально, поскольку

¹ См. Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 86.

² О. В. Вышегородцева. Пантеизм // НФЭ. Т. 3. С. 193.

³ М. Фахрӣ. Ашкāl ат-тасавуф ал-исламиyyа ас-салāса // Дирāсāt фй-л-фикр ал-‘арабӣ. Бейрут, 1977. С. 200—220. — Ар. яз. Три разновидности мусульманского суфизма; цит. по: Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 86.

отягощенность их дискурса рассудочной герменевтикой обуславливала рассмотрение ими, (как, впрочем, и мутазилитами), единства Бога в его прямой связи с внеположной ему множественностью.

«Люди [само]уничтожения и пребывания [в Боге]» (*'ахл ал-фанā' / бақā'*) признавали сущностное единство всех вещей, или, говоря другими словами, признавали нереальность всего «иногo, кроме Бога» (*зайр 'Аллāх*). «Признание сущностного единства всего — это истина, принимаемая мистиком (суфием. — *И. Н.*) а рiогi»¹. Обычное религиозное учение не приемлет подобного, так как есть опасность, что простые верующие перестанут различать божественное и профанное, принимая последнее за первое. От такого «отелесения» Бога суфии сами отрекались. Суть различия обычного религиозного учения и мусульманского мистицизма заключается в том, что рядовое религиозное сознание остается на уровне формального разума, обуславливаемого своими объектами, которые суть выражения частичных истин, тогда как суфии признают, что боговдохновенное «сердце» (орган интуитивного познания) прорывается за пределы всех форм и ограничений, что оно движется в сфере, где все относительные истины преодолеваются. «Согласно суфийскому учению, органом, которым человек обретает знание божественного присутствия, является не рассудок, а сердце»². Суфизм — прямое созерцание божественных «истин» (*хақā'иқ*), где снимаются привычные стереотипы дихотомического деления³.

Признание сторонниками «опьяненного» направления в суфизме божественной природы познания является основанием их критики представителей мистико-аскетических направлений первых веков ислама, полагавших, что познание Бога зависит от «подготовленности» (*исти 'dād*) человека, или от его готовности к переживанию вечностной стороны бытия, иначе говоря, от его способности самостоятельно приготовить свое онтологическое устройство для «общения» с божеством посредством использования суфийского арсенала («объездки души» (*рийāда*) и т. д.). С позиции тотального отрицания «Я» посредством снятия онтологического различия между трансцендентной божественной реальностью и человеком через утверждение

¹ *T. Burckhardt. An Introduction to Sufi Doctrine. P. 17.*

² *W. Stoddart. The Mystical Doctrines and Method of Islam. New York: Paragon House Publishers, 1986. P. 45—46.*

³ См. *А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 61.*

сущностного единства всего, или единства бытия, — любая попытка «приближения к Богу», которая исходит только из собственной воли, в виде «отрешения от мирского» (*зухд*), может выполнять лишь подготовительную и служебную роль¹. Несмотря на включение сторонниками «опьяненного» направления в суфизме в арсенал своего учения о «[само]уничтожении [в Боге]» (*фанā'*) элементов логического процесса познания (как перехода от известного к неизвестному), для них познание — божественный дар, и оно не достается человеку посредством только самостоятельных усилий и его собственной инициативы. Только Истина (Бог) в своей универсальности и своей Реальности, превосходящей пределы всякой ограниченной человеческой индивидуальности, способна объять все противоречия и противоположности без остатка, тогда как любые попытки ограниченной человеческой индивидуальности обречены, как иллюзия (*вахм*), и должны быть отброшены.

Но критиковали, и справедливо, и самих сторонников «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) за их претензию обрести полное богопознание также благодаря силе собственной воли (*ирāда*) с использованием суфийской практики (богопомявание (*зѳкр*), радение (*самā'*) и т. п.). В глазах Ибн 'Араби и его последователей, «людей достижения истинности» ('*ахл ат-тахкѳк*), практика личных усилий не имела абсолютно никакого значения. «Люди достижения истинности» ('*ахл ат-тахкѳк*) прежде всего рассматривали свой Путь к Богу (*тарѳк*) в прямом отношении с богопознанием. Воля (*ирāда*) на Пути прямо зависит от познания, а познание — бытийно: познание Бога есть реализация проявления Бога (*таджаллин*) в ходе познания Им Самого Себя.

Такой метод познания должен был помочь выйти из порочного круга, в который заводит человека рассудочное мышление и интуитивно-созерцательное познание. Действительно, рациональный способ не может обеспечить выведение корректным образом множественного мира из Первоначала, равно как вести от вещей к Первоначалу, не впадая в логические противоречия. Закон «исключенного третьего», или средство логико-дискурсивного знания, исключает возможность выведения феноменального (преходящего, множественного, дробного) бытия из божественного бытия, понятого как необходимое само-по-себе, единое и совершенное бытие, или абсолютное и совершенное бытие.

¹ См. T. Burckhardt. An Introduction to Sufi Doctrine. P. 18—19.

Развитие суфийской гносеологии шло по линии развития коранической интуиции ясности истины, что вело к признанию приоритета интуитивного познания: благодаря мистическому видению, или «созерцанию» (*мушāхада*), дается не истинность чего-то, а *сама* истина. Это понимание истины основывается на определенной онтологической предпосылке: бытие едино и единственно, а потому временное (множественный мир) и вечностная (Бог) стороны бытия не есть разные сущности, а разные стороны одной сущности, Абсолюта (Истины). Следовательно, истина не есть что-то, пребывающее *вне* временного, а есть то, что проявляется и *во* временном. В последнем обстоятельстве обнаруживается парадоксальность истины: истина еще не доставляет человека к конечным основаниям вещи, так как непосредственная явленность истины, позволяющая говорить о непосредственном лицезрении самой истины, дает понимание лишь *временной* истины и истинности, тогда как *вечностная* истинность остается недоступной пониманию.

На субъективном уровне взаимоотношение человека и Бога интерпретируется в терминах взаимной любви, онтологическим обоснованием которой является представление о диффузном, взаимопроникающем характере божественного и тварного начал — Бог любит мир, и мир, в свою очередь, есть отражение Бога как доказательство этого божественного акта. Теперь не страх, а любовь к Богу становится доминантой духовной жизни суфия, а любовь к Богу зиждется не на онтологическом представлении традиционалистов о разделении бытия на два внешнеположных друг к другу уровня (божественного и тварного), а на представлении о том, что божественное можно наблюдать во всем окружающем, поклоняться Ему везде и всюду. И только такое допущение могло дать онтологическое обоснование любви к Богу, или, иными словами, мистическому (трансперсональному) опыту переживания единения или слияния с Абсолютом (Богом), понимаемого как первооснова бытия, а без этого опыта дальнейшее развитие в направлении доктринального суфизма было бы просто невозможно.

Но попытки преодолеть дистанцию между абсолютно совершенным бытием и профанным миром посредством экзальтации, транса, к которым прибегали «люди [само]уничтожения [в Боге]» (*ахл ал-фанā*'), не имели успеха. Выяснилось, что их желанная цель — «исчезновение» в божественной реальности для удостоверения в единственности Абсолюта — могла быть достигнута ими в ходе практики «превосхождения» конечного бытия за счет «трансцензуса» посред-

ством «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) и пр. только при условии, что утверждаемое ими совершенное бытие (абсолютная божественная реальность), абсолютно трансцендентное по определению, внеположное конечному, дробному бытию, должно быть и *не иным* по отношению к последнему.

Таким образом, несмотря на важность положения об индивидуальных усилиях как средстве «сближения с Богом», постижения божественных «истин», суфийскую концепцию Пути к Богу (*тарīк*) в целом нужно рассматривать с учетом онтологических и гносеологических аспектов понимания «единства Бога» (*тавхид*) и богопознания (*ма'риф*). Ценность личных усилий признавалась теоретиками философского суфизма, но под этим они понимали отнесение всего сущего к Богу как к первоисточнику. Иначе говоря, под «общением» с Богом в виде «[само]уничтожении [в Боге]» (*фанā'*), «раскрытия» (*кашф*), «созерцания» (*мушāхада*) следовало понимать первый этап «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхид*), или такого мистического мировидения, которое позволяло видеть мир *неинаковым* Богу, являющимся Его внешней ипостасью, явным (*зāхир*) проявлением результата свободного божественного акта самопознания. Или, как полагал Йахйā ибн Му'āз, единственный путь наполнения высказывания о Боге реальным содержанием возможен не иначе как благодаря допущению, что быть конечным существом — значит быть и Богом, оставаясь одновременно самим собой, или, другими словами, реальность Бога также должна быть онтологически основана и в бытии человека.

Абсолют, или Бог, с одной стороны, есть вся полнота бытия, он неизмеримо превосходит конечное, или множественный мир, то есть трансцендентен ему, а с другой стороны, он одновременно пребывает в конечном как его праснова, то есть имманентен множественному миру. Но такое понимание единственности бытия не сразу получило концептуальное выражение. Идея Сахла ат-Тустарī о предсуществовании человека как особом виде его наличия, отличном от собственно его существования (*вуджūd*) и последующего несуществования (*'адам*) и логически предшествующем этим двум модусам его наличия, — была отнюдь не новой в интеллектуальном пространстве его эпохи. В работе А. В. Смирнова «Логика смысла» подробно исследован процесс выработки в рамках арабской классической традиции понятий, строящихся вокруг описания наличия вещи¹. В наиболее

¹ См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 197.

близком к раннему суфизму (по времени и месту) направлении в рамках ислама — каламе — «уже на первом, философски самом плодотворном этапе развития — в мутазилизме — определилась основная тройка терминов, которые описывают наличие вещи и которым было суждено оставаться таковыми на протяжении всего развития арабской философии. Это “существование” (*вуджуд*), “несуществование” (*‘адам*) и “утвержденность” (*субут*)¹... Положение о предсуществовании утвержденности существованию... [и] обсуждение вопроса о соотношении утвержденности и существовании в той или иной форме характерно для *всех* философских школ арабского средневековья»². И что примечательно, в мутазилизме проблема модусов наличия вещи приняла особую остроту в связи с познанием вещи: положение о возможности познания вещей до того, как им быть, (а Бог по определению знает о вещах до того, как им быть), порождало трудность — знание Бога о вещах до того, как им быть, вело к признанию особого модуса их наличия до их актуального существования, или, иначе говоря, их со-вечности Богу, что неприемлемо с позиций креационизма³. Мнение, высказанное ’Абӯ ал-Хусайном ал-Хаййатом (ум. в конце III/начале X в.): «Вещи — вещи до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования»⁴, оказалось неординарным не только потому, что вызвало неоднозначное отношение к нему даже в рамках калама, (а порой и отрицательное отношение, как, например, у ал-Аш‘арй), а потому, что породило обсуждение вопроса о соотношении утвержденности и существования вещей в рамках практически всех арабо-мусульманских философских школ (калама, арабского перипатетизма, исмаилизма, ишракизма и суфизма). «Такая “воспроизводимость” проблематики на протяжении длительного времени в культуре свидетельствует о том, что она носит не содержательный характер, но процедурный... теоретический вопрос, носящий процедурный характер, то есть вытекающий из самого способа формирования логико-смысловой конфигурации, будет оставаться вечным вопросом для данной культуры»⁵.

¹ См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 197.

² Там же. С. 296.

³ См. Т. Ibrahim, A. Sagadeev. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress Publishers, 1990. P. 60—63.

⁴ См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 198—199, 295.

⁵ Там же. С. 296.

Это позволяет выдвинуть предположение, что в каком-то смысле суфийское направление «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'ахл ал-фанā'*) исчерпало себя в результате действия также и системных факторов, присущих в целом средневековой арабской интеллектуальной культуре, один из которых выражается в зависимости «содержания (то, что мы говорим) от процедуры смыслополагания (от того, как мы говорим)»¹. А. В. Смирнов пишет: «Я рассмотрю связь содержания философских теорий, развитых средневековой арабской цивилизацией, с той процедурой смыслополагания, которая, согласно моей гипотезе, определила для интеллектуальной культуры этого региона и этой эпохи способ построения смысла»². Его утверждение справедливо и в отношении доктринальных установок движения «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'ахл ал-фанā'*).

Но от введения Сахлем ат-Тустарй положения о трех модусах наличия человека для обоснования своего мистического опыта, в рамках которого Бог предстает для него как абсолютная и первичная реальность, с которой каждый человек сталкивается в каждый момент своей жизни и в которой он находит источник и конец своего существования, и до учения Ибн 'Арабй об онтологических уровнях бытия как обоснования суфийской концепции познания (*ма'рифа*) было еще далеко.

Последнее стало итогом усилий ал-Джунайда (ум. в 298/910 г.) и суфиев, разделявших его взгляды, то есть в момент складывания уже учений доктринального суфизма. Его предшественники и современники из числа суфиев благодаря интуитивным озарениям были в состоянии выразить лишь тот или иной аспект онтологической картины, в которой Абсолют, Бог, одновременно трансцендентен и имманентен миру, но только ал-Джунайд сумел впервые последовательно изложить суть онтологии единственности бытия. Для получения адекватного представления о тех условиях, в которых протекал процесс концептуального оформления специфически суфийского онтологического представления, следует рассмотреть взгляды тех современников ал-Джунайда, которые наиболее последовательно отстаивали идею о сущностном единстве бытия.

Настоящей заслугой ал-Джунайда является подготовка им предпосылок для онтологического переворота, совершенного Ибн 'Арабй

¹ См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 190.

² Там же.

в суфизме, как религиозно-философском направлении в исламе в частности, и в исламской философии в целом. Все, кто обращался к творчеству ал-Джунайда, делают упор на разработанном им понятии «[само]уничтожение/пребывание [в Боге]» (*fanā'/'baqā'*), и оставляют без внимания главный вклад ал-Джунайда в суфийскую теорию и практику — разработку им концепции о виртуальном состоянии человека в божественном бытии, что позволило заложить основания для учения Ибн 'Араби о «третьей вещи» (*шай' cālīs*). Мы вполне сознательно не стали излагать взгляды ал-Джунайда в третьем параграфе данной главы, исходя из желания ниже показать важную роль, которую его учение сыграло в эволюции онтологических представлений суфиев от понимания отношения Первоначала и вещей множественного мира как отношения внеположности к пониманию этого отношения как включенности и взаимообусловленности божественного бытия и множественного мира, их взаимоперехода друг в друга.

Из вышеизложенного можно сделать нижеследующие выводы:

Первый вывод. В основе гносеологии доктринального суфизма «достижение истинности» (*тахқӣқ*) (в рамках которого была снята острота дуалистического восприятия Бога и мира, характерного для воззрений сторонников «опьяненного» направления в суфизме) лежит концепция взаимного онтологического фундирования двух противоположных сторон *одной* сущности, и, соответственно, Истина (Абсолют, Бог) не пребывает где-то высоко над потоком преходящего и изменчивого временного, а воплощается во временном, являясь в бесчисленных образах множественного мира своей временной стороной. «Явное» (*зāхир*) и «сокрытое» (*бāтин*), присутствующие в любой вещи, следует понимать не как феноменальный и ноуменальный (то есть разные) аспекты вещи, как «явление» и «сущность», а как нечто одно: в вещи является *сама* истина, поскольку в бытии нет ничего, кроме Бога (истины).

Второй вывод. Взаимоотношение между временной и вечностными сторонами истины реализуется согласно логике взаимного онтологического фундирования противоположностей «явное» (*зāхир*)-«сокрытое» (*бāтин*): ни одна из сторон противоположения в отдельности не может выражать истину, но только совместно, путем взаимного перехода и обуславливания друг друга. Таким образом, постижение полноты истины характеризует и содержание метода суфийского познания, получившее название «растерянность» (*хйра*), поскольку всеожождественность предполагает видение Единого (или Бога, Первона-

чало) множественным, и наоборот, в каждой вещи множественного мира — Единого (Первоначало, Бога).

Все вышеприведенные высказывания позволяют говорить о переходном этапе от представлений суфиев, «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'ахл ал-фанā'*), к созревающему в недрах их движения новому учению, учению о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*). Это вызывает необходимость рассмотрения процесса складывания философского суфийского учения с иной онтологической картиной, где снимается дуальность трансцендентного и имманентного и утверждается единство бытия.

§ 2.5. От дуализма к моноонтизму

Идея единственности единого Бытия является фундаментальной для онтологии суфизма. Тезис о том, что только на развитом этапе суфизму удалось оригинальным, то есть отличным от других течений, способом поставить и решать центральные проблемы, — несостоятелен потому, что представление о Боге как Едином, Абсолюте, который обеспечивает единство бытия, уже утверждалось религиозной картиной мира, излагаемой в Коране. «Значение коранического текста для философии (в том числе и для суфизма. — *И. Н.*) заключается в парадигмальном закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой множественности в генетическом отношении»¹. К представлению о Единой реальности, два аспекта которой, *хаққ* (истина) и *хдиқ* (творение), описываемые как дуальность единого и многого, ноуменального (интеллигибельного) и феноменального, «внутреннего» (*бāтин*) и «явного» (*зāхир*), бесконечного и конечного², выдающиеся представители суфизма пришли не путем заимствования теорий, а в ходе решения проблем, релевантных для мистического течения в исламе с учетом противоречий, выявившихся в предложенных предшественниками, ранними суфиями, решениях. К онтологическому монизму суфии пришли в ходе преодоления традиционалистского монизма (*тавхид*), который связан с собственно арабской традицией разработки понятия «единство» и «предполагает рассмотрение единства в его прямой связи с внеположной ему множе-

¹ *А. В. Смирнов*. Арабо-мусульманская философия // НФЭ. Т. 1. С. 155—156.

² См. *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 84.

ственностью и обсуждение характера этой связи без попытки найти какой-либо аспект единства внутри множественности в силу принципиальной и строго понятой их внеположности»¹.

Суфийская доктрина о единстве бытия складывалась постепенно, ее метафизика была разработана позднее. Хотя первые суфии (тогда «люди отрешения от мирского») еще выражались языком Корана, их сжатые, экспрессивные высказывания всегда подразумевали доктрину. Если суфийская доктрина и приобрела концептуальность и детальную разработанность лишь к IV/X в., то это вполне укладывается в русло развития любой духовной традиции. Суфийская доктрина развивалась скорее не за счет прибавления нового знания, а благодаря последовательности попыток «увязать между собой непротиворечивым способом решение всех задач, составляющих проблемное поле»².

Нельзя считать, как это делают некоторые исследователи, что неудачи ранних суфиев, «отрешившихся от мирского» (*зуххад*), в их попытках, пусть и лапидарно, но непротиворечивым образом сформулировать свое отношение к вышеназванным базовым проблемам, привели к тому, что их идейное наследие было отброшено. В противном случае пришлось бы предположить, что изменилось проблемное поле. Если подойти с той точки зрения, что не было внутренней логики развития в духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), первых веков ислама и доктринального суфизма, то история суфизма предстанет как нагромождение различных школ, движений, в чем-то перекрывающих друг друга, в чем-то несхожих. Предложенный А. В. Смирновым метод парадигмального анализа позволяет представить суфизм, начиная с его раннего периода, как нечто цельное, единое, с наличием единого проблемного поля, а потому гомогенного. А. В. Смирнов предлагает метод парадигмального анализа для более общей задачи — «вычленив общее во всех (арабо-мусульманских. — *И. Н.*) философских течениях проблемное поле»³. Такой метод позволит исследователям такого проблемного поля выделить внутреннюю логику историко-философского процесса как логику «одного за другим возникавших решений философских задач, задаваемых этим проблемным полем, где каждое следующее решение — не просто и не только результат свободного творческого

¹ А. В. Смирнов. Единство в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 1. С. 18.

² А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 12.

³ Там же. С. 11.

поиска философа или восприятия внешнего влияния и традиций, но прежде всего преодоление трудностей и противоречий, вскрытых в выдвинутых предыдущим направлением решениях»¹.

Это важный момент, без которого не понять эволюцию движения ранних суфиев в сторону мистического движения, которое породит философский суфизм. Истинными движущими факторами были не только и не столько социально-политические причины², давление традиционалистов³ и внешние факторы (влияние идей мистических учений иных конфессий), а противоречия сугубо онтологического и гносеологического характера, которые вначале ясно не осознавались, но которые по законам диалектики и стали механизмом не только саморазрушения, но и творческого их преодоления на последнем этапе путем создания теорий, решающих более или менее непротиворечивым способом основную задачу суфиев.

Тем более это справедливо по отношению к суфизму, одному из основных философских течений арабо-мусульманского средневековья, проблемное поле которого было сформировано еще в ранний период ислама, когда ранние суфии, признав сущностное единство всего, заложили основы для будущей философии абсолютного монизма, которая нашла свое полное воплощение в учении о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн 'Арабӣ⁴.

М. Т. Степанянец высказала мысль, что «подход к исламскому мистицизму как своеобразной религиозно-философской системе определяется необходимостью анализировать прежде всего суфийские представления о сущности бытия»⁵. Мы также считаем, что идеям Ибн 'Арабӣ предшествовали не только длительная эволюция собственно суфийской мысли, но и эволюция самой аскетической традиции в сторону исламского мистицизма (суфизма). Замена монотеизма «моноонтизмом» (Т. Ибрагим)⁶ доктринального суфизма происходила не толь-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 12.

² См. *Guy Swanson. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation* (Ann Arbor: Univ. of Mich. Press, 1967); см.: *C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century* С. Е. P. 63.

³ См. *N. R. Keddie. Symbol and Sincerity in Islam*. P. 27—63.

⁴ См. *Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. С. 82.

⁵ *М. Т. Степанянец. Философские аспекты суфизма*. С. 14.

⁶ См. *Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. С. 83.

ко за счет усвоения идей других религиозно-философских течений ислама, но и в результате переосмысления проблем, решаемых в русле собственно суфийской традиции в широком историческом срезе. Для именно такого способа постановки и похода к решению вопроса о единстве бытия представители доктринального суфизма имели предзаданный образец, который в неявной форме уже складывался в ходе эксплицитного формулирования проблемы трансцендентности и имманентности Бога миру на самом раннем этапе суфизма, под которым мы понимаем движение сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*), когда началась рефлексия над основными догматами ислама. «Начало знания о Единобожии — свидетельство (*шахāда*), что “Нет божества, кроме Бога” путем утверждения Его качеств, связанных с Его самостью (*зџт*), и отрицания качеств, несвязанных с Ним»¹.

Представление о единстве божественной реальности у ранних суфиев формировалось, в первую очередь, в ходе осмысления содержания некоторых мест Корана, например, рассказа об Ибрāхїме (Аврааме), который увидел в звездах, солнце и луне Бога: «Это — мой Господь» (Коран, 6:76 — 78, К.), а также других аятов Корана, таких, как, например: «Куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (Коран, 2:109 (115), К.).

Уже Муḥаммад ибн Вāси⁴ (ум. в 127/738 г.), как упоминалось выше, утверждал онтологический монизм словами: «Во всем, на что бы я не посмотрел, я вижу Бога»². Разумеется, в раннем суфизме мысль о единстве бытия не представляла из себя результат рефлексии и философской деятельности над основными положениями исламского вероучения. Их волновал вопрос о совместимости множественности атрибутов единого Бога, о которых много говорится в Коране, с догматом о единственности и всемогуществе Бога. Отсутствие философской рефлексии ранние суфии компенсировали включением в свои рассуждения коранических стихов-аятов и высказываний (*ḥадїс*ов) пророка Мухаммада в качестве элементов теоретизирования. Например, для утверждения своих представлений о единстве бытия они прибегали к соответствующим кораническим аятам, как, например, «Ваш Бог — Один» (Коран, 2:163), «Скажи — Он Аллах — Один» (Коран, 112:1), а также к *ḥадїс*ам пророка Мухаммада, в одном из которых рассказывается о человеке доисламской эпохи, который ради утверждения

¹ 'Абу Тāлиб ал-Маккї. Қўт ал-қулўб. Т. 1. С. 193.

² Ал-Худжвїрї. Кашф ал-маḥджўб. С. 30.

единственности бытия (*тавхїд*) попросил своих близких сжечь его после смерти и развеять его прах над сушей и морем¹, а в другом сообщается, что пророк Мухаммад подтвердил истинность слов Лабїда ибн Рабї‘а ибн Мāлика, риторически вопрошавшего: «Разве все, что помимо Бога, не ложно (*бāтил*)?»²

Заметим, что осмыслению проблемы «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхїд*) в русле понимания внеположности абсолютно трансцендентного Бога конечному бытию, представленному, в первую очередь бранным бытием самого мистика, всякий раз предшествовал «сбой» в ходе мистического опыта приближения к Богу. Развитие и усиление доктринальной составляющей суфийского учения происходило в условиях противоречий, возникавших в ходе поиска мистического единения с Богом, которые, в свою очередь, являлись следствием самостоятельных поисков аутентичного способа выразить поклонение единому Богу — цели ислама как религии.

Согласно точке зрения ранних суфиев, единый и единственный Бог — вне мира, непричастен к множественности вещей. Зун-Нун ал-Мисрї (ум. в 245/859 г.), авторитетный представитель ранних суфиев, на вопрос о бытии Бога отвечал вполне в мутазилитском духе: «Оно состоит в том, чтобы ты знал, что к всесилью Бога в придании бытия вещам не примешана никакая природная сила, что Его творение вещей свершается без подручных средств, что причина всех вещей — Его творение и что Его творению нет причины; что все, что происходит в воображении твоей души, не имеет подобия с Богом»³. Современный исследователь суфизма ‘Алї ‘Абд ал-Қāдир ошибается, утверждая, что «данное [определение единобожия (*тавхїд*)] обозначает чисто догматическое, традиционалистское понимание единства мироздания с антимутазилитским оттенком»⁴. Все сказано с точностью до наоборот. Для выявления ошибочности трактовки ‘Алї ‘Абд ал-Қāдиром понимания Зун-Нуном *тавхїда* (единобожия, или утверждения единственности и единства Бога) достаточно привести высказывание мутазилитов о *тавхїде* в изложении исламского богослова-мутакаллима ал-Аш‘арї, знавшего их учения как никто лучше: «Мутазилиты единокорны в том, что Бог — Един, нет ничего,

¹ *Ал-Худжвїрї*. Кашф ал-махджуб. С. 519.

² *Ибн Халдун*. Муқаддима. С. 457.

³ *Ал-Қушайрї*. Ар-Рисāла ал-кушайрїйя. С. 298.

⁴ *Ali Abdel Kader: The Doctrine of al-Junaid*. P. 170.

подобного Ему, Он — Слышащий, Всевидящий, Он — не тело и не имеет подобия, у Него нет сторон, образа, плоти, крови, Он — не сущность и не акциденция, не имеет цвета и запаха...»¹.

Это доказывает, что Зун-Нун ал-Мисри и многие ранние суфии начали переоценку традиционного теологического монизма (*тавхид* 'улүхийй) с общих с мутазилитами позиций, а именно, отталкиваясь от убеждения в невозможности непротиворечивого осмысления единых для всей мусульманской общины постулатов: единства и единственности вечной божественной сущности и множественности зависимого от нее мира сотворенных вещей, подверженных изменению². 'Абу Бакр аш-Шибли (ум. в 334/945 г.) в ответ на просьбу раскрыть суть единобожия (*тавхид*) сказал, что если кто словесно дает ответ на вопрос о единобожии, тот безбожник (*мулхид*), кто указывает на Бога, тот дуалист, кто дает аллегорический намек о Боге, тот идолопоклонник, кто говорит³ о Боге, тот в небрежении (*зәфил*) [к Богу], кто молчит о Боге, тот невежда, кто вообразил, что он достиг [познания Бога], тот ничего не приобрел, кто прибегает к искусственному экстазу, тот утрачивает понимание [единобожия], кто видит, что он близок к Богу, тот далек, и что самые совершенные определения Бога, выработанные людьми посредством силы их воображения и разума, неприменимы к Нему из-за того, что они отсылают к конечным вещам и явлениям⁴.

Из рассуждений 'Абу Бакра аш-Шибли следует, что связать единую и единственную божественную реальность с множественным миром так же невозможно, как и установить связь множественного мира с Богом, который есть абсолютное и неразличенное единство, исключающее множественность.

Действительно, единство Бога, утверждаемое в исламе как единство, исключающее внутреннюю дифференцированность, подразумевает, что божественная реальность проста и не содержит какой-либо различности. «Смысл того, что Бог един, означает отрицание делимости его самости (*зәйт*), отрицание подобия с Его истиной (*хаққ*) и Его атрибутами и отрицание сотоварищества в Его действиях»⁵.

¹ *Ал-Аш'арй*. Мақалāt ал-ислāмиййн. С. 155.

² А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 28.

³ Аш-Шибли выражает свое негативное отношение к «книжному» знанию вообще и к спекулятивной теологии (*каләму*) в частности.

⁴ См. *Ал-Қушайрй*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 301.

⁵ Там же. С. 299.

Бог ислама противопоставляется христианской Троице потому, что в исламе единство Бога понимается как абсолютное и неразличенное единство: «Неверны те, которые говорят, что Бог есть третий в трех; тогда как нет никакого бога, кроме единого Бога» (Коран, 5:73, С.). Но перечисляемые в Коране «прекрасные имена Бога» (*ал-'асмā' ал-хуснā*) суть не что иное, как божественные атрибуты, а это предполагает различенное единство Бога. Более того, в некоторых так называемых «уподобляющих» аятах Корана («мушаббиха», то есть, уподобляющих Бога множественному миру), утверждается, что у Бога есть лицо и руки, что Бог — слышащий, видящий и т. д.

В первые века ислама движение мысли в целях попытки осмысления центрального догмата веры (единства и единственности Бога) осуществлялось с помощью рациональных средств (в духе апофатической теологии). Но согласно последней между Богом и сотворенным им множественным миром действительной связи быть не могло: абсолютное и недифференцированное внутри себя божественное бытие исключает возможность выведения из него множественного мира, так же как и отрицание применимости черт множественного мира для описания Бога исключает возможность получения позитивного знания о божественном бытии. Из этого следует, что требуется: 1) либо признать творение Богом множественного мира из ничего, отказавшись отвечать на вопрос, как возможна связь Бога с миром, или, говоря другими словами, как возможно соотнесение противоположностей, единого и недифференцированного божественного бытия и множественного бытия; 2) либо признать возможность сосуществования совершенного божественного бытия, которое абсолютно едино и неразличенно, с зависимым от него сотворенным миром, который множественен, что противоречит логике здравого рассудка, ибо ведет к «отелесению» Бога (*хулūлиййа*), или Его «вселению» в предметы феноменального мира. Множественный мир либо фикция, иллюзия, что абсурдно, либо он имеет действительную связь с божественной реальностью, что также абсурдно. Аш-Шиблй четко выразился о невозможности непротиворечивого осмысления проблемы единственности бытия следующими словами: «Не чувствует запахов единобожия (*тавхїд*) тот, у которого есть представление о единобожии»¹.

Ал-Худжвйрй, жившему позднее, было легче объяснить, что причинами, по которой благое намерение ранних мистиков обер-

¹ См. *Ал-Кушайрй*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа. С. 302.

нулось конфузом, являются не столько попытки путем «отрешения от мирского» (*зухд*) осуществить опыт обретения единения с абсолютным бытием, сколько допущения, принятые в качестве онтогносеологических оснований учения о богопознании людьми, взявшимися за реализацию задачи пройти по Пути к Богу. Ал-Худжвйрй пишет: «Здесь ошибаются люди, так как они говорят: “Человек говорит: «Я вижу Бога в нем»”, а это с необходимостью требует наличия места (*макāн*), делимости и вселения (*хулўл*), а это — чистое неверие, ибо место (*макāн*) будет видом устроившегося, и если человек полагает, что место — сотворенное, то необходимо, чтобы укрепившийся в [том] месте также был сотворенным. А если человек считает, что укрепившийся в [том] месте — вечный, то необходимо, чтобы место также было вечным. Из подобных речей следуют два вида порочного: или признать, что сотворенное — вечное, или что Творец — возникший [во времени]. Оба эти высказывания — неверие (*куфр*). Это видение Его (видение Бога в вещах. — *И. Н.*) [следует понимать] в смысле видения Его знамений (*āyūām*), Его доводов и Его доказательств в них (в вещах. — *И. Н.*), в том смысле, о котором я упомянул в начале»¹.

Сахл ат-Тустарй (ум. в 283/896 г.) вскрыл двойственность как самой самости (*зўн*) Бога, так и «знамений» (*āyūām*) в мире, с помощью которых, согласно Корану, Бог указывает людям на себя. С одной стороны, самость (*зўн*) Бога описывается знанием (*мавсўфа би-л-‘илм*), поскольку о ней можно высказываться. А с другой стороны, высказывания о ней допустимы только с применением отрицательных характеристик согласно методу апофатической теологии. Самость Бога непостижима ни чувствами, ни рациональным знанием, не имеет ограничений и трансцендентна миру. Что касается «знамений» (*āyūām*) Бога, то познание Бога с помощью его «знамений» возможно только благодаря интуитивному познанию, поскольку «умы не постигают Его» (*ал-‘уқўл лā тудрику-ху*)².

’Абў ал-Хасан ибн ‘Али ал-Бушинджй (ум. в 348/949 г.) хорошо осознавал зависимость решения проблемы познания Бога от онтологических предпосылок в понимании единства божественной реальности. Гносеологический аспект отношения Бога и мира он выражает вполне в духе ранних суфиев: «Поистине, единобожие (*тавхўд*) —

¹ Ал-Худжвйрй. Кашф ал-маҳджўб. С. 302.

² Ал-Кушайрй. Ар-Рисала ал-кушайрийа. С. 300.

это познание Бога ровно так, как он ознакомил с собой своих рабов»¹. Невозможность рационального познания Бога обусловлена, по его мнению, парадоксальной сутью самости Бога (*зѳн*), которая не имеет аналога во множественном мире, — что говорит о единстве Бога как единстве абсолютном и неразличенном, — и одновременно не исключает описание ее атрибутами, что ведет к разрушению неразличенности единства: «Самость (*зѳн*) Бога не имеет подобия и не исключает атрибутов»².

2.5.1. «Наука Единобожия» (*‘илм ат-тавхѳд*) ал-Джунайда

Обратимся непосредственно к подходу ал-Джунайда (ум. в 298/910 г.) к проблеме единственности бытия. Для решения вопроса об онтологической природе множественного бытия и его связи с бытием Абсолюта ал-Джунайд предложил учение, в основание которого он заложил свое толкование коранического положения о предвечном договоре Бога с душами людей («И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”») (Коран, 7:171 (172), К.). Ал-Джунайд принял допущение о трех видах (модусах) наличия вещей, согласно которому утверждается, наряду с наличием божественного бытия и наличием здешнего бытия, также и наличие конечных вещей в виртуальном состоянии в божественном бытии до их действительного существования, которые суть прообразы «утвержденных воплощенностей» (*a ‘iān s̄ābita*) Ибн ‘Арабѳ.

Не будет преувеличением поставить в заслугу ал-Джунайду разработку основ суфийской дисциплины о единобожии (*‘илм ат-тавхѳд*), благодаря чему стало возможным развитие оригинальной суфийской онтологии и гносеологии в рамках доктринального суфизма. Исходная посылка учения ал-Джунайда заключается в предположении, что в каждом явлении окружающего мира наличествует «явное» (*зѳхир*), которое можно постичь чувствами и разумом, и «скрытое» (*бѳтин*), некий скрытый смысл, постижимый только интуицией. Требование рассмотрения всех явлений с точки зрения соотношения

¹ *Ал-Худжвѳйрѳ*. Кашф ал-махджѳб. С. 461.

² *Ал-Кушайрѳ*. Ар-Рисала ал-кушайрѳийа. С. 300.

«явное»–«скрытое» (*zāhir-bāṭin*) означает, что конечные вещи множественного мира обладают двумя модусами бытия, — предвечным, виртуальным состоянием пребывания в божественной сущности, и актуальным, реализуемым во времени, действительным существованием в виде множественного бытия. Как полагает ал-Джунайд, это диктуется необходимостью «утверждения единственности и единства Бога» (*tawḥīd*), что Бог (абсолютное бытие) един.

Души людей, с которыми разговаривал Бог в предвечности, — обозначение средства, с помощью которого ал-Джунайд пытался непротиворечивым образом описать континуальность универсального бытия. Для этого у него внеположное Богу множественное бытие получает еще виртуальное состояние, отличное от состояния актуального, действительного существования. Люди, которых Бог в предвечности заставлял свидетельствовать, не обладали самостоятельным бытием, они не существовали, но они обладали состоянием виртуальной «утвержденности» посредством бытия Бога для них¹. Воплощением этих виртуальных людей предвечного договора с Богом в феноменальном мире является отображение Бога в мире в виде проявления Его качеств, Его «прекрасных имен» (*al-'asmā' al-ḫusnā*), благодаря чему Его самость (*zāt*) остается потаенной. Этот ход ал-Джунайда позволяет, по крайней мере видимым образом, избавиться от противоречия, возникающего при толковании известного «священного» высказывания (*ḫadīṣ qudsīyy*): «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он видит...»², содержание которого смущает многих верующих, полностью принимающих доктрину о внеположности Бога миру, Его абсолютной трансцендентности и инаковости здешнего бытия в отношении Бога. Попытки ал-Джунайда непротиворечивым образом объяснить связь абсолютно трансцендентного Бога с этим миром подготовили почву для онтологической теории Ибн 'Арабī.

Главная заслуга ал-Джунайда состоит в том, что он первым оказался в состоянии наиболее ясно изложить суфийскую концепцию о единбожии (*tawḥīd*), ключевыми элементами которой являются теория «*mīṣāḩ*» — учение об отношении Бога и человека, то есть Единого и

¹ *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд. С. 32.

² Там же. С. 33—34.

множественного, и связанное с ней учение о «фанā'» — о реализации человеком единства с Богом. Он не разрабатывал эти теории как нечто новое¹, а скорее эксплицитно формулировал те элементы доктринального характера из высказываний, изустно или письменно бытовавших в суфийских кругах. К примеру, теории «фанā'», или учению о реализации человеком своего единства с Богом посредством утраты своей индивидуальности и пребывания в Боге, предшествует деятельность 'Абу Йазйда ал-Бистāmй (ум. в 234/848 или 261/875 г.), высказавшего мысль о том, что «при полном углублении в медитацию о единстве божества может родиться чувство полного уничтожения “Я”... Человек исчезает, остается только божество»². Также Сахл ат-Тустарй в своем толковании Корана под названием «Тафсйр ал-кур'ан ал-'азйм» изложил свою космогоническую доктрину, в основе которой лежит кораническое положение о договоре Бога с людьми в предвечности³. То есть в русле суфизма, религиозно-философского направления в исламе, росло осознание того, что единственно реальное бытие — бытие божества, и в ходе попытки решения этой проблемы — найти способ прикосновения к этому подлинному реальному бытию — возникла теория «мйсāк» (договора) (ал-Хакйм ат-Тирмизй Сахл ат-Тустарй), которая является развитием коранического предания о предвечном договоре Бога с душами людей до их актуального существования.

Действительная заслуга ал-Джунайда состоит в том, что две его теории, учение о «договоре» (мйсāк) и связанное с ним учение о «фанā'/бақā'», являются дальнейшим развитием онтологических учений суфизма на путях преодоления тех проблем, с которыми столкнулись представители «опьяненного» направления в суфизме. Результат его усилий можно по достоинству оценить лишь при понимании того, что именно он разработал модель бытия, которая послужила прообразом для онтологических построений Ибн 'Арабй, вершины в развитии философского суфизма, в частности и арабо-мусульманской философии в целом (А. В. Смирнов).

Ал-Джунайд утверждал свое понимание единства Бога и единственности Бога как понимание, характерное для суфиев, как то, что делает суфизм самостоятельным религиозно-философским направлением, наряду с каламом, арабо-мусульманским перипатетизмом, иш-

¹ О. Ф. Акимущин. Ал-Джунайд // ИЭС. С. 69.

² Е. Э. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. С. 32.

³ См. G. Böwering. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 175.

ракизмом и исмаилизмом. Это нашло отражение в ставшем хрестоматийным его высказывании: «Единобожие (*тавхїд*), которое ставит суфиев особняком, — это отделение вечности (*кидам*) от возникшего (*хадаc*)»¹. Следовательно, согласно ал-Джунайду, во-первых, нужно отделить абсолютное бытие от тварного бытия, отбросить все иное (*гайр*). Во-вторых, следует «отделить от Бога качества (*танзїх*), отказавшись от вопросов “как”, “с какой точки зрения”, “где”»². Это хорошо разъясняется суфием ал-Худжвїрї: «Дошли слова ал-Джунайда: “Единобожие (*тавхїд*) — это отделение вечности (*кидам*) от возникшего (*хадаc*)”, то есть ты не рассматриваешь вечное как месторасположение (местонахождение) возникших [вещей], а возникшее — местонахождением вечного, и знаешь, что Всевышний Бог — вечный, а ты по необходимости — возникшее явление, и что с Ним не соединяется ничего из твоего рода [бытия], что с тобой не смешивается ничего из Его качеств, так как нет однородности между вечным и возникшим. Вечное не нуждалось в возникшем прежде, чем возникшее обрело существование (бытие), так же как после получения возникшим бытия вечное не нуждается в нем»³.

Таким образом, из утверждения ал-Джунайда вытекает, что Бог — вне мира, не связан с множественностью вещей, он абсолютно трансцендентен. Ал-Джунайда не смущает парадокс, с которым столкнулись мутазилиты, которые отрицали в духе апофатической теологии любые атрибуты Бога и, в конце концов, пришли к тому же результату — к утверждению об абсолютной трансцендентности Бога, что входит в противоречие с Кораном, в котором утверждается не только трансцендентность Бога, но и Его имманентность множественному миру. Проблемой для ал-Джунайда была не столько и не только проблема разрешения этого парадокса одновременной трансцендентности и имманентности Бога конечному миру без впадения в противоречие, — ведь эта проблема для суфиев служила той центральной проблемой, конституирующей проблемное поле (А. В. Смирнов), ни тем более проблема описания непротиворечивым образом единой системой понятий связи мира с Богом и самого Бога, что было предметом особой заботы представителей восточного перипатетизма.

¹ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисāла ал-кушайрийя. С. 300; *ал-Худжвїрї*. Кашф ал-махджуб. С. 521.

² *Ал-Джунайд*. Расā`ил ал-Джунайд. С. 51.

³ *Ал-Худжвїрї*. Кашф ал-махджуб. С. 521—522.

Суть проблемы, с которой столкнулся ал-Джунайд, состояла в следующем. К моменту начала его масштабной деятельности внутри движения «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'ахл ал-фанā'*) назрела проблема, связанная с невозможностью вписать накопившийся огромный мистический опыт приближения к Богу и интуитивных прозрений, представляющих сумму индивидуальных достижений мистиков, в рамки теоретической системы, соответствующей общепринятым стандартам понимания знания (*'илм*), для того, чтобы она не вызвала отторжения исламской религиозной традицией, а также отвечала требованиям внутренней непротиворечивости и упорядоченности. Суфийский опыт постижения божественной реальности, хотя и дает ощущение непоколебимой уверенности, достоверности (*йақīн*), «но это достоверность индивидуальная, личная и никак не научная. И более того — гностический опыт, будучи личным, персонально переживаемым, предполагает наличие культуры мистицизма, пусть ограниченной элитой, но все же культурно-общественного опыта мистической экзальтации. Вне такой культуры он из гнозиса превращается в болезненное состояние психики»¹. Требовалось выработать общезначимые критерии отличия истинного опыта от ложного в процессе индивидуального постижения Абсолюта посредством интуиции и растворения своего «Я» в божественной субстанции (в спиритуальном смысле).

Ф. Роузенталь пишет, что суфийские авторитеты не хотели отстаивать от процесса систематизации религиозного и научного знания в исламском мире. С начала IX в. каждая отрасль знания, в том числе и религиозные (богословие, хадисоведение, кораническая экзегетика, право и др.), превращалась в специализированную научную дисциплину с собственной методикой. Суфии также стремились подкрепить свои поиски и усилия, обозначив их как *'ilm* (*'илм*). «*'Ilm* суфиев упорно старался быть “наукой” и идти в ногу с различными научными взглядами на смысл знания. Многие термины мистического словаря стали с течением времени называться самостоятельными *ulūm* — “научными дисциплинами”»². Пришло время великих систематизаторов и «кодификаторов» суфийского знания (*'илм ал-бāтин*).

Ал-Джунайд оказался в состоянии ясно выразить понятие «единство Бога» (*тавхīд*) в подлинно суфийском понимании. Он выразил

¹ Е. А. Фролова. Проблемы веры и знания в арабской философии. С. 80.

² Ф. Роузенталь. Торжество знания. С. 178.

его в лаконичной форме, и эта вышеупомянутая формулировка обильно цитируется в классических суфийских текстах: «Единобожие (*тавхїд*) — это отделение вечности (*қидам*) от возникшего (*хадас*)». На первый взгляд кажется, что его определение единобожия (*тавхїд*) ничем не отличается от теологического монизма (“Нет божества, кроме Бога”), фиксирующего фундаментальное различие двух природ — вечного (Абсолютного, единого Бога) и временного (множественного, конечного мира).

Уже ранние суфии, «отрешенные от мирского» (*зуххїд*), осознали, что принятие на веру такой онтологической предпосылки ставит под вопрос возможность корректным образом объяснить реализацию «онто-трансцензуса», прорыва мистика в трансцендентное, ибо при вере в абсолютную трансцендентность божественной реальности «онто-трансцензус» следовало понимать как необъяснимую трансформацию конечного бытия человека в вечное, «обожествление» мистика или «отелесение» Бога в конкретном человеке. Учение ал-Халлїджа в глазах большинства верующих приводило к банальному варианту идолопоклонства, ибо, согласно буквальному смыслу его утверждений, все — камни, вода, животные — представляет «лик Божий». Видный мусульманский традиционалист-ханбалит Ибн Таймиййа (660/1263 — 729/1328), известный своей непримиримой позицией к теософским и философским воззрениям суфиев, даже одобрительно отнесся к формулировке ал-Джунайдом понятия единственности божественной реальности, расценив ее как вполне приемлемую с точки зрения богословов-традиционалистов: «То, что ал-Джунайд сказал о различии между вечным и возникшим, есть то, что уберегло многих суфиев от опасности последовать по ошибочному пути»¹.

Не стоит считать эту оценку Ибн Таймиййей позиции ал-Джунайда по проблеме единственности Бога свидетельством действительно строгого соответствия онтологических представлений ал-Джунайда теистическим воззрениям традиционалистов. На самом деле Ибн Таймиййа закрыл глаза на содержащееся во взглядах ал-Джунайда специфическое, сугубо суфийское понимание единства Бога, могущее послужить ферментобразующим элементом для будущего учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджїд*), учения о трансцендент-

¹ *Ибн Таймиййа*. Минхїдж ас-сунна. Каир: Булак, 1902. Т. 3. С. 85; цит. по: *Ali Abdel Kader. The Doctrine of al-Junaid*. P. 171; см. также: Ибн Таймиййа. Маджмў‘ат ар-расї‘ил ал-кубрї. Бейрут: Ихїйї‘ ат-турїб ал-‘араби. 1972. Т. 2. С. 110.

ности и имманентности Бога земному миру, для того, чтобы предпочесть меньшее зло большему, каковым в его глазах выглядело учение «*вахдат ал-вуджӯд*» в изложении Ибн ‘Арабӣ. Заочно полемизируя с последним, Ибн Таймиййа доказывал, что прав ал-Джунайд, а не Ибн ‘Арабӣ¹.

Действительно, уже аш-Шиблӣ (ум. в 334/945 г.), ближайший сподвижник и ученик ал-Джунайда, ясно продемонстрировал, что доктрина его учителя имплицитно содержит принципиально новые представления, могущие послужить онтологическим основанием для учения об абсолютной единственности в духе Ибн ‘Арабӣ. Аш-Шиблӣ при определении суфизма сказал: «Суфизм (*таçавуф*) — грех придания Богу сотоварища (*ширк*), ибо суфизм является обережением сердца от видения иного (*зайр*) (то есть феноменального мира. — *И. Н.*), а иного — нет, не существует»². Аш-Шиблӣ под суфизмом подразумевает сторонников «опьяненного» направления в суфизме, для онтологических воззрений которых характерен дуализм, восприятие божественного бытия и множественного мира как *разных* сущностей, внеположных друг другу. Ал-Худжвӣрӣ поясняет высказывание аш-Шибли так: «То есть видение иного (*зайр*) — [грех] многобожия, придания Богу сотоварища (*ширк*) при утверждении единства Бога (*тавхӯд*). Когда в сердце не будет [придаваться] ценность иному (*зайр*), то обережение его от поминания иного (*зайр*) будет невозможно»³. Следовательно, признание рядом с единственным бытием (Богом) иного, или множественного, бытия в онтологическом смысле невозможно, по крайней мере объяснить это непротиворечивым способом невозможно.

Но особенно примечательно высказывание ‘Абӯ Са‘йда ал-Джаззāра: «Бог (*ал-ҳаққ*) — то же самое (*‘айн*), что является, и то же самое, что скрывается»⁴. Такое понимание природы бытия есть свидетельство начала теоретического оформления онтологических интуиций ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*), пытавшихся в духе Корана утверждать одновременно и трансцендентность и имманентность Бога феноменальному миру. В начальный период ислама слабая концептуализация религиозного знания в целом явля-

¹ *Ибн Таймиййа*. Минхāдж ас-сунна. Т. 3. С. 85; цит. по: *Ali Abdel Kader. The Doctrine of al-Junaid*. P. 171.

² *Ал-Худжвӣрӣ*. Кашф ал-махджӯб. С. 234.

³ Там же.

⁴ *Ибн Хвӯдун*. Муқаддима. С. 457.

лась причиной, по которой ранние суфии говорили «кораническим» языком, ибо другого языка они не знали. Противоречивые представления, утверждаемые в Коране, о Боге, о Его как трансцендентности, так и имманентности конечному миру — «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:9 (11), К.), и «Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:15 (16), К.) — взятые на вооружение ранними суфиями в качестве своей онтологической стратегии, не только не отягощали их, но и служили средством защиты от нападков идейных оппонентов¹. Но эти онтологические представления абсолютно не годились «отрешившемуся от мирского» (*zāhid*) для обретения опыта трансцендирования, или «приближения к Богу». Его брэнное бытие, пусть и несовершенное и ущербное, нельзя было соединить с подлинным и совершенным бытием Абсолюта, не впад при этом в грех «хулӯлиййа», обожествления своего конечного бытия, в грех притязания на вселение в него Бога, или, наоборот, его перевоплощения в Бога.

Аш-Шиблӣ «проговорился» о том, какие важные последствия может повлечь дальнейшее развитие идей учения ал-Джунайда, а именно, снятие противоречия между утверждением о трансцендентности Бога и Его одновременной имманентности миру путем введения постулата, что в онтологическом смысле земного мира просто не существует, что Бог есть все. Отсюда остается один шаг до постулата Ибн ‘Арабӣ: «Бог — Все мира»².

Таким образом, аш-Шиблӣ, ученик ал-Джунайда, сделал радикальный вывод из учения своего учителя. Он предположил, что феноменальный мир, будучи множественным, а потому несовершенным в силу своей дробности, не имеет действительной связи с абсолютной божественной реальностью, обладающей полнотой и совершенством. Аш-Шиблӣ высказался так: «“Нуждающийся” (*faqīr*) [в Боге], (суфий. — *И. Н.*) не может удовлетвориться ничем, кроме Бога»³, то есть у суфия нет иной цели, кроме Бога. Кроме буквального смысла высказывания, которое сводится к тому, что истинное богатство суфий обретает в Боге, в нем есть и эзотерический смысл. Его слова можно переформулировать иначе: «Нуждающийся (*faqīr*) всегда

¹ См. *N. R. Keddie*. *Symbol and Sincerity in Islam*. P. 27—63.

² *А. В. Смирнов*. *Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока*. С. 164.

³ *Ал-Худжвӣри*. *Кашф ал-махджӯб*. С. 222.

будет нуждаться в Боге», или что суфий (аналог тварного мира. — *И. Н.*) никогда не будет обладать полной совершенного бытия Бога. Это можно разъяснить утверждением ‘Абдаллāха ал-Ансāрī (ум. в 295/907 г.): «Наша забота — вечное, наша устремленность (*химма*) никогда не достигнет цели и наша целокупность (*куллиййа*) не станет небытием в земном мире и на том свете, ибо для постижения (достижения) требуется однородность, сходство [бытия], а нет однородности для Бога. Для отказа от Его сотворенности требуется небрежение, а “нуждающийся” (*фақīр*) — не является небрежным»¹. Осознание им невозможности элиминации без остатка конечного бытия путем «исчезновения» в полноте бытия (даже после смерти) исходило из утверждения, что бытие не однородно, не одного порядка, что в нем два онтологических горизонта — подлинное бытие (Абсолют, Бог) и конечное бытие (высший представитель которого — человек). Постигание человеком божественной реальности, по Ибн ал-Мубāраку, возможно при условии онтологической однородности человека и Бога (хотя бы посмертной), но этого нет.

Заслуга самого ал-Джунайда состоит в том, что он предопределил попытку решить непротиворечивым образом задачу преодоления разрыва между божественным и множественным бытием путем «исчезновения» (*фанā’*) конечного бытия в божественном бытии, понятием как процесс возвращения конечного бытия к своему началу, «к тому началу, которое заключается в Боге и из которого исходит все»². Введение нового типа бытия, виртуального состояния конечного бытия, олицетворяющего конечное бытие в Боге в предвечности, было нужно ал-Джунайду для того, чтобы попытаться избежать онтологической ловушки, в которую попадали все, кто при решении задачи доказательства единства и единственности Бога исходил из аксиоматического предположения об абсолютной внеположности множественного мира божественному. Предположение двух модусов бытия конечных вещей множественного мира, — предвечного, виртуального состояния пребывания в божественной сущности, и актуального, реализуемого во времени, действительного существования в виде дробного бытия, по мысли ал-Джунайда, позволяет доказать, что Бог (абсолютное бытие) един, так как его действительное бытие в конечном мире не тождественно тому его виртуальному состоянию, «в котором он был, пре-

¹ *Ал-Худжвйрī*. Кашф ал-махджуб. С. 223.

² *А.-М. Шиммель*. Мир исламского мистицизма. С. 53.

жде чем он был»¹. «Это — состояние предвечного завета (сура 7:171), когда Бог пребывал в одиночестве, а того, что Он потом создал, не существовало. Только достигнув такого состояния, человек становится способным на совершенный *тавхїд*, т. е. может свидетельствовать о том, что Бог един от вечности к вечности»².

Здесь следует обратиться к довольно пространному определению понятия «единобожие» (*тавхїд*), то есть «единства Бога» или даже «утверждения единственности Бога», которое приводит ал-Джунайд. «Знай, что “единобожие” (*тавхїд*) у людей — четырех видов. Один из них — единобожие (*тавхїд*) простых верующих (*‘авām*). Другой — единобожие (*тавхїд*) “людей истин” благодаря “явному” экзотерическому (*зāхир*) знанию. И два вида [третий и четвертый] — единобожие (*тавхїд*) “избранных” (*хбвāс*) из [числа] “людей Богопознания” (*‘ахл ал-ма‘риф*)»³. Подобная классификация «людей единобожия» противоречит представлениям традиционалистов, по убеждениям которых понятие «единство Бога» (*тавхїд*) не содержит в себе такой градации. По их мнению, «единство Бога» или «единобожие» (*тавхїд*) — это лишь «правильный путь» (*сирāt мустақїм*), отклонение от которого ввергает человека в ложное. Гарантией прохождения по «правильному пути» является вера, которая проста и едина у всех уверовавших в Аллаха. В противовес им ал-Джунайд утверждает, что мониеты (*муваххидун*), люди, «обеспечивающие единство Бога», или «единобожники», находятся в разных состояниях, согласно различиям в их вере в Единого Бога, и эти различия обнаруживаются в религиозной практике верующих, а не в ходе умозрительных исследований.

Дальнейший ход в его разъяснении видов «единства Бога» (*тавхїд*) показывает, что он переводит свои рассуждения в плоскость трансцендентальной онтологии⁴, утверждая, что различия в вере, оправдывающие выделение видов «единобожия» как веры в единого Бога, не есть плод умозрительной деятельности теолога, а являются следствием веры каждого человека, выявляемым в его личном, экзистенциальном опыте, в деяниях и чувствах. Ал-Джунайд поясняет «единство Бога» (*тавхїд*) «простых верующих» следующими словами: «Что ка-

¹ Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 57.

² А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 53.

³ Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 55.

⁴ См. В. К. Шохин. Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: Изд-во ИФ РАН, 2004. С. 17—18.

сается “единства Бога” (*тавхїд*) простых верующих (‘*авām*), то оно состоит в словесном утверждении единственности (*вахдāниййа*) Бога посредством избавления от видения иных божеств, сотоварищей, (подобных Богу), противоположностей, подобий и сходств [с Богом] (...) Такое “единство Бога” осуществляется [лишь] благодаря продолжению утверждения “единства Бога”»¹, что требуется религией от верующего в качестве основания его веры в Бога. У такого сторонника “единства Бога” (*муваххид*, мн. ч. *муваххидўн*) еще нет полного осознания божественной реальности, то есть в его сознании сохраняются желание и страх, порожденные противодействующими Богу силами, и это служит препятствием полному осуществлению единства и единственности Бога. Далее ал-Джунайд дает определение второй категории монистов (*муваххидўн*) из числа знатоков «внешнего» (экзотерического) религиозного знания: «Что касается “единобожия” (*тавхїд*) “[людей] истин” посредством “явного” (*зāхир*) знания, то это [словесное] утверждение единственности Бога (*вахдāниййа*) посредством избавления от видения иных божеств, сотоварищей, противоположностей, подобий и сходств [с Богом], наряду с выполнением “одобряемого” [Богом] и отказа от “запрещенного” [Богом] во внешних деяниях путем удаления из них желания, страха, надежды и вожеления. Истинное осуществление (*тахқїк*) этого в деяниях достигается благодаря истине уверования в словесном утверждении [единства Бога]»².

Различие между этими типами монистов состоит в том, что второй (знарок «внешнего» религиозного знания) в состоянии утверждать единобожие своими словами и внешними деяниями (пост, молитвы) в обществе через следование общепринятым исламским добродетелям. Но недостаток такого «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхїд*) коренится в том, что мотивом его служат надежды и чаяния мониста (*муваххид*) в достижении мирского (славы, авторитета), то есть того, что лежит в противоположной божественной сущности сфере конечного бытия. Следовательно, такой монист не в состоянии полностью отдавать должное (*хаққ*) единому Богу и явлениям конечного мира, знать истинную цену преходящего мира и осознать подлинное единство мира.

Но даже полное, внешнее и внутреннее, отдавание должного (*хаққ*) Богу и конечному миру не гарантирует утверждения единственности

¹ *Ал-Джунайд*. Расā’ил ал-Джунайд. С. 56.

² Там же.

и единства Бога «обеспечивающему единство Богу» (*муваххид*) в качестве «избранного» (*хави́с*, мн. ч. *хавāс̄с̄*), занимающему третью степень «утверждения единственности и единства Бога» (*тавх̄ид*) и, соответственно, первую степень «единства Бога» (*тавх̄ид*) «людей богопознания» (*'ахл ал-ма'рифа*), в силу сохранения у него (мониста третьей степени) индивидуальности, которая, как пуповина, связывает его с неподлинным, ущербным бытием, мешая достижению подлинного единства с Богом. «Что касается “единобожия” (*тавх̄ид*) “избранного” первого типа из [числа “людей Богопознания” (*'ахл ал-ма'рифа*)], то оно состоит в утверждении единственности и единства Бога посредством избавления от этих вещей, [избавления от видения иных божеств, сотоварищей, противоположностей, подобий и сходств с Богом], наряду с исполнением повеления Бога внешне и внутренне, путем избавления от противодействия желаниям и страху от иного, того, что помимо Бога, — избавления благодаря осознанию присутствия Бога с ним, обращения Его к нему и его ответа Ему»¹.

Причину неспособности утверждения полного единства Бога монистом первого типа из числа «избранных» ал-Джунайд усматривает в сохранении его индивидуальности, его «самости». Второй (высший, или четвертый) способ «[утверждения единственности и] единства Бога» «избранных» состоит в том, что такой человек — «подобен существу, стоящему перед Богом — между ними нет третьего и в нем свершаются распоряжения Бога, согласно утверждению установлений Его могущества в пучине морей Его единства путем “исчезновения” (*фанā'*) от себя, от вопроса Бога к нему и его ответа Ему благодаря истинам бытия Его единственности в истинной близости к Нему, где он утрачивает свои чувства и движения из-за исполнения Богом в нем того, что Он желает от него»².

Ал-Худжвйрй разъясняет эти высказывания так: «Смысл [этого] в том, что для мониста (*муваххид*) [четвертого, высшего типа] не остается выбора в выборе Бога, и он не видит себя в единстве с Богом, ибо его душа, самость (*нафс*) исчезла во вместилище (*махāлл*) близости от Него, исчезли его чувства и в нем осуществляются установления Бога, какие Он желает, благодаря исчезновению распоряжения человека, до такой степени, что он становится атомом (*зайфра*), каким он был прежде в безначальности (*'азал*), в состоянии договора (...) Един-

¹ Ал-Джунайд. Расā'ил ал-Джунайд. С. 56

² Там же. С. 57.

ства Бога (*тавхїд*), потому что говорящий — Бог, отвечающий — Бог, а он — призрак атома. Если он будет таким, то люди не обратятся к нему, чтобы призвать его к чему-либо, и в нем не останется чувство радости по отношению к кому-либо, чтобы ответить на их призыв»¹. Ал-Худжвїрї прибегает к игре с однокоренными словами — «потомство» (*зѳрїйїа*) и «атом» (*зѳра*) — и тем самым придает философское значение слову «потомство» (*зѳрїйїа*), которым ал-Джунаїд обозначал «предвечное состояние» людей.

Как мы видим, ал-Джунаїд для непротиворечивого описания одновременной трансцендентности и имманентности божественной реальности дискретным явлениям конечного бытия вводит понятие «предвечное состояние» человека. Обеспечение абсолютной трансцендентности Бога и одновременно Его имманентности феноменальному миру достигается за счет того, что конечное бытие в лице человека теперь содержится в божественной реальности не как действительное конечное временное бытие, а в виде «атома» (*зѳра*), служащего для обозначения виртуального вечностного состояния человека, одновременно трансцендентного человеку в его конечном бытии и одновременно имманентного ему, ибо это тот же человек, только в «предвечном состоянии», логически предшествующем состояниям его действительного существования в мире и несуществования. И наоборот, человек в конечном бытии в онтологическом плане не есть он в «предвечном состоянии», но одновременно он и в Боге путем возвращения к тому виртуальному состоянию, «в котором он был прежде, чем он был»². Для подобного истолкования «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхїд*) ал-Джунаїд разработал две теории, а именно: 1) теорию [предвечного] договора (*мїсѳак*) об отношении между Богом и человеком и места, занимаемого человеком рядом с Ним и 2) теорию «исчезновения» (*фанѳ*), или осуществления человеком единства с Богом благодаря утрате своей индивидуальности и обретению присутствия только в Боге.

2.5.2. Теория «договора» (*мїсѳак*)

Разъяснение сути теории «договора» (*мїсѳак*) сводится в общих чертах к следующему. Выше уже отмечалось, что ал-Джунаїд, описывая высшую степень единства с Богом, говорит, что на этой стадии

¹ Ал-Худжвїрї. Кашф ал-махджуб. С. 524.

² Ал-Джунаїд. Расѳил ал-Джунаїд. С. 57.

монист (*муваххид*) возвращается к своему изначальному состоянию, «в котором он был прежде, чем он был»¹.

Свое допущение, что монист до своего существования обладал другим видом наличия, ал-Джунайд обосновывает известным кораническим стихом-аятом: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”» (Коран, 7:171/172, К.). В послании «Китāб ал-фанā'» (Книга об «исчезновении в Боге») из сборника «Ар-Расā'ил» (Послания) он разъясняет приведенный коранический стих-аят следующим образом: «Бог, Велик Он и Славен, сообщает тебе, что Он говорил с ними в то время, когда они не существовали, за тем лишь исключением, [что они существовали] благодаря Его бытию для них. Это бытие не тот же вид бытия, чем наделены Его творения. Это такой вид бытия (существования), о котором знает только Он и сведения о нем обретает только Он. Он бытийствовал, знал их, заставлял их засвидетельствовать, [что Он их Господь], являлся им в состоянии их “исчезновения” (*фанā'*) от их “пребывания [в Боге]” (*бакā'*), [являлся им], которые были в “безначальности” (*'азал*) для “безначальности”. Это есть бытие божественное и божественное постижение, которое необходимо только для Бога»². В послании «Китāб ал-мйсақ» (Книга о [предвечном] договоре) он дает еще одно разъяснение особого рода бытия, в котором пребывали люди до обретения состояния действительного существования (конечного бытия): «Те, которых Бог сделал бытийствующими для Себя в предвечном состоянии у Себя, когда Он призвал их, они быстро ответили, [и их ответ] был благородным и милостивым даром от Него для них; Он ответил за них тогда, когда дал им бытие, понимание призыва Своего. Он ознакомил их с Собой, когда они не были [в состоянии действительного существования, а было] только Его желание (*майш'а*) установления их перед Собой [для засвидетельствования], Своей волей (*ирāда*) Он перенес их, затем сделал их как частицы, которые Он своим желанием (*майш'а*) вывел в виде людей и вложил их в спинной позвоночник Адама, мир ему! Бог говорит: “И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: «Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...”» (Коран, 7:171 (172), К.). В этом аяте Бог говорит, что Он говорил

¹ Ал-Джунайд. Расā'ил ал-Джунайд. С. 32.

² Там же. С. 57.

с ними, а они не существовали, за тем лишь исключением, что они бытийствовали в Нем благодаря Его бытию для них, то есть они бытийствовали для Бога без бытия для самих себя, а Бог тогда существовал в том смысле, о котором знает только Он, [то есть] никто не знает о том, кроме Него, и который никто не обретает, кроме Него»¹.

Таким образом, есть два модуса бытия — бытие божественное, бесконечное, которое существует в Нем и которым люди также обладали до своего действительного, актуального существования, и другое бытие, бытие сотворенного мира. «Это есть божественное бытие и божественное постижение, которые никто не разделяет с Ним»². Смыслом пребывания людей в «предвечном состоянии» в божественном бытии является осуществление божественной воли во всей полноте, «как Он пожелает благодаря Его всевысокому качеству (*би-сифати-хи ал-мута 'алиййа*), которое Он не разделяет ни с кем»³. «Это бытие — самое совершенное бытие, оно — самое достойное, высокое, обладающее наибольшим правом на силу и победу, на истинное овладение тем, что является от Него им (людям. — *И. Н.*), отчего исчезают следы их, внешние их образы и исчезает их бытие»⁴.

Все же ал-Джунайд дает некоторое представление о таком состоянии бытия людей, о том предвечном состоянии до их действительно-наличного, актуального существования. «Знание об этом (о виртуально-вечностном состоянии. — *И. Н.*) состоит в том, что конец человека возвращается к его началу, чтобы быть таковым, каковым он был, так, как он был до того, как быть. И доказательством этого являются слова Бога, Велик Он и Славен: “И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: «Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...»” (Коран, 7:171 (172), К.). Кто же был и как был до того, как быть? Разве не ответят только пресвятые чистые души в согласии с всепроникающей силой и совершенной волей Бога? Сейчас человек “был”/[есть] (*к'ана*), так как он был до того, как быть. И это предел утверждения единственности и единства Бога (*тавх'ид*) мониторингом ради Единого (*в'ах'ид*) посредством избавления от “он” (*хува*)»⁵.

¹ *Ал-Джунайд*. Рас'ил ал-Джунайд. С. 40—41.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 56—57.

Иначе говоря, монист (*муваххид*) возвращается в свое виртуально-вечностное бытие, в котором он был прежде, чем был сотворен, — виртуальное, как отличное от действительного существования в здешнем бытии в онтологическом смысле, и вечностное, как противоположное временному, характеризующее наличное конечное бытие. Его виртуально-вечностное бытие не совпадает ни с его действительным существованием, ни с его небытием, а является его бытием в том роде бытия, которое есть бытие «только для Бога <...> и Бог существовал в том [состоянии] (*кāна фиẓḥика мавджудан*) в том смысле, о котором никто не знает, кроме Него»¹. Этот единственный способ для истинного мониста (*муваххид*) «утвердить единственность и единство Бога» (*тавхйд*) разъясняется им следующим образом: «Что касается “избранных” и “избранных из избранных” <...> их присутствие (*худ’ур*) — отсутствие (*фақд*) и их наслаждение созерцанием (*мушāхада*) — усердие (*джухд*), ибо они были стерты без следа, и смысл [слов], что они обнаруживают Бога в себе или присутствуют при Нем сами как таковые, состоит в том, что Он расположился в них и стер их, удалил с них их качества так, что стал исполнять вместо них то, что для них»².

Ал-Худжвйрй по поводу трактовки ал-Джунайдом «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхйд*) замечает: «Его (ал-Джунайда. — *И. Н.*) слова указывают на “исчезновение” (*фанā’*) качества [человеческой индивидуальности], истинной капитуляции в состоянии победы Бога и раскрытия великого Бога, который уничтожает в человеке его качества, чтобы тот стал средством и тончайшей [интеллектуальной] субстанцией. В общем, человек исчезает от всего, он как особь (*шахḥ*) становится местом расположения Бога, чтобы стать для речи Бога передатчиком для Него и для Его качества — устроенным в Нем. У человека остается обязанность исполнять установления Закона (*шарй’ам*) для подтверждения довода [в Судный день]. Он исчезает от всего. Это — качество Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, который в ночь “Вознесения” (*ми’рāдж*) был доставлен на “стоянку” (*мақām*) близости [с Богом]»³.

Слова ал-Джунайда о равенстве небытия и бытия любой вещи ведет к признанию ее «утвержденности» благодаря «третьей вещи» (*шай’сāлиц*), согласно терминологии Ибн ‘Арабй, которая, являясь не-

¹ Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 41.

² Там же. С. 34.

³ Ал-Худжвйрй. Кашф ал-махджуб. С. 524—525.

бытием (бытием обладает только Абсолют), одновременно обладает бытием, за счет чего, собственно говоря, вещи получают заемное бытие. Такая онтологическая посылка позволяет говорить о причастности явлений множественного мира к Абсолюту и, соответственно, об «осуществлении истины» (*тахқйқ*) во временном. Даже в Боге истина не исчерпывается его вечностной стороной — истина и истинность немислимы без «временения» Бытия (Абсолюта), без «проявления» (*таджаллин*) Бога в мире. Истина, наряду со своей вечностной стороной (Богом), немислима без своей временной стороны (множественного мира).

2.5.3. Учение ал-Джунайда о богопознании

В данном параграфе мы рассмотрим процесс становления понимания истины, или «достижения (осуществления) истинности» (*тахқйқ*), в доктринальном суфизме. Как мы отмечали выше, концепция одновременной трансцендентности и имманентности божественной реальности множественному миру позволяет понять природу суфийского познания, или «достижения (осуществления) истинности» (*тахқйқ*). В рамках суфийской гносеологии «познать» означает не совершить гносеологический акт, предполагающий разделенность познающего (субъекта) и познаваемого (объекта познания), а «стать» самим познаваемым. Мусульманские подвижники первых веков ислама, «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), признавали возможность обретения сокровенного света (*нур*) для богопознания (*ма'рифат*) и различения истины от ложного, но полагали, что этот свет является исключительно результатом изнурительных подвигов на ниве подвижничества (Ибрāхīm ибн Адхам, Сахл ат-Тустарй и др.), а не бесплодного умствования. Представители «опьяненного» направления в суфизме (*'Абу Йазид ал-Бистāmй, ал-Халлāдж*) полагали, что искомое (непосредственное восприятие Единосущего) возможно за счет аннигиляции своего «Я» и растворения в недифференцированной абсолютной реальности. Но уже ал-Джунайд полагает, что монист (*муваххид*), возвращаясь в свое виртуально-вечностное бытие, в котором он был прежде, чем был сотворен, обретает состояние одновременного знания и бытия (или знания-бытия) единственности божественной реальности, и что познание не есть результат его целенаправленных усилий, а откровение Бога, или самораскрытие Бытия. Иначе говоря, познание не есть процесс постепенного постижения человеком бытия в зависимости от его

худшей или лучшей подготовленности (*исти 'dād*), а представляет собой самооткровение Бога. Последнее обстоятельство позволяет лучше понять суть суфийского учения о познании, согласно которому богопознание, или знание о Боге (*ма 'рифa*), — не результат целенаправленных усилий мистика, (хотя усилия нужны), не постепенное восхождение к конечной истине, а способность внезапного «прозрения», обнаружения в «явном» (*zāhir*) «сокрытого» (*bātin*), или «сокровенных истин» (*хақā 'иқ*), что есть предвечный дар Бога «избранным». Ибн 'Арабӣ в свете своего учения о «срединном положении» человека в онтологическом устройении мира раскрывает суть оригинальной суфийской гносеологии, в которой отсутствует строгая дихотомия «истина/ложь» и истина выражается не одной из взаимоисключающих высказываний, а их совместным утверждением в виде нового высказывания как слияния этих взаимоисключающих высказываний.

Мы полагаем, что эволюции суфийского познания в учение о «достижении истинности» (*тахқӣқ*) способствовал вклад ал-Джунайда и его сторонников в дальнейшее развитие учения о «любви к Богу» в плане углубления онтологических и гносеологических аспектов взаимоотношения между человеком и Богом (субъектом и объектом познания). Жившие в одно с ним время исламские мистики все еще признавали онтологическую разделенность субъекта и объекта, что самими ими признавалось фундаментальным препятствием, не дающим возможности описать на общедоступном языке опыт «присутствия при Боге», а потому они отказывались от попыток решить это противоречие средствами теоретического знания, предпочитая говорить на языке «опьянения от любви к Богу», что давало им возможность по-разному толковать свой мистический опыт в зависимости от обстоятельств. Итогом усилий ал-Джунайда стала не столько разработка более безопасного языка для описания мистических переживаний, сколько заложение основ учения о трех видах (модусах) наличия человека, что позволило в дальнейшем суфиям разработать концепцию мистического познания, основывающуюся на положении отсутствия разделенности субъекта от объекта (человека от Бога) как в плане онтологическом, так и в плане гносеологическом. Это, в свою очередь, стимулировало развитие доктринального суфизма, в котором онтология и гносеология базируются на представлениях об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру и человеку с его особым бытийным устройством, или «соборным онтологическим устройством» (А. В. Смирнов), гарантирующим «достижение истин-

ности» (*тахқйқ*) как совпадения знания и бытия, а не как процесса отражения (более или менее истинного) в знании бытия.

Заслуга ал-Джунайда состоит в разработке не столько языка «предосторожности», сколько языка, позволяющего корректно описывать мистический опыт. «В то время как его предшественники и современники благодаря ярким вспышкам интуитивного озарения постигали ту или иную из духовных высот, теперь уже покорившихся им, он как будто бы находился на самой высокой вершине аналитической мысли и оттуда обозревал всю картину мистических размышлений, простершуюся вниз, и, как художник, сделав ее единой и понятной, запечатлевал ее на холсте»¹. Некоторые специалисты полагают, что он развил в суфизме «трезвое направление» (нормальное состояние суфия не «опьянение» (*сукр*), а «трезвость сознания» (*сахв*)) как альтернативу «опьяненному» направлению 'Абӯ Йазйда ал-Бистәмй. Ближе к истине, как нам представляется, находится тезис о том, что ал-Джунайд и суфии из его окружения превратили учение 'Абӯ Йазйда ал-Бистәмй в альтернативу учению «людей отрешения от мирского» ('*ахл аз-зухд*)² в том его варианте, который был представлен старой басрийской школой «отрешенных от мирского» (*зуххад*).

Мы уже говорили, что среди суфиев росло осознание того, что из единственно реального бытия — бытия божества — не удастся непротиворечивым образом вывести множественное бытие, и в ходе попытки решения этой проблемы — найти способ прикосновения к этому подлинному реальному бытию — возникла теория «договора» «*ми́с̣а̣қ*» (ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ Сахл ат-Тустарӣ), которая является развитием коранического предания о предвечном договоре Бога с душами людей до их актуального существования. Теория «*ми́с̣а̣қ*» — это учение об отношении Бога и человека, то есть Единого и множественного, и связанное с ним учение о «*фанā*'» — о реализации человеком единства с Богом. 'Абӯ 'Усмāн ал-Ҳйрй ан-Найсāбӯрй (ум. в 298/910 г.), современник ал-Джунайда, предложивший свою трехчастную классификацию мистиков — («отрешенный от мирского» (*зāхид*), «истово поклоняющийся Богу», посвятивший себя поклонению Богу ('*āбид*) и единобожник (*муваххид*)), — прямо говорит о единственности бытия: «Кто все действия видит идущими от Бога, тот единобожник (*муваххид*)» и «Если Бог — Един, то и ищущий Его должен

¹ А. Д. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 91.

² С. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. P. 66.

быть единственной, уникальной самостью (*вахдāнийй аз-Ẓāt*)¹. Это высказывание свидетельствует о переходе от онто-гносеологических представлений ранних суфиев, основанных на логике апофатической теологии, к представлениям сторонников учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), согласно которому Бог не только трансцендентен, но и имманентен конечному миру. Это было процессом складывания суфийского учения как религиозно-философского направления с иной онтологической картиной, в которой снимается дуальность трансцендентного и имманентного, провоцировавшая мистиков, начиная с ранних суфиев до ал-Халлāджа, предпринимать рискованные эксперименты по «онтотрансцензусу» в попытках личным опытом элиминировать разрыв между двумя онтологическими уровнями бытия для подтверждения интуитивного сознания того, что единственно реальное бытие — бытие Бога.

Ал-Джунайд в первую очередь постарался сделать суфийское учение приемлемым с точки зрения не только традиционалистского большинства, но и суфиев, придерживавшихся идеалов «отрешения от мирского» (*зухд*). Для описания диалектики взаимоотношения мистика и опыта его соприкосновения с Абсолютом (Единым) им была предложена триада понятий «разделение-соединение-разделение» (*фарқ-джам'-фарқ*), или «пребывание [в миру]-[само]уничтожение-пребывание [в Боге]» (*бақā'-фанā'-бақā'*)². Если прежде суфии (как 'Абū Йазйid ал-Бистāми и др.) шокировали своими заявлениями об «уходе» мистика в Бога, в ходе которого происходило его «[само]уничтожение [в Боге]» (*фанā'*), как о конечном пункте богопознания, что входило в противоречие с представлениями суфиев из числа «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*) о божественной трансцендентности, то утверждение ал-Джунайда о «возвращении» мистика в действительность с преображенным сознанием в состоянии мистического переживания как «отрезвления» (*сахв*) должно было успокоить суфиев старой школы. Ал-Джунайд возводит «отрешение от мирского» (*зухд*) в ранг деяния пророков: «Всевышний Господь приводит нам в Коране рассказы о пророках, мир им, сообщает обо всем том, чем Он описывает их, и о том, что Он взял с них слово воздерживаться от мирского и усердствовать ради того света и не желать за это получения мирских

¹ *Ас-Суламй*. Табақāt ас-суфиййа. С. 178—179.

² См. *C. Melchert*. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century С. Е. Р. 66; *А. Д. Книш*. Мусульманский мистицизм. С. 62.

благ, за исключением награды Бога — Рая»¹. Затем он приводит качества «людей Аллаха», которые идентичны ценностям и нормативам представителей школ «отрешения от мирского» (*зухд*) — искренность в намерении, или чистосердечие (*ихти́с*), усердие (*муджъахада*) в поклонении Богу, воздержание от мирских благ, стремление к уходу от общества, смирение и т. д. «Первое из добрых деяний, что даруется “упрочившимся в Истине” (*мухаққиқўн*) из людей знания в начале стремления [к Богу], — улучшение намерения и благая цель (...) удаление из помыслов мирских желаний»². «Стремящийся к Богу» (*мурїд*), по словам ал-Джунайда: «...не желает ничего взамен своей службы и уединения ради Бога... он располагает мирское (*дунйā*) там, где расположил оное его Творец и отвращает свое сердце от прелестей мирского... он отказывается от явно “разрешенного” (*халāl*) и в том, что ему необходимо, — он умерен (...) он постоянно в уединении, избегает людей (...) усердствует в том, что приближает его к Богу... его состояния — страх Божий, остережение от всего дурного... он знаток “разрешенного” (*халāl*) и “запрещенного” (*харām*), сведущ в обрядах религии и следует посланникам, “приближенным Бога” (*авлийā*)” и праведникам, сторонится “новшеств в религии” (*бид’а*), одинаково относится к богословско-правовым школам (*мазхаб*), не склонен к занятию богословием (*калām*) и т. д.»³.

Но в богопознании, целью которого он считает обретение состояния «близости к Богу» (*қурб*), само «отрешение от мирского» (*зухд*) не является самодостаточным, оно является всего лишь первым этапом на пути «приближения к Богу»: «Первое из твоих деяний, благодаря совершению которых ты приблизишься к своему Господу, — “отрешение от мирского” (*зухд*)»⁴. В качестве обязательных качеств, которыми должен обладать «стремящийся к Богу» (*мурїд*) на этом этапе, ал-Джунайд рассматривает «правдивость» (*сидқ*) в словах, делах и в сердце, и «чистосердечие» (*ихти́с*) — полное посвящение себя Богу и «искренность в стремлении к Нему посредством сохранения ясного разума (*‘ақл*) и контроля за своими впечатлениями от окружающего мира, борьба с наущениями души (*нафс*) ... и страх ухудшить Богопознание (*ма’рифa*) из-за утраты сохранять способность восприни-

¹ Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 14.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 19—21.

⁴ Там же. С. 25.

мать окружающий мир (*ал-х̣а̣л̣қ*) во время непредсказуемого сподобления богоданных “ состояний ” (*ах̣в̣а̣л̣*)¹.

Согласно ал-Джунайду, предел подвижников, отличающихся «рабствованием» (*‘убудиййа*) в полном посвящении себя поклонению Богу, — искренность и чистосердечие (*их̣л̣а̣с*), а это есть обращенность на себя, сосредоточенность на своей человечности (*башириййа*). Тогда стремление человека оградить себя от всего мирского как «порчи» не дает ему возможности открыться абсолютному и совершенному бытию, и в результате его сосредоточенность на Боге парадоксальным образом превращается в завесу, скрывающую от него Абсолют: «Правдивым (*с̣а̣диқ*) в истинности его правдивости (*сидқ*) овладела искренность (*их̣л̣а̣с*), а искренним (*мух̣л̣а̣с*) в истинности его искренности и чистосердечия (*их̣л̣а̣с*) овладела удовлетворенность благодаря наличию пронизательности сокровенного видения (*бас̣й̣ра*), а обладателем сокровенного видения в истинности пронизательности своего сокровенного видения овладевает предосторожность от всего, что вызывает у него страх своей “испорченностью” (*фас̣а̣д*)»².

Ясно, что в этом случае ал-Джунайду критикует «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*) не за саму воздержанность от мирских благ и посвящение себя поклонению Богу, ибо богоугодность первого и второго в свете текста Корана и высказываний пророка Мухаммада и видных исламских религиозных ученых для него вполне очевидна. Объектом его критики являются онтологические и гносеологические аспекты учения сторонников «отрешения от мирского» (*зухд*): нежелание «людей отрешения от мирского» видеть профанный мир как *неиное* абсолютному и совершенному бытию исключает обнаружение в нем божественного; стремление сохранения ясного разума (*‘ақл*) и контроля за своими впечатлениями от окружающего мира служит для ал-Джунайда признаком опоры «людей отрешения от мирского» только на рациональное познание (согласно логике апофатики), который, по его мнению, в принципе не может обеспечить познание Абсолюта, ибо разум (*‘ақл*) ограничен.

Все это объясняет утверждение ал-Джунайда о практической бессмысленности таких суфийских «подвигов», как предание себя непрерывным суфийским психофизическим упражнениям с целью «объездки души» (*рий̣а̣дат ан-нафс*), чрезмерному «отрешению от мирского»

¹ *Ал-Джунайду*. Рас̣а̣’ил ал-Джунайду. С. 50.

² Там же.

(*зухд*), одиночным или коллективным радениям (*самā* ') с целью впасть в экстагические состояния «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā* ') и пр. Примечателен рассказ из агиографического сборника Мухаммада 'Амйна ал-Курдй «Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа», в котором образно раскрываются онтологические основания «трезвого» суфизма ал-Джунайда. Однажды ал-Джунайд неподвижно сидел у себя во дворе, а перед ним предавался радению (*самā* ') Абū ал-Хусайн ан-Нūrй, один из видных сторонников «опьяненного» суфизма, для обретения экстагического состояния (*ваджд*). Абū ал-Хусайн ан-Нūrй сказал ему: «Господь Бог внемлет тем, кто совершает “*самā*”!» Ал-Джунайд ответил вполне в духе своего учения словами из аята Корана: «И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, — вот они идут, как идет облако по деянию Аллаха» (Коран, 27:90 (88), К.)¹.

Подлинное «приближение» к Богу, как полагает ал-Джунайд, начинается после преодоления этапа «отрешения от мирского» (*зухд*), который является всего лишь подготовительной ступенью. «Затем после этого случается утверждение [в человеке божественного] овладением (ثم وقع الاستيلاء بالتولى بعد ذلك). И [Бог] подчиняет разум ('*ақл*) и сводит его на нет, делает неспособным сопротивляться откровению (*ваджид*). При обретении истины овладения [его] “избранностью” (*хуфусиййа*) человек оставляет свое поклонение Богу посредством собственных усилий (*би-н-нуфусиййа*) и переходит к поклонению Богу посредством единственности Бога (*вахдāниййа*). И было это начало его бытия истиной Единобожия “избранных” благодаря утрате видения окружающих вещей из мирского из-за осуществления видения Бога (*ал-хаққ*). [Богоданные] состояния (*ахвāl*) протекают в нем согласно своим свойствам... И когда человек достигнет этого, он оставляет качество бытия, которое описывается посредством разума ('*ақл*). При наличии истины Единобожия свойства разума превращаются в наушения (*васāвйс*, ед. ч. *васвāс*), которые требуется отбросить, ибо разум был опекуном, доверенным лицом раба Божьего, когда сей раб осуществлял “рабствование” ('*убūdиййа*) как раб (человек). А когда случилось обретение истин от Бога, раб стал действовать в своем “рабствовании” без первого источника. Был он сущим в качестве, не-сущим в отношении источника, и стал он при этом сущим (*мавджūd*) и “утерянным” (не-сущим, ничто. — *И. Н.*) (*мафқūd*)»².

¹ Мухаммад 'Амйн ал-Курдй. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 240.

² Ал-Джунайд. Расā'ил ал-Джунайд. С. 50—51.

Сочетание в человеке бытия и небытия может быть объяснено лишь предположением, что он, обладая заемным бытием, а это то же самое, что «утерянное» (*мафкӯд*), или ничто в строгом онтологическом смысле, (ибо подлинным бытием обладает только Бог), в то же самое время есть *неиное* для божественного бытия, он — сущее (*мавджӯд*) благодаря утверждению через него Бога, и этот процесс протекает в виде утраты человеком своих человеческих качеств и замены их божественными. Как же происходит столь неординарное явление? За счет чего человек становится способным одновременно олицетворять и мир, обладающий лишь заемным, временным бытием, и одновременно быть имманентным божественному бытию?

Мы выше уже показали, что ал-Джунайд для решения этой проблемы разработал учение о «фанā'» и «бақā'», или «самоуничтожении [в Боге] и [последующем] пребывании в Боге», и тесно связанное с ним другое свое учение — учение о [предвечном] договоре (*ми́сāқ*) людей с Богом.

Для решения вопроса об онтологической природе здешнего бытия и его связи с подлинным бытием Абсолюта как условия реализации мистического мировидения ал-Джунайд предложил учение, основанное на интерпретированном им кораническом положении о предвечном договоре Бога с душами людей («И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”» (Коран, 7:171 (172), К.)) Ал-Джунайд принял допущение, что связь между божественным бытием и множественным миром возможна благодаря наличию конечных вещей в виртуальном состоянии в божественном бытии до их действительного существования, которые есть прообразы «утвержденных воплощенностей» (*а'йāн сāбита*) Ибн 'Арабī.

Для разработки своего учения ал-Джунайд, вне всякого сомнения, воспользовался идеями Сахла ат-Тустарī, который для решения непротиворечивым путем проблемы познания трансцендентного (абсолютного и совершенного бытия) предложил аллегорико-символическую интерпретацию божественного бытия в свете коранического аята о «свете» (Коран, 24:35), в результате чего он выделил три модуса бытия Бога, и, соответственно, три модуса наличия человека — его пред-существование, которое логически предшествует его актуальному бытию; его собственное актуальное существование, или бытие в собственном смысле этого слова, в профанном мире; и существование

после смерти на том свете. Согласно Сахлю ат-Тустарй, Бог — свет, который заполняет весь универсум. В пред-существовании божественный свет передает себя первым реальностям посредством эманации¹, но в сотворенном мире поглощается и реализуется в мистике. Поглощение Богом созданий осуществляется не посредством Его бытия, а с помощью Его света. Соответственно, человек духовно поглощает божественный свет, но не участвует в божественном бытии. Иначе говоря, Бог в Своей недоступной единичности (*'ахадиййа*) становится символически присутствующим в мистике. Человеческое существование, согласно Сахлю ат-Тустарй, не ограничивается только двумя способами наличия — актуальным бытием в феноменальном мире и бытием на том свете, который грядет. Есть еще третий способ его наличия, логически предшествующий упомянутым двум, — это его пред-существование в день Договора (*йаум ал-мйсақ*) в предвечности, о котором говорится в Коране: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их свидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?”» (Коран, 7:171 (172), К.).

Души людей, с которыми разговаривал Бог в предвечности, — обозначения средства, с помощью которого ал-Джунайд пытался непротиворечивым образом описать процесс богопознания. Для этого у него внеположное Богу множественное бытие получает еще виртуальное состояние, отличное от состояния актуального, действительного существования. Люди, которых Бог в предвечности заставлял свидетельствовать, не обладают самостоятельным бытием, они не существовали, но они обладали состоянием «виртуальной утвержденности» посредством бытия Бога для них². Ал-Джунайд пишет: «Разве ты не знаешь, что Бог говорит: “И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...»» (Коран, 7:171 (172), К.). Бог сообщает тебе, что Он обращался с речью к людям, а они существовали лишь благодаря Его бытию для них, так как Он бытийствовал [тогда] для тварных не в смысле Своего бытия для них самих, а в том смысле, о котором никто не знает, кроме Него самого, и который никто не обретет, кроме Него. Бог уже бытийствовал, видел и знал людей, являясь в состоянии их исчезновения (*фанā*) от их пребывания (*бақā*), [то есть видел и

¹ См. G. Böwering. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 174.

² См. Ал-Джунайд. Раса'ил ал-Джунайд. С. 32.

знал] тех людей, которые были в безначальности для безначальности. Это есть божественное бытие и божественное постижение, которое пристойно только для Него, Велик Он и Славен! Потому мы говорим, что когда Он бытийствовал для человека, тогда осуществлялось Его желание в нем так, как того Он желает благодаря Его всевысокому качеству (*би-сифати-хи ал-мута 'āлиййа*), которое Он ни с кем не разделяет. Это [божественное] бытие — самое совершенное бытие и самое длящееся, вне всякого сомнения. И Бог более всего достоин и вправе овладеть и подчинять и утверждаться на всем, чему Он является, чтобы полностью стереть его следы (*расм*) и свести на нет его бытие»¹.

Вышеприведенное говорит в пользу того, что ал-Джунайд в первую очередь был озабочен описанием условий, при которых возможно достижение «единения» с первоосновой бытия, или богопознание (*ма'рифа*). Познание абсолютного и совершенного бытия способно осуществлять только такое существо, бытие которого причастно к бытию божественному. Требовалось допущение не только отсутствия разделенности субъекта и объекта (человека и Бога) в плане гносеологическом, но и отсутствия (в некотором отношении) разделенности субъекта и объекта в плане *онтологическом*. В противном случае, при допущении абсолютной инаковости множественного мира бытию Бога ни рациональное, ни интуитивное познание не гарантируют богопознание: «Бог непостижим чувствами... никто не знает о Его милостях Его созданиям»². Требовалось такое усмотрение основания познания человеком Бога, в котором отсутствовало бы дихотомия субъект-объект, когда «познающий становится познаваемым, вернее, исчезают и познающий, и познаваемое, остается универсальное Нечто, или Ничто, или Все... все-причастность знания все-субъектного субъекта, тем самым переставшего быть субъектом»³.

Этим объясняется желание ал-Джунайда предварительно изложить свое представление об онтологических характеристиках человека и Бога для разрешения гносеологических проблем. Гарантией становления «познающего познаваемым» должно было стать предвечное пребывание людей в особом рода бытии, «о котором никто не знает, кроме Него (то есть Бога. — *И. Н.*) самого»⁴. Именно в этом предвеч-

¹ См. *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд. С. 32.

² Там же. С. 33.

³ *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 73.

⁴ *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд. С. 32.

ном состоянии люди получили знание о Боге, которое совпадает со своим Предметом из-за первоначальной онтологической неразличенности людей и Бога, так как они еще не получили актуальное бытие, заемное по своему характеру, а потому неистинное. Совпадение полученного людьми в пред-существовании знания с его предметом и служит условием истинности мистического опыта, в отличие от других видов познания — рационального познания и интуитивного созерцания¹.

В одном из своих посланий под названием «Китāб ал-мйсāk» (Книга о [предвечном] договоре) ал-Джунайд следующим образом излагает свое объяснение причин, гарантирующих истинность мистического опыта. «У Бога есть избранные из числа Его рабов и отборные из Его созданий, [и этих избранных] Он выбрал для “избранничества” (*вилāйа*)... Он сделал их тела земными, а души — светоносными, вдохнул в них духовность (*рӯхāниййа*)... Он расположил их души в сокрытой сокровенности... и дал им постижение неясного из скрытых вещей Царства Божьего (*ал-малакӯт*)... нет для них прибежища иного, кроме как у Него, как нет места для них, кроме как при Нем. Эти люди — те, которых Он вывел в бытие у Себя в предвечности и в Своей Единственности, когда призвал Он их и они ответили, [“Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”” (Коран, 7:171 (172), К.)], проявляя Свою щедрость и милость для них. Он ответил этим [ответом] за них, когда Он вывел их в бытие. Они — призыв Его, Он дал Им узнать о Себе, когда их не было (в актуальном существовании. — *И. Н.*), а была лишь [чистая] воля, которую Он осуществил пред Собой»².

Для ал-Джунайда важно подчеркнуть, что не человек своим свободным, сознательным волевым актом концентрирует свое внимание на объекте своего познания, а сам Бог, который и есть истинный агент-действователь богопознания. Ал-Джунайд усматривал недостаток интуитивно-созерцательного познания путем «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) в том, что хотя такое познание за счет допущения отсутствия в гносеологическом плане субъект-объектной разделенности предполагает исключение в принципе возможности ошибки, тем не менее, оно допускает возможность неполноты знания, определяемой интенциональным характером данного познания. Действительно, поскольку разделение между субъектом и объектом в онтологическом

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 73.

² Ал-Джунайд. Расā'ил ал-Джунайд. С. 40—42.

плане в интуитивном познании сохраняется, то данный вид познания отличается наличием воли субъекта: «человек сознательно, свободным волевым актом направляет свое внимание на тот или иной объект»¹. Полноту же знания гарантировать может лишь Бог. Следовательно, идеальное познание возможно за счет отказа не только от гносеологического, но и от онтологического разделения на субъект и объект. Подлинным волящим субъектом познания является Бог.

Ал-Джунайд развивает свой тезис следующим образом: «Он (Бог. — *И. Н.*) перенес их (то есть людей в предвечности. — *И. Н.*) благодаря Своему желанию, затем сделал их как мельчайшие частички, вывел их Своей волей как людей и расположил в спине Адама, мир ему! Бог говорит: “И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: «Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...»” (Коран, 7:171 (172), К.). Бог сообщает тебе, что Он обращался с речью к людям, а они существовали лишь благодаря Его бытию для них, так как они бытийствовали для Бога (*ал-хаққ*) без их бытия для самих себя. И Бог поистине бытийствовал тогда в том смысле, о котором никто не знает, кроме Него самого, и который никто не обретет, кроме Него. Бог уже бытийствовал, видел и знал людей, Он создал их в состоянии их “исчезновения” (*фанā*), [создал их], людей, которые были в безначальности для безначальности. Они — бытийствующие, “исчезнувшие” в состоянии их исчезновения (*фанā*) и пребывающие в своем состоянии пребывания (*бақā*) [в Боге]. Бог охватил их божественными качествами, следами безначальности и признаками бесконечности. Он явил им это, когда пожелал их “исчезновение” (*фанā*), чтобы сделать там бесконечным их пребывание (*бақā*) [в Нем] с целью допустить их в знании сокровенного в Свою сокровенность и раскрыть им неясности сокровенного Своего знания и соединить их с Собой»².

Вышесказанное позволяет нам понять определение ал-Джунайдом суфизма (*таṣаввуф*): «Суфизм (*таṣаввуф*) — это пребывание вместе с Богом без связи [с иным]»³ как *мистического мировидения*, которое основывается, как уже отмечалось, на двух тесно сопряженных тезисах, один из которых сводится к тому, что *мир не есть Бог, но и*

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 61.

² Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 40—42.

³ Ал-Кушайрй. Ар-Рисāла ал-кушайриййа. С. 280.

не есть нечто отличное от Бога, а второй — утверждение неопределенности Бога¹.

Ал-Джунайд продолжает: «Затем Он отделил их (*фаррақа-хум*), затем скрыл их в их собранности воедино (*джам*) и доставил в присутствие в их “рассеянности” (*тафриқ*). И их отсутствие (*зайб*) было причиной их присутствия (*худур*), а их присутствие — причиной их отсутствия. Он выхватил их от них самих благодаря проявленным свидетельствам от Себя для них, когда представил их в присутствие и отнял их у них, когда сокрыл их в сокровенное. Он сделал совершенным их “[само]уничтожение” (*фанā*) в состоянии их пребывания (*бақā*) [в Нем]... Это бытие — самое совершенное и оно более достойно подчинения, одоления и подлинного [Его] утверждения на том, что является от Него для них, чтобы стереть их следы, стереть их преходящие характеристики (*расм*) и свести на нет их бытие, так как нет человеческого качества, нет бытия познающего и нет следа постигаемого. Все это — одеяния на души из того, что дается им в безначальности. Вкушение (*зѡк*) бытия милости — не как милость»².

Мистический опыт «пребывания» (*бақā*) [при Боге], согласно ал-Джунайду, не дает *определенного* знания о Нем не в силу неполноты — как раз предвечное пребывание мистика в особом бытии и служит гарантом совпадения мистического знания с бытием Абсолюта, — а с точки зрения рационалистического языка. «Мистический язык прямо противоположен языку рационалистическому: если второй стремится максимально однозначно зафиксировать смысл каждого слова и каждой фразы, избегая двусмысленности как величайшего недостатка, то первый стремится к максимальной многосмысленности любой единицы текста»³. Знание о Боге (*ма’рифа*), согласно ал-Джунайду, — мистическое знание, и для его изложения абсолютно не годится язык, опирающийся на логический дискурс с его дихотомией «истина»/«ложь». Вот как протекает богопознание (*ма’рифа*) в понимании ал-Джунайда:

«Знай, что начало поклонения Богу (*‘ибāда*) — знание о Нем (*ма’рифа*) и основа (*‘асл*) знания о Боге — утверждение Его единствен-

¹ См. А. В. Смирнов. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 156.

² Ал-Джунайд. Расā’ил ал-Джунайд. С. 40—42.

³ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 77.

ности и единства (*тавхӯд*). Порядок утверждения Его единственности и единства — отрицание приписывания Ему качеств посредством “как”, “каким образом” и “где”. Посредством Его ищут пути к Нему, а причиной поиска пути к Нему посредством Него было Его содействии (*тавфӯк*). Благодаря Его содействию происходит утверждение единственности и единства для Него (*тавхӯд*). От утверждения Его единственности и единства происходит уверование в Его истинность (*тасдӯк*), от уверования в Его истинность происходит достижение истинности (*тахқӣк*) Его, а от достижения истинности Его протекает познание Его (*ма’рифат*).

От познания Его (*ма’рифат*) происходит ответ Ему в том, к чему Он призвал, а от ответа Ему происходит восхождение к Нему (*тараққин*), от восхождения к Нему происходит соединение с Ним (*иттасъл би-хи*), от соединения с Ним случается ясность (разъяснение) для человека (*байъан*), от ясности для человека случается “водоворот” (*хӯра*)¹, [или растерянность]. От растерянности (*хӯра*) у человека исчезает ясность (*байъан*), а из-за исчезновения у него ясности ему становится недоступным описание Бога. Из-за исчезновения способности описания человек впадает в истину бытия для Бога, а из-за впадения в истину бытия для Бога он впадает в истину созерцания из-за исчезновения от своего бытия. Благодаря утрате своего бытия становится чистым его бытие и благодаря его очищению он исчезает от своих качеств его бытия, а благодаря своему исчезновению он является в присутствие [Бога] всей своей целокупностью. Человек был сущим (*мавджӯд*) и “утраченным” (*мафқӯд*), ничто и сущим, он был так, что не был, и не был так, что был. Затем он был после того, как не был, — был как был. И он после того, как не был, — это он. И он — сущее (*мавджӯд*), сущее после того, как был сущим-не-сущим (*мавджӯд мафқӯд*), ибо он вышел из состояния опьянения одоления [его Богом] к ясности “трезвости” (*сахв*). И к нему возвращается [способность] созерцания из-за расположения вещей и установления (*вад’*) их на своих местах ради постижения Его (Бога. — *И. Н.*) качеств посредством пребывания Его следов [в нем] и следования Его действиям после достижения предела в том, что дано ему»². Ал-Джунайд исходит

¹ «Слово [“водоворот”] (хира) означает еще “растерянность”. Это, как пишет А. Афифи, “особого рода растерянность суфия, который видит Бога во всем, который видит Единое множественным, а множественное Единым...”. *А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 73.*

² *Ал-Джунайд. Расә’ил ал-Джунайд. С. 51—52.*

из мусульманского представления о том, что все вещи находятся в гармоничном состоянии, в равновесии, согласно предустановленному Богом порядку (эстетическая теодицея). Выше мы приводили высказывание некоторых ранних суфиев о цели духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*): «Установление вещей по их праву (*фӣ ҳаққи-хā*)»¹, и отмечали, что это парафраз высказывания пророка Мухаммада: «Дайте всему, что имеет право (*ҳаққ*), его право». Термин *ҳаққ* можно использовать для выражения значений понятий «истина», «действительность», «право», «должное» и «справедливость». Все вещи имеют *ҳаққ*, поскольку Бог не ошибается и все установил (*вада'а*) в бытии по истине и справедливости ради самопознания, а потому каждая вещь выступает свидетельством божественной истины.

Подобное истолкование процесса мистического познания позволяет понять, для чего ал-Джунайд часто прибегал для разъяснения своего понимания богопознания к известному «священному» высказыванию (*ҳадӣс қудсийӣ*): «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...»². Если основание познания Бога понимается как отношение человека и Бога, разделенных онтологической пропастью, то богопознание всегда будет трактоваться как лишь неполное знание о бытии Бога из-за этого изначально допущения разделенности человека (субъекта познания) и Бога (объекта познания). Позиция, согласно которой можно говорить о знании лишь как знании о чем-то, будучи доведена до логического конца, приведет к «ученому незнанию», или к убежденности, что «невозможность постичь есть постижение»³. Незнание Бога как некоторый вид знания стало служить для ранних подвижников ислама выражением знания об истинном единстве Бога. Выше уже упоминалось, что ал-Джунайд также приводил апокрифическое высказывание халифа 'Абӯ Бакра ас-Сиддӣка: «Самое благородное слово о единстве Бога (*тавҳӣд*) — высказывание 'Абӯ Бакра ас-Сиддӣка, да будет доволен им Аллах: “Пречист Аллах, Который подготовил

¹ *Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Зийād ибн Бишр*. *Аз-зухд ва васф аз-зāхидӣн*. С. 28.

² *Ал-Джунайд*. *Расā'ил ал-Джунайд*. С. 33—34.

³ *Ибн Хўдун*. *Муқаддима*. С. 457.

путь для Своих созданий (людей) только через неспособность Его познать”»¹. Но ал-Джунайд сделал из этого вывод, позволивший заложить основы для специфически суфийского понимания достижения истинности (*тахқӣқ*) через утверждение об одновременной трансцендентности и имманентности божественного бытия множественному миру. Ал-Джунайд говорит: «’Абӯ Бакр ас-Ѕиддӣк не имел в виду, что он не знает, ибо у людей, “достигших истинности” (*мутаҳаққикӯн*), неспособность — это неспособность по отношению к существованию, не к не-сущему (*ма’дӯм*). Подобно тому, как скамья неспособна сесть, так как нет у нее действия, а сидение (как процесс, возможность. — *И. Н.*) в ней имеется, также и “знающий [Бога]” (*’ариф*) не способен познать Его, а знание (совпадающее с божественным бытием. — *И. Н.*) о Боге содержится в нем, ибо знание это — необходимость»². Это явно указывает на то, что единство Бога, или абсолютность Его бытия, объемлющая все возможные модусы бытия (человека, тварного мира и пр.), постигается вне сферы рационального познания. «*Тавхӣд* — это бытие, где исчезают какие-либо черты, исчезают знания и Аллах будет таким, каким Он не перестает быть» и «Если умы ученых дойдут до предела единства Бога (*тавхӣд*), то впадут в замешательство»³.

Таким образом, есть два модуса бытия (существования) — бытие божественное, которое существует в Боге, бесконечное и которым люди обладали до своего действительного, актуального существования, и другое бытие, бытие сотворенного мира. «Это есть божественное бытие и божественное “постижение” (*идрәк*), (то есть познание. — *И. Н.*) которые никому не дозволены, кроме Него (Бога. — *И. Н.*)»⁴. «Это бытие — самое совершенное бытие, оно — самое достойное, высокое, обладающее наибольшим правом на силу и победу, на истинное овладение тем, что является от Него им (людям. — *И. Н.*), отчего исчезают следы их, внешние их образы и исчезает их бытие»⁵. Благодаря этому у человека есть три модуса наличия — (а) актуальное существование как сущее (*мавджӯд*), (б) «утерянное» (*мафқӯд*) (или не-существование. — *И. Н.*) и (в) предвечное пребы-

¹ *Ал-Худжвәри*. Кашф ал-махджуб. С. 525.

² *Ал-Кушайри*. Ар-Рисәла ал-кушайрийя. С. 300.

³ Там же. С. 299.

⁴ *Ал-Джунайд*. Расә’ил ал-Джунайд. С. 32.

⁵ Там же. С. 41.

вание в особого рода бытии, или виртуальное пребывание в вечностном бытии.

Учение ал-Джунайда о предвечном состоянии людей до их действительного, актуального, существования служит для *онтологизации* истины: виртуальное пребывание людей в божественном бытии гарантирует в познании обретение человеком не истинного знания о чем-то, а знания-бытия, или знания, непосредственно совпадающего с самой вещью. Его понимание познания близко к онтологически толкуемому понятию познания в учении Н. Гартмана: познание следует понимать как трансцендентный акт, который выходит за пределы сознания («Познание — причем на всех его ступенях, от восприятия и далее, до исследования, — является только одним из этих трансцендентных актов, и ни в коем случае не первым или основополагающим»)¹.

В случае с богопознанием (*ма'рифат*) это означает, что человеку дается знание, адекватное объекту познания и обеспечивающее ему непосредственное «присутствие при Истине (Боге)» (*худūr*). «Знание в этом деле состоит в том, что в конечном итоге человек возвращается к своему началу, чтобы быть таковым, каковым он был. И доказательством этому являются слова Бога, Велик Он и Славен: “И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: «Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...»” (Коран, 7:171 (172), К.). Кто же был и как был, прежде чем был? Разве не ответят только пресвятые чистые души в согласии с всепроникающей силой и совершенной волей Бога? Сейчас человек *есть/был*, так как он был прежде, чем быть (و الآن كان إذ كان قبل أن يكون). И это предел утверждения единственности и единства Бога (*тавхїд*) монистом ради Единого посредством избавления от “он” (*хува*)»².

Иначе говоря, актуальное бытие человека конечно и временно, и восстановление его истинного, подлинного бытия есть его бытие в Боге, «растворение в том роде бытия, которое есть бытие Бога» и о котором «знает только Бог». С точки зрения ал-Джунайда, это единственный способ для истинного мониста (*муваххид*) «обеспечить единство Бога» (*тавхїд*): «Что касается “избранных” и “избранных из избранных”, то они свидетельствуют о Нем с точки зрения себя

¹ Н. Гартман. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 473.

² Ал-Джунайд. Раса'ил ал-Джунайд. С. 56—57.

тем, что Он расположился в них и уничтожил их, удалил их качества, свел их на нет так, что расположился в них (*қāма би-хим*) и стал действовать за них в том, что для них»¹.

Обретение мистиком этого состояния одновременного знания и бытия (знания-бытия), о котором говорит ал-Джунайд, и есть снятие противоположности знания и бытия, как в «третьей вещи» (*шай' с̄алис*) Ибн 'Арабӣ. Для подкрепления своего тезиса ал-Джунайд приводит свое толкование известного «священного» высказывания (*хадӣс қудсийй*): «Разве Пророк Муҳаммад, да благословит его Аллах и приветствует, не сказал: “Аллах, Велик Он и Славен, рек: «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он видит...»”. Я (ал-Джунайд. — *И. Н.*) пожелал привести этот *хадӣс* как довод в этом вопросе. Если Он будет его слухом, которым тот слышит, и его зрением, которым тот видит, то как человек представит это посредством своего качества (*кайфиййа*) или как человек определит его в пределах своего знания? Если кто станет притязать на это, то впадет в ложное притязание, ибо мы не знаем этого с ясностью в каком бы то ни было отношении. Смысл этого в том, что Бог выполняет это в человеке, способствует ему, направляет на правильный путь, показывает то, что Он пожелает, направляя к истине. Это — действие Бога, велик Он и Славен, в человеке, дар для него»².

Последнее чрезвычайно важно для понимания сути суфийской гносеологии, согласно которой богопознание, или знание о Боге (*ма'рифа*), — не результат личных усилий мистика, а предвечный дар Его «избранным». Эта мысль лаконично выражена в изречении Ибн 'Атā' 'Аллāха ал-Искандарӣ: «Его забота о тебе дарована не взамен чего-то от тебя — ведь где ты был, когда Его предвечное внимание было направлено на тебя и Его забота предстала перед тобой! В Его безначальности (*'азал*) не было искренности действий, не было состояний существования, — там не было ничего, кроме чистого дара»³.

Следовательно, ал-Джунайд целиком разделял представление о суфийском понятии «избранничества» (*вилāйа*) как о высшей стадии

¹ *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд. С. 34.

² Там же. С. 33—34.

³ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 106.

познания: связанное с этим гносисом эзотерическое знание тождественно божественному знанию, самосознанию Абсолюта¹. Ал-Худжвйрй пишет, что согласно ал-Джунайду, *вилāйа* служит средством получения откровения, аналогичного откровению, даруемому свыше пророку. Суфий, как и пророк, становится местом «проступания» божественного в этом мире, передатчиком божественных «истин». «[Само]уничтожение» суфия в Боге (*фанā*′) аналогично состоянию пророческого наития: «Он исчезает от всего. Это — качество Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, который в ночь “Вознесения” (*ми ‘рāдж*) был доставлен на “стоянку” (*мақām*) близости [с Богом]»². Последнее позволяет согласиться с мнением некоторых исследователей, что «ночное путешествие Мухаммада (...) для суфиев является высшим опытом мистика и примером, следовать которому они должны стремиться»³, и что «[пророк] Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства. Поэтому тенденция к такого рода общению не пропала в духовном пространстве ислама»⁴.

Все это позволило заложить основы специфической суфийской гносеологии, где возможности богопознания обосновываются теорией «*вилāйа*» («избранничества») суфийских шейхов, почти сравнимой со степенью пророчества (*нубувва*), как особой милости, которой Бог наделяет не каждого, жаждущего стяжать благодать (знание о Нем), но только избранных. Эта теория и есть способ преодоления проблем гносеологического характера, принципиально неразрешимых с позиций учения ранних суфиев о «сближении» с Богом в силу отсутствия у них онтологической концепции, позволяющей непротиворечивым способом описывать взаимный переход между двумя уровнями бытия. Новое понимание процесса постижения истины (реальности «сокрытого») станет причиной признания суфиями несостоятельности учения ранних суфиев об «отрешении от мирского» (*зухд*) и ограниченности концепции «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā*′) сторонников «опьяненного направления» в суфизме.

¹ Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 103.

² Ал-Худжвйрй. Кашф ал-махджуб. С. 524—525.

³ А. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. С. 43.

⁴ Е. А. Торчинов. Религии мира: Опыт запредельного. С. 361.

Ал-Джунайд выражал позицию всех суфиев, осознававших невозможность выразить единство Бога рациональными средствами, то есть выразить это вербальными средствами логически непротиворечивым образом. В своем послании «Китāб ал-фанā'» (Книга об «исчезновении» в Боге) он ставит вопрос как бы от имени ученого ('*ālim*), сторонника рационалистической философии, способного двигаться лишь в сфере строго однозначных понятий и логического дискурса: «Как это присутствие (*худūr*) будет причиной “утраты” (*фақд*) [себя], а наслаждение посредством созерцания [Его] будет полным усердием? Люди знают, что они благодаря присутствию наслаждаются и обретают существование, и при этом не усердствуют и не теряют». Ал-Джунайд отвечает на свой риторический вопрос следующим образом: «Это — известное знание простых верующих ('*āmma*) и способ их описанного [в терминах этого знания] существования. Но что касается “избранных” ('*ахл ал-х^айса*), которые стали чужими из-за чуждости их состояний [для остальных людей], то их присутствие (*худūr*) — это “утрата” (*фақд*) [себя] и их наслаждение созерцанием [Бога] — усердие, ибо они исчезли от всех определений. И смысл слов, что они обретают Его посредством себя, или созерцают Его с точки зрения себя благодаря тому, что Он овладел ими, — в том, что Он стер их и свел их на нет от их качеств так, что утвердился в них и действует за них тем, что для них... И они нашли наслаждение [от созерцания] Его без обладания бытием самым сладостным бытием...»¹.

Этот опыт, как мы видим, дается только немногим, «избранникам», или «приближенным к Богу» (*авлийā'*), в предвечности, когда их пребывание в особом рода бытии, о котором знает только Бог, и отсутствие у них актуального земного бытия, (отличного от божественного бытия), гарантировало совпадение их знания божественному бытию по той простой причине, что они в предвечности пребывали как своего рода чистое знание Бога, еще не получившее конкретного воплощения в тварных образах, а потому и являющееся чем-то, почти идентичным с сущностью Бога. Это совершенно другой тип знания. Это не знание человека о Боге, изначально ограниченное, (ибо рациональное познание, которое исходит из принципиальной внеположности субъекта объекту познания, имеет дело лишь с вещами, ограниченными во времени и пространстве, а Бог — вне таких ограничений). Знание «избранных Божьих», согласно ал-Джунайду, есть знание Бога

¹ Ал-Джунайд. Расā'il ал-Джунайд. С. 34.

о себе, реализуемое через них, а потому и неопределимое средствами рационального познания, ибо в нем происходит совпадение противоположностей в силу превосходства им любого ограничения и предела и к нему неприменима привычная дихотомия «истинное»-«ложное». Правда, возникает вопрос о причине избирательного отношения Бога к людям путем наделения некоторых знанием полноты истины, а других — лишением такого рода знания. В рамках суфийской традиции подобное избирательное отношение Бога объясняется желанием Бога указать на то, что знание о Нем дается исключительно в виде Его дара, решение о котором было принято Им в предвечности, а потому самостоятельные усилия человека не в состоянии повлиять на предвечное решение Бога.

Ал-Ғазālī так пишет об этом в своем известном произведении «Воскрешение наук о вере» (Ихйā’ ‘улūм ад-дйн): «Это и есть то сокровенное знание, которое не содержится в книгах. Вначале для его понимания помогают обучение, непосредственное наблюдение благих деяний и жизненных обстоятельств знатоков о будущей жизни на том свете... А в конце [для усвоения этого знания] помогают *муджāхада* (внутренняя борьба), *рийāда* (“объездка” души), очищение сердца, освобождение его от связей быстротечного мира и следование в жизни пророкам и приближенным Бога (*авлийā’*), чтобы раскрылось из него [из сокровенного знания] для каждого стремящегося в его поисках по мере дара, [что дано ему предвечным решением Бога], а не по мере его усилий»¹. Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх ал-Искандарī, сторонник учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), по этому поводу высказался так: «Редко приходят откровения от Бога, когда ты их ждешь, — это хранит их от “поклоняющихся” Богу (*‘уббād*) и “отрешенных от мирского” (*зуххād*) с их подготовленностью (*исти‘дād*)»². Это вело к утверждению мысли о том, что достижение единства с Богом, или истинности (*тахқīқ*), не зависит от суфийской практики (комплекса психофизических методов для переживания особых «состояний единения» с праосновой бытия).

Для ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*), желавших обрести единство с подлинным бытием, характерен поиск способов преодоления границ здешнего бытия, выхода из «ничто» это-

¹ Ал-Ғазālī. Ихйā’ ‘улūм ад-дйн. Т. 1. С. 66.

² Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 57.

го мира к подлинному, но трансцендентному бытию Единого, что объясняет парадоксальный характер понимания ими богопознания: «Невозможность постичь [Бога] есть постижение». Для ал-Джунайда это лишь начало богопознания. В его рукописи «Ал-Ваṣāyā» (Завещания) им выделены три типа верующих. Первые — это те, кто предпочитают различные виды поклонения Богу и страх перед Ним. Вторые — это те, кто избрал «отрешение от мирского» (*зухд*), страстную любовь к Богу (*шавк*) и крайнюю неприхотливость во всем. Третьи — это те, кто избрал «бедность» (*фақр*) и суфизм (*таṣаввуф*)³. По мнению некоторых специалистов (К. Мелчерт), позиция ал-Джунайда выражает предпочтение им внутренней аскезы, или смещения акцента с непосредственной практики воздержания от мирских благ и самоотречения в сторону внутренней установки на упование на Бога (*таваккул*): «Его упование на Бога (*таваккул*) не сводится ни к неумеренному воздержанию от мирского, (как у Ибрāхима ибн Адхама), ни к полаганию ранних подвижников во всем на Бога в крайних выражениях, (как у одного суфия, который, когда упал в реку, отказался позвать на помощь)»⁴. Но, как мы постарались показать, такая интерпретация его творчества не дает возможности оценить в полном объеме его вклад в развитие мусульманского мистицизма. «*Фақр*» (бедность) понималась ал-Джунайдом не просто как предпочтение аскезы, даже внутренней (К. Мелчерт), а как «нуждаемость» человека в Боге в онтологическом плане, или как его предвечное пребывание в особом рода божественном бытии, которое, будучи совпадением знания с бытием Бога, служит гарантом обретения знания, адекватного континууму бытия, или позволяющего в рамках такого мистического знания «мыслить само единство бытия множественным, или саму эту множественность единой»⁵.

Из вышесказанного можно сформулировать нижеследующие выводы.

Первый вывод. Для ал-Джунайда учение о «договоре» (*миṣāк*) и связанное с ним учение о «*фанā*» есть дальнейшее развитие онтологических и гносеологических представлений 'Абу Йазйда ал-Бистāми и его сторонников. Именно ал-Джунайд разработал модель бытия,

³ C. Melchert. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century. С. Е. P. 70.

⁴ См. *Ал-Худжвйрй*. Кашф ал-маҳджуб. С. 408.

⁵ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 129.

которая послужила прообразом для онтологических построений Ибн ‘Арабй, вершины в развитии философского суфизма, в частности, и арабо-мусульманской философии в целом. Углубление суфийского учения о познании и истине стало возможным благодаря разработке ал-Джунайдом в рамках суфизма учения о «тройственности» вещи, то есть утверждения о наличии трех модусов бытия. Понятие «утвержденность» любой вещи до ее действительного существования близко по смыслу понятию об «утвержденности» истины, как предъявленной, или непосредственно предстоящей взору человека. «Гносеологическое и онтологическое слишком близки в этом понятии истины»¹.

Второй вывод. Ал-Джунайд усматривал слабость позиций сторонников учения об «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā*) в том, что те, интуитивно предположив, что Бог есть *неиное* мира, не смогли дать онтологического обоснования своей интуиции, восходящей к Корану и некоторым высказываниям пророка Мухаммада. Это становится понятным при рассмотрении реализации ими фундаментальных процедур рациональности (А. В. Смирнов): соотношения противоположностей («Бог»-«множественный мир») и соотношения целого (Бога, Единого) и части (дробного, множественного мира). Их неспособность понять характер отношения фундаментальной пары «Бог»-«множественный мир» как отношения взаимообусловленности, взаимного онтологического фундирования, стала причиной кризиса их движения. Их уступка в области онтологии традиционалистам в виде признания отношения между Богом и миром как отношения между *разными* сущностями, а не разными сторонами *одной* сущности, привычка рассматривать отношение целого и части (бытия в целом и явлений мира) по принципу дихотомического деления неминуемо сказались в том, что богопознание они рассматривали как гносеологический поиск: путем движения от «явной» стороны вещей к их «скрытой» истине. Подобная онтологическая и гносеологическая стратегия исключает возможность мистического мировидения как видения мира *неиным* Богу. С точки зрения ал-Джунайда, после исчерпания возможностей рационального и интуитивно-созерцательного познания в сфере познания Бога (Абсолюта) наступает очередь мистического познания Бога, когда ограниченность рационального и интуитивно-

¹ А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 264.

созерцательного познания преодолевается не за счет их «улучшения», а за счет пересмотра самого онтологического устройства человека, который теперь не просто «познающий» Бога, а есть средство самопознания Бога: «Из-за исчезновения способности описания человек впадает в истину бытия для Бога, а из-за впадения в истину бытия для Бога он впадает в истину созерцания из-за исчезновения от своего бытия»¹.

¹ *Ал-Джунайд. Расā'ил ал-Джунайд. С. 51.*

ГЛАВА III

ЕДИНСТВО И ЕДИНСТВЕННОСТЬ БЫТИЯ: ВИДЕНИЕ МИРА НЕИНЫМ БОГУ. САМОПОЗНАНИЕ КАК ОТКРЫВАНИЕ ПОТАЕННОГО БЫТИЯ

Многовековые усилия суфиев в осмыслении проблемы единства и единственности Бога как рефлексии над основным догматом ислама дали свой результат в виде возникновения собственно «философской компоненты, развившейся в учениях Ибн ал-'Араби и его последователей»¹. Ряд исследователей (Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. Е. Affifi и Т. Izutsu) считают, что в лице учения Ибн 'Араби суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в рамках этой религии, хотя эту точку зрения разделяют не все специалисты по творчеству Ибн 'Араби (А. Д. Кныш)².

По мнению А. В. Смирнова, философскую систему Ибн 'Араби следует понимать как узловую, поворотный момент в ходе эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме. Согласно средневековой философской парадигме основание континуума бытия нужно мыслить как абсолютно трансцендентное последнему, и, соответственно, это основание получило соответствующие названия, как, например, существующая-сама-по-себе, абсолютно совершенная божественная сущность и т. д. В свете этой парадигмы множественный мир, или континуум бытия, может быть только чем-то *иным* по отношению к

¹ См. Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85; J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

² См. Ибн 'Араби. Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А. Д. Кныша. СПб, 1995. С. 10.

своей первооснове. Подобная онтологическая предпосылка вынуждала представителей других философских направлений в исламе предпринимать попытки интерпретировать отношение между первоосновой бытия и бытием как отношение взаимоисключения, иначе говоря, бытие есть *иное* в отношении к первооснове бытия. Эти «попытки были внутренне противоречивы, ибо была противоречива сама задача, ведь иная по отношению к континууму бытия первооснова могла быть действительной его первоосновой только тогда, когда она оказывалась *не иной* по отношению к нему»¹.

Суфийская идея о единстве бытия обрела законченный вид в учении Ибн ‘Араби, согласно которому само единство бытия следует мыслить множественным и, наоборот, саму его множественность единой². «Единственность, понимаемая как единичность, а не как единство (т. е. Бог не только един, но и один), также не позволяет говорить о существовании мира рядом с Богом. Посему люди Божьи воспретили проявление (проявление мира. — А. С.) в Единичности, ведь если ты рассматриваешь Его чрез Него, то рассматривающий — Сам Он, и по-прежнему Он рассматривает Себя чрез Себя же (иными словами, Бог остается наедине с собой, и категория “тварное” не появляется. — А. С.), если рассматриваешь Его ты чрез себя, то чрез тебя исчезает Единичность; если же рассматриваешь Его чрез Него и себя, то Единичность исчезает также. Ибо местоимение “ты” в “ты рассматриваешь” не есть воплощенная сущность рассматриваемого, а потому необходимо должна существовать некая соотнесенность, повлекшая двойственность: рассматривающий и рассматриваемый, в результате чего исчезает Единичность»³.

Другими словами, единая реальность имеет два мысленно различимых аспекта, которые обозначаются терминами «Истина» (*ал-хаққ*) и «творение» (*ал-халқ*), и различие между ними можно описать как дуальность единого и множественного, интеллигибельного и феноменального, бесконечного и конечного и т. п.⁴ Единое выступает как Первоначало, но тут «причинно-следственное отношение строится не *между* причиной и следствием, а *внутри* некоторой сущности, ко-

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 126—127.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 55.

⁴ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 84.

торая оказывается — смотря по точке зрения, или ракурсу рассмотрения, — и причиной и следствием»¹. Иначе говоря, здесь не имеет место метафизическое противопоставление этих аспектов единой реальности, «они диалектически переходят один в другой, содержат друг друга. “Хакк есть халк, и халк есть хакк”, — подчеркивает Ибн ‘Араби»². Но с одной принципиальной оговоркой: концепция «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) не предполагает субстанциональной однородности Бога и творения. Согласно Ибн ‘Араби, Бог трансцендентен «по отношению к категориям, включая субстанцию; Бог над всеми свойствами: они не Он и не что-то иное. Он манифестирует Себя только посредством имен, а не Своей сущностью. На уровне сущности Он непостижим (трансцендентен по отношению к пониманию) и непознаваем в опыте (трансцендентен даже по отношению к внерациональному познанию). Это значит, что в своем актуальном существовании творения не идентичны Богу; они — лишь отражения Его атрибутов»³.

Вышеприведенное служит убедительным аргументом в пользу необходимости обращения к творчеству Ибн ‘Араби, в учении которого, уже традиционно называемом «учением о единстве Бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), были наиболее полно раскрыты главные тезисы суфийской философии — «тезис о тождестве Бога и мира, или тождество единства и множественности, и концепция атомарного времени»⁴. В тесной связи с онтологической концепцией этого учения находится суфийская гносеология, отличительным свойством которой стала экзистенциализация самого процесса постижения сущностного единства всего, или единства Бытия: «Термин “вуджуд”, который в большинстве случаев переводят как “бытие”, “существование”, означает прежде всего “нахождение” (от глагола “быть найденным”) и потому более динамичен, чем просто “существование”. “В конце Пути присутствует, «находится» только Бог”. А следовательно, “вахдат

¹ А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 79.

² Ибн ‘Араби. Фуус ал-хикам. С. 79; цит. по: Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 84.

³ А.-М. Шиммель. Мир исламского мистицизма. С. 212.

⁴ А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 80.

ал-вуджуд” есть не просто “единство бытия”, но также и единство экзистенциализации этого акта»¹.

Иначе говоря, онтологическим обоснованием такого прямого познания служит утверждение, что божественная сущность есть абсолютное единство, а мир, или все, что кроме Бога («*mā sivā 'Allāh*»), является внутренней множественностью этого единства, множественностью, самой-по-себе только возможной.

§ 3.1. Человек как место самопостижения Бога в процессе Его проявления (*таджаллин*) в мире

Такая постановка основной онтологической проблемы открыла совершенно новые перспективы в понимании места и роли человека в системе отношений между Богом и множественным миром. Разумеется, выработка представлений об особом статусе человека в отношении к Богу и познании Его как следствии из этого отношения — не является заслугой лишь представителей философского суфизма. В Коране говорится о человеке как высшем творении Бога: человек не только тварь Божья, но и преемник (*хадйфа*) Его на земле: «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”» (Коран, 2:28 (30), К.). Только человек, в отличие от других созданий, сумел преодолеть страх и обязался познавать Бога: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и утрашились его; понес его человек, — ведь он был обидчиком, неведающим» (Коран, 33:72, К.). Человек оказался нужным и Богу, и миру: без него картина мира, рисуемая средневековым философским мышлением, лишена своего центрального элемента².

Следовательно, решение онтологических проблем, единства и единственности божественной реальности, ее одновременной трансцендентности и имманентности множественному, феноменальному миру, с признанием за человеком его особого положения между Богом и множественным миром, предопределило антропоцентрический характер суфийской концепции о человеке как месте самознания Бога, ибо человек есть микрокосм, он — высшее создание и средоточие тварного бытия. Выше человека нет твари не только на земле, но и на небе³. Поэтому конечное бытие, феноменальный мир,

¹ А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 210.

² См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 28.

³ Там же. С. 29.

отождествляется с человеком и картина бытия выстраивается вокруг отношения Бога и человека. Коль скоро человек есть микрокосм, то его встройку в бытие следует понимать так, что он изоморфен макрокосму. В лице человека сотворенный мир стремится к соединению с Богом. И стремление это отнюдь не волюнтаристский слепой акт. Для сознания всякого верующего, а не только суфия, конечность — вслед за тварностью (созданностью, сотворенностью) — есть второй фундаментальный предикат феноменального мира, к которому человек принадлежит в физическом отношении. «Всякий, кто на ней, исчезнет, и останется лик Твоего Господа» (Коран, 55:27—28, К.). Конечность и сотворенность — это онтологические характеристики профанного мира. Но отчего же человек не исчерпывается этим конечным бытием, почему наряду с пребыванием человека в модусе конечности утверждается и возможное «тварное бесконечное» бытие, «онтотрансцензус», или «прорыв в трансцендентное»?

К положительному ответу суфиев подталкивала мысль, что конечного бытия могло бы и не быть, если бы не воля Бога, которая в данном случае выступила как Его милость, никак не заслуженная человеком. Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī, последователь учения Ибн 'Арабī, кратко выразил эту мысль так: «Есть два дара Господних — все сущее не обойдется без них, и оба [эти дара] необходимы для всего созданного. Это дар [Божьего] творения и дар [Его] обеспечения (поддержки) жизни [созданий]. Сперва Он одарил тебя тем, что создал [тебя], а затем беспрерывно уделял свои дары, [чтобы поддержать твое существование]» и «Твоя бедность (нужда в помощи от Бога. — *И. Н.*) — сущностна, а превратности жизни являются напоминанием тебе о том, что из этой бедности скрывается от тебя. Сущностную нужду не снимут преходящие обстоятельства»¹. Первая часть изречения до слов: «...скрывается от тебя» является развитием содержания коранического аята: «О люди! Нуждаетесь вы в Боге, а Бог не нуждается [ни в ком], и достохвальный Он» (Коран, 35:15). Вторая часть изречения созвучна кораническому аяту: «Принадлежит Ему власть [вся], а те, к кому зываете вы наряду с Ним, не властны даже над плевой финиковой» (Коран, 35:13). Как полагают суфии, подлинная сущность человека, его «*pūḫ*» (дух, духовное начало), пребывает в сверхэмпирическом сокровенном мире «*райб*». Этот дух (*pūḫ*) порожд-

¹ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 72.

ден Божьим повелением: «Станут спрашивать тебя о духе. Отвечай [им, Мухаммад]: “О духе ведомо лишь Господу моему. Вам же дано мало что знать”» (Коран, 17:85).

Но что же тогда служит возможностью онтологической трансформации, превосхождения человеком своего конечного естества? Им является само участие Бога в ничем не обусловленном сотворении Им этого мира и человека, и это есть условие «прорыва» в трансцендентное. «Его забота о тебе дарована тебе не взамен чего-то от тебя, — ведь где же ты был, когда Его предвечное внимание было направлено на тебя и Его забота предстала перед тобой! В Его безначальности (*'azal*) не было искренности деяний, не было существования состояний, нет, там не было ничего, кроме чистого дара»¹.

Именно божественный дар, благодать, делает возможным такое онтологическое устройство человека как места самосознания Бога через человека в процессе проявления божественного в профанном мире. Возникновение мира — «плод божественного стремления проявить себя и т. о. “увидеть Свою воплощенность”»². Следствие стремления Бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир³. Как отмечает Т. Ибрагим, в понимании суфиев это есть реализация высшего вида любви — божественной⁴. Эта любовь проявляется в двух формах — как тоска Бога по миру и как тоска мира к Нему, и вторая форма, или тоска мира к Нему, есть тоска частей по целому, их желание вернуться к целому. Активной стороной здесь выступает Абсолют, высшее божественное начало. То есть на самом деле любовь людей к Богу есть опосредованная любовь Бога к себе: Он таким образом любит себя в людях, в вещах вообще. Эта бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации (*таджаллин*. — *И. Н.*), к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия»⁵. «Вуджудиты приводят известный хадис, в котором Бог говорит: “Я был скрытым сокрови-

¹ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 106.

² *Ибн 'Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 148.

³ См. *Н. Corbin*. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1969. P. 184; цит. по: *М. Т. Степаняну*. Философские аспекты суфизма. С. 16.

⁴ См. *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // *Средневековая арабская философия*. Проблемы и решения. С. 89.

⁵ Там же.

шем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир»¹. Ибн 'Арабӣ пишет об этом так: «Первое единение (*васл 'аввал*) — в божественной любви. Она состоит в том, что Он любит для нас и для Себя. Что касается Его любви нас ради Себя, то это есть Его слова [*вахдӣсе-кудсийй*]: “Я пожелал, чтобы Меня узнали, и Я создал людей. Я ознакомил Себя с ними, и они узнали Меня”. И мы созданы исключительно ради Него, чтобы мы узнали Его. [Это и есть смысл] Его слов: “Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы Мне поклонялись” (Коран, 51:56, К.)»².

§ 3.2. Коран и хадисы о богоявлении (*таджаллин*)

Если учесть, что суфизм даже в элитарном своем выражении есть все же одно из религиозно-философских течений внутри исламской религии, то истоки суфийского учения о эпифании можно обнаружить в результатах рефлексии первых мусульман над теми местами в Коране, где говорится о явлении Бога пророку Мусе (Коран, 7:143), о предстоянии людей в Судный день перед Богом, о ночном вознесении пророка Мухаммада на небеса (Коран, 53:14—18) и т. д.

В самом тексте Корана есть немало мест, где самым недвусмысленным образом говорится о проявлении божественной реальности в феноменальном мире. Все это говорит о том, что идеи о явлении Бога в мире гораздо старше тех систем, в рамках которых они нашли концептуальное выражение.

Хотя в Коране встречается только глагольная форма слова «*таджалла*» (являться) в эпизоде, повествующем о явлении Бога горе, в результате чего последняя «обратилась в прах» (Коран, 7:143), несомненно, что на основе интерпретации этого коранического стиха-аята довольно рано сложилась традиция обозначать термином «*таджаллин*» (эпифания) предстоящее видение людьми Бога в Судный день.

Также мусульманские средневековые комментаторы Корана по-разному трактовали первые одиннадцать стихов-аятов пятидесятой коранической суры «Звезда» (*Наджм*), где откровение, ниспосланное пророку Мухаммаду, тщательно отделяется от заблуждения («Сердце (ему) не солгало в том, что он видел» (Коран, 53:11, К.)). Спор велся главным образом относительно смысла аята «Потом приблизился и

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 89; см. также: Ибн Халду́н. Муқаддима. С. 453.

² Ибн 'Арабӣ. Ал-Футуҳāt ал-маккийя. Т. 1. С. 323.

подошел» (Коран, 53:8). Возник вопрос, кого видел пророк Мухаммад — ангела Джibrīла, передатчика боговдохновенного знания, или самого Бога? Если некоторые комментаторы (ат-Табарī, Ибн Касīр, ал-Бағавī, ал-Алūsī, аш-Шавкāни и др.) склонялись к мысли, что пророк Мухаммад видел ангела Джibrīла, то Фахр ад-Дйн ар-Рāзī (ум. в 607/1209 г.), видный представитель ашаритского *каләма*, допускал возможность толкования этого аята в том смысле, что пророк Мухаммад мог видеть Бога¹. Но такое предположение ставило уже вопрос о характере явления Бога пророку Мухаммаду, то есть как следует понимать это явление — в буквальном или иносказательном смысле?

Поэтому Фахр ад-Дйн ар-Рāзī уже не так уверен в толковании тринадцатого аята этой же суры («И видел он Его при другом нисхождении» (Коран, 53:13, К.)). Он пишет, что хотя есть высказывание пророка Мухаммада о том, что Бог говорит: «Если кто приблизится ко Мне на локоть, то Я приближусь к нему на маховую сажень (*бā'*)», тем не менее, следует понимать видение Бога не в буквальном, а в аллегорическом, иносказательном (*маджāзийй*) смысле².

В ряде ранних мусульманских произведений эта тема получила освещение в свете *хадīсов* (высказываний) пророка Мухаммада о видении Бога в Судный день. Мухаммад ибн Йахйā ибн 'Абī 'Умар ал-'Аданī (ум. в 243/876 г.) приводит *хадīс* пророка Мухаммада от 'Адī ибн Хātима: «Посланник Аллаха сказал: “Нет среди вас никого, с которым бы Аллах не поговорил [в Судный день] — не будет между Ним и человеком переводчика (посредника) и тогда [человек] увидит [Его]”»³. В сборнике *хадīсов* пророка Мухаммада под названием «Ру'йат 'Аллāх» (Лицезрение Аллаха), составленном 'Алī ибн 'Умар ибн Ахмад ад-Дāракутнī (ум. в 385/993 г.), приводится *хадīс* от 'Абū Хурайры: «Пророк Мухаммад сказал: “Вы увидите в Судный день Аллаха так, как вы видите луну в ночь Бадра и как видите солнце, не скрытое облаком”»⁴. Он же приводит *хадīс* пророка Мухаммада в нескольких передачах, в котором сообщается, что пророк Мухаммад видел Бога во сне «в наилучшем виде»⁵. Ад-Дāракутнī приводит так-

¹ См. *Ар-Рāзī*. Мафāтих ал-ғайб. CD. Ал-Мактаба аш-шāмила.

² Там же.

³ *Мухаммад ибн Йахйā ибн 'Абī 'Умар ал-'Аданī*. Ал-'Ймāн. CD. Мактабат ал-'ақā'ид ва ал-милал. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999. С. 89.

⁴ *Ад-Дāракутнī*. Ру'йат 'Аллāх. CD. Мактабат ал-'ақā'ид ва ал-милал. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999. С. 89; см. также: *Ибн Хбдун*. Муқаддима. С. 444.

⁵ *Ад-Дāракутнī*. Ру'йат 'Аллāх. С. 64, 190.

же различные мнения сподвижников пророка Мухаммада о характере видения пророком Мухаммадом Бога — непосредственном видении, то есть воочию, либо опосредованном видении, сердцем. Согласно ад-Дāрақутнй, ’Абū Зайр, видный сподвижник пророка Мухаммада, сказал: «Он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) видел Его (то есть Бога. — *И. Н.*) сердцем, а не глазами» и уточнил, что на его вопрос о том, каков Бог, пророк Мухаммад ответил: «[Бог] — свет, я видел Его». Ибн ’Аббās (ум. в 67/686 г.), ранний ученый ислама и двоюродный брат пророка Мухаммада, высказал другое мнение, утверждая, что «Бог выделил пророка Ибрāхима (Авраама) [среди прочих пророков] подарком, пророка Мўсу (Моисея) — речью [с Ним], а пророка Мухаммада — лицезрением [Себя]»¹.

Значит, еще на раннем этапе новой религии у верующих возникал вполне закономерный вопрос: как увидят люди трансцендентного Бога, каково это видение и каков характер эпифании (*таджаллин*) Бога в чувственном мире, коль скоро человек, даже пророк, пусть и есть высшее, — но все же одно из творений, часть созданного мира?

§ 3.3. Богоявление (*таджаллин*) в суфизме

По мнению А. Д. Кныша, термин «*таджаллин*» в суфизме впервые ввел басрийский аскет (*зāхид*) Рабāх ибн ’Амр ал-Қайсй (ум. в 181/796 г.)². Во многих суфийских произведениях классического периода в качестве исходного пункта в рассмотрении вопроса о самопроявлении Абсолюта в множественном мире выступает то место в Коране, где говорится о просьбе пророка Мўсы (Моисея) к Богу дать ему возможность узреть Его: «И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: “Господи! Дай мне посмотреть на тебя!” Он сказал: “Ты меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь”. Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным» (Коран, 7:139 (143), К.). В рамках собственно суфийской традиции идея о «богоявлении», самоманифестации Бога, получила развитие у Сахла ат-Густарй (ум. в 283/896 г.), который различал три вида теофании (богоявления), и чье учение о богоявлении (*таджаллин*) позволяет получить наглядное представление о его мистических представлениях относительно

¹ *Ад-Дāрақутнй*. Ру’йат ’Аллāх. С. 184.

² См. А. Д. Кныш. Таджалли // ИЭС. С. 219.

божественного откровения. Как пишет ал-Калāбāzī «Сахл сказал, что есть три состояния (*ахвāl*) теофании, или Богоявления (*таджаллин*): проявление [божественной] самости (*таджаллī аз-з̄āt*) и это есть “раскрытие” (*мукашафа*); проявление атрибутов божественной самости (*таджаллī сифāt аз-з̄āt*) и это есть месторасположение света (*мавду‘ ан-нур*); и проявление повеления [божественной] самости (*таджаллī хукм аз-з̄āt*) и это есть тамошний мир и то, что [будет] в нем (*ал-‘ах̄ра ва мā фī-хā*)»¹.

Ал-Калāбāzī рассматривает эти три состояния теофании как три различных вида богоявления, или самоманифестации Бога, и дает мистическую интерпретацию высказываниям Сахла. Согласно ал-Калāбāzī первый вид проявления [божественной] самости (*таджаллī аз-з̄āt*) связан: а) либо с «одолевающим раскрытием в земном мире», осуществляемым сердцами «избранников Божьих», или «святых» (*авлийā’*) в этом мире (*кушūф ал-ғалаба фī ад-дунйā*) в свете слов ‘Абдаллāха ибн ‘Умара, сын халифа ‘Умара ибн ал-Хитāба: «Мы видели Бога в том месте (месте обхода Ка‘абы. — *И. Н.*)» и слов пророка Мухаммада: «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его»; б) либо с видением Бога воочию на том свете (*кушūф ал-‘ийāн фī ал-‘ах̄ра*). Второй вид Богоявления, или проявление атрибутов [божественной] самости (*таджалли сифāt аз-з̄āt*), по мнению ал-Калāбāzī есть сочетание двух проявлений божественного для человека: а) проявления Его силы (*қудра*), так что человек не будет никого бояться, кроме Бога; б) проявления достаточности человеку Бога (*кифāйя*), так что человек будет надеяться только на Бога. И третий вид Богоявления, или проявление повеления [божественной] самости (*таджалли хукм аз-з̄āt*), есть осуществление предвечного божественного решения в отношении людей и всеобщего воздаяния: «Проявление повеления [божественной] самости (*таджалли хукм аз-з̄āt*) будет на том свете, [согласно которому Бог разделит людей на] общину Рая и общину Ада»².

Согласно концепции самоманифестации Бога (*таджаллин*) Сахла ат-Тустарī, три вида теофании божественного следует понимать как единый процесс божественной манифестации, который завершится в конце времен, когда произойдет совпадение «проявления раскрытия» (*мукашафа*) и «проявления повеления [божественной] самости» (*тад-*

¹ Ал-Калāбāzī Китāб ат-та‘арруф ли-мāз̄аб ‘ахл ат-тасавуф. С. 90.

² Там же. С. 91.

жсалли хукм аз-Зѳѳ). Во время предвечного почитания, когда пророк Мухаммад предстоял перед трансцендентным Абсолютом (*ал-хаққ*), ему раскрылось сокровенное. В предвечности пророк Мухаммад, который есть архетипический мистик, получил силу для несения бремени божественного явления (*таджаллин*) и предвечных великих светов (*ал-анвѳр ал-'азѳма*). Он целиком погружается в созерцание своего Господа и свидетельствует Его качества. Предвечный пророк Мухаммад представляет кристалл, который притягивает божественный свет на себя, поглощает его в своем сердце, (сердце пророка Мухаммада), и отражает его на человечество в виде текста Корана, и освещает душу мистика. Таким образом, Бог в своей недоступной единственности становится символически присутствующим в мистике. Другими словами, предвечное почитание пророком Мухаммадом Бога можно истолковать и как первый опыт мистического проникновения человека в трансцендентную область божественного мира. В свете учения Сахла ат-Тустарѳи о Боге как о свете манифестация божественной «самости» (*таджалли аз-Зѳѳ*) есть световая вспышка божественного бытия во всех своих качествах. Бог являет себя так, как ослепительно являет себя солнце, когда оно поднимается над горизонтом.

Человек, которому предвечным решением гарантирован опыт мистического видения и раскрытия «сокрытого» (*каиф*), погружается в божественный свет и последний преобразует его. Он поглощает божественный свет и преобразуется этим светом настолько, что становится способным отражать его, как драгоценный кристалл или зеркало. Таким образом, осуществляется второй вид богоявления — проявление [божественных] атрибутов (*таджалли ас-сѳѳѳѳ*).

Божественное повеление (*хукм*) представляет собой великий план, созданный Богом для Его творений, согласно которому определяется судьба всего сущего, вера или безверие человека, и, следовательно, его последующее пребывание в раю или аду. В течение всего времени, начиная с момента творения и кончая концом света, этот «план творения» проявляет себя в виде серии божественных действий, осуществлений воли Бога. Затем, в Судный день, божественное повеление целиком проявляется в присутствии Бога, когда блаженное видение божественного повеления предстает очастливленными людям раем посредством явления божественного света, или «проявления повеления [божественной] самости» (*таджалли хукм аз-Зѳѳ*)¹.

¹ См. G. Böwering. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 175.

Бог являет себя как в событиях, предшествовавших существованию человека в тварном мире, так и в событиях, что последуют после его актуального существования. Сахл ат-Тустарй обращается к соответствующему аяту Корана, где говорится о Дне Договора (*йаум ал-мйсаък*). В этот День Договора в предвечности Бог являет себя как Всемогущего Господа людям и их пророкам, которые предстают в Его присутствии в своем первоначальном состоянии из частиц света и семени Адама, [вынутой из его спины], и спрашивает их: «Разве не Господь ваш Я?», на что они отвечают: «Да, мы свидетельствуем...» (Коран, 7:172, К.). Предвечное признание человеком господствования Бога довершает событие предвечного договора и духовно конституирует человека как жаждущего окончательного его исполнения в существовании после земного бытия. В День воскресения после прекращения актуального существования человека Бог встречается с человеком как трансцендентная реальность, в лицезрении которой человек постигает свою окончательную судьбу. Человек, попавший в рай, вознаграждается окончательным и истинным блаженным событием божественной теофании на том свете, то есть тем, что он обнаружит Бога со всей Его скрытой доселе реальностью и непостижимостью.

На том свете человек появляется как конечная малая частица божественного света и достигает окончательного исполнения своего предназначения благодаря тому, что поглощается божественным светом в вечности после обретения существования на том свете. В тварном мире человек в своем мистическом опыте актуализирует свое прошлое пред-существование и предваряет свое будущее существование на том свете, для чего он проникает в непосредственное сознание бесконечности, которое содержится в его душе. Сердечная тайна и мистическая установка указывают на то, что человек помнит о своем предвечном совершенстве и предварении блаженного завершения своей судьбы на том свете. Хотя Сахл ат-Тустарй рассматривает Бога в символической форме, в виде света, который в своей сущности пусть и недоступен, все же, как он полагает, Бог является и озаряет человека светом до тех пор, пока тот не будет поглощен полностью его лучами. Человек способен к совершенствованию: будучи первоначально частицей света и семени Адама, он, благодаря сотворению, обогащается элементами своей материальной природы и через борьбу со своей душой стремится к окончательному и полному совершенству, что приведет его духовную и естественную сущ-

ность в состоянии гармонии, в состоянии постоянного присутствия Бога¹.

Самым важным из идей Сахла ат-Тустарй в свете рассматриваемых нами проблем является идея о трех модусах наличия человека — модусе его «пред-существования» в предвечности, модусе собственно актуального существования и модусе посмертного существования на том свете, что тождественно небытию, несуществованию (*'адам*) с точки зрения этого света. Идея Сахла ат-Тустарй о пред-существовании человека как особом виде его наличия, отличном от его актуального существования (*вуджуд*) и последующего несуществования (*'адам*) и логически предшествующем этим двум модусам его наличия, — получила дальнейшее развитие в рамках суфийской традиции.

В суфийских кругах бытовало высказывание (*хадйс*), возводимое к пророку Мухаммаду, о завесе (*хиджяб*), скрывающей Бога, предназначением которой является исключительно защита созданий от испепеляющего божественного сияния: «Его завеса (*хиджяб*) — свет. Если Он раскроется, то сияние Его лика сожжет все, до чего достигнет Его взор»². Таким образом, можно констатировать, что под влиянием Корана и *хадйсов* довольно рано начало складываться представление о том, что проявление Бога посредством манифестации себя в бесчисленных формах феноменального мира — есть великая милость Бога к созданиям, «так как созерцание (*шухуд*) Бога и познание Его (*ма'рифа*) возможно только посредством манифестации (*таджалин*), поскольку если Бог проявится через качества, в коих Он пребывал в “безначальности” (*'азал*), без опосредующего звена, то явления мира погибнут»³.

Необходимость опосредованного проявления Бога в мире ранние суфии обосновывали простыми примерами, такими как необходимость наличия у красивой женщины накидки, или облака, скрывающее солнце, и пр. Затем представления о промежуточной сфере между Абсолютом и феноменальным миром усложняются в соответствии с онтологическими представлениями, рассмотренными выше. «Божественные имена», или «божественные тайны», нисходящие от сущности Абсолюта в процессе Его самопроявления, называются «смысле-

¹ См. G. Böwering. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 264—265.

² *Ибн 'Аджейба*. 'Йкяз ал-химам фй шарх ал-хикам [ли Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарй], Б. м. Дār ал-ма'āриф, Б. г. С. 322.

³ Там же.

ми» (*ма 'āнин*), а конкретные вещи и явления — «сосудами» (*'авāнин*), «несущими», или содержащими, эти «смыслы».

Отношение между «сосудом» и «смыслом» есть отношение между «явным» (*зāхир*) и «скрытым» (*бāтин*). Выше мы уже сказали, что данное отношение выражает суть принципиального постулата суфийской онтологии, основанной на онтологических интуициях Корана, исключающих понимание Бога как сущности, «размещенной» или «пребывающей» внутри явлений множественного мира: отношение между Богом и миром — это отношение внеположности. Но их внеположность есть такое соотнесение противоположностей, которое реализуется не через взаимоисключение, а через переход друг в друга как скрытой и явной сторон чего-то одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и невысказанного без них. Это и есть отношение Бога к миру: Бог не есть мир, Он не пребывает в нем как сущность явлений мира в онтологиях платоновского типа, хотя Бог есть «скрытое» (*бāтин*) для мира, а мир, в свою очередь, есть «явное» (*зāхир*) для Бога, ведь Бог «явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.). Единственно приемлемый способ уяснения этого аята Корана и подобных ему, по мнению суфиев, должен покоиться на признании парадоксальной сути природы Бога: что она лишена пространственно-временных характеристик, конкретных форм и вещественных свойств, и что, вместе с тем, природа божественной реальности обладает пространством, временем, формой, субстанцией и акциденциями, так как Бог пребывает во всем, имеет все мыслимые формы без самоограничения в какой-то определенной форме¹.

То есть Бог не есть «скрытое» (*бāтин*) мира в буквальном смысле, как и мир не есть буквально «явное» (*зāхир*) выражение Бога в пантеистическом духе. Формула «Все — Он» гораздо сложнее. «Теофания, прозрачность Света — но не воплощение»². Бог и мир внеположны друг к другу не потому, что Бог есть «скрытое» мира, или «внутренняя сущность» всех его явлений, остающаяся недоступной чувствам и разуму. В Коране как раз утверждается обратное — Бог такой же «явный», как и «скрытый». Бог является скрытым не для «мира» (*'āлам*) как такового, а для миропорядка (*'амр* или *ша 'н*)³. Последнее,

¹ См. *V. Danner*. *Ibn 'Ata'illah's. Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam)*. Leiden: E. J. Brill, 1973. P. 43.

² *А. Корбэн*. *Свет славы и святой Грааль*. М.: Волшебная гора, 2006. С. 165.

³ См. *А. В. Смирнов*. *Логика смысла*. С. 385.

то есть миропорядок, и есть то «Все», в котором мир представляет его временный, или «явный» аспект, а Бог составляет его вечностный, или «скрытый», аспект. В такой конфигурации Бог внеположен миру. Бог не является «внутренней сущностью» мира, Бог есть «скрытый» аспект миропорядка, наряду с другим аспектом миропорядка, «явным» аспектом, каковым является мир. Собственно, с точки зрения суфиев, непонимание отношения Бога и мира как отношения между «скрытым» (*bāṭin*) и «явным» (*zāhir*) и сосредоточение внимания исключительно на конкретно-чувственной стороне «сосудов» является причиной загораживания человеком себя завесой чувственного мира от тех смыслов, в которых Бог проявляет себя. Суфийский поэт аш-Шуштарй (ум. в 668/1235 г.) выразился следующим образом:

و خض بحر المعانى لا تنتظر إلى الأوانى

علك أن ترانى

Не смотри на сосуды,
А войди в море смыслов.
Это станет причиной,
Что ты увидишь Меня¹.

Ибн ‘Аджйба, мусульманский комментатор суфийских произведений (ум. в 1225/1809 г.), довольно бесхитростным образом изложил суть самопроявления Абсолюта в формах феноменального мира в ходе интерпретации стихов великого арабского поэта-суфия Ибн ал-Фāрида (ум. в 632/1235 г.), в которых говорится о чувственных явлениях как производных от «смыслов»: «Из этого следует, что чувственное существует только благодаря смыслу. Это — смыслы, тайны самости (*zāt*) [Бога]. Все вещи существуют благодаря Аллаху, и нет для них существования наряду с Ним. Это то, на что указал Ибн ал-Фāрид:

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم

Вещи существуют благодаря им, [смыслам],
Затем ради премудрости [Божьей].
Посредством вещей скрылись они, [смыслы],
От каждого, у кого нет понимания»².

¹ Ибн ‘Аджйба. ‘Йқāз ал-химама фй шарҳ ал-ҳикама. С. 324.

² Там же. С. 325.

Ибн ‘Аджйба поясняет непростой характер богоявления, где отношение между двумя противоположностями (вечностной и временной сторонами единого Бытия) есть отношение «скрытого» (*бāтин*) и «явного» (*зāхир*)¹. Он пишет: «То есть все конкретно-чувственные явления существуют благодаря высшей Самости (*зāт*), или благодаря Ее предвечным тончайшим тайнам. Они (суфии. — *И. Н.*) также говорят, что Самость (*зāт*) — это суть качеств (или “божественных имен”. — *И. Н.*), а качества — суть Самости [Бога]. Знай, что проявление Самости свершается не иначе, как посредством лучей качеств, а качества существуют только благодаря Самости. Качества отделяются от Описываемого (“божественными именами”. — *И. Н.*), и стало так, что будто это есть то же самое. Суфии пользуются этими выражениями ради единства [бытия] и непризнания “разницы” (субстанционального различия между уровнями бытия. — *И. Н.*). Это — их термины. Они назвали то, что коснеет и проявляется для чувств [и ощущений], качествами, а то, что скрывается из божественных тайн, — сущностью и смыслом. Качества не отделяются от Описываемого. Это как если бы ты сказал, что у снега внешнее — это лед, а внутреннее — вода. Лед — качество, а вода — сущность, лед — чувственное, а вода — смысл»².

Таким образом, Бог есть «скрытое» (*бāтин*) для мира, а мир есть «явное» (*зāхир*) для Бога. Тем не менее, они остаются внеположными друг для друга, как и положено двум аспектам (вечностному и временному) единого бытия. Эти аспекты представляют собой противоположности, противоположение которых является не взаимоисключением, а взаимообусловленностью.

§ 3.4. Ибн ‘Арабӣ и его последователи о богоявлении (*таджаллин*)

В учении о «единстве бытия» Ибн ‘Арабӣ и его последователей концепция «проявления» (*таджаллин*) единой трансцендентной «самости» (*зāт*) Бога в бесчисленных формах множественного бытия играет исключительную роль, выступая в качестве объяснительной схемы их онтологических представлений о Боге как трансцендентном Первоначале, внеположном миру и одновременно имманентном ему.

¹ См. *А. В. Смирнов*. Логика смысла. С. 385.

² *Ибн ‘Аджйба*. ‘Йқāз ал-химама фӣ шарҳ ал-ҳикама. С. 325.

Введение онтологического принципа одновременной трансцендентности и имманентности Абсолюта множественному миру позволило Ибн ‘Арабӣ переосмыслить традиционалистское религиозное представление о творении Богом материального мира. Если для обычного религиозного сознания акт творения есть создание Богом этого мира из ничего, что ведет к утверждению положения об абсолютной трансцендентности Бога, то Ибн ‘Арабӣ выдвигает в духе своего учения о единстве бытия идею, согласно которой мир действительно произведен, зависим от божественной реальности, но одновременно реальность мира есть форма проявления (*таджаллин*) Абсолюта, реализации необходимого в возможном. «Мир иллюзорен, у него нет истинного бытия... тебе видится, что он (мир. — А. С.) — нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так»¹. Ибн ‘Атā’ ’Аллāх ал-Искандарӣ, последователь Ибн ‘Арабӣ, вполне в духе последнего утверждает: «От Бога тебя скрыло не присутствие чего-то рядом с Ним, ибо рядом с Ним не существует ничего, но Его скрыло от тебя иллюзия о существовании рядом с Ним чего-то»². Ибн ‘Арабӣ пишет: «Ведь Он — Он, никто иной»³. Согласно Ибн ‘Арабӣ, несуществование — сущностная характеристика вещей: «В истинном существовании нет ничего, кроме Бога. А все то, что кроме Бога (*мāсивā ’Аллāх*), — это все в “воображаемом бытии” (*вуджӯд хайālӣй*). И когда Бог (*ал-ҳаққ*) появляется в “воображаемом бытии”, то проявляется в нем только согласно Своей истине (*би-ҳақӣқати-хи*), а не в виде Своей Самости (*би-зāti-хи*), которая обладает истинным бытием (*вуджӯд ҳақӣқӣй*)»⁴. Вещи пребывают в двух состояниях: а) как несуществующие объекты божественного знания; б) как вещи в заемном состоянии существования, которое им дает Бог, после которого они и переходят в состояние «существования». С точки зрения Ибн ‘Арабӣ, сосуществование двух реальностей, божественной и конечной, — невозможно, ибо это противоречит принципу «*тавҳӣда*» (единства Бога), из чего следует, что в онтологическом смысле подлинной реальностью обладает только Бог. «И первый Он и последний, явный и сокровенный, ведает Он обо всем сущем» (Коран, 57:3).

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 190.

² Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 91.

³ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 190.

⁴ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯҳāt ал-маккӣйа. Т. 2. С. 308—309.

Ибн ‘Арабӣ в утверждении единства бытия в качестве источника множественности феноменального мира прибегает к примеру с единицей, которая есть источник, начало всех чисел. «И вот спуталось все, и появились от Единицы числа по известным разрядам. Так Единица создала число, число же раздробило Единицу; а воздействие числа выявилось не иначе, как чрез исчисляемое»¹. «Единица в сущности своей не характеризуется малостью и большим количеством, ибо она не умножается, из-за чего мы говорим: “Единица не есть число, хотя число возникает из нее”. Разве ты не видишь, что мир, хотя и основывается на Боге, из этого не следует, что Бог будет [чем-то] из мира. Также и единица — хотя из нее возникает число, то она из-за этого не будет из числа»². Следовательно, абсолютное бытие (*вуджуд мутлақ*) — это Бог, проявлением которого служит множественный мир. Единство Бытия, согласно Ибн ‘Арабӣ, предполагает одновременную трансцендентность бытия по отношению к феноменальному миру и имманентность ему³. «С точки зрения единственности бытия его как тени он — Бог, ибо Он — Один Единый. А с точки зрения множественности форм он — мир... Коль скоро миропорядок таков, как я тебе показал, то мир иллюзорен (*мутаваххим*), у него нет истинного бытия. В этом заключается смысл видимости. Иными словами, тебе видится, что он (мир. — А. С.) — нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так»⁴. Ибн ‘Ага’ Аллāх ал-Искандарӣ выразил эту же мысль более кратко: «Миры утверждены благодаря утверждению Им, и они стерты из-за единичности Его Самости (*би-’аҳадийят зѳти-хи*)»⁵.

Для подкрепления своих онтологических воззрений Ибн ‘Арабӣ переосмысливает божественный акт творения как вневременное проявление Творца через сотворенный мир. С точки зрения традиционалистов, подобная трактовка отношения единого и единственного Абсолюта и множественного мира невозможна, потому что из догмата о божественном творении следует, что различие между божественной реальностью и множественным миром состоит в том, что первый (Бог,

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 170.

² Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 322.

³ См. М. Т. Степаняну. Философские аспекты суфизма. С. 17.

⁴ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 190.

⁵ Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 94.

божественная реальность) предшествует во времени множественному миру. Ибн ‘Арабӣ выдвигает иное понимание божественного акта творения — как проявления Творца через сотворенный мир. По его мнению, Бог только логически предшествует множественному миру как Абсолют, а у самого процесса Его проявления в формах множественного мира не было начала и не будет конца, и этот процесс есть еще и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством «вселения» «утвержденных воплощенностей», которые отличны от сущности Бога, в явления феноменального мира: «Мир есть не что иное, как Его проявление в формах их упрощенных воплощенных сущностей, бытие коих невозможно без Него»¹.

Свой тезис о том, что предшествование Бога множественному миру носит не временный характер, а логический, Ибн ‘Арабӣ излагает в своем произведении «Ал-Футӯхāt ал-маккиййа» при толковании *ҳадӣса* пророка Мухаммада. «В чем смысл *ҳадӣса* Пророка, мир ему: “Бог был (есть) и нет ничего рядом с Ним”? Ответ: Богу не сопутствует вещьность и не применяется [она] к Нему. Так же и Он: нет ничего рядом с ним, ибо Его сущностное описание — это отрицание вещьности в Нем и отрицание совместности вещьности, но Он — с вещами [множественного мира], а вещи — не с Ним, так как “совместность” — следует знанию. Он знает нас и Он — с нами, а мы не знаем Его — и мы не с Ним. Знай, что слово (глагол) “*кāна*” (был) дает временную связанность (*тақаййуд замāнийй*), но тут имеется в виду не эта временная связанность. На самом деле имеется в виду существование (*кавн*), которое есть “бытие” (*вуджӯд*) и установление истинности [слова, или глагола] “*кāна*” (был) состоит в том, что оно — экзистенциальное слово (*ҳарф вуджӯдийй*), а не глагол, требующий время (*замāн*). И потому этим не подразумевается то, о чем говорят “ученые вещьного” из числа мутакаллимов. А это их высказывание: “Он (Бог) в данное мгновение (*ал-’āн*) таков, каким был (*кāна*) [всегда]”. Это — лишнее добавление к *ҳадӣсу* от тех, у которых нет знания о слове “*кāна*”, особенно в таком предмете. Из этого: аят “Бог — прощающий” (*ва кāна ’Аллаху ғафӯран*) (Коран, 4:99) и другие аяты из числа того, чему сопутствует слово “*кāна*”. Поэтому некоторые ученые-грамматики называли это слово как “«*кāна*» и его сестры” словами (*ҳурӯф*), выполняющими функцию глаголов. И у Сйбавайхи слово (глагол) “*кāна*” — экзистенциальный предлог. Это

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 173.

то, что о нем понимают арабы. И если оно [“*kāna*”] спрягается как [остальные] глаголы, то нечто, схожее с другими в одном отношении, не есть схожее с ними во всех отношениях, [что есть довод], противоречащий лишнему добавлению [мутакаллимов] с их слов: “Он (Бог) в данное мгновение (*ал-’ān*)...”, ибо “*ал-’ān*” указывает на время, а основание его установления — выражение, которое указывает на временное различие между двумя временами — прошлым и будущим. Потому они сказали о слове *ал-’ān*, что это — граница двух времен. И так как обозначаемое им (то есть *ал-’ān*. — *И. Н.*) — “экзистенциальное” время (*замān вуджūdий*), Пророк не применил это слово к бытию Бога, а применил слово “*kāna*”, потому что оно — “экзистенциальное слово” (*харф вуджūdий*). И вообразилось [людям] в этом время из-за наличия спряжения глаголов “*kāna*” (был) и “*йакūн*” (будет), а это — бытие (*кавн*), существующее (*kā’in*) и получающее бытие (*мукавван*), как “убийство” (*катл*) — это и “убивающий” (*кātил*) и “убитый” (*мактūл*)»¹.

Последние слова свидетельствуют, что в ходе доказательства тезиса о логическом предшествовании Бога миру (а не временном) Ибн ‘Арабī использует конфигурацию «действие/действующее-претерпевающее»² для осмысления данной проблемы. Арабские термины *кавн* («бытие»), *kā’in* («существующее»), *мукавван* («получающее бытие») представляют соответственно «масдар» (отглагольное имя), имя действителя (причастие действительного залога) и имя претерпевающего (причастие страдательного залога). *Кавн* («бытие») оказывается областью, где *kā’in* («существующее») и *мукавван* («получающее бытие») совпадают и образуют новый смысл: *кавн* («бытие») — это «Все», ибо говорится об отношении между Богом как «существующим» (*kā’in*) и миром как «получающим бытие» (*мукавван*). В рамках этой конфигурации отношение Бога и мира выстраивается как отношение не генетического характера, а чисто логического, о чем и пишет далее Ибн ‘Арабī.

«Также [они поняли божественное повеление] “будь” (*кун*) в смысле “выйди” [из небытия в бытие]. И когда они усмотрели в бытии распоряжение, которое прибавляет временные глаголы (действия), то вообразили, что их определения (*хужм*) — определение времени, и прибавили “сейчас” как завершение [смысла] хадиса (высказывания

¹ Ибн ‘Арабī. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 57.

² См. А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 382.

пророка Мухаммада. — *И. Н.*), а оно — не из его содержания. Человек, достигший истинности (*мухаққиқ*), никогда не скажет: “Он (Бог) сейчас такой, каким был”, ибо не об этом сообщается в *хадйсе* и не это имеется в виду. Он говорит о Боге то, чего не скажет о себе, из-за того, что в этом [прибавлении “сейчас”] — искажение смысла, которого требует истина бытия Бога, Творца времени. И этот смысл — что Бог существует и нет ничего рядом с Ним, то есть в Его бытии, должном [существовать] благодаря Его самости, нет ничего иного, кроме Истины (*зайр ал-хаққ*), и возможное (*мумкин*) — есть необходимое бытие благодаря Ему, ибо оно (возможное) — проявление Его, а Он — являющийся посредством его, возможного. Сущность возникшего скрыта этим Являющимся в нем. И проявление и Являющийся описываются возможностью, что определила для Него сущность проявления, которое есть возможное. И возможное включено сущностно в необходимое бытие благодаря Его сущности, а необходимое бытие благодаря Его сущности [включено] в возможное как определение (*хукм*). По-размышляй над тем, что мы сказали»¹.

Ибн ‘Арабй прибегает к этим лингвистическим изысканиям для того, чтобы разъяснить, что глагол «*к̄āna*», который переводится как «был», — это экзистенциальный глагол (*фи’л вуджудийй*), причем единственный в таком роде, который указывает на время только благодаря сопутствующим обстоятельствам (*қарā’ин ал-ахвāl*), тогда как остальные глаголы, с точки зрения арабских грамматиков, отличаются именно свойством «указывать на время». А. В. Смирнов отмечает, что: «Ибн ‘Араби подчеркивает исключительность глагола “*к̄āna*” в этом отношении, (скажем, высказывание “*к̄āna аллах қадйман*” означает “Бог вечный”, а не “Бог был вечным”: “*к̄āna*” утверждает некоторый атрибут, не соотнося его со временем)»². Данное положение Ибн ‘Арабй в суфийской традиции часто получало образное выражение: «От Бога тебя скрыло не присутствие чего-то рядом с Ним, ибо рядом с Ним не существует ничего, но Его скрыла от тебя твоя иллюзия о существовании рядом с Ним чего-то другого»³.

Творение, с точки зрения Ибн ‘Арабй, есть вневременный переход абсолютного бытия, отождествляемого с Богом, из состояния по-

¹ *Ибн ‘Арабй*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 57.

² *Ибн ‘Араби*. Наставление ищущему Бога / Введение, пер. и коммент. А. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 315.

³ *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 90.

тенциальности, или состояния «сокрытости» (*бāтин*), в состояние проявленности (*мазхар*). То есть творение — это реализация необходимости, каковой является «влекущее необходимость существования своей самостью» (*вāджиб ал-вуджūd ли-зāти-хи*), в мире «возможного» или бесконечных возможностей, множественном мире, которое следует за абсолютным бытием по сущности, а не по времени. «Если взять бытие, то Он — воплощенность сущих, а потому именуемые “возникающими” — высочайшие по самосущности своей, ибо суть не что иное, как Он. Ведь Он Высочайший не высотой сопрягаемой, ибо воплощенности, кои небытийны и в Нем упрочены, аромата бытия не ощущали, и они таковыми пребывают, несмотря на умножение форм в сущем. Воплощенность едина из всей совокупности и во всей совокупности, а множественность в именах, кои суть соотношенности, а они — предметы небытийные. И нет ничего, кроме воплощенности, которая есть Самость: Он — Высочайший Сам по Себе, не по сопряженности»¹.

Креационистскому представлению о творении Богом множественного мира из ничего Ибн ‘Араби противопоставляет идею о первом проявлении божественной реальности в «божественных именах», в «утвержденных сущностях» или «утвержденных воплощенностях» (*а ‘йāн сāбита*), которые являются «реципиентами» (*кавāбил*), ждущими своего конкретного воплощения, и только затем (в смысле логической последовательности, а не времени) Бог «творит» мир, или проявляет себя в формах материального мира посредством превращения «утвержденных сущностей», в которых Бог воплощен, в актуальные действительные вещи². Это творение, вопреки традиционалистскому представлению, не есть единовременный акт, а является непрерывным актом, или «новым творением» (*хāдж джадīд*)³. «И это делает для Него верным вневременность (*‘азаль*) и вечность (*кидам*), чем отрицается та изначальность, что выводит бытие из небытия»⁴. Ибн ‘Араби предупреждает, что, несмотря на то, что бытие в онтологическом смысле есть только Он (Абсолют, Бог), проявляется Он опосре-

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 169.

² См. Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 111—112.

³ См. Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 207.

⁴ Там же. С. 152.

дованно, то есть нам предстает не сам Абсолют, а предстают проявления латентных совершенств бытия, в которых Он воплощается в ходе первой фазы своего самопроявления. «Знай, что нечто единосущее, если проявится в различных вещах, то в отношении “реципиентов” (*қавāбил*), а не в отношении сущности»¹.

Вопреки традиционалистским воззрениям, согласно которым творение Богом мира есть одновременный акт, который состоялся в течение определенного отрезка времени (шесть дней), Ибн ‘Арабӣ заявляет о постоянном, непрерывном характере творения, ссылаясь на Коран: «Каждый день Он за делом» (Коран, 55:29, К.). Он пишет: «А потому невозможна утвержденность мира в одном и том же состоянии в двух атомах времени, нет, он (мир) изменяется в состояниях и акциденциях в каждый атом времени (*замāн фард*)»². В тексте его «Ал-Футӯхāt ал-маккиййа» можно обнаружить доказательства заимствования им учения об атомарной структуре тел ашаритов, хотя об этом высказывались еще ранние мутакаллимы, мутазилиты. «В этом вопросе так высказываются только “люди истинно осуществленного откровения” (*‘ахл ал-кашф ал-муҳаққақ*) и ашариты из мутакаллимов»³. Континуальность нового творения утверждается положением о том, что между двумя моментами времени творения нет никакого интервала — «момент исчезновения [вещи] есть момент появления ей подобной»⁴. Ал-Қāшāнӣ (ум. в 730/1329 г.), крупный средневековый суфийский мыслитель и комментатор, поясняет мысль Ибн ‘Арабӣ следующим образом: «*Хўдқ джадӣд* — [это значит, что] все, что кроме Бога, из материального и духовного, не имеет пребывания (*бақā*’), нет, все это постоянно получает новое бытие в каждый миг. Все это не перестает исчезать [исчезновением], которому следует пребывание (*бақā*’), а ему — исчезновение (*фанā*’) и т. д., и так постоянно из-за того, что все, кроме Бога, испытывает нужду в поддержке следованием»⁵.

Таким образом, самоманифестация Абсолюта (Бога) есть процесс проявления Бога в бесконечных и разнообразных формах множествен-

¹ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 2. С. 449.

² Там же. С. 437.

³ Там же. С. 627.

⁴ Ибн ‘Арабӣ. Фусус ал-хикам. Т. 1. С. 155—156; цит. по: Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 91.

⁵ Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāқ ал-Қāшāнӣ. Латā’иф ал-а-лām фӣ ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 264.

ного мира, в котором бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*такаййуд*) Абсолюта на различных уровнях. Употребление нами слова «уровень» при изложении концепции Ибн ‘Арабӣ онтологического структурирования может навести на предположение, что Ибн ‘Арабӣ заимствовал идею «богоявления» из учений о теофании в неоплатоническом варианте, где Единое выходит за пределы себя, «изливаясь» сверху вниз, в результате чего образуются низшие ярусы, или цепочка сущих. Действительно, отношение между праосновой бытия и зависимым от него множественным миром неизбежно воспринимается сознанием, привыкшим мыслить «уровень» как элемент иерархии, как отношение иерархической соподчиненности. Наличие некоторых сходств между учением о «проявлении [Бога]» (*таджаллин*) и доктриной теофании очевидно. В литературе уже высказывалась мысль, что объяснить успех представителей философского суфизма в построении законченных систем простым заимствованием учения неоплатоников нельзя, хотя не стоит полностью исключить возможность того, что идею о том, что «существующее в мире многообразие производно и вторично по отношению к Единому — божественному бытию (<...> Ибн ‘Арабӣ трактует, видимо не без влияния последнего крупного представителя античной философии, Прокла (410—485), диалектически — как взаимосвязь единого и множественного»¹.

Возникший вопрос решается на путях признания сходства между неоплатоническими доктринами и учением Ибн ‘Арабӣ как простого сходства и совпадения, а последнее вовсе не влечет вывода о генетической связи. Как показали исследования А. В. Смирнова, коренное различие между учением Ибн ‘Арабӣ и доктринами неоплатоников вытекает из принципиальной разницы в решении проблемы единства-множественности бытия. Ее решение зависит от того, что вкладывается в содержание категорий «общее» и «частное». При решении этой проблемы неоплатоники и Ибн ‘Арабӣ исходили из разных пониманий соотношения общего и частного. В рамках западной философской традиции соотношение между общим и частным понималось как соотношение между родом и видом, иначе говоря, как отношение между категориями, относящимися к разным уровням обобщения. Для Ибн ‘Арабӣ, мыслящего согласно арабской философской традиции, соотношение между общим и частным есть отношение репрезен-

¹ М. Т. Степаняц. Философские аспекты суфизма. С. 19.

тации между категориями одного уровня: «частное понимается не как видовое, детализирующее и конкретизирующее обще-родовое, а как слепок с общего образца»¹.

Взаимоотношение Бога и мира с точки зрения утверждения взаимопологающих противоположностей можно проиллюстрировать на примере соотношения целого и части, или на примере отношения окружности и центра-точки. Бог, рассматриваемый как целое, трансцендентен своим творениям (частям), так как он лишен их частных характеристик. Но Бог одновременно имманентен им, поскольку последние суть «ограничения» единого Бытия. Утверждение связи между Богом и миром как связи взаимопологания противоположностей, как совпадения единства с внеположной ему множественностью можно также проиллюстрировать на примере отношения окружности и центра-точки. Благодаря последней, то есть центральной точке (Богу), становится возможным само устройство круга как окружности, состоящей из точек (множественности, явлений мира). И наоборот, окружность состоит из точек, и в этом смысле становится возможным совпадение центральной точки с окружностью, ибо и центр-точка, и точка на окружности — одно и то же. Но это совпадение — «совпадение единства с внеположной ему множественностью»². Совпадение Бога с миром не есть отношение «сущности» и «явления», где имеется отношение включения одного (явления) в другое (сущность). Так же, как центр-точка непосредственно не включает в себя точку окружности, так и Бог не «вселяется» непосредственно в явления множественного мира: Бог и мир — разные аспекты миропорядка (*'амр*) и реализуются каждая из этих сторон в соотношении с другой именно как противоположность, то есть оставаясь внеположной другой, противоположной стороне.

Поэтому выделение Ибн 'Араби различных «присутствий» (*ḥaḍarāt*, ед. ч. *ḥaḍra*) «самоограничения» Абсолюта (три «присутствия») не является свидетельством различения им онтологических уровней, связанных друг с другом отношениями иерархического соподчинения, на высшем из которых располагается Единое, как в неоплатонической концепции эманации. В последней эманации «составляют цепочку *суццих*, каждое из которых проистекает из предыдущего и связано с ним как следствие с причиной, поэтому они, хотя имеют один источник, не

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 132.

² А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 384.

тождественны с этим единым и не выступают в качестве различных его проявлений»¹. Согласно же Ибн ‘Арабӣ, дважды «проявляется» *одна сущность* (Абсолют) и на *одном* уровне. Он пишет: «Решение же данного вопроса состоит в том, что у Бога — два проявления: проявление в сокрытом и проявление в свидетельствуемом»². Современный исламский философ Муҳаммад Нақӣб ал-‘Аттās (Мухаммад Накыб аль-Аттас) разъясняет данное положение следующим образом: «Когда Абсолютное бытие “нисходит”, воплощая себя в бесчисленном множестве конкретных форм, то все равно речь идет об *одном и том же бытии*, а сами конкретные формы и воплощения суть не более, чем его многочисленные модусы, и подобные модальности бытия нельзя рассматривать как самостоятельные онтологические реальности, поскольку их истинной сущностью остается все то же самое бытие (...) “Нисхождение” Абсолютного Бытия — только умозрительно (*i’tiba’ī*). В реальной действительности подобный процесс лишен временной последовательности, о чем уже говорилось выше»³.

Первое «проявление» Бога Ибн ‘Арабӣ называет «сущностным проявлением», или «самостным проявлением» (*таджаллин з’атийй*), истиной которого выступает «Сокрытое» (*гайб*). До первого, или «сущностного», проявления Сокрытое есть Абсолютное бытие в состоянии своей трансцендентности до всякого различия: здесь Абсолют представляет простое «одно» (*‘ахад*), без противопоставления «многому», а потому можно сказать, что это уровень, а вернее, стадия «единичности» (*‘ахадиййа*) Абсолюта. Ибн ‘Арабӣ называет Абсолют, находящийся на этой стадии, Сокрытым (*гайб*) из-за его абсолютной непознаваемости: тут нет никакой точки для разделения целого на части, необходимого для осуществления процедур движения мысли.

Японский специалист по творчеству Ибн ‘Арабӣ Т. Изуцу выделяет два аспекта его учения о самоманифестации (*таджаллин*) Абсолюта (The Self-manifestation of the Absolute) — динамический и статический⁴. Первый аспект связан с представлением Ибн ‘Арабӣ о двух этапах «проявления» Абсолюта: этапе «пресвятой эманации» (*фаид*

¹ Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 111.

² Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 173.

³ Сейд Мухаммад Накыб аль-Аттас. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 334.

⁴ См. Т. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984. P. 153—155.

ақдас) и этапе «святой эманации» (*файд муқаддас*), или, как упоминалось выше, этапе «самостного проявления» (*таджаллин зѳтийй*) и этапе «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухѳдийй*). Благодаря усилиям последователей Ибн ‘Арабѳ дальнейшей детализации подвергся статический аспект процесса самоманифестации единого бытия-Абсолюта, который связан с различием онтологических «присутствий» (*хадарѳт*), или уровней бытия (*марѳтиб*, ед. ч. *мартаба*). Как правило, выделялись пять «страт» (ал-Кѳнѳвѳй, ал-Джандѳй, ал-Кѳшѳнѳй, ал-Кѳйсарѳй и др.) с различными вариациями¹.

Благодаря «самостному проявлению» (*таджаллин зѳтийй*) Абсолют приобретает потенциальную, или виртуальную различенность, переходя на уровень «множественного единства» (*вѳхидиййа*), или становясь «Единым по множественности» (*вѳхид ал-касра*). «Это стадия возникновения в Абсолюте, когда он проявляется в формах всевозможных сущих, которые потенциально возникают в его сознании»². «Самостное», или первое, проявление Абсолюта (*таджаллин зѳтийй*) порождает бесчисленные формы «божественных имен», которые выступают в качестве онтологических потенциалов для будущей конкретизации (*та‘айюн*) бытия в многообразии явлений множественного мира. Сразу заметим, что происходит переход не с одного онтологического уровня бытия на другой, подчиненный первому. Абсолют не переходит за пределы себя, у него не убавляется и не прибавляется бытие. «Самость» (*зѳн*) Абсолюта пребывает единой во всем многообразии потенциальных сущностей мира. Бытием обладает лишь «самость», а «божественные имена», через которые реализуется множественность в виде виртуальных соотношенностей, — небытийны, ничто в онтологическом смысле, «ибо воплощенные сущности (божественные имена. — *И. Н.*), кои небытийны и в Нем упрочены, аромата бытия не ощущали»³.

Собственное «творение» мира происходит в ходе второго, или «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухѳдийй*), когда Абсолют проявляет себя в бесчисленных формах множественного мира. Это есть процесс перевода «воплощенных сущностей» в явления

¹ См. *Т. Ибрагим*. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 109—111.

² *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 95.

³ *Ибн ‘Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 169.

феноменального мира, трансформации «воплощенных сущностей», небытийных с точки зрения онтологического статуса, в актуальные вещи, или в бытийно-возможные вещи. И тут не происходит ни перехода Абсолюта от высшего уровня на низший уровень, ни убавления Его бытия, ни прибавления бытия у вещей. Бытие одно, и оно есть бытие Абсолюта. Но последнее не означает, что теперь Бог совпадает с вещами, или что он буквально «вселяется» в них. Бога от множественного мира вещей разделяют «божественные имена», но это разделение не фиксирует различия двух сущностей — божественной и феноменальной, а фиксирует различие двух противоположных сторон одной сущности.

В понимании Ибн ‘Арабī понятие, или имя (*’исм*), «Бог» обладает двумя значениями: 1) то, что служит в качестве обозначения «самости» (*зѐн*) Бога — той самой скрытой первичной реальности, которая фундирует остальные явления; 2) то, что обозначает собственно уровень, который является позицией Бога в отношении к иному («божественным именам», своим атрибутам). С этой точки зрения «самость» (*зѐн*) Бога совпадает с «божественными именами», онтологическими потенциями Бога. Ибн ‘Арабī пишет: «Божественные имена суть сам поименованный, а ими поименованный и есть Он»¹.

Согласно первому значению понятия «Бог», «самость» (*зѐн*) Бога известна только самому Богу: «[Первый вид сущих (*мавджудџат*)] — абсолютное сущее (*мавджуд мутлак*), “чтойность” (*мāхиййа*) которого не постижима разумом (*лā йу ‘қалу*), не допускается по отношению к нему “чтойность” (*мāхиййа*), равно как не допускается по отношению к нему “качество” (*кайфиййа*)»². Согласно же второму значению, понятие «Бог» обозначает уровень, где он совпадает с «божественными именами», или, как говорит Ибн ‘Арабī, это уровень, где «божественные имена суть сам поименованный»³. Это есть уровень, на котором Абсолют (Бог) может быть предметом рассмотрения, поскольку здесь он рассматривается в терминах атрибутов, или «прекрасных имен Бога» (*ал-асмā’ ал-хуснā*)⁴. Это становится возможным благо-

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 202.

² Ибн ‘Арабī. Китāб ‘иншā’ ад-давā’ир // Ibn ‘Arabi. La production des cercles. P. 21—22.

³ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 202.

⁴ См. W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. P. XVII.

даря двойственной природе «божественных имен»: с одной стороны, они относятся к сущности Бога, являясь его атрибутами, с другой стороны, они «воплощаются» в актуальных вещах множественного мира. «Божественные имена» могут быть применимы к Богу и вещам феноменального мира в силу своего онтологического статуса: они небытийны, а потому могут создавать «внутренние сопряженности» в сущности Абсолюта (Бога), виртуальное богатство ее внутренней различенности для реализации Бога как Единого во множественности, последующей актуализации в множественном мире. Последнее и происходит путем обретения этими именами временного бытия, или «воплощения» в бытии: «Сии имена требуют своих истинных сущностей, истинные же сущности, коих требуют сии имена, суть ничто иное, как мир»¹. Все это означает, что статусом подлинной реальности обладает только Бог, тогда как вещи феноменального мира, будучи формами «воплощения» божественных атрибутов, в одном отношении реальны, а в другом — нереальны. Так проявляется двойственная природа «божественных имен»: с одной точки зрения они теоморфны, а с другой — антропоморфны. Благодаря бесконечности виртуальных «внутренних сопряженностей», или божественных атрибутов, становится возможным как процесс «нового (вечного) творения» (*хадж джадид*), так и познание человеком Абсолюта в многообразных формах его проявления во множественном мире.

3.4.1. «Прекрасные имена Бога» (*ал-асмā' ал-хўйнā*)

О том, что божественные «имена», или божественные атрибуты, представляют собой уровень Абсолюта, на котором он имманентен конечному бытию, и что эти имена, не совпадающие с Абсолютом, но создающие виртуальную различенность его единства, будучи «сопряженностями» Абсолюта благодаря отношению к нему, выступают в качестве обуславливающей причины по отношению к феноменальному миру, который есть непосредственная манифестация этих «имен», — говорили и суфии кон. III — нач. IV/ кон. IX — нач. X вв., то есть в то время, когда, собственно, получали свое доктринальное выражение их метафизические представления. Еще 'Абū Хамза ал-Хўфасāнī, современник ал-Джунайда (ум. в 298/910 г.), утверждая, что отношение суфия к Богу не есть познавательный акт, в котором сохраняется раз-

¹ *Ибн 'Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 202.*

деленность между познающим и познаваемым, а есть экзистенциальный акт, благодаря которому человек становится аспектом единого божественного бытия, в качестве аргумента выдвинул положение о том, что в этом состоянии (*х̄āl*) стирается онтологическое различие между божественной реальностью и реальностью феноменального мира, что «все места — как одно место и все сущности — в одной сущности»¹. Как бы упреждая возможную критику со стороны оппонентов за «отелесение» Бога, буквальное растворение его в материальных явлениях, аш-Шиблӣ (ум. в 334/945 г.) подчеркивает диалектический характер проявления Абсолюта в относительном, конечном материальном мире. На вопрос: «Достигает ли “знающий [Бога]” (*‘ārif*) истинности (*йатахаққақа*) в том, что является ему?» он ответил: «Как он достигнет истинности посредством того, что не утверждается? Как он обретет покой в том, что не проявляется? Как он обретет довольство в том, что скрыто? Он (Бог) — явный, и Он — сокрытый, и Он — сокрытый, и Он — явный»². Аш-Шиблӣ указывал на сложный характер взаимообусловленности единого Первоначала и множественного мира, где все — Один и Один — все. Ал-Мурта‘аш (ум. в 328/940 г.) о том же самом высказался следующим образом: «Опора на причины [явлений] этого мира не дает сердцам найти опору в Вызывающем причины»³.

Но одним из первых, кто выдвинул идею о «божественных именах» (атрибутах) как уровне Абсолюта, на котором Он имманентен миру, был, по всей вероятности, ‘Абӯ ‘Али ар-Рӯзблӣ (ум. в 322/933 г.), выходец из Багдада, переехавший впоследствии в Египет, где умер, будучи признанным суфийским шейхом, сподвижник ‘Абӯ ал-Хусайна ан-Нӯрӣ. Учителем ‘Абӯ ‘Али ар-Рӯзблӣ в суфизме, по его собственным словам, был ал-Джунайд. По мнению ‘Абӯ ‘Али ар-Рӯзблӣ, не только постижение Бога, но и онтологическое единство между Богом и миром, в том смысле, что Бог и трансцендентен и имманентен множественному миру, основаны на наличии «божественных имен» (*ал-асмā ‘ал-хуснā*), которые в отношении Абсолюта находятся в подчиненной зависимости, а в отношении к феноменальному миру выступают в качестве императивов, порождая земной мир в его бесчисленных формах. Он высказался об этом следующим образом: «Сердца

¹ *Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 328.

² Там же. С. 347.

³ Там же. С. 359.

[суфиев] жаждали созерцать самость Бога (*зѣт ал-хаққ*), им были брошены “имена”, и сердца нашли опору в них. Самость [Бога] находится в состоянии “сокрытости” в “сосудах” (*’авѣнин*) [Его] проявления (*таджаллин*). Это — слова Его: “У Аллаха прекрасные имена” (Коран, 7:179 (180), К.). То есть стойте на их стороне (остановитесь на именах, удовлетворитесь ими. — *И. Н.*), не притязая на постижение истин [Самости Бога] (*хақд’иқ*) (...) Бог являет [Свои] имена и демонстрирует их людям, чтобы благодаря им (то есть именам. — *И. Н.*) успокоилось страстное желание (*шавқ*) влюбленных в Него, а сердца “знающих” [Его] (*’арифун*) обрели довольство¹.

Сразу возникает вопрос, являются ли «божественные имена» в понимании ’Абӯ ’Али ар-Рӯзбѣри чем-то промежуточным между Абсолютом и множественным миром? Утвердительный ответ вместо положительного решения проблемы может лишь запутать дело. Во-первых, возникает вопрос об онтологическом статусе «божественных имен» — ведь утверждение наличия у них связи с Абсолютом, в отличие от отсутствия связи с ним у вещей конечного мира, предполагает присутствие «божественных имен» в сущности, или «самости» (*зѣт*) абсолютного бытия, то есть их причастности к бытию Абсолюта. Но приписывание «имен», или атрибутов, «самости» Абсолюта ведет к разрушению неразличности единства Абсолюта. Во-вторых, теперь Абсолют является одновременно трансцендентным и имманентным уже не множественному миру, а «божественным именам», своим качествам (атрибутам). Такое «удвоение» Абсолюта, помимо того, что провоцирует утверждение об иерархическом устройении бытия, ведет к окончательному установлению между множественным миром и Абсолютом онтологической дистанции, что равно признанию, что разница между Абсолютом и множественным миром — разница сущностей.

’Абӯ ’Али ар-Рӯзбѣри прекрасно осознавал эту опасность, которую влечет «удвоение сущностей». Оставался единственный выход: счесть, что хотя «божественные имена» не обладают бытием, они выполняют функцию замещения «самости» (*зѣт*) Бога в ходе Его проявления в явлениях множественного мира как имманентного ему, наряду с трансцендентностью. Отношение между Абсолютом и множественным миром является отношением одного уровня (или отношением рядоположенности), а не отношением рода и вида, или отношением иерархического соподчинения. Об этом ’Абӯ ’Али ар-Рӯзбѣри и го-

¹ *Ас-Суламий*. Табақат ас-сѣфиййа. С. 359—360.

ворит: «Как могут вещи присутствовать при Нем (Боге), ведь из-за Него исчезают их сущности от их сущностей? Или как могут вещи отсутствовать в Нем, ведь они появляются благодаря Ему и Его качествам (“именам”. — *И. Н.*)? Пречист Тот, при котором ничто не присутствует и ничто не отсутствует!»¹ Невозможность отсутствия вещей в Боге, о чем утверждает 'Абӯ 'Али ар-Рӯзбәри, означает отрицание однозначной иерархичности между явленностью и внутренней сутью, согласно которой последняя (внутренняя суть) без остатка содержит в себе первое (явленность). Ведь если бы дело обстояло именно таким образом, то это, в свою очередь, предполагало бы предикацию подлинности только одной стороне отношения — внутренней сути. Явленность в таком случае однозначно рассматривалась бы как «неистинная» форма внутренней сути, и отношения между ними были бы низведены до уровня случайных связей. Но 'Абӯ 'Али ар-Рӯзбәри как раз не согласен с этим, утверждая, что множественный мир («вещи») «не отсутствует» в Боге, иначе говоря, мир есть необходимое условие «проявления» (*таджаллин*) Бога. То есть отношение между Богом и миром есть отношение рядоположенности, а не однонаправленной иерархичности. Что касается онтологического статуса «божественных имен», то из его утверждения о том, что «самость» [Бога] (*зәт*) находится в состоянии «сокрытости» в «сосудах» ('*авāнин*) [Его] проявления (*таджаллин*), следует, что «божественные имена» обеспечивают «проявление» (*зухӯр*) «скрытого» Бога и служат следами божественного в мире, но не совпадают с «самостью» (*зәт*) Бога, и, следовательно, сами они не обладают бытием в собственном смысле слова, а существуют лишь в отношении к Абсолюту.

Идея 'Абӯ 'Али ар-Рӯзбәри о «божественных именах» как уровне Абсолюта, где он и становится имманентным множественному миру в процессе своего самопознания путем «проявления» (*таджаллин*), служит свидетельством в пользу того, что в кругу последователей ал-Джунайда, из которых можно назвать аш-Шибли и ал-Мурта'аша (ум. в 328/940 г.), шла усиленная работа по согласованию положения о сущностном единстве бытия с религиозной традицией, согласно которой Бог — абсолютно трансцендентен феноменальному миру, который Он сотворил из ничего. Уже ал-Мурта'аш утверждал: «Исчезли истины вещей и остались их имена, ведь имена — сущие (существуют), а вещи — не-сущие (не существуют)»², а аш-Шибли

¹ *Ас-Суламий*. Табақāt ас-сӯфиййа. С. 359.

² Там же. С. 350.

принадлежит высказывание: «Когда кто-либо познает Бога, то все подчинится ему, ибо он воочию увидел след Его Господина во [всем] этом»¹.

Признание ал-Джунайдом наличия особого состояния человека до его действительного существования в этом мире, а именно, предвечно-го состояния людей, послужило опорной точкой, от которой отталкивались его ученики, полагавших, что «божественные имена», прообразы всевозможных сущих в учении вуджудистов, первая стадия самопознания Абсолюта, выступают в качестве результата первой фазы онтологического структурирования мира. Это было единственным способом для элиминации теистического представления об онтологической «расщепленности», разрыве между двумя аспектами бытия, временного и вечностного, что, собственно, стимулировало возникновение различных религиозно-философских школ арабо-мусульманской мысли в ходе рефлексии над основным догматом ислама — единобожия (*тавхїд*). Попытки ранних суфиев описать непротиворечивым способом характер взаимоотношения единой божественной реальности и множественного мира оказались безуспешными. Неудача последних была обусловлена отсутствием у них онтологической концепции сущностного единства бытия, а не только отсутствием средств для концептуального описания проявления Первоначала в производном от него множественном мире. Ведь вышеупомянутый выдающийся суфийский поэт Ибн ал-Фāрид (ум. в 632/1235 г.) и ‘Абд ал-Карїм ал-Джїлї (ум. в 832/1428 г.), последователь Ибн ‘Арабї, смогли поэтическим языком емко и экспрессивно выразить суть сложных схем онтологической иерархии мира, разработанных представителями «элитарного» суфизма. Например, Са‘їд ад-Дїн ал-Фарғāнї (ум. ок. 700/1300 г.), последователь Ибн ‘Арабї, разъясняя одну из касид-поэм Ибн ал-Фāрида, пишет, что автор, исходя из положения об истечении (*судўр*) бытия (*вуджўд*) из Действателя (*ал-фā‘ил*) и его «упорядочения» (*тартїб*), утверждает, что все бытие исходит из качества единственности (*вахдāнийїа*), которое есть проявление единичности (*‘ахадийїа*), а эти оба качества исходят из «благородной самости» (*зїл карїма*), которая есть воплощенность бытия (*‘айн ал-вуджўд*) и ничто иное. Это истечение (*судўр*), по его словам, суфии называют «проявлением [божественного]» (*таджаллин*)².

¹ *Ас-Суламї*. Табақāt ас-сўфийїа. С. 341.

² *Ибн Хўдўн*. Муқаддима. С. 453.

§ 3.5. Богоявление (*таджаллин*) как акт самопознания Абсолюта в человеке

В учении Ибн ‘Арабӣ концепция о «проявлении» Бога (*таджаллин*) в ходе конкретизации (*та‘аййун*) единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте (буквально «оке» (*‘айн*)) «созерцания Богом Себя». Предназначение вечного процесса самоманифестации Бога состоит в обретении каждым из «избранных Им» людей (пророками и «избранными Божьими» (*авлийй*’)) истинного знания (*ма‘риф*а), а последнее сводится к осознанию человеком своего изначального единства с Абсолютом и к созерцанию Его в бесконечно меняющихся образах окружающего его мира: «Знай же, что этой “стоянке” принадлежит уполномочивание (*‘инāба*), и из тех, кто исполнил его, — ‘Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ. Оно (то есть уполномочивание. — *И. Н.*) есть самостная совокупность (*джам‘иййа з‘аттиййа*), и достается она от Бога “знающему” (*‘ариф*) [Его] только из осуществленного созерцания (*шухӯд мухаққак*) за завесой человеческого местоявления»¹.

Согласно Ибн ‘Арабӣ, Бог знает все вещи и обнаруживается в них в ходе своего самопознания в виде бесконечного процесса проявления (*таджаллин*) [Бога]. Вещи не существуют в подлинном смысле, они как создания Бога получают видимое существование, или бытие (*вуджӯд*), как «воображаемое бытие» (*вуджӯд х‘иāлийй*), и с этой точки зрения их бытие — заемно. Несуществование — сущностная характеристика вещей: «В истинном существовании нет ничего, кроме Бога. А все то, что кроме Бога (*мā сивā ‘Аллāх*), — это все в “воображаемом бытии” (*вуджӯд х‘иāлийй*). И когда Бог (*ал-ҳаққ*) появляется в “воображаемом бытии”, то проявляется в нем только согласно Своей истине (*би-ҳақӣқати-хи*), а не в виде Своей самости (*би-з‘ати-хи*), которая обладает истинным бытием (*вуджӯд ҳақӣқийй*)»². Вещи пребывают в двух состояниях: а) объекты божественного знания, еще не получившие актуальное существование; б) в заемном состоянии существования, которое им дает Бог, после которого они и переходят в состояние «существования».

Ибн ‘Арабӣ в своем небольшом произведении «Китаб ‘иншā’ ад-давā’ир» приводит трехчастную классификацию онтологических уров-

¹ *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 2. С. 624.

² Там же. С. 308—309.

ней единого Бытия. Хотя он говорит о трех «уровнях вещей» (*марāтиб ал-ашйā*¹), что может навести на мысль об иерархическом соподчинении этих уровней в духе платоновской онтологии, речь на самом деле идет о тройственности вещей, отношения между которыми строятся как отношения рядоположенности и взаимного онтологического фундирования. Он приводит классификацию онтологических уровней в нижеследующем порядке: 1) то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*мавджуд би-збти-хи фй 'айни-хи*), и оно — создатель всех вещей (*ал-муджид ли-джамй 'ал-ашйā*); это — абсолютное, неограниченное бытие (*вуджуд мутлак лā йатақаййад*), и оно идентично Богу (*ва хува 'Аллāх*); 2) то, что существует благодаря Богу, то есть ограниченное бытие (*вуджуд муқаййад*), или множественный мир (небеса, земля и прочее); его относительность состоит не в его «запаздывании» по времени от абсолютного бытия, а в том, что абсолютное бытие «предшествует» ему существованием (*би-л-вуджуд*); 3) то, что нельзя назвать ни бытием (*вуджуд*), ни небытием (*'адам*), ни возникшим (*худоус*), ни вечностью (*қидам*), оно, с одной стороны, безначально (*'азалан*), связано (*муқаран*) с безначальным (абсолютным) бытием (*ал-'азалий ал-хаққ*), а с другой стороны, оно не находится с относительным бытием во временном отношении: оно и не предшествует множественному миру, и не «запаздывает» (по времени), так же как и не расположено ему параллельно, занимая место. Эта «третья вещь» есть «источник (*'асл*), из которого появляется множественный мир»¹.

«Третья вещь» (*шай 'сāлиц*) подобна области универсалий. Можно сказать, что она Бог или мир, но так же можно сказать, что она не является ни тем, ни другим. Она, выступая одновременно как вечностная и временная стороны бытия, не является ни первой и ни второй. Ибн 'Арабй пишет, что «третья вещь» есть всеобъемлющая перво-материя (*мāдда 'улā*) или «истины Первого» (*хақā'иқ ал-'аввал*), а потому она делает возможной «единственность бытия», служа посредником между божественным бытием и множественным миром, «проявляясь в вечном вечным, в возникшем — возникшим»². Также не следует рассматривать «третью вещь» по аналогии со средним членом неоплатонических учений, который выступает посредником

¹ *Ибн 'Арабй. Китāб 'иншā' ад-давā'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles. P. 16—17.*

² Там же. P. 18.

между Единым и возникшим из него множественным миром. С точки зрения сторонников неоплатонизма, во-первых, Единый и порожденный им мир представляют различные сущности, во-вторых, между Единым и миром выстраиваются связи иерархического соподчинения. В учении Ибн ‘Арабӣ «третья вещь» выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям — божественному бытию и множественному миру — осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином Бытии как двух аспектов одной сущности. Значит, «третья вещь» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один его аспект (вечный или временный). Только через их взаимообусловленность в чем-то третьем, которое не совпадает с ними, и становится возможной реализация двух сторон единого Бытия. Подобное онтологическое фундирование двух противоположностей возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноуровневое и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а «третья вещь», «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром.

Согласно учению Ибн ‘Арабӣ и его последователей, Абсолют в своем самопроявляющемся аспекте достигает полного совершенства вследствие объединения вышеупомянутых онтологических уровней в «совершенном человеке» (*инсāн кāmил*). Следовательно, эта концепция имеет онтологический и гносеологический смысл, и в ней можно выделить три аспекта: 1) онтологический; 2) космологический; и 3) ревелативный¹.

В онтологическом аспекте «совершенный человек», Адам, или «уникальный Человек» (*инсāн фард*), выступает как «объемлющее Слово» (*калима джāми‘а*): «Ибо он подобен [множественному] миру и [божественному] уровню (*хадра*) (...) он есть “объемлющее Слово” (*калима джāми‘а*)»². Следовательно, как справедливо пишет Т. Ибрагим, «объемлющий Логос», или объемлющее Слово, служит синонимом вышеупомянутой «универсальной истины» (*хакӣқа куллиййа*), в

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 98.

² Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 2. С. 438.

которой вся совокупность эмпирического мира находится в недифференцированном и потенциальном состоянии, поскольку «универсальная истина» не обладает характеристиками сущего и не-сущего¹. Именно за счет комбинации «универсальных истин», типа «прямая» и «количество», получают абстрактные фигуры (квадрат, треугольник и т. п.), или «белизна», «квадратность» и т. п. — индивидуальные вещи в мире (квадратный лист бумаги и т. д.).

«Совершенный человек», взятый в своем втором, космологическом аспекте, есть универсум, космос, или Вселенная (*'ālam*), и человек. Согласно Ибн 'Араби, первая вещь — темная субстанция (*джавхар музлим*). Затем Бог является ей своим светом, и в результате освещения эта субстанция утрачивает статус не-сущего (*ма'д'ум*) и, соответственно, получает характеристику сущего (*мавдж'уд*). По словам Ибн 'Араби, данная субстанция проявилась в образе (*с'ура*) человека, а потому космос был назван «людьми Аллаха», суфиями, «Большим Человеком» (*инс'ан каб'ир*) и является воплощением совершенства, ибо космос — результат первого проявления (*таджаллин*) [Бога]. В свою очередь, «конспект» (*мух'б'а'сар*) космоса, или «Большого человека», называется «Малым человеком» (*инс'ан са'г'йр*)², поскольку в последнем космос достигает своего высшего совершенства благодаря тому, что Бог вкладывает в человека все «универсальные истины» (*хақ'ā'иқ*): «Все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия, что и дало Богу аргумент против ангелов»³. Благодаря этому человек содержит в себе все вещи мира, только не в их конкретной индивидуальности, а в виде «истин» (*хақ'ā'иқ*) всего универсума⁴. Человек является образом универсума, микрокосмом (*'ālam вадж'йз*), а универсум, или макрокосм, — образом Бога, и, таким образом, человек есть образ Бога.

То, что человек является образом Бога, определяет его уникальность в ряду прочих созданий в мире: он служит орудием самопознания Абсолюта. Только в человеке, благодаря этому его уникальному

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 98.

² См. Ибн 'Араби. Ал-Футу'х'āt ал-маккийя. Т. 2. С. 147.

³ Ибн 'Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 149.

⁴ Махм'уд Галл'аб. Ибн 'Араби. Ат-Га'са'вуф ва-л-мута'са'вви'ф'ун // Ал-Маджалла «Ал-Азхар». Каир, 1942. № 4. С. 25.

онтологическому устройению, Абсолют познает себя. Что является причиной, побуждающей Абсолют создавать универсум и человека? Как выше отмечалось, Ибн ‘Араби утверждает в духе суфийской традиции, что этой причиной является стремление Абсолюта к самопознанию и лицезнению себя в чем-то ином, чем Он сам: «Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящий, захотел увидеть их воплощенные сущности (*a’yān*) — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенную сущность (*‘ayn*) — в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок (*‘amr*), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну»¹. Таким образом, «все это свидетельствует, что “совершенство” в данном контексте имеет не морально-этический смысл, а онтологический и гностический»². Ибн ‘Араби пишет: «Итак, потребовалась ясность зеркала мира; и именно Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы (ангелы же суть лишь часть сил ее), формы мира, кою некоторые обозначают как “Большой человек” (...) Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (*хбйфа*). Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинные сущности (*хақй’ик*). Он для Бога то же, что зрачок для глаза: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость (...) Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу (...) А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный человек (*инсāн кāmил*)»³.

Вышесказанное подтверждает тезис В. Читтика (W. Chittick) о том, что Ибн ‘Араби исходил из двух фундаментальных посылок: а) все в универсуме есть выражение самораскрытия Бога; б) человек и универсум являются интегральными формами Бога, только в человеческом роде бытие (*вуджуд*) достигает полноты совершенства, и, следовательно, являя божественные качества, лишь самые совершенные люди (пророки и «избранники Божьи» (*авлийā*) и «достигшие истинности» (*мухаққиқун*)), а не каждый человек, делают возможным посредством «очищения раскрытия» (*танзйх ал-кашф*) полное рас-

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 148.

² Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 98.

³ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 149.

крытие всех возможностей бытия (*вуджуд*)¹. «Самое совершенное развитие в сущих выражается в человечестве как роде, ибо “совершенный человек” (*инсāн кāmил*) обнаруживается в образе (*сӯра*), а не в виде животного человека. Образ обладает совершенством. Из этого не следует, что [каждый отдельный человек] — самый лучший у Бога. Человек — самый совершенный, будучи “соборным” (*би-л-маджмӯ’*)»². Другими словами, человек создан Богом таковым: «Все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия»³.

Человек, взятый как род, а не отдельный индивид, есть то, в чем Бог все устроил самым наилучшим образом. Совершенство человека проявляется в том, что он обладает двумя «совершенными копиями» (*нусхḩ*), «явной» и «сокрытой», из которых первая соотносится с феноменальным миром, а вторая — со второй онтологической стратой, «божественным уровнем» (*ҳадра ’илāхиййа*). «И потому человек — абсолютно целокупный (*куллийй ’алā ал-итлāк*) и истинность (*ҳақйқа*), так как он — вмещающий [в себя] все сущие — вечные и возникшие»⁴, а потому он — «совершенный “конспект” (*муҳбāсар*), или “копия” (*нусхḩ*), Вселенной, синтезирующий в себе все вещи, которые существуют в универсуме»⁵.

«Совершенный человек», взятый в космологическом аспекте, — это также каждый представитель рода человеческого. Потенциально каждый человек в состоянии обрести знание, адекватное континууму бытия, благодаря своему онтологическому устройению как вместилища «универсальных истин», которые находят конкретное воплощение в мире. Но только пророкам и «избранникам Божьим» (*авлийā’*) удастся достичь состояния соединения знания с бытием Абсолюта (Истиной). Им это удастся благодаря дарованному им свыше методу мистического познания, или «раскрытия» (*тарйқ ал-кашф*), с помощью которого

¹ *W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology)*. P. XII, XXV.

² *Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 1. С. 218.*

³ *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 149.*

⁴ *Ибн ‘Арабӣ. Китāб ’иншā’ ад-давā’ир // Ibn ‘Arabi. La production des cercles, 1996. P. 24.*

⁵ *Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 100.*

преодолевается ограниченность метода рационального познания, или «пути мысли и доказательства» (*тарйқ ал-фикр ва ал-истидлāl*)¹.

Совершенный человек, взятый в ревелативном аспекте, есть «Мухаммадова Истина» (*хақйқа мухаммадийа*), принцип всякого откровения и вдохновения, исток эзотерического знания². В данном случае от Адама, созданного по образу Бога, протягивается линия к пророку Мухаммаду, именуемому «господином мира» (*саййид ал-‘āлам*)³, чтобы рассмотреть пророка Мухаммада как образ Корана, заключающего в себе боговдохновенное знание. «Истина Мухаммада» (*хақйқа Мухаммад*) именуется разумом (‘ақл)⁴, и по аналогии с Адамом, который есть Первый Разум (‘ақл ‘аввал) и «Небесная скрижаль» (*лавҳ махфуз*)⁵, сам пророк Мухаммад рассматривается как образ Книги Бога (Корана). Посредством этого пророк Мухаммад превращается в родовое понятие, в «Мухаммадову Истину», различными манифестациями которой выступают остальные пророки.

Следует отметить наличие несомненной преемственности между учением Ибн ‘Арабӣ о «совершенном человеке» (*инсāн кāmил*) и идеей ал-Худжвӣрӣ о человеке как образце (‘унмӯз‘идж) для целокупного мира, включающего в себя эмпирический мир (*дунйā*) и сверхэмпирический мир (‘āх‘ифа). Ал-Худжвӣрӣ пишет, что, согласно мнению суфиев, «осуществивших истинность» (*мух‘иджикӯн*), «самый совершенный человек» (*инсāн акмал*) состоит из трех «смыслов» (первый смысл — дух (*рӯҳ*), второй — душа (*нафс*), и третий — тело (*джисм*) — и что в каждом из этих трех атрибутов (*сйфа*) имеется своя сущность (‘айн) (сущность духа — разум (‘ақл), сущность души — страсть (*хāван*) и сущность тела — чувство (*хисс*)). Ал-Худжвӣрӣ называет человека (*инсāн*) «образцом» (‘унмӯз‘идж) для всего мира (‘āлам), а сам мир (‘āлам), с его точки зрения, является именем (‘исм) для еще двух миров: («здешнего» (*дунйā*) и «тамошнего» (‘āх‘ифа)). Соответственно, в человеке есть «след» (‘асар) «здешнего мира» (*дунйā*) — в виде воздуха, земли, воды и огня — и «след» (‘асар) «тамошнего мира» (‘āх‘ифа) — рай, райские сады и ад⁶.

¹ См. Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 398.

² См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 101.

³ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 169.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Т. 1. С. 188.

⁶ См. Ал-Худжвӣрӣ. Кашф ал-маҳджӯб. С. 430.

Разработка Ибн ‘Арабī учения о «третьей вещи» (*шай’ с̣āлис*), которая содержит в себе одновременно атрибуты единого Первоначала и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволила снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма, восприятия божественного и множественного мира как внешнеположных друг другу. Выбранный им путь для «разрешения принципиального противоречия, возникшего в ходе построения философского знания на базе средневековой парадигмы, был ничем иным, как отказом от ее фундаментального постулата (об одновременной действительной трансцендентности и имманентности первоосновы бытия самому бытию)»¹. Предположение ал-Джунайда о пребывании человека в «предвечном» состоянии в Боге, которое получило дальнейшее развитие у Ибн ‘Арабī в учении о «совершенном человеке», вело к утверждению, что отпадает необходимость совершать «онто-трансцензус» из одного уровня бытия в другой, коль скоро действительное актуальное временное существование есть осуществление своей «утвержденной воплощенности», олицетворяющей вечностную сторону бытия, и задача суфийского подвига переводится совершенно в другую плоскость — относиться к себе не как к объекту, подлежащему «негации», уничтожению, а как к «потенциальному вместилищу (*к̣āбила*) «божественной тайны», ибо человек — «единственный из сущего, что воплощает все без изъяна соотнесенности божественной сущности: в нем Бог отражается так же полно, как и в мире в целом» и «онтологически способен достичь познания истины, но реализация этой способности от него не зависит. Такое абсолютное познание может быть ему даровано, даровано как откровение»².

Теория Ибн ‘Арабī предлагает в рамках религиозной картины мира оптимальное решение проблемы богопознания. Нет никакой необходимости совершать трансцензус в трансцендентное. Божественный мир, казавшийся недостижимым в силу его онтологической инаковости, — здесь, в каждом из нас, ибо Бог — имманентен этому миру, наряду со своей трансцендентностью ему. Наличие «утвержденных воплощенностей», или виртуальных «соотнесенностей», Бога создает в Нем ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 127.

² А. В. Смирнов. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 169—170.

действительная: вечностные небытийные соотношенности мира обретают временное бытие как вещи мира¹. Рассуждая о мистическом состоянии (*хāl*) в процессе богопознания в связи с его длительностью, Ибн ‘Араби пишет, что некоторые утверждают о протекании во времени этого состояния, а «некоторые не признают длительность [этого состояния], считая, что у этого состояния нет длительности, кроме существования такого времени, как акциденция (‘*арад*) мутакаллимов (...) и наименьшее время — это “единичное время” (*замāн фард*), которое неделимо»². Он пишет: «Бог создал его, то есть человека, быстро меняющимся в его “скрытой [вечностной ипостаси]” (*бāтин*) и с богатством мысли, и человек в каждый миг меняется в своей “скрытой [вечностной ипостаси]”, ибо он [создан] по Божьему образу (...) “Каждый день Он (то есть Бог. — *И. Н.*) — за делом” (Коран, 55:29, К.). А потому невозможно утверждение мира в два разных момента времени в одном состоянии, напротив, в каждый миг (*зāман фард*) в нем меняются состояния и качества, а это есть дело, которым в каждый миг занят Бог»³. По его мнению, «единичное время» — минимальный отрезок времени, достаточный для постоянного «обновления» универсума, его «творения» Богом заново.

Такое понимание времени, каждый миг которого есть проявление вечностной стороны бытия, проливает свет на природу суфийского богопознания (*ма’рифa*), где мистическое состояние (*хāl*) суфия есть не что иное, как осознание им своей связи с Целым⁴, определяемым этим моментом, «единичным временем». «Это не просто точка физического времени, не просто конец прошлого и начало будущего, а вечное мгновение, ‘*ān dā’im*, в котором заключено бесконечное прошлое (‘*азал*), настоящее (*хāдир*) и бесконечное будущее (‘*абад*)»⁵. Другими словами, в данное мгновение «[ал]-’*ān*», или «единичное время»

¹ А. В. Смирнов. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 169.

² Ибн ‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 379.

³ Там же. С. 437.

⁴ *Peana Marcoulesco*. Mystical Union // Encyclopedia of Religion. Vol. 9—10. New York; London: MACMILLAN LABRARY REFERENCE USA Simon & Schuster Macmillan, 1993. P. 244.

⁵ *Kamāl ad-Dīn ‘Abu ar-Razzāq al-Qāshīrī*. Истилāхāt ас-сўфиййа. Каир, 1981. С. 32; цит. по: Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Арабская средневековая философия. С. 93.

(*zamān farḍ*), проявляется вечностная сторона бытия — Абсолют, и познание в свете такого представления о богоявлении, протекающем в каждый миг времени, в котором постоянно и целиком предстает вечное, — не есть гносеологический акт, осуществляющийся во времени, а есть знание-бытие (А. В. Смирнов), когда человек, дискретная часть феноменального мира, одновременно является воплощением вечности через одну из бесконечных бытийно-возможных сущностей, «божественных имен», заданных Богом, и становится точкой «всебытийности», «когда “знать” значит “быть”, а “быть” значит “знать”»¹.

§ 3.6. «Достижение истинности» (*taḥqīq*) как реализация единства «осуществившего Истину» (*muxḥḥḥḥ*) предметом своего знания, с Абсолютом

Онтологический переворот, совершенный Ибн ‘Арабӣ, привел к коренному переосмыслению в рамках суфизма сути познания. Последнее стало пониматься как «достижение истинности» (*taḥqīq*) путем усмотрения человека как места самооткровения единого Бытия, знания-бытия, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Действительно, в свете учения о «единстве бытия» (*waḥdat al-wudjūd*), или одновременной трансцендентности и имманентности первоосновы бытия бытию, проблема постижения вечного средствами временного выглядит как некорректно сформулированная. Центральное положение учения Ибн ‘Арабӣ — утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия — служит онтологическим обоснованием суфийского познания как мистического мировидения, в котором нет субъект-объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи, или знанием бытия, понимается как процесс самопроявления Истины через суфия.

С точки зрения учения Ибн ‘Арабӣ, бытие таково, каков сам человек. Идея эта разделялась и представителями раннего суфизма, коль скоро к проблеме сущего, единства и единственности Бога они обращались. Но они профанировали мысли о божественном, увязывая их со своей практикой, замкнутой в рамках наличного бытия, фрагмента мира как целого.

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 76.

Тем самым ошибка ранних суфиев признавалась как ошибка теоретического характера. Ранние суфии, «люди отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), ставили своей задачей с помощью системы психофизических приемов найти связь множественного мира, частью которого является человек, с первоосновой бытия. Ответом на эту неудачу было предложение нового подхода к данной проблеме, который состоит в утверждении единства конечного бытия и абсолютного бытия (Первоначала). Как мы видим, в ходе эволюции суфийской мысли это привело к переосмыслению такими суфиями, как ал-Джунайд, 'Абū Ṭālib ал-Маккī, ал-Газālī и Ибн 'Арабī, не только онтологической проблемы единства Бога, (или единства Бытия в формулировке сторонников учения Ибн 'Арабī), но и проблемы человека как «места встречи» вечного и временного, бесконечного, безначального бытия Абсолюта и конечного, дробного бытия, как места «прояснения божественной тайны» бытия. Демонстративный отказ ранних суфиев, «людей отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), от рационалистических приемов мутакаллимов и философов в решении этой проблемы в пользу психоделических приемов сделал позиции «отрешенных от мирского» (*зуххād*), представителей первого поколения суфиев, чрезвычайно уязвимыми для критики со стороны их оппонентов в ходе реализации первыми своей духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), для обретения знаний о сверхчувственной реальности (*фавā'ид*, *ма'рифa*)¹. После складывания доктринального суфизма духовно-практическая деятельность, направленная на «отрешение от мирского» (*зухд*), маргинализируется как движение, и из его «технологии» «отрешения от мирского», которое и представляло единственный способ решения онтологических проблем, поставленных в качестве объекта решения средневековой парадигмой арабской интеллектуальной культуры, был оставлен ряд концептов и технических приемов. Последние вошли как элементы в доктрину суфийского Пути как средства мистического познания и морального совершенствования для приближения к Богу с учетом переосмысления постулатов этой парадигмы. «Два постулата средневековой философской парадигмы, утверждающие существование абсолютно единой, совершенной и самодостаточной первоосновы бытия, связанной со всем континуумом множественного, несовершенного и несамодостаточного бытия, преобразуется в один, гласящий, что весь

¹ См. *L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam. P. 581.*

континуум бытия един, самодостаточен и в-самом-себе множествен»¹. Это потребовало переосмысления отношения человека к континууму бытия, который един и в-самом-себе множествен, и, соответственно, взамен духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), было предложено новое понимание возможностей человека в достижении истинности (*тахқйқ*) здесь-и-там-бытия.

Согласно такой онтологии, стали закладываться основы специфически суфийского учения о познании, или богопознании (*ма'рифат*), возможности которого обосновываются теорией «вилāйа» (святости, или избранничества) суфийских шейхов. «Избранничество» (*вилāйа*) почти сравнимо со степенью пророчества (*нубувва*) и является особой милостью, которой Бог наделяет не каждого, жаждущего стяжать благодать (знание о Нем), но только избранных. Эта концепция богопознания и была предложена Ибн 'Арабй как способ преодоления проблем гносеологического характера, принципиально неразрешимых с позиций практики «сближения с Богом» «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'ахл ал-фанā'*), поскольку они, кроме своей интуитивной уверенности в возможности обретения опыта трансцендирования, так и не смогли предложить теоретически обоснованный способ преодоления пропасти между двумя уровнями бытия для постижения трансцендентной божественной реальности.

Непосредственное обращение к учению о богопознании Ибн 'Арабй, или концепции «достижения истинности» (*тахқйқ*), следует начать с рассмотрения его классификации объектов познания, видов знания, типов людей, способных получить знание, и методов получения знания.

Ибн 'Арабй выделяет четыре объекта познания, или то, что «познается» (*ма'лūмāt*): 1) Бог, который обладает абсолютным бытием (*ал-вуджūd ал-мутлақ*) и знание о котором сводится к знанию о его бытии, поскольку его «самость» (*зāt*) непознаваема и знание о Боге можно получить только путем приписывания ему качеств совершенства; 2) «универсальная истина» (*хақйқа куллиййа*), то, что объединяет в себе два вида бытия — абсолютное бытие (*ал-вуджūd ал-мутлақ*) и возникшее, существующее благодаря иному (*ал-мухдас ал-мавджūd би-зайри-хи*). Этот вид «познаваемого» представляет модус бытия, который не характеризуется ни как сущее (*мавджūd*), ни как не-сущее

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 128—129.

(*ма 'д'ум*), ни как вечное (*қад'им*), ни как возникшее (*мух'дас*), ни как делимое, он присутствует во всяком сущем, предшествуя ему, но не во времени, а логически. «Универсальная истина» сходна с универсалиями, как «деревянность», которая наличествует в дереве, стуле, чернильнице, трибуне, «квадратность», которая имеется в доме, квадратном куске бумаги и т. п., «белизна», которая имеется в бумаге, муке, краске; 3) весь мир, включающий землю, небо и все, что содержится в них; 4) человек, «наместник Бога на земле, которому Он подчинил все сущее»¹.

В ходе выявления субъектов богопознания Ибн 'Арабй выделяет четыре разряда «людей рая» (*'ахл ал-джанна*), исходя из мусульманского представления о том, что обитателям рая гарантирована возможность непосредственного лицезрения Бога (*ру'йат 'Аллāх*): 1) пророки; 2) «избранники Божьи» (*авлийā*); 3) правоверные и 4) ученые, отстаивающие единобожие (*тавх'ид*) рациональными методами. «Избранники Божьи» (*авлийā*), представляющие второй тип познающих, являются последователями пророков и обладают такими же знаниями. Правоверные, или простые верующие, удовлетворяются знанием, которое достается им от пророков и «избранников Божьих», а потому в плане богопознания они не играют самостоятельной роли. Следовательно, есть два разряда субъектов познания — «люди прямого познания» (пророки и «избранники Божьи» (*авлийā*)) и рационалисты.

Знание, с точки зрения Ибн 'Арабй, делится на три вида:

1) знание, получаемое путем рационального познания и включающее в себя начальное, или «необходимое» (*дар'урийй*), знание (знание необходимо-истинных посылок (*'авā 'ил ал-'илм*)) и выводное знание путем исследования, рассуждения и доказательства. Рациональное познание предполагает как условие своего осуществления переход от менее истинного знания о вещах к более истинному знанию, а потому знание, добываемое средствами рационального познания, всегда носит ограниченный характер, может быть истинным и ложным даже в пределах, задаваемых условиями рационального познания.

2) знание «состояний» (*ахвāl*). Это знание обретается исключительно благодаря «вкушению» (*з'авк*) и предполагает непосредственное переживание, как, например, ощущение сладости меда, горечи кактуса и т. п. Передать подобное переживание средствами логического, опосредованного знания невозможно, как, к примеру, невозможно объяснить импотенту ощущение сладости полового совокупления и т. п.

¹ См. *Ибн 'Арабй*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 169.

3) знание «божественных тайн» (*асрър*), и оно выше логического знания. Знание «тайн» есть боговдохновенное знание, и обладают им исключительно пророки и «избранники Божьи» (*авлийā*). Данный вид знания является соединением лучших достоинств предыдущих видов знания: в нем сочетаются достоинства аксиоматичных начал, или «необходимого» (*дарӯрийй*) знания», знания первопринципов, и достоинство непосредственного переживания. Обладатель третьего типа знания, таким образом, является носителем всех знаний путем обретения полноты истины¹, или преодоления разрыва между дискурсивным и непосредственным знанием.

В соответствии с тремя видами знания Ибн ‘Арабӣ выделяет три метода познания — метод рационального познания, или «путь мысли и доказательства» (*тарӣқ ал-фикр ва ал-истидлāl*) религиозных ученых «единобожия» (богословов-мутакаллимов), метод интуитивного созерцания (*мушāхада*) и метод «достижения истинности» (*тахқӣқ*), непосредственного «раскрытия» (*тарӣқ ал-кашф*) пророков и «избранников Божьих» (*авлийā*). Прямое познание пророков и «избранников Божьих» реализуется благодаря «раскрытию» (*кашф*), и позволяет обрести такое знание, в котором нет дихотомического разделения на непосредственное и дискурсивное знание, и характеризуется тем, что оно неопровержимо, исключает сомнение и не нуждается в доказательствах.

3.6.1. Рациональное познание

Рациональное познание играет большую роль в жизни человека, являясь для него важным средством ориентирования в мире. Орудием рационального познания является разум (*‘āқл*), а способом реализации — различные логические конструкции, например, силлогизмы и т. п. Рациональное познание путем рассуждений и доказательств осуществляет приращение знания и, таким образом, служит познанию окружающего мира. Посредством разума человек преодолевает ограниченность чувств, исследует связи и закономерности мира, благодаря чему становится способным вести не только целесообразную деятельность (как животные, лишённые разума, и которые приспособляются к окружающей среде посредством исключительно чувств и инстинктов), но и целеполагающую деятельность на основе проектов

¹ См. Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 69.

и планов. Несмотря на ограниченность этого вида познания, нельзя отрицать правомерность его использования в своей области. Согласно Ибн ‘Араби, истинное познание включает в себя и разум, для которого есть соответствующее место: «Ведь нет никого разумнее посланников (да благословит их Бог!), принесших нам известия о Боге. Так вот, они установили то, что и разум устанавливает, и *сверх* (курсив мой. — И. Н.) того поведали о том, чего разум самостоятельно постичь не может, а также то, что сам он непосредственно отвергает, но в [божественном] проявлении устанавливает (...) Итак, всякий знающий [Бога] (*‘ариф би-л-лāх*) в божественном проявлении имеет загробное устройство: он собран в мирском и воскрешен из замогильного, а потому он видит то, чего вы не видите, и свидетельствует то, чего вы не свидетельствуете, — таков промысел Бога о некоторых рабах Его»¹.

Рациональное познание не гарантирует от ошибок. Недостаток разума, согласно Ибн ‘Араби, — отягощенность дихотомией «истинное/ложное», из-за чего разум принципиально не в состоянии постичь Абсолют, который несовместим с подобной дихотомией: «В знание, обретаемое благодаря рациональному познанию, обязательно приносится сомнение (...) разум (*‘ақл*) следует мысли правильной и неправильной»².

Ибн ‘Араби в ходе рассмотрения метода рационального познания переосмысливает содержание понятий «*танзйх*» («очищение» [Бога от черт сотворенного мира]) и «*ташбйх*» («уподобление» [Бога миру]), двух ключевых понятий исламской теологии (*калāма*). Понятие «*танзйх*» использовалось мусульманскими богословами для утверждения, что Бог абсолютно лишен любых недостатков, или, иначе говоря, к нему неприменимы для описания свойства и качества тварного мира. Те, кто утверждает, что Бог — трансцендентен, естественно, заключают, что он также непознаваем. И, соответственно, в рамках исламского богословия понятие «*ташбйх*» («уподобление») означает «уподобить Бога тварным вещам» и выражает позицию тех, кто признает схожесть Бога с тварными вещами в некоторых отношениях, апеллируя к кораническим выражениям, типа «рука Аллаха (*йād ‘Аллāх*), Его лик (*ваджху-ху*)» и т. п.³.

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 255.

² Ибн ‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 294.

³ См. W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). P. XXI.

С точки зрения мусульманского богословия (*каләма*), обе позиции принципиально несовместимы друг с другом. Ибн ‘Арабӣ, напротив, использует эти понятия как обозначения двух аспектов одной и той же реальности (Абсолюта). Для него термин «*танзӣх*» служит обозначением аспекта «абсолютизации» (*итләк*) Абсолюта, тогда как термин «*ташбӣх*» выражает другой аспект Абсолюта — Его «связанность» (*тақйӣд*) в конкретных формах мира. Для разъяснения мысли Ибн ‘Арабӣ воспользуемся соответствующим местом из главы «Гемма мудрости в превознесении в слове Ноевом» его произведения «Фуṣṣ ал-ҳикам» в переводе А. В. Смирнова: «Знай (да поддержит тебя Бог Своим Духом), что очищение (*танзӣх*) для познавших сущность Божественной стороны есть ничто иное, как определение (*тақдӣд*) и связывание, а очищающий — либо невежа, либо невежда. Если при абсолютизации и утверждении Его верующий, придерживаясь законоуложений, очистит Его и ограничится сим очищением, то поведет себя как невежа и выставит в ложном свете Бога и посланников (...) Ведь Бог явлен во всяком Творении: Он — явное во всем, что доступно пониманию, и Он — скрытое от понимания всех, кроме понимания тех, кто утверждает, что мир — Его форма и Его оность (*хувийа*) (...) Точно также и те, кто уподобляет Его, не очищая, тем самым связывают Его и определяют Его, не познав Его.

Тот же, кто в познании Его соединяет как очищение, так и уподобление в целом (ибо нельзя сделать в частностях ввиду необъятности имеющих в мире форм), тот познает Его в целом, а не в частностях, как и душу свою познает он в целом, а не в частностях. Посему пророк (да благословит и приветствует его Бог!) связал познание Бога с познанием души, сказав: “Кто познает душу свою, тот познает Господа своего”»¹.

Как пишет Т. Изутцу, согласно тексту Корана пророк Нух (Ной) жил в эпоху язычества, призывал к поклонению Единому Богу, и потому, по мнению Ибн ‘Арабӣ, он избрал своей установкой полное «очищение» (*танзӣх*) Бога от всех черт сотворенного мира. Как полагает Ибн ‘Арабӣ, только строгое следование принципу «очищения» (*танзӣх*) могло уберечь людей эпохи пророка Нуха (Ноя) от возврата к язычеству (политеизму)². Но взятое само по себе «очищение» (*танзӣх*)

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 162—163.

² См. Т. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984. P. 49—50.

характеризует односторонность рационального познания, взятого на вооружение мутазилитскими богословами и арабо-мусульманскими перипатетиками. Логика апофатической теологии, послужившая основанием учения «людей отрешения от мирского» (*‘ахл аз-зухд*), как мы показали выше, строится как раз на отрицании любых атрибутов Бога, или на утверждении его абсолютной трансцендентности, к которому мутазилиты пришли в ходе осмысления положения о единстве Бога. Этот вид «очищения» (*танзйх*), названный ал-Қашāни «рациональным очищением» (*танзйх ‘ақлийй*)¹, осуществляет разум (*‘ақл*), скованный требованиями выведения логически непротиворечивого знания. Но логическое познание при попытке понять природу единого и единственного Бога путем изучения зависящего от Бога множественного мира, то есть посредством движение от известного к неизвестному, с неизбежностью перенесет на Бога черты этого мира и по иронии приведет к банальному *«ташбйху»* (уподоблению Его миру). Ибн ‘Араби говорит, что во всякий момент времени Абсолют предстанет глазам в чувственной форме, а разум отрицает предвавший образ ссылкой на логические аргументы². Ал-Қашāни разъясняет его слова: «Всякий раз, когда Абсолют являет себя в чувственной форме, разум отказывается признавать это посредством логического рассуждения, хотя в действительности он (Абсолют. — *И. Н.*) есть реальность как на уровне чувственного мира, так и на уровне самого себя»³.

В итоге рационалисты (*нуззйр*) оказываются полностью загороженными от Бога явлениями окружающего их мира. Это обусловлено тем, что люди такого разряда полагаются в познании Бога исключительно на разум, вернее, только на рациональный способ познания. «На слабость рационального рассуждения с точки зрения мыслительной силы его указывает также и то, что, согласно суждению разума, поддерживающая причина (*‘илля*) не может быть следствием (...) Это суждение разума верно для умозрения (...) Однако суждение изменяется, когда она (причина. — *И. Н.*) перемещается в иные формы, и тогда уже она есть следствие своего следствия, и ее следствие становится ее причиной (...) И когда после такого проявления он (рационалист. — *И. Н.*)

¹ См. *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззйқ ал-Қашāни*. Латā’иф ал-а‘лām фй ишāрāt ‘ахл ал-илхām. С. 184.

² См. *W. C. Chittick. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology)*. P. XXI.

³ *T. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts*. P. 51.

остается наедине с собой, то испытывает растерянность от увиденного: если он — Господина раб, то отдаст разум Ему, а если он — раб рассуждения, то заключит Бога в его (разума. — А. С.) суждение»¹.

Для полного постижения бытия рациональное познание должно быть дополнено непосредственным и полным видением истины. Суфийский мыслитель Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī, последователь Ибн 'Арабī, выразился об этом следующим образом: «Какая большая разница между тем, кто рассматривает Бога как основу всего, и тем, кто рассматривает Его как предмет поиска и доказательства! Тот, кто относится к Богу как к основе всего, — тот воздал должное Ему и утвердил мироустройство из бытия Его основы. А понимание Бога как предмета поиска и доказательства проистекает от отсутствия единства с Богом. Действительно, когда Он отсутствовал, чтобы нуждаться в поисках [Его человеком], и когда Он удалялся так далеко, чтобы следы вели к Нему?»² То есть, с точки зрения сторонника учения Ибн 'Арабī, это для «широкой публики» ('авāmм) божественное единство (*тавхїд*) — вещь очевидная и простая. Но уже ранние мутакаллимы, джахмиты, одни из первых, кто приступил к рефлексии над основным догматом ислама, догматом о единобожии, потерпели неудачу в постижении кажущегося простым единства Бога, представление о котором зиждется на идее безусловного существования единого самодостаточного Бога³. Выяснилось, что некоторые аспекты, которые разум допускает быть отнесенными к Единому, могут быть постигнуты только с той точки зрения, где противоположности не исключают друг друга, а переходят друг в друга, выступая взаимообуславливающими сторонами чего-то единого. Суть проблемы состоит в том, что тот, кто прибегает к методу рационального познания Единого (Бога), должен вывести из Него все понятия, описывающие множественность мира вещей двумя способами, — либо, отправляясь от понятия единого самосущего Бога, либо, взяв за основу мир, совершить логическое восхождение к категории божественной сущности. В предшествовавшем этапе развития арабской философии предпринимались попытки использовать обе возможности, но они обернулись неудачей. Ибн

¹ Ибн 'Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 255.

² Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 33.

³ Ибн Таймиййа. Маджмӯ'а ар-расā'ил ал-кубрā'. Бейрут: Ихйā' ат-турāб ал-'арабī, 1972. Т. 1. С. 113.

‘Арабӣ утверждает, что для того, чтобы достичь цели, рационалисту приходится нарушать «правила игры», отказавшись от строгости и чистоты рассуждений¹.

3.6.2. Интуитивно-созерцательное познание (*мушāхада*)

Наряду с разумом, человек обладает чувствами. Выше было сказано, что Ибн ‘Арабӣ выделяет, наряду с логическим знанием, также и знание «состояний» (*ахвāl*), обретаемых исключительно с помощью непосредственных переживаний, или с помощью интуитивно-созерцательного познания. В сфере собственно богопознания данное познание есть «свидетельствование», или «созерцание» (*мушāхада*), в явленной (*зāхир*) стороне мира внутренней (*батин*) сущности, каковым является Бог. Орудием этого познания является «око» (*‘айн*), орган внутреннего интуитивного видения. Иначе говоря, интуитивно-созерцательное познание есть дарованная свыше способность к «внутреннему зору»: «Постигает же это только тот, кому Бог раскрыл “сокровенное видение” (*баṣṣира*)»². Данный вид познания, или «созерцание» (*мушāхада*), реализуется благодаря непосредственному переживанию, или «вкушению» (*зāвк*). Будучи средством богопознания, «созерцание» служит средством «свидетельствования» единства и единственности бытия Абсолюта. Каждая вещь обладает «явной» стороной (*зāхир*), постигаемой с помощью чувств и разума (интуитивное познание не исключает рациональное познание, а предполагает его как дополнение), и скрытой стороной (*батин*), «сокровенным смыслом» (*ма‘нан*). Интуитивно-созерцательное познание предназначено постигать в каждом явлении внутреннюю суть — «свидетельствовать» в каждой вещи Бога, лицезреть Его в бесчисленных явлениях мира. Следовательно, объектом интуитивно-созерцательного познания является Бог в бесконечном процессе Его проявления в универсуме.

В противовес рационалистам, применяющим в познании Бога (на путях апофатики) «очищение» (*танзīх*) Бога от черт сотворенного мира с использованием средств лишь рационального познания, Ибн ‘Арабӣ вводит в оборот другой вид «очищения» (*танзīх*) — «вкушающее очищение» (*танзīх зāвкийй*), которое олицетворяет пророк

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 52.

² Ибн ‘Арабӣ. Фуṣṣ ал-ҳикам. Бейрут: Дār ал-муҳаджжат ал-байдā’, 2001. С. 283.

ʾИдрис (Енох): «Тот, кто познал установленное нами для чисел, что отрицание их есть само их утверждение, тот понял, что очищенный Бог есть уподобленное Творение, хоть и отлично Творение от Творца»¹. «Вкушающее очищение» (*танзих зивкийй*) является не только отрицанием любых атрибутов Бога, но и отрицанием всяких свойств самого человека, полным его одухотворением (*тараввух*). Следовательно, отличие между двумя видами «очищения» состоит в том, что человек, осуществляющий «рациональное очищение» (*танзих ақлийй*), совершает это с помощью рациональных средств, пребывая в эмпирическом мире как его часть со всеми материальными ограничениями, присущими любому физическому существу, и, соответственно, всегда будет пребывать перед онтологической пропастью, отделяющей его от Абсолюта, в то время как человек, осуществляющий «вкушающее очищение» (*танзих зивкийй*), совершает тотальное «очищение» посредством интуитивного видения, «очищаясь» (*йатаджаррад*) и от связи со своим телом и эмпирическим сознанием. Таким образом, способ полного освобождения от «Я» приводит к экстатическому состоянию, сходному с состоянием «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанāʾ*). «Нет в бытии (*вуждӯд*) ничего, кроме Бога, и никто не знает Бога, кроме Бога. Исходя из этой истины, [ал-Ҳалладж] сказал: “Я — Истина” (*ʾанā ал-ҳаққ*), ʾАбу Ҳазид ал-Бистāmй утверждал: “Пречист Я” (*субҳāнй*) и [подобное этому говорили и] другие “люди Бога” (*ридждāl ʾАллāх*)»². Но для Ибн ʾАрабй оба способа «очищения», или утверждения единства бытия, несовершенны. «Только когда это соединяется с “уподоблением” (*ташбих*), у человека возникает правильная установка в отношении Абсолюта. Причина в том, как указывалось выше, что Абсолют сам не только трансцендентен, но еще Самопроявляющийся миру в мире»³. Ал-Қашāнй дает следующее пояснение путем приведения определения третьего вида «очищения» — «очищения раскрытия» (*танзих ал-каиф*): «“Очищение раскрытия” (*танзих ал-каиф*) — созерцание (*мушāхада*) уровня (*ҳадра*) подтверждающей абсолютизации Самости (*итлāк аз ʿЭйт ал-мусбит*) для соединенности (*джам ʿиййа*) [всего сущего] ради Бога (*ал-ҳаққ*). Если кто созерцает *итлāк аз ʿЭйт*, то *танзих* в его рассмотрении становится утверж-

¹ Ибн ʾАрабй. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 170.

² Ибн ʾАрабй. Ал-Футӯҳāt ал-мақкиййа. Т. 1. С. 343.

³ Т. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. P. 52.

дением его соединенности (*джам 'ийати-хи*) со всем сущим (*ли кулл шай'*). “Очищение” (*танзйх*) не будет действительным поистине у того, кто не созерцает Его таким образом»¹.

В предыдущей главе уже отмечалось, что в интуитивно-созерцательном познании сохраняется различие субъекта и объекта познания (человека и Бога) в онтологическом плане, но их разделение в гносеологическом отношении отсутствует. Субъект интуитивно-созерцательного познания нетождествен объекту своего познания (Богу), но гносеологически сливается с ним. Этот вид познания находит свое полное выражение в учениях сторонников «опьяненного» направления в суфизме ('Абӯ Йазйда ал-Бистамй и др.) о «[само]уничтожении [в Боге]» (*фанā*). Суфийский Путь к Богу в его классическом варианте сводится к прохождению (*сулук*) трех этапов (*шари 'а — тарйқа — ҳақйқа*). Интуитивное «созерцание» (*мушāхада*) соответствует второму этапу — *тарйқа* (Путь). Действительно, на этапе *тарйқа* (или *тарйқ*) субъект богопознания благодаря использованию средств суфийской практики («объездка» души (*рийāда*), богопомяние (*зйр*) и пр.), проходит «стоянки» (*мақāmāt*) на Пути и, постоянно переживая «состояния» (*ахвāl*) интуитивного соприкосновения с божественным бытием, открывает в итоге непосредственно за каждым явлением истинную причину, восходя от явленности к внутренней сути, каковой всегда будет Бог, Истина (*ал-ҳаққ*)². Ибн 'Арабй пишет: «“Усердие” (*муджāхада*) — это обречение себя на перенесение трудностей путем изнурения тела, как, например “объездка” себя (*рийāда*), нравственное самоочищение посредством сознательного обречения себя на перенесение страданий ⟨...⟩ Путь к Богу (*тарйқ*) ⟨...⟩ и есть “усердствование” (*джихād*) ради обретения Богопознания (*ма 'риффа*) ⟨...⟩ и на этом Пути переносятся трудности, [подобно тому] как переносит их путник на своем опасном пути»³.

Но «усердие» не гарантирует суфию достижение высшего этапа на Пути к Богу, этапа «истины» (*ҳақйқа*), по нижеследующей причине. Интуитивное познание, хотя и реализуется как непосредственное переживание субъектом богопознания «единения» с объектом своего

¹ *Камāl ад-Дйн 'Абд ар-Раззāқ ал-Қāшāнй*. Латā'иф ал-а-'лām фй ишārāt 'ахл ал-илхām. С. 184.

² См. А. В. Смирнов. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 61.

³ *Ибн 'Арабй*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 143.

познания — с Богом, — тем не менее, есть усмотрение Бога «внутренним взором» *сквозь* вещи, «созерцание» Его *за* и *внутри* вещей. Субъект (человек) богопознания и объект (Бог) разделены в онтологическом плане, а значит, Бог и множественный мир все еще разные сущности, Истина (Бог) локализована в скрытой стороне вещей, а последние, хотя и «свидетельствуют» об истинной их внутренней сути (Боге), сохраняют статус чего-то преходящего и неистинного. Истина все еще остается предметом гносеологического поиска и интуитивно-созерцательное познание, как и рациональное, есть бесконечный переход от менее истинных представлений к более истинным представлениям о первопричине всего сущего. Представление о большей или меньшей степени «совершенства» каждой вещи в ряду других сущих в зависимости от ее близости или удаленности от Первоначала и, соответственно, ее «большой» или «меньшей истинности» сохраняет свое значение и в сфере интуитивного познания — процесс познания Истины есть бесконечное снятие «завес» (мн. ч. *худжуб*, ед. ч. *худжѣб*), движение от менее совершенных степеней познания к более высоким, от менее совершенных «стоянок» на Пути к Богу к более совершенным «стоянкам». По иронии именно «усердие» (*муджѣхада*) на Пути (*тарѣк*) усугубляет разделенность суфия с объектом его неустанного поиска — Богом: прохождение «стоянок» для обретения состояния «растворения» в Боге требует наличия воли суфия. Он должен волевым актом, сознательным усилием (как человек) сосредоточится на своем объекте. Интуитивно-созерцательное познание интенционально. Это предполагает наличие произвольности в выборе субъектом объекта познания и предопределяет неполноту данного вида познания.

Тем самым ни рациональное познание, ни интуитивно-созерцательное познание не гарантируют возможность суфию увидеть множественный мир и как божественное бытие, как *неиное* Бога (согласно требованию средневековой философской парадигмы, то есть постулата об абсолютной трансцендентности Бога миру и постулата о связи Бога с миром, или одновременной Его имманентности миру)¹. Рациональный и интуитивно-созерцательный методы познания строятся на посылах, предполагающих разделенность субъекта и объекта познания (в онтологическом плане), а это делает невозможным реализацию цели суфийского познания — добиться избавления от разделенности субъекта и объекта и в гносеологическом, и в онтологическом отно-

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 58.

шении, чтобы получить знание, сливающееся с бытием, или мистическое знание-бытие: «Всесубъектность, осуществляющаяся в мистическом познании, означает и всебытийность, когда “знать” значит “быть”, а “быть” значит “знать”»¹. Ибн ‘Арабӣ предлагает дополнить рациональное и интуитивно-созерцательное познание еще одним видом познания, которое должно исходить из допущения *двуединства* противоположностей, или утверждения, что Первоначало бытия и множественный мир совпадают. Ведь только принятие такого онтологического допущения могло, по мысли Ибн ‘Арабӣ, обеспечить успех в обретении полноты истины. «Верный подход в сфере божественного знания состоит в утверждении, что разум (*‘ақл*) не в состоянии получить это знание ни рациональным методом (*би-н-назар*), ни [интуитивным] “созерцанием” (*шухӯд*)»². Ибн ‘Арабӣ, утверждая, что подобного рода процесс богопознания строго детерминирован и что человеческие усилия не могут повлиять на него, желает доказать, что противоречия рационального и интуитивного познания решаются путем преодоления *субъект-объектной разделенности* за счет утверждения одного Субъекта (Бога), совпадающего с миром («Все — Он»). Только благодаря этому решается задача «утверждения единственности и единства Бытия» (*тавхӯд*), цели суфийского познания.

3.6.3. Мистическое познание («достижение истинности» (*тахжӯкӯ*))

Мистическое познание выделяется Ибн ‘Арабӣ в качестве средства, с помощью которого удалось бы решить общую задачу построения системы единого знания, адекватного континууму бытия. В западной культуре понятия «мистическое» и «интуитивное» употребляются как совпадающие по содержанию термины для описания способности человека устанавливать отношение к действительности без обращения к разуму, получать знание о ней и действовать по «наитию», а не согласно доводам разума. Ибн ‘Арабӣ, как мы рассмотрели выше, также выделяет у человека способность к познанию путем непосредственного переживания «состояний» интуитивной сопричастности к божественному бытию («состояний» утраты своей человечности (*башариййа*) и растворения в божественной реальности). Но эти состояния, как он

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 76.

² Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 4. С. 34.

полагает, не являются выражением идеального познания, каковым для средневековой философской парадигмы является все-причастность знания все-субъектного субъекта (А. В. Смирнов)¹. Таковым познанием может выступить подлинно *мистическое* познание, характеризующееся отсутствием субъект-объектной разделенности и в онтологическом, и в гносеологическом плане. Такое познание строится на допущениях онтологической концепции, отличной от платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за феноменальной реальностью. Онтологическая концепция платоновского типа предполагает понимание праосновы бытия как пребывающей *вне* преходящего и изменчивого потока явлений эмпирического мира. *Мистическое* познание Ибн ‘Араби опирается на иное онтологическое допущение: разные уровни бытия (Первоначало и множественный мир) находятся в отношении рядоположенности и взаимообуславливания друг друга как *сторон чего-то одного*, а не в отношении строгой иерархической соподчиненности.

Таким образом, различие между двумя типами познания (интуитивно-созерцательным и мистическим) определяется разным пониманием отношения между онтологическими уровнями бытия, между вечным и временным его аспектами, или Первоначалом и множественным миром. Если на ранних этапах суфизма его представители полагали, что отношение между Первоначалом и множественным миром носит вертикальный характер, то с точки зрения «достигших истинности» (*мухаққиқўн*) это отношение стало пониматься как горизонтальное. Видение мира *неинным* Богу предполагает отношение между Богом и миром как отношение рядоположенности, как отношение сторон, каждая из которых выступает логическим условием другой стороны. Ибн ‘Араби пишет: «Скажем, что божественные истины (*ҳаққ’иқ*) говорят тому, кто знает их, что божественное бытие (*вуджўд ал-ҳаққ*) не связано с бытием универсума (*вуджўд ал-‘āлам*) посредством временных “до-вости” (*қаблиййа*), “совместности” (*ма’иййа*) и “после-вости” (*ба’диййа*) ⟨...⟩ И мы не говорим, исходя из точки зрения истинного положения дела, что Бог — существует *до* мира, ибо подтверждено, что “до” — это из формул времени (*суйағ аз-замāн*) ⟨...⟩ нет “после-вости” (*ба’диййа*) и нет “вместе” с бытием Бога. Бог — тот, кто создал мир, Он — его действительный и Творец, и не был [мир] чем-то. Но, как мы сказали, Бог существует благодаря сво-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 73.

ей Самости (*би-зЭѠти-хи*), а мир существует благодаря Ему. И если спросит человек, пребывающий в заблуждении: “Когда было бытие мира относительно бытия Бога?”, то мы ответим, что “когда?” — это вопрос [о] времени, а время — из мира [небытийных] соотносительностей, и оно есть сотворенное (*махѠк*), принадлежащее Всевышнему Богу, ибо для мира соотносительностей — творение предопределения (*хѠк ат-тақдѠр*), а не творение [путем] придания существования (*хѠк ал-’ибѠсѠд*). Это — ложный вопрос¹.

Бог и мир, оставаясь противоположностями, одновременно являются всего лишь разными сторонами одной сущности, «третьей вещи», временный, или «явный» (*зѠхир*), аспект которой есть мир, а Бог представляет ее вечностный, или «скрытый» (*бѠтин*) аспект. Утверждение тезиса о том, что вещи являются логическим условием Первоначала, ведет к признанию другого тезиса о самодостаточности континуума бытия, или что его первооснова (Первоначало, Бог) и есть *само* (’*айн*) бытие.

و في كل شيء له آية ... تدل على أنه عينه

В каждой вещи для Него — знамение (*āyāt*),

Которое указывает на то, что Он — *сама* (’*айн*) вещь².

Хотя каждая вещь, рассматриваемая с точки зрения временного аспекта своего существования, обладает однозначно фиксированным местом в иерархии сущего как «высокого» и «низкого», в своем вечностном аспекте она является одновременно и собой, и любой другой вещью и совпадает с Богом, ибо ее «смысл» (*ма’нан*) вкупе со «смыслами» (*ма’āнин*) образуют безразличную не-различность Первоначала, абсолютная единственность которого исключает действительную множественность³.

Понимание отношения между Первоначалом и множественным миром как их взаимное фундирование согласно логике отношения «явное-скрытое» (*зѠхир-бѠтин*) предполагает иную трактовку истины: она не находится *за* вещами, а находится и в *самих* вещах. Этим не утверждается буквальное совпадение истины с вещью. В то же время истина не пребывает *за* эмпирической реальностью. С одной стороны, истина

¹ *Ибн ’АрабѠ. Ал-ФутѠхѠт ал-маккийѠа. Т. 1. С. 136.*

² Там же. 342.

³ См. *А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 672.*

не представлена лишь «явной» стороной вещи, а с другой стороны, не находится исключительно в «скрытой» стороне вещи. Только такое понимание истины может служить условием обеспечения реализации познания абсолютного бытия, поскольку для описания трансцендентного основания всего континуума множественного бытия, его Первоосновы, и самого континуума множественного мира требуется знание, исключаящее противоположность «истинное»-«ложное», поскольку предметом такого знания являются само основание бытия в целом и все многообразие вещей и явлений, то есть то, в чем взаимно полагают себя противоположности (единое и многое) без взаимоисключения.

В русском языке словосочетания «постижение истины» и «установление истины», неважно, имеется ли в виду рациональное или интуитивное познание, сразу отсылают к таким значениям, как поиск, выяснение или обнаружение скрытой стороны вещи. Истина однозначно ассоциируется со скрытой стороной вещи. Сама вещь воспринимается скорее как нечто такое, что в конце процесса познания должно предстать как принципиально *иное*. Она должна подвергнуться *разоблачению*, то есть лишиться облачения, ложного покрова, и предстать в *ином* виде, и этот *иной* ее вид и будет ее *истинным* видом. А потому всякая вещь, взятая сама по себе, воспринимается как неистинность, мнимость, даже в случае, когда вещь установлена прямо и непосредственно перед взором человека. Она все еще не являет истину, к ней (к истине) все еще надо пробиваться *сквозь* эту вещь. Слово «установление» в русском языке прочно связано ассоциативными связями со словом «постижение», мысль невольно фиксируется на гносеологическом аспекте истинного (установление истины в смысле выяснения в знании). Поэтому онтологический аспект истинного (установления вещи в смысле утверждения ее в бытии такой, какая она есть, без дополнительных усилий по приведению ее в соответствие чему-то) каждый раз следует учитывать отдельно.

Совершенно по-другому обстоит дело в арабском языке. Это выясняется сразу, как только мы обращаемся непосредственно к арабским словам, производным от слова «истина» (*хаққ*) и имеющим отношение к процессу познания истины — «осуществление» истины и «реализация» (*тахқийқ*), «утверждение» (в смысле упрочения в чем-либо) и «удостоверение в истине» (*тахққуқ*). Сразу надо отметить, что слово *хаққ* (истина) с определенным артиклем «ал» также обозначает Бога (*ал-хаққ*). Слово *тахққуқ* является масдаром (отглагольное имя) (*масдар*). Сам же глагол *тахққақа*, в качестве перевода которо-

го на русский язык напрашивается словосочетание «быть по истине», в арабском языке одинаково употребляется в таких значениях, как «упрочиваться в бытии» и «истинно постигать». Глагол *тахаққақа* может с одинаковым успехом передавать такие значения, как «истинно постигать» и «прочно утвердиться», например, прочно устроиться в кресле. В данном случае мы, привычно исходя с точки зрения гносеологического статуса категории «истины» в русском языке, ощущаем наличие явного диссонанса, неестественного соединения истины и вещи, которым, согласно логике русского языка, положено быть по разные, несводимые в одно, стороны. Тем не менее, и другое понятие, производное от слова «истина» (*хаққ*), — «достижение истинности» (*тахқйқ*), скорее следует перевести словосочетанием «осуществление вещи, утверждение ее в бытии». Разве что только требование не выходить из контекста описания процесса познания может подтолкнуть к переводу понятия *тахқйқ* на русский в строго гносеологическом смысле — как *постижение* истины. На самом деле *тахқйқ* обозначает достижение вещью истинности, ее осуществление, реализацию и упрочение в бытии. Расплатой за перевод слова *тахқйқ* словосочетанием «постижение истины» является потеря возможности передать исконно арабское понимание истины, которое состоит в том, что истина — это то-что-есть, подлинность нашего знания о том-что-есть. Тут истина не является тем, что находится за вещью, а есть *упрочение* вещи, об истине которой идет речь, в бытии. «Слово *һаққ* передает смысл одновременно и реальности, и истины»¹. Гносеологическое и онтологическое почти сливаются в таком понятии истины². Чем прочнее утверждение вещи в бытии, тем *истиннее* она. Понятно, что самым истинным является самое прочное в бытии, или «влекущее необходимость существования своей самостью» (*вәдждиб ал-вудждүд ли-зәтти-хи*), то есть Бог. Соответственно, в этом случае понятие *тахқйқ* означает бытийное отношение, реализацию Богом в бытии всех Своих бытийных потенций через человека, а не гносеологический акт. Даже если по каким-либо причинам потребуется перевести понятие *тахқйқ* как «постижение истины», то это нужно будет сделать с оговоркой, что данное понятие следует понимать в смысле реализации в человеке такого познания,

¹ Сейд Мухаммад Накыб аль-Атмас. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 144.

² См. А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 264.

которое характеризуется отсутствием субъект-объектной разделенности, а потому данное познание, являющееся трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи, нужно понимать как процесс самопознания Бога (Истины) через человека.

Только человеку, незнакомому с исламской культурой, может показаться неестественным усмотрение истинности вещи как ее *утвержденности* непосредственно перед взором человека. Напротив, с точки зрения исламской культуры, даже Бог, предельно мыслимая истина, скрытая сущность мира, есть одновременно и предельно явная вещь. В Коране постулируется, что Бог «первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.). То есть Бог истинен в обоих аспектах — явном и скрытом. За процедурами установления истины в исламской культуре стоит не статус гносеологического поиска, предполагаемого античной мыслью (когда одна относительная истина отвергается сомнением ради более истинного представления), а статус ее «утверждения» (*икрāр*): истина истинна не очищенностью от всего изменчивого, а своей утвержденностью и устойчивостью и тут, в окружающем изменчивом мире¹. Отношение между этим (чувственно-эмпирическим миром) и сверхэмпирическим («тамошним») миром строится не как отношение взаимоисключения между феноменальным и сверхэмпирическим миром. Другими словами, утверждается, что «скрытое» (*бāтин*) не является более истинным и сущностным, чем «явное» (*зāхир*), как в случае с «сущностью» и «явлением» согласно западной мыслительной традиции. Это возможно потому, что между Богом, понимаемым как безусловно «утвержденная истина» (*ал-хаққ ас-сāбит*), и вещами и явлениями множественного мира существует уровень виртуальных «утвержденных воплощенностей» (*а'йāн сāбита*) любой вещи, ждущих конкретного воплощения в мире². Это гарантирует любой утверждающей себя в мире истине возможность быть представленной и предьявленной как единичное и экземплифицированное³, а не видовое (а потому неистинное) воплощение рода (Первоначала, Абсолюта).

¹ См. А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 255—263.

² *Ал-Мунāвй*. Файд ал-қадйр. Каир: Ал-Мактаба ат-тиджāриййа ал-кубрā, 1937. Т. 2. С. 220. СД. Ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

³ См. А. В. Смирнов. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 261.

Видение в каждом различном и отдельном явлении указания не просто только на его приватный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом, — и есть мистическое познание полноты истины, преодоление разрыва между непосредственным и дискурсивным знанием¹. Все-тождественность вещей обесмысливает применимость в сфере мистического познания строгой дихотомии «истина/ложь», поскольку с точки зрения мистического мировидения в каждой вещи истина предстает в полном виде, а потому истина может выражаться не одной из взаимоисключающих высказываний, но только их совместным утверждением в виде нового высказывания, объемлющего эти взаимоисключающие высказывания.

Также мистическое познание отличается от рационального и интуитивно-созерцательного познания своим органом, каковым является «сердце» (*қалб*). Понятие «сердце», употребляемое в суфийской среде, через лингвистические и смысловые ассоциативные связи приобретает коннотацию с рядом философских категорий. Перечень семантически близких слов в русском языке достаточно широк — 1) дух, душа; 2) вращение, переворачивание, изменение. Можно указать на несколько обстоятельств, повлиявших на решение Ибн ‘Арабӣ выбрать понятие «сердца» в качестве обозначения органа мистического познания.

Во-первых, «священное» высказывание (*ҳадӣс қудсийй*) (высказывание, входящее в свод *ҳадӣсов*, но считающееся словами Аллаха, а не пророка Мухаммада) «Меня (Бога) не вмещают земля и небеса, а вмещает сердце Моего правоверного раба» как нельзя лучше подходит для обоснования Ибн ‘Арабӣ своего тезиса о человеке как месте самопознания Бога. Как было выше показано, онтологическим основанием возможности осуществления человеком богопознания служит, с точки зрения Ибн ‘Арабӣ, то обстоятельство, что «Малый человек» (*инсāн сағӣр*), или человек, взятый как род, а не отдельный индивид, изоморфен универсуму, «Большому человеку» (*инсāн кабӣр*), созданному Богом по Своему образу. Бог не *самостно* (*би-з’Эйт*), а посредством «утвержденных воплощенностей» (*а ’йāн сāбита*) проявляется во множественном мире в бесчисленных чувственно-наглядных образах. Но не каждое явление мира способно воплотить в себе «целокупные истины» (*ҳақā ’иқ қуллиййа*), а лишь только человек (как род) в силу уни-

¹ См. А. В. Смирнов. Суфизм // НФЭ, Т. 3. С. 674.

версальности его устройства, заключающегося в том, что он содержит в себе все «истинные сущности (*хаққā'иқ*). Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу (<...>) А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный человек (*инсāн кāmил*)»¹. Таким образом, мистическое познание выступает как средство реализации максимы «познай себя», которая содержится в словах пророка Мухаммада «Кто познает себя, познает своего Господа» (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*).

Хотя мистическое познание, осуществляемое с помощью «сердца», описывается в гносеологических терминах как поиск человеком Истины (Бога), на самом деле истинным субъектом данного познания выступает Бог. Ибн 'Арабī, как и суфийские теоретики-предшественники, при описании богопознания использует термины концепции Пути к Богу (*тарīқ*), понятия «прохождение» (*сулўк*) по Пути, «стоянки» (*мақāmāt*) и «состояния» (*ахвāl*), в которых происходит соприкосновение с трансцендентной первоосновой бытия. Но с точки зрения Ибн 'Арабī, истинный деятель мистического познания — Бог, а не «люди Аллаха», суфии: «Действие [познания] — не им принадлежит, пусть даже они заняты действием, ибо Бог — действитель (*'āмил*) посредством их. Он говорит: “Не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил” (Коран, 8:17, К.)»². Ибн 'Арабī не утверждает, что суфийская практика абсолютно не нужна. Он хочет подчеркнуть, что истинное богопознание есть реализация Богом действия самопознания: «Он — “усердствующий” (*муджāхид*), а не они (суфии. — *И. Н.*), даже если они являются местом появления “божественных следов” (*'āсāр*). Они — “усердствующие” (*муджāхидўн*) и не “усердствующие”»³. Сердце (*қалб*) является органом высшего вида познания благодаря своей способности вмещать в себе Бога, а это означает, что через человека совершается самопознание Бога не как гносеологический акт (предполагающий двух — субъекта и объекта, человека и Бога), а действие одного Субъекта (Бога). Но поскольку Бог нуждается в объекте, в котором он узнавал бы Себя, Он создал мир и человека. Ибн 'Арабī, приводя «священное» высказывание (*хадīс қудсийй*) «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир», утверждает, что Бог создал людей и ознакомил себя с ними

¹ *Ибн 'Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 149.*

² *Ибн 'Арабī. Ал-Футўхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 755.*

³ Там же. Т. 2. С. 144.

и так они узнали о нем, и узнали они его не благодаря самостоятельным размышлениям (*би-н-назар*), а благодаря его ознакомлению их с собой. То есть фактически активной стороной богопознания является все же сам Бог, и данный вид познания есть *субъект-субъектное* отношение, где в качестве субъекта выступает Бог.

Во-вторых, понятие (*қалб*) отличается полисемантизмом, многозначностью. Слово «*қалб*» означает и «сердце», и «изменение», что дает возможность прибегать к игре с однокоренными словами: «сердце» (*қалб*) и «изменчивость, непостоянство» (*тақаллуб*). Наличие лингвистических ассоциативных связей облегчает раскрытие содержания мистического познания в понимании Ибн 'Арабӣ. Он утверждает, что Бог является человеку в образе всякой вещи, так как сердце человека есть место знания о всех вещах. Учитывая положение о задаче построения единого знания, адекватного континуума самого бытия, можно сказать, что в «сердце» (*қалб*) происходит постижение постоянной ежесекундной изменчивости форм (*сувар*) множественного мира, благодаря чему удается наиболее адекватное отражение бытия: смысл каждой вещи (*ма'нан*) совпадает со всеми смыслами (*ма'анин*), каждая вещь одновременно предстает Богом («Ибо Он (Бог) — образ (*сура*) каждой вещи и воплощенность ('*айн*) каждой вещи»)¹. Только такое полное отражение бытия может служить выражением самопознания Бога. Знание «сердца» не имеет ничего общего с объективированным понятийным знанием, заключенным в рамках субъект-объектной дихотомии. Ибн 'Арабӣ подчеркивает, что Бог сделал сердце человека местом непосредственного знания ('*илм 'ирфāнийй*), а не теоретического, умозрительного знания ('*илм назарийй*)². Разум ('*ақл*) не в состоянии отражать тотальную континуальность бытия, поскольку он видит каждую вещь дискретно, фиксированно, а потому усмотрение *общего* в них превращается для него в проблему. «Сердце» же в состоянии видеть множественность как единое, а единое множественным, благодаря тому, что оно есть «зеркало» (*мир'āt*), в котором происходит отражение ежесекундно возникающих и исчезающих «образов» (форм) вещей. Сравнение «сердца» с зеркалом может навести на мысль, что Ибн 'Арабӣ все же склоняется к признанию градации мистического знания на «менее истинные» и «более истинные» в зависимости от усилий и способностей человека.

¹ Ибн 'Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 4. С. 10.

² Там же.

Но Ибн ‘Арабӣ оговаривается, что приуготовленность сердца к такому познанию не является гносеологической категорией, напротив, она есть глубинное онтологическое устройство, а потому исключает погрешности в ходе мистического познания. Он пишет: «Знайте, что вся поверхность сердца — полированное зеркало, которое никогда не покрывается ржавчиной»¹. Он поясняет, что в высказывании пророка Мухаммада «Сердца покрываются ржавчиной так же, как покрывается ржавчиной железо» речь идет о том, что когда сердце человека занято знанием о преходящих вещах, а не о Боге, то эта занятость брэнным становится ржавчиной на поверхности сердца. Погруженность в мысли о преходящей стороне бытия и препятствует богоявлению в сердце. Божественное «присутствие» (*хадра ‘илāхиййа*) проявляется бесконечно и в действительности не существует никакой завесы (*хиджāб*), препятствующей отражению этого процесса в сердце. «Присутствие» божественного бытия не отражается лишь в сердце небрежного (*гāфил*) к Богу².

Особенность мистического познания находит свое выражение также и в протекании данного познания, в котором отсутствует субъект-объектная дихотомия. Для описания этого процесса Ибн ‘Арабӣ прибегает к понятию «растерянность» (*хйра*), с помощью которого как нельзя более удачно можно обозначить состояние познающего, видящего Бога во всем. Отсутствие всякой фиксированности и определенности, невозможность строго отличить Бога от вещей ввергают как рационалиста, так и человека с мистическим мировидением в растерянность (*хйра*). Но только растерянность первого сродни «смущению» и потерянности перед лицом неразрешимого противоречия в виде зеноновских апорий, в то время как растерянность второго, человека с мистическим мировидением, есть желанное состояние. Для него естественно видеть в каждой вещи Бога, сразу обнаруживать в начальном пункте познания и конечный пункт без прохождения цепи опосредующих вещей. Как пишет Ибн ‘Арабӣ, человек в ходе мистического познания бесконечного процесса проявления (*таджаллин*) Бога видит противоречивые вещи (явное скрытым, а скрытое явным и т. п.) и осознает, что бытие (*‘āнниййа*)³ и «онось» (*хувиййа*) Бога,

¹ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футūхāt ал-маккиййа. Т. 1. С. 137.

² Там же. С. 137—138.

³ Другие чтения: *‘āнниййа*, *‘инниййа*, *‘унниййа*. Поздний мусульманский мыслитель, шейх суфийского братства Накшбандиййа Ахмад ал-Кумушхблāви, дает

хотя и остаются скрытыми для него, являются в каждом его (то есть Бога. — *И. Н.*) проявлении в мире, отчего он (человек) переполняется чувством растерянности. «Но в этой растерянности [он находит] наслаждение и она (то есть его растерянность. — *И. Н.*) гораздо сильнее растерянности рационалистов (*'ахл ал-афкār*), которые не перестают пребывать мыслями в универсуме [созданных вещей], теряются и впадают в состояние бессилия. А те (то есть люди “богоявления” (*асḩāб ат-таджаллī*). — *И. Н.*) поднимаются выше универсума [вещей] и лицезреют лишь Его (Бога). Он (Бог) — объект их лицезрения. И дело обстоит таким образом. Их растерянность (*ḩīra*) из-за различия богоявлений (*таджаллийāт*) сильнее растерянности рационалистов из-за входящих в противоречие друг с другом доказательств (*далālāt*)»¹. То есть растерянность рационалистов (*асḩāб ал-фикр*) проистекает от отягощенности их мышления субъект-объектной дихотомией, или дуалистическим восприятием отношения между божественным бытием и множественным миром, из-за чего они бессильны постичь «единственность-множественность» бытия (*вахдат ал-касра*), тогда как растерянность носителя мистического познания является состоянием адекватного восприятия все-тождественности, или обнаружения во всяком начальном пункте познания (в вещи) конечного пункта (Бога). Ибн ‘Арабī пишет, что если рационалист свое понимание единства бытия (*вахдат ал-вуджūd*) выражает нижеследующими словами:

و في كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

В каждой вещи для Него — знамение (*āyat*),
Которое указывает на то, что Он — Единый (*waḩid*),

то человек, реализующий мистическое познание, выразится о единстве бытия следующим образом:

و في كل شيء له آية ... تدل على أنه عينه

следующее определение термина *'ānнийя*: «*Ал-'āннийя* — это осуществление воплощенного бытия (Бога. — *И. Н.*) с точки зрения его самостного ранга» (*Ал-'āннийя таḩаккуж ал-вуджūd ал-'āйний мин ḩайс рутбати-хи аз-ḩатийя*). См. *Аḩмад ал-Кумуих Давī*. *Китаб джāми 'ал-ус'ул фī ал-авлийā' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим*. С. 77.

¹ *Ибн 'Арабī*. *Ал-Футūḩāt ал-маккийя*. Т. 1. С. 342.

В каждой вещи для Него — знамение (*āyat*),
Которое указывает на то, что Он — *сама* ('*ayn*) вещь.

Поэтому «растерянность» (*хйра*, или *тахаййур*) — это искомая цель человека, реализующего мистическое познание. Ибн 'Араби приводит в обоснование своего утверждения высказывание пророка Мухаммада «Боже, добавь мне в [познании] Тебя растерянности, изумления (*тахаййур*)»¹. О том же самом пишет поэт-суфий Ибн ал-Фāрид:

زدي بفرط الحب فيك تحيرا

Добавь мне посредством великой любви
к Тебе изумления (*тахаййур*)².

Такова характеристика предельного, или божественного знания, совпадающего с самим континуумом бытия, и с точки зрения рационального рассматривания (*назар*) и «созерцания» (*шухūd*), оно отвергает рационалиста (*нāзир*) и «созерцающего» (*мушāхид*) в состоянии потерянности. Но как раз подлинное «достижение истинности» (*таххйк*) случается тогда, когда в некоторых людях, «избранных» Богом, реализуется изначальное их онтологическое устройство быть местом самопознания Бога и которое протекает для человека в виде переживания состояния «растерянности» (*хйра*)³.

Данное познание предполагает отказ от всякой фиксированности, утрату всякой определенности из-за совпадения «я» познающего с «Ты» познаваемого, взаимный их переход и погружение из-за отсутствия средств самоидентификации в каждый конкретный момент в состоянии «растерянности» (*хйра*). Ибн 'Араби утверждает, что Единое (Абсолют), казавшееся недостижимым в силу его инаковости, — здесь, в каждом из нас, ибо Бог имманентен этому миру, равно как и трансцендентен ему, так как наличие «утвержденных воплощенностей», или виртуальных «соотнесенностей» Бога, создает в Боге ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная: вечностные небытийные соотнесенности мира обретают

¹ Ибн 'Араби. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 341.

² *Йуханнā Кумайр*. Ибн ал-Фāрид. Муқаддимāt фй ат-таcаввуф. Бейрут: Ал-маṭба'а ал-каcулийя, 1951. С. 63.

³ Ибн 'Араби. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 4. С. 34.

временное бытие как сущности мира¹. «Можешь сказать: оно (“третья вещь” (*шай’сәлисе*). — *И. Н.*) есть Творение; можешь сказать: оно есть Бог; хочешь, скажи: оно есть Бог-Творение; а если пожелаешь, можешь так сказать: оно ни Бог в полном смысле, ни Творение в полном смысле; а хочешь, говори о растерянности в этом»².

Иначе говоря, усмотрение действия «достижения истинности» (*тахқйқ*) «совершенным человеком» как исходящего от него — ложно. На самом деле процесс самораскрытия Истины (Бога) в мире и есть реализация (*тахәққуқ*) Истины в мире через «преемника Божьего» на земле — человека. «Нет в бытии (*вуждӯд*) ничего, кроме Бога, и никто не знает Бога, кроме Бога»³. Люди, достигшие высших степеней человеческого совершенства, — это «достигшие истинности», или «реализовавшие Истину/Единое бытие» (*муҳаққиқӯн*, или *’ахл ат-тахқйқ*) в вышеуказанном смысле, они выполняют две функции в мире: а) как пророки и «избранники Божьи» (*авлийә’*) они ведут остальных людей к совершенству; б) как «реализовавшие Истину» (*муҳаққиқӯн*), или «достигшие истинности», они играют роль медиатора между божественным бытием и множественным миром⁴.

Человек, осуществляющий мистическое познание, согласно Ибн ‘Арабӣ, является местом проявления единого Бытия, в котором все совершенно, и, следовательно, такой человек все видит в свете божественной премудрости. Человек, которому даровано мистическое знание, воздает право всему тому, чему Бог дал его строй. «Признаком обладателя этой “стоянки” будет то, что для него у всего, что называется ошибкой в бытии, есть способ отнесения к Богу (Истине), благодаря которому оно познается {...} Он (обладатель этой “стоянки”). — *И. Н.*) видит своего Господа согласно любому вероубеждению (*’ақйда*), в каждой сущности и в каждом образе»⁵. И когда Ибн ‘Арабӣ приводит определение суфизма («Суфизм (*тасәввуф*) — это *хәқ*»), то он смещает акцент с понятия «*хәқ*» (нрав) на другое понятие, производное из одного корня «*хәқ*», — на понятие «*хәқ*» (строй) в смысле

¹ См. *А. В. Смирнов*. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 169.

² *Ибн ‘Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 197.

³ *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхәт ал-маккийя. Т. 1. С. 343.

⁴ *W. C. Chittick*. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). P. XXV.

⁵ *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхәт ал-маккийя. Т. 2. С. 265.

онтологического устройства человека как явления и вещи мира в свете коранического аята о том, что Бог есть тот, «кто дал каждой вещи ее строй (*хаджа-ху*)» (Коран, 20:50).

Выделение Ибн ‘Арабӣ трех видов познания находит отражение в трехчастной классификации людей, которую он приводит в своем произведении «Фуṣṣ ал-ҳикам» (Геммы мудрости). Он делит людей на три типа: а) «знающий [Бога]» (*‘āриф*); б) «незнающий» (*ғайр ‘āриф*); и в) «невежда» (*джāхил*). «Знающий [Бога]» (*‘āриф*) — это тот человек, который видит Бога из Него, в Нем и посредством Его. «Незнающий» (*ғайр ‘āриф*) — это тот, кто видит Бога из Него, в Нем и посредством самого себя. «Невежда» (*джāхил*) — это тот, кто не видит Бога ни из Него, ни в Нем, и ожидает увидеть Его посредством самого себя.

Ибн ‘Арабӣ, описывая каждый из трех типов, пишет: «Кто видит Бога из Него, в Нем и оком Его, тот — знающий (*‘āриф*); кто видит Бога из Него, в Нем и оком своим, тот — незнающий (*ғайр ‘āриф*); а кто не видит Бога ни из Него, ни в Нем, ожидая, что увидит Его оком своим, — тот невежда (*джāхил*)»¹. Ибн ‘Арабӣ прибегает к игре однокоренных слов: «око» (глаз) — *‘айн* и «[утвержденная] воплощенность» — *‘айн [сāбита]*, чтобы лингвистическая ассоциация помогла читателю его произведения двигаться согласно логике понимания отношения Бога и мира как перехода «явного» (*зāхир*) и «скрытого» (*бāтин*) друг в друга: Бог, оставаясь в своей Самости (*зāт*) непознаваемым (трансцендентным миру), одновременно имманентен этому миру, поскольку наличие виртуальных «соотнесенностей» (*нисаб*) Бога, или «утвержденных воплощенностей» (*а ‘йāн сāбита*), создает в Боге ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная, и таким образом каждая виртуальная «утвержденная воплощенность» (*‘айн сāбита*), или вечностная небытийная соотнесенность мира, обретает временное бытие как вещь мира. Истинное познание есть акт самопознания Бога в смысле усмотрения его в конкретной вещи как *самой* (*‘айн*) вещи в вышеуказанном смысле — каждый раз в вещи воплощается одна из «утвержденных воплощенностей» (*а ‘йāн сāбита*), вечностная небытийная соотнесенность, а не самость (*зāт*) Бога.

Для подкрепления тезиса о выделении Ибн ‘Арабӣ трех видов познания (рационального, интуитивно-созерцательного и мистического)

¹ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 198.

и, соответственно, трех типов познающих, можно привести мнение японского специалиста по творчеству Ибн ‘Арабӣ Т. Изуцу, который утверждает, что Ибн ‘Арабӣ разработал трехчастную классификацию людей в контексте познания. Согласно этой классификации, на нижней ступени находится тот, кто в познании полагается исключительно на рассудок и чье отношение к бытию неизбежно отягощено дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположных друг другу. На средней ступени находится человек «воображения» (*хидйāl*). Это тот, кто понимает природу Абсолюта согласно образному восприятию, основывающемуся на убеждении в истинности ревелативного знания, восходящего к откровению, или пророческому видению (*пу’йа*) божественного. На высшей ступени находится тот, кто познает явления благодаря опыту «раскрытия сокрытого» (*кашиф*) и «вкушения» (*завк*). По мнению Т. Изуцу, низшую ступень представляют богословы-мутакаллимы. Они принимают на веру только то, что находит подтверждение в разуме. Им невдомек, что разум, взятый в отношении к Абсолюту, ограничен, а потому посредством одного лишь рационального познания проникновение в глубины Абсолюта невозможно¹.

Авторы статьи «Tassawwuf» в новом издании «The Encyclopaedia of Islam» также утверждают о трехчастной классификации субъектов познания в учении Ибн ‘Арабӣ. Согласно их мнению, Ибн ‘Арабӣ в своей классификации «людей Аллаха» располагает суфиев выше «аскетов (ascetics)» (*зуххād*), но ниже «маламатиййа» (или *маламиййа*), которых он еще называет «достигшими истинности», или «реализовавшими Истину» (*realisers*, *’ахл ат-таҳқӣк*, или *муҳаққиқун*). К этой категории он причисляет пророка Мухаммада и великих «друзей Божьих» (*авлиййā’*), включая себя. Их основная деятельность — *таҳқӣк* (осуществление истинности), которое Ибн ‘Арабӣ понимает в соответствии с повелением пророка Мухаммада «Дайте всему, что имеет право (*хақк*), его право». Все вещи имеют свое право (*хақк*) — истину, действительность, право. Функция «*муҳаққиқа*» — различать право каждой вещи и действовать согласно ему². «И они — самые великие люди, они — “*малāmиййа*”, и это в их силах»³.

¹ См. Т. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. P. 255.

² См. J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

³ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футуҳāt ал-маккиййа. Т. 1. С. 247.

Таким образом, в праве вхождения в сферу «осуществления Истины» отказано не только «людям отрешения от мирского» (*'ахл аз-зухд*), но и тем суфиям, которые полагают, что исключительно усердие на Пути (*тарйк*) может привести к полному богопознанию. Когда Ибн 'Араби употребляет слово «суфий» для обозначения человека, достигшего высшего уровня в реализации единства с Абсолютом, то в этом случае под термином «суфий» однозначно поднимается человек, «достигший истинности» (*мухаққиқ*), тот, кто «воздаёт всякой вещи её право». Все имеет право, так как все имеет правильный способ бытия, заданный Богом, ведь Он и есть тот, «кто дал каждой вещи её строй (*хбдқа-ху*)» (Коран, 20:50). Дальнейшие его слова не оставляют сомнения, что под «суфием» он понимает человека, «достигшего истинности» (*мухаққиқ*): «Знай, что достижение (осуществление) истинности (*тахқйқ*) — это “стоянка”, которая не приемлет и искорки сомнения. Владелец этого качества — *мухаққиқ* (упрочившийся в Истине). Достижение истинности (*тахқйқ*) — это знание того, что положено для каждой вещи из права, которого требует её сущность. Он соблюдает это в знании, а если следует этому знанию в деянии, то он тот, в котором проявился “повелитель осуществления истинности” (*султāн ат-тахқйқ*). Если в нём (сей повелитель осуществления истинности. — *И. Н.*) не проявляется, то такой человек — учёный, который иногда ошибается (...). В бытии нет ошибки в отношении к миропорядку Бога. И владелец “осуществления истинности” (*тахқйқ*), то есть *мухаққиқ*, знает, что дело обстоит так. И он знает, что ошибается, но ошибается в связи с тем, что было вменено ему, а не в связи с тем, как дело предстало ему, [усматривая это] с той точки зрения, что Бог — Тот, кто устраивает его в это место, называемое ошибочным действием. “Владелец” *тахқйқа* (человек, осуществивший истинность) принужден к ошибке. То есть он у Бога как богослов, усердствующий в выведении знания (*муджтахид*), который не ошибается в деле самом по себе, ибо его определение установлено, и его ошибка является ошибкой в отношении к другим с той точки зрения, что его довод не согласуется с доводом других. Все есть Закон (*шар'*) и все есть истина. Такова степень *тахқйқа* и *мухаққиқа*. Условием для обладателя этой “стоянки” является то, чтобы Бог был его слухом, зрением, ногами и всеми его силами, которыми он распоряжается. И он распоряжается только благодаря Истине в Истине для Истины. А этим качеством обладает только тот, кто любим Богом (*махбӯб*)»¹.

¹ *Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 264—265.

Если «знающие [Бога]» (*'ārifūn*) — это гностики, которые осознали свое истинное отношение к Нему, реализовали (*taḥaqqāqā*) свое единство с Ним, и, следовательно, их «избранничество» (*vilāya*) нужно понимать исключительно как гносис, эзотерическое знание (*ma'rifā*), а не благочестие и пиетизм¹, то утверждение Ибн 'Арабī, что подготовленность (*исти'ḍād*) не является суверенной конечной и подвластной влиянию суфии причиной, послужило основанием расположения им суфиев в своей классификации «людей Аллаха» ниже «людей достижения (осуществления) истинности» (*'aḥl at-taḥqīk*, или *muḥaqqiqūn*), поскольку выработанная веками суфийская практика не может привести к полному богопознанию (*ma'rifā*), знанию о Боге. В действительности даруется знание Бога о себе самом, и даруется оно человеку, осуществившему Истину, а точнее, в котором «осуществляется Истина»: «Наше знание о Боге — двух видов: а) знание о божественной самости, которая зависит от созерцания (*shuḥūd*) и видения (*ru'yā*), но это видение безграничное; б) знание о Его бытии как божества (*'ilāh*), и оно двух видов — один есть дар свыше, а второй есть рассмотрение и дедуктивное выведение знаний»².

Ибн 'Арабī прямо затрагивает вопрос, касающийся темы нашей работы: если богопознание является процессом самоманифестации Бога, его «самообнаружения» в мире в виде акта божественной милости, predeterminedенного с извечности, то в состоянии ли исламский мистик каким-либо образом повлиять на ту часть этого процесса, в которой он прилагает сознательные усилия? Особенно это было актуально для «людей [само]уничтожения [в Боге]» (*'aḥl al-fanā'*), которые рассматривали детально разработанную суфийскую практику для погружения в состояние «[само]уничтожения [в Боге]» (*fanā'*) как исключительное средство «стяжания» сокровенного знания. Все они соглашались с тем, что в силу божественного predeterminedения человеку дается подготовленность (*исти'ḍād*) к восприятию «сокровенных истин» в той или иной степени в ходе созерцания бесконечного процесса «божоявления». Вопрос состоял в следующем: может ли суфий повлиять на эту подготовленность или весь этот процесс строго детерминирован Богом, объектом познания, и подготовленность (*исти'ḍād*) на самом деле невозможно изменить? Высказывание «Со-

¹ Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 102.

² Ибн 'Арабī. Ал-Футуḥāt ал-маккийя. Т. 1. С. 217.

зерцание [божественных истин] (*мушāхада*) — это результат стараний (*муджāхадāt*)¹ точно отражает популярное в суфийских кругах мнение, что комплекс средств суфийской практики «приближения» к Богу (*зиджр* и прочие психофизические методы, в том числе «отрешение от мирского» (*зухд*)) позволяет изменять подготовленность, то есть повлиять на бытийное (онтологическое) устройство человека с целью достижения полного богопознания. Если для многих суфиев бесспорным является утверждение, что суфийская практика приводит к изменению подготовленности (*исти 'дād*) мистика в лучшую сторону для принятия божественного знания посредством комплекса средств нравственного очищения и дает искомый результат полного богопознания, то Ибн 'Арабī отвергает такой подход, утверждая об ошибочности «утверждения одной таифы, будто Бог проявляется в меру подготовленности раба. Нет, это не так: раб является Богу в меру той формы, в которой ему проявляется Бог»². То есть речь идет о бытийном устройстве человека: «Конечно же, “подготовленность” — не гносеологическая категория. Хотя от нее зависит “мера знания” человека, но именно — зависит и ею определяется, сама же подготовленность — глубинное онтологическое устройство человека»³. В словах Ибн 'Арабī («Нужда самого Бога в самораскрытии и самопроявлении более остра, чем нужда того, в чем (и в ком. — *И. Н.*) Он проявляется, в Его проявлении»)»⁴ содержится скорее отрицательный ответ на ключевой вопрос, связанный с мистическим Путем (*тарīк*) богопознания, — можно ли достичь полного богопознания на путях сосредоточения личных усилий «на своем онтологическом переустройении» с применением всего богатого арсенала средств (воздержание от мирского (*зухд*), богопомятие (*зиджр*) и пр.), накопленных в суфийской практике? С точки зрения Ибн 'Арабī, подготовленность (*исти 'дād*) не является суверенной конечной и подвластной влиянию причиной, а потому выработанная веками суфийская практика не может привести к полному богопознанию (*ма 'рифa*)⁵.

Таким образом, по мнению Ибн 'Арабī, познание не есть процесс постепенного постижения человеком бытия в зависимости от его худ-

¹ *Ал-Худжвйрī*. Кашф ал-маҳджуб. С. 413.

² *Ибн 'Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 202.

³ *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 112.

⁴ *Ибн 'Арабī*. Ал-Футуҳāt ал-маккийя. Т. 4. С. 77—78.

⁵ См. *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 113.

шей или лучшей подготовленности (*исти‘дād*), а есть самооткровение Бога, а человек служит местом, где протекает данный процесс. От человека, воплощающего в себе временную и вечностную стороны Единого бытия, требуется воздать должное каждой вещи по ее «праву» (*хаққ*), ибо в мире нет «истинного» и «ложного», относительного и абсолютного, поскольку всякое явление — временное воплощение Абсолюта. Ибн ‘Арабӣ утверждает, что только Бог делает возможным «явление» (*машад*) Его в «истинах» (*хақā‘иқ*), или «утвержденных воплощенностях» (*а‘йāн сāбита*), и это действие принадлежит исключительно Ему и что у людей нет действий по добровольному выбору: каждый добровольный выбор в мире проистекает из самой сущности принуждения, люди — принуждаемы в своем выборе действия (в том числе познания). Истинное действие (*фи‘л хақӣқийй*) Бога не содержит ни выбора, ни принуждения, потому что необходимость в совершении действия вызывается самостью (*зāt*) Бога¹. Знание этого позволяет относить человеческие действия к Богу с точки зрения того, что Бог творит их, и относить те же действия к самим людям с той точки зрения, что люди есть место «проявления» (*зухӯр*) этих действий. «Действие (*фи‘л*) проявляется через нас, и мы — люди мира “свидетельствования” (феноменального мира) (*‘ахл аш-шухӯд*), и [потому] нам принадлежит лишь подготовленность (*исти‘дād*), в которой мы находимся для принятия того, что творится [Богом] из приписываемых [нам] действий в феноменальном мире»².

Для избирательного действия абсолютного Бытия (*вуджӯд мутлақ*) есть «утвержденные воплощенности» (*а‘йāн сāбита*), чтобы явить «ограниченное бытие» (*вуджӯд муқаййад*), для обозначения которого Ибн ‘Арабӣ также употребляет слово «бушр». Он прибегает к игре с однокоренными словами — «бушр» (весть) и «башар» (человек; род человеческий). Ибн ‘Арабӣ пишет, что человек характеризуется словом «весть» [о Боге] по той причине, что он (человек) сотворен самым совершенным устроением, в то время как остальные создания не обладают таким совершенством, а потому он заслуживает названия «весть»³. Иначе говоря, человек, в отличие от прочих созданий, в состоянии «собрать» бытие воедино. Каждая вещь есть выражение небытийной соотнесенности, или «утвержденной воплощенности» (*‘айн сāбита*) во

¹ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 71.

² Там же. Т. 4. С. 37.

³ Там же. Т. 2. С. 71.

временной стороне бытия. «Утвержденная воплощенность» в вечностной стороне бытия совпадает с любой другой «утвержденной воплощенностью» и в принципе могла бы предстать во временном бытии как любая иная. Но только единственное существо реализует эту возможность — человек, который «сбирает бытие» не только в вечностной, но и во временной ипостаси¹. Человек тождествен миру, и бытие таково, каков сам человек. Следовательно, познание следует рассматривать не как гносеологический акт, а как бытийное отношение. «Мы не просто познаем бытие таким или иным, в зависимости от того, каковы мы сами, но и само бытие именно такое, каким мы его познали, ибо наше познание есть не что иное, как самооткровение бытия»².

Термин «*тахқйқ*» (реализация, осуществление), помимо чисто технического значения (подтверждение искомого доводом³), приобретает дополнительный смысл: «*тахқйқ*» — это «достижение (осуществление) истинности» путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, единого Бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. И поскольку это есть самообнаружение Бога, или Его самопознание, то такое знание не может быть относительным и приблизительным, каковым является обычное знание человека. Это можно пояснить словами ал-Худжвйрй: «Богопознание (*ма'риффа*) у человека бывает только в результате ознакомления его Богом с этим знанием и с предвечным божественным дарением [этого знания]. Допустимо, чтобы “уверенность” (*йақйн*) людей временами усиливалось, и наоборот, временами, уменьшалось. Но основа Богопознания не увеличивается и не уменьшается»⁴. Гораздо раньше о мистическом знании как знании, дарованном Богом с извечности, а не как знании, приобретенном усилиями самого человека, высказывался и Мухаммад ибн 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффарй (ум. после 366/977 г.): «О раб [Мой]! Если бы Я не записал тебя в число “знающих” [Меня] (*'арифу́н*) до сотворения тебя, то ты не познал бы Меня в объекте созерцания своего [экстатического состояния] “нахождения” (*ваджд*)»⁵. В его тезисах об

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 119.

² Там же.

³ См. 'Али ибн Мухаммад ал-Джурджайнй. Ат-Та'рифат. С. 46.

⁴ Ал-Худжвйрй. Кашф ал-махджуб. С. 514—515.

⁵ Ан-Ниффарй. Китаб ал-мавакиф. Каир: Матба'ат дәр ал-кутуб ал-мисриййа, 1934. С. 145.

избранных Богом людях для богопознания с предвечности и о превращении мистика в проводника божественной воли («Поклоняйся Мне, ибо Я — Бог, нет божества, кроме Меня, и Я сделаю тебя способным к тому, что ты скажешь чему-нибудь: “Будь!” — и оно бывает»)¹ можно узнать некоторые положения из учений ал-Хакима ат-Тирмизиди (ум. в 320/932 г.), ал-Джунайда и ал-Халладжа. Мысли ан-Ниффариди о том, что каждая вещь эмпирического мира служит «знамением» (*āyat*) Бога, скрывая Его и одновременно давая возможность для лицецерения (*пу'йа*) Его («Он сказал мне: “Всякая вещь — Мое знамение”»)², обретут вторую жизнь в учении Ибн 'Арабиди.

Ибн 'Арабиди, решая вопрос о подготовленности (*исти'дād*) человека к богопознанию, с одной стороны, желает доказать ошибочность примитивных притязаний на изменение онтологического устройства человека с целью достичь полного богопознания за счет личных усилий (*муджахада*), а с другой стороны, он стремится объяснить причину различия в степени богопознания у людей без отсылки к степени их усердия в богопознании. К решению данной задачи он подходит строго с позиций своей онтологической концепции, которая была изложена выше. С его точки зрения, Бог как Абсолют в своей «самости» (*зāt*) остается непознаваемым, хотя и фундирует все явления в качестве первичной реальности. В данном случае Бог представляет вечностную сторону единого бытия. Временная сторона бытия, в которой «проявляется» Бог, есть тот уровень, которая представляет не саму «самость» Бога, а его позицию к «иному» посредством своих атрибутов. Соответственно с этой онтологической предпосылкой Ибн 'Арабиди делит божественное знание на два вида: 1) знание божественного «света» (*нūr*); 2) знание о божественных «тайнах» (*асрār*). С одной стороны, свет является божественным атрибутом (Бог есть свет), он также видим для людей, и в этом смысле Бог является объектом лицецерения. С другой стороны, божественные «тайны» представляют «сокрытое» (*зайб*), их содержанием является «Он» (*хува*), или «самость» Бога, которая никогда не обнаруживается и остается потаенной. Бог, взятый с точки зрения «Он», остается невидимым и непознаваемым. Истину Бога в этом отношении Ибн 'Арабиди называет «оностью» (*хувиййа*). И в то же время Бог, с точки зрения его «про-

¹ *Ан-Ниффариди*. Китāб ал-мавакиф. Каир: Матба'ат дār ал-кутūб ал-мисриййа, 1934. С. 85.

² Там же. С. 101.

явления» (*таджаллин*) в бесчисленных образах (*сувар*) феноменального мира, видим для людей, но видим исключительно на уровне «лицезреющего» человека, и данный уровень и есть то, что дается ему его подготовленностью (*исти 'дād*)¹.

Явления мира воспринимают «проявление» (*таджаллин*) Бога по-разному, в зависимости от свойств, изначально задаваемых внутренними соотношениями единой «самости» Бога (*з'ит*). В этом заключается причина различия представлений о Боге у людей. Ибн 'Арабӣ пишет: «Шейх 'Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ, автор книги “Қўт ал-қулўб”, сказал: “Поистине, Преславный Бог никогда не является (*мā таджаллā*) в одном образе двум людям, и [никогда не является] в одном образе два раза. Поэтому различаются следы (богоявления) в мире, и Он делает намеки ими посредством довольства и гнева”»².

Ибн 'Арабӣ утверждает, что различие в восприятии и степени восхождения в мистическом познании прямо зависит от онтологического устройства самих воспринимающих «проявление» (*таджаллин*) Бога, а потому разделение людей на посланников, пророков, «знающих [Бога]» (*'āрифӯн*) и людей, ограниченных рассудочным мышлением, есть результат реализации различных «внутренних сопряженностей» единой «самости» Бога согласно его извечному замыслу. Он пишет, что степени различия и превосходства одних людей над другими в процессе восхождения к созерцанию единства Бытия различаются и в каждом разряде: одни посланники превосходят других посланников, одни пророки превосходят других пророков, одни «знающие [Бога]» (*'āрифӯн*) стоят выше по степени других «знающих Бога». Он насчитывает две тысячи восемь таких степеней в восприятии божественных проявлений, из которых восемь степеней — особые степени, которые скрыто содержатся в остальных двух тысячах, и благодаря обретению этих восьми степеней гностику, или «достигшему истинности» (*муҳаққиқ*), достается истинное (всеобъемлющее) знание (*ма'рифа*) от Бога. Остальные степени самоманифестации Абсолюта дают знания фрагментарные и недолговечные. Ибн 'Арабӣ критикует тех, кто полагает, что это восприятие зависит от «недостаточности» или «избыточности» того или иного типа «богоявления». Он пишет: «Неверно, что бывает “проявление” (*таджаллин*) [Бога] недостаточным или избыточным. Человеку, который говорит подобное, показалось что-то

¹ Ибн 'Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккӣйа. Т. 4. С. 441.

² Там же. Т. 1. С. 335.

из богоявления и вообразилось, что недостаточность была в богоявлении. А затем он соглашается, что когда ему показалось второе богоявление, он видит, что в том же самом образе, которое было у него, есть прибавление в том, в чем не бывает [на самом деле] убавления и прибавления»¹. Ибн 'Аджйба (ум. в 1809 г.), поздний комментатор суфийских произведений и последователь учения Ибн 'Арабй, также утверждает: «Достижение истинности (*таххйк*) — это то, чему предшествует с извечности божественное содействие (*тавфйк*)»².

Если учесть, что временная различность (многообразие форм) феноменального мира такова, как того требует без-различная различность вечностной стороны бытия³, то вопрос о возможности изменения «подготовленности», или «меры богопознания», напрямую зависит от ответа на вопрос: может ли человек повлиять на процесс ежесекундного изменения сочетаний виртуальных различностей, или «внутренних сопряженностей» вечностной стороны бытия, и тем самым изменить свою подготовленность (*исти'д'ад*)? А. В. Смирнов, отталкиваясь от мысли Ибн 'Арабй о том, что ход временных событий происходит строго в соответствии с тем, какова без-различная различность вечностной стороны бытия, делает вывод, что, с точки зрения Ибн 'Арабй, подготовленность изменяется в зависимости от вечностного лика бытия, а вовсе не от каких-либо действий человека, происходящих во временном лике бытия⁴.

Ибн 'Арабй выделяет два вида подготовленности (*исти'д'ад*). Первый вид подготовленности называется «самостной подготовленностью» (*исти'д'ад з'атийй*), благодаря которой реализуется «общее видение» (*пу'йа 'амма*), или лицезрение Бога всеми людьми в бесчисленных образах множественного мира. Данный вид подготовленности характеризуется «самостностью» в силу того, что она присуща всем людям и в этом отношении она есть то глубинное онтологическое устройство всех людей, определяемое вечностной стороной бытия. Второй вид подготовленности называется «акцидентальной подготовленностью» (*исти'д'ад 'арид*), или подготовленностью [к богопознанию], которая в состоянии изменяться. Поэтому Ибн 'Арабй называет второй вид подготовленности «акцидентальной», исходя из того, что

¹ Ибн 'Арабй. Ал-Футх'ат ал-маккиййа. Т. 2. С. 625.

² Ибн 'Аджйба. 'Йк'аз ал-химама. С. 336.

³ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 113.

⁴ Там же. С. 114.

к ней что-то может быть добавлено в качестве акциденции, которая ей как «самости» (*зѳн*) не принадлежит. Он пишет: «[Второй вид] — акцидентальная подготовленность (*исти 'дād 'āрид*), а это то, что человек приобретает из знания посредством Бога и благодаря чему его душа (*нафс*) отличается от его умозрения (*мин назари-хи ал-'аклийй*). И “проявление” (*таджаллин*) [Бога] будет в соответствии с этой особой подготовленностью (*исти 'дād хѳс*), и в ней случается (имеет место. — *И. Н.*) превосходство [одного человека над другим] (*тафāдул*) [в богопознании]»¹.

Ибн 'Арабӣ выделяет второй вид подготовленности, или «акцидентальную подготовленность» (*исти 'дād 'āрид*), для онтологического обоснования превосходства пророков и «приближенных к Богу», или «избранных Божьих» (*авлийā*'), в богопознании над «простыми людьми» ('*амма*), в том числе и суфиями, а вовсе не для подкрепления распространенного в суфийских кругах мнения о возможности путем суфийской практики («отрешение от мирского» (*зухд*), богопомятие (*зѳр*) и пр.) повлиять на подготовленность и добиться благодаря этому полного богопознания. Ибн 'Арабӣ отстаивает познавательную активность человека и одновременно подвергает критике как тех суфиев, которые по наивности притязали на полноту богопознания, так и явных шарлатанов за «торговлю» благодатью и попытки спекулировать на теме богопознания (*ма 'рифа*).

По мнению Ибн 'Арабӣ, подготовленность (*исти 'дād*) к мистическому познанию — дарение Богом избранным Им людям особого бытийного строя (онтологического устройства), и, следовательно, эта подготовленность проявляется в соответствии с Божьим замыслом, даруется «избранным» Богом людям (пророкам и «избранным Божьим» (*авлийā*')), которым дано познать это через познание вечностной стороны бытия. Познание вечностной стороны бытия по определению должно быть вечным (вневременным), и, следовательно, наряду с пророчеством как ограниченным во времени способом обретения божественного знания (из-за закрытия «врат» пророчества со смертью последнего пророка, Мухаммада), должен быть альтернативный ему способ познания, не ограниченный временем. Таковым выступает «святость», или «избранничество» (*вилāйа*). Способность к мистическому познанию дается очень немногим людям, которых Ибн 'Арабӣ называет «*ридждāl 'Аллāх*» (люди Бога). К ним он относит пророков и

¹ Ибн 'Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 4. С. 441.

«избранников Божьих» (*авлийā*¹), а это требует рассмотрения его подхода к традиционному для суфизма вопросу о двух путях обретения боговдохновенного знания — через «пророчество» (*нубувва*) и «святость», или «избранничество» (*вилāйа*).

Теперь конец Пути к Богу (*тарйк*) связывался не с «[само]уничтожением [в Боге]» (*фанā*), а с «достижением истинности» (*тахқйк*), или с «упрочением в Истине (Абсолюте)» (*тахққук*). Бог олицетворяет полноту бытия и последнюю инстанцию, Он есть Истина и поэтому, согласно коранической традиции, суфии предпочитали употреблять в качестве имени Бога, вообще в качестве обозначения божественного бытия, понятие «*ал-хаққ*» (истина). И в этом есть своя логика. В свете новых онтологических представлений мусульманских мистиков — а именно, в свете представлений об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру — опыт мистического соприкосновения с божественной реальностью (*ал-хаққ*) описывается с помощью понятий «*тахқйк*» (достижение (осуществление) истинности) и «*тахққук*» (упрочение в истине), производных от слова «*хаққ*» (истина). Здесь наиболее очевидно просматривается прямая зависимость суфийской гносеологии от учения о «единственности единого Бытия», или Бога. Замена монотеизма («Нет бога, кроме Аллаха») на моноонтизм («Нет ничего, кроме единого Бытия») привела к коренному пересмотру в рамках суфизма понимания сути процесса обретения истины. Теперь это понималось не как гносеологический акт постижения истины субъектом, отделенным от своего объекта познания (Бога) онтологической пропастью, а потому всегда неполного постижения истины, а как совпадение знания с бытием: истина есть непосредственный подступ к *самой* вещи. Допущение о наличии особого рода бытия (божественные имена, виртуальное бытие людей), имеющего отношение как к бытию людей, так и к бытию Бога, но не сводящегося ни к первому, ни ко второму и в котором имело место совпадение знания человека и божественного бытия, позволяло предлагать другое понимание богопознания. Согласно этому пониманию, человек получал не знание о Боге (Истине), напротив, он «упрочивался в Истине», или «Истина утверждалась в нем» (*тахққақа*), а это означало, что фактически имеет место слияния знания с бытием. «Мистическое знание — это никак не знание о бытии, это знание бытия, или, если быть точным, знание, тождественное бытию»¹.

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 76.

Кажущаяся простота суфийского учения об истине на самом деле лишь мнимая: «осуществление истинности» (*тахқйқ*) есть бесконечный процесс не потому, что бесконечен переход от «известного» к «неизвестному», а потому, что нельзя сказать, что какой-то момент всеобщественности, или совпадения двух сторон миропорядка (*'амр*) — Бога и множественного мира, — есть окончательное выражение истины. Теперь каждая вещь, дискретность, могла служить воплощением всего континуума бытия, часть становилась способом отражения в ней целокупности. И роль места встречи множественного и божественного миров отводилась человеку, «ибо Бог сделал человека наместником (*хдййфа*) на земле, в отличие от прочих тварей. Человеку вверены создания Бога»¹.

Это обстоятельство служит основанием разделения людей на две категории: а) на тех, кто в своем познании обращен к сверхчувственным реальностям, или к «истинным сущностям» (*хақдә'ик*); и б) на тех, кто сосредоточен лишь на законах и взаимоотношениях явлений феноменального мира. Представители первой категории и есть «люди достижения истинности» (*'ахл ат-тахқйқ*, или *мухаққиқуң*), которые видят весь мир и все в мире как самораскрытие Абсолюта, одновременно признавая Его трансцендентность, которая выражается в Его несравненности: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:11).

Осуществив истинность (*тахқйқ*), а не «познав» в обычном смысле, человек становится *мухаққиқом*, «осуществляющим истинность», «любимым» (*махбӯб*), то есть «избранником» Бога, который и в ошибке сполна вознаграждается Богом, ибо он совершает ошибку с точки зрения людей, а не Бога, служа проводником воли Бога. Ведь из всего сущего только человек принял от Бога залог веры (*'амāна* — см. Коран, 33:72). И человек, который «понес», выражаясь языком Корана, залог веры (*'амāна*), или «исполнивший эту обязанность, и есть суфий»². «Он (суфий. — *И. Н.*) видит своего Господа согласно любому вероубеждению (*'ақйда*), в каждой сущности и в каждом образе»³. Ибн 'Арабй пишет: «Наше высказывание “«Богоявления» (*таджаллийāt*) различаются из-за различия вероисповеданий» [означает], что каждый религиозный Закон (религия) есть путь к Преславному Богу, и они разные. И необходимо, чтобы “Богоявления”

¹ *Ибн 'Арабй*. Ал-Футуҳāt ал-маккийя. Т. 2. С. 264.

² Там же.

³ Там же.

различались, подобно тому, как различаются дары»¹. Или, как поясняет А. В. Смирнов эту мысль Ибн ‘Арабӣ, «любая вера истинна (т. е. является верой в истинного Бога), но при одном условии — если ее адепт не отрицает никакую другую веру, не утверждает, что Бог только такой, каким видится ему»².

Ибн ‘Арабӣ выделяет в качестве главной характеристики «людей Бога», или «достигших истинности» (*мухаққиқӯн*), наличие у них знания тайны о «степенях» (*манāзил*) богоявлений (*таджаллиййāt*): «Тайна “степени” и “степеней” — явление Бога (*ал-хаққ*) посредством Своего проявления (*таджаллин*) в образе всего, что кроме Него (*мāсивā-ху*). Если бы не Его проявление во всякой вещи, то не проявилась бы “чтойность” (*шай’иййа*) этой вещи (...) Единый (Бог) Своей самостью (*зџн*) сохраняет бытие воплощенностей чисел и Своим именем обращает их в небытие (...) Когда продолжается охранение Бога в мире, мир остается сущим (*мавджџд*). Благодаря Его самообнаружению и проявлению мир продолжает пребывать, и наши друзья — на этом пути, и это — путь пророчества. И на этом пути также богословы-мутакаллимы из числа ашаритов. И они говорят, что акциденции сами по себе не имеют бытия, что благодаря этому становится действительной нуждаемостью (*ифтиқār*) мира в Боге, в Его пребывании во всякой вещи, и что Бог не перестает постоянно пребывать как Творящий (*ал-хāлāқ*), [в каждый миг заново творя мир], а прочие, что из [разряда] “людей рассмотрения” (рационалистов), не достойны занятия этой “стоянки”»³.

Следовательно, в истинном познании Бог и мир, Бог и человек тождественны и это находит свое выражение в «избранничестве» (*вилāйя*), или «святости», как переводят это понятие некоторые исследователи. «*Вилāйя*» является одной из важнейших теоретических установок, присущих суфизму, и если большинство суфиев полагают, что «избранничество», или «святость» (*вилāйя*), обретается по достижении конечной цели мистического пути (А. Кныш)⁴ и «избранник Божий», или «святой» (*валӣ*), находится чуть ниже пророков по рангу в степени богопознания, то Ибн ‘Арабӣ и в этом вопросе предлагает свое оригинальное рассмотрение соотношения понятий «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество» (*вилāйя*).

¹ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 336.

² А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 124.

³ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 247.

⁴ См. А. Д. Кныш. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. С. 175.

3.6.4. «Избранничество» (*вилāйя*) — высшая степень суфийского познания, итог «достижения истинности» (*тахсѳѳѳ*)

С точки зрения Ибн ‘Арабѳ, высшей степенью познания является «избранничество», или «святость» (*вилāйя*), которая включает в себя пророчество и посланничество («ибо пророчество и посланничество суть только часть из разрядов святого угодничества»)¹. «Связанное с ней эзотерическое знание тождественно божественному знанию, самосознанию Абсолюта»², и «избранный Богом», или «святой угодник» (*валѳ*), представляет собой «познавшего Бога» высшей степени. Как полагает Ибн ‘Арабѳ, «*валѳ*» и есть «совершенный человек». Он обосновывает свой тезис, во-первых, ссылкой на то, что «Бог не называл Себя пророком или посланником, а назвал именно Святым угодником, придав Себе сие имя как атрибут»³. Во-вторых, «избранничество» (*вилāйя*) не ограничено во времени, а пророчество и посланничество — временны («Эти врата (пророчества и посланничества) закрыты [со смертью] Посланника Божьего (пророка Мухаммада. — *И. Н.*)»⁴). Несмотря на формальное признание превосходства пророчества над «избранничеством», или «святостью» («Они, [“избранные”], — люди, которые усвоили из “избранничества” (*вилāйя*) высшие степени, и выше этого нет ничего, кроме степени “пророчества” (*нубувва*)»⁵), Ибн ‘Арабѳ утверждает превосходство «избранничества», или «святости», над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно («Пророк — это тот, к которому является ангел с откровением»), а «избранный» (*валѳ*) черпает свое знание непосредственно («он получает знание не через создания, а прямо от Бога, и это знание святого Хидра»)⁶. Ибн ‘Арабѳ пишет: «“Избранные Богом” (*авлийā*) берут знания от Бога, который вносит эти знания в их сердца из Своей тайны как милость от Себя и предвечную заботу, что предшествовало им у Него»⁷.

¹ *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 216.*

² *Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 103.*

³ *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 214.*

⁴ *Ибн ‘Арабѳ. Ал-Футѳхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 203.*

⁵ Там же. С. 239.

⁶ Там же. С. 203—204.

⁷ *Мухаммад ‘Амѳн ал-Курдѳ. Китāб ал-мавāхѳб ас-сармадийя. С. 49.*

Т. Ибрагим пишет, что в пользу тезиса Ибн ‘Арабӣ о возвышении *валӣ* говорит и то, что, с его точки зрения, суфии из числа «избранных Богом» (*авлийā*), которые способны к «раскрытию» (*кашиф*), являются людьми «общего пророчества» (*нубувва ‘āмма*), в отличии от которого «частное пророчество» (*нубувват ал-ихтисās*), или «законодательное пророчество» (*нубувват ат-таири*), принадлежит одним пророкам¹. «Однако смилоствился Бог к рабам Своим и оставил им пророчество без законоуложения, а также законоуложение чрез иджитхад² при ненарушимости установлений»³. Ибн ‘Арабӣ считает, что законодательство (*таири*) есть главная характеристика пророчества. Он выделяет два вида пророков: а) те, кто устанавливает Закон (*набийй мушарри*); и б) те, кто проявляет пророческую деятельность внутри рамок действующего Закона. Первый разряд пророков представляют Мӯсā (Моисей), ‘Йсā (Христос) и Мухаммад, каждый из которых установил Закон согласно божественному повелению. Вторую категорию представляют те пророки, которые живут и осуществляют свою пророческую миссию в рамках действующего Закона подобно тому, как пророки Израиля жили и осуществляли пророческую миссию в рамках Закона Мӯсы (Моисея)⁴. «Из этого “присутствия” (*хадра*) были посланы пророки и посланники-законодатели (*русул мушарри ‘ун*). И были с ними те, последовавшие им, исполнявшие по повелению из одного Источника, из которого брали пророки и посланники, то, что Он установили как Закон. И из него, [из этого Источника], взяли “избранники Божьи” (*авлийā*)»⁵. Это обстоятельство может послужить доводом в пользу тезиса о том, что такая категория суфиев стоит выше пророка. Ведь они черпают свое знание о мусульманском законе из того же первоисточника, из которого этот закон был ниспослан пророку Мухаммаду, а потому их суждения по тому или иному вопросу непременно будут

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 103.

² *Иджитхād* («усердствование», «большое старание») — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, а также степень авторитетности самого ученого (муджтахид) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников // ИЭС. С. 91.

³ Ибн ‘Араби. Геммы мудрости // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 215.

⁴ Т. Izutsu. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. P. 265.

⁵ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 240.

совпадать с установками исламской религии или соответствующими решениям Бога. «Избранники Божьи» (*авлийā*¹) не только приобщены к пророческому знанию, они еще наследуют его¹.

И все же превосходство «избранничества», или «святости» (*вилāйя*), над всеми прочими видами знания заключается в том, что «избранничество» есть высшее и совершенное знание непосредственной истины Абсолюта. Человек, взошедший на степень «избранничества», есть чистое Самосознание и Самопроявление Абсолюта, и в каком-то смысле и есть сам Абсолют. На этой ступени познания человек в состоянии осознавать «единство Бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), которое, согласно ал-Қāшāнī, определяется следующим образом: «Единство Бытия (*вахдат ал-вуджūd*) — то есть отсутствие деления его на необходимое (*вāджиб*) и возможное (*мумкин*)»². Это осознание достижимо только благодаря «реализации» (*тахакқук*) в Абсолюте, ведь «Бог не назвал Себя пророком или посланником, а назвал именно Святым угодником, придав Себе сие имя как атрибут»³. Достижение «избранничества», или «святости» (*вилāйя*), осуществляется в три этапа: а) этап «*тахдлуқа*», или «украшения себя божественными качествами»; б) этап «осуществления истинности» (*тахакқук*), или «осуществления» в бытии мистика бытия Бога; и в) этап «соотнесения» (*та‘аллук*), или постоянного пребывания в «избранничестве» (*вилāйя*). «В то время как “Угодник” есть вечное имя Бога, и, следовательно, рабам Его оно принадлежит благодаря обретению (*тахдлуқ*), истинному осуществлению (*тахакқук*) и соотнесению (*та‘аллук*)»⁴.

Превосходство «избранничества», или «святости» (*вилāйя*), проявляется также в том отношении, что пророк и посланник тесно связаны с земным миром, законоуложения, доведенные ими до людей, регулируют жизнь последних в соответствии с требованиями, выполнение которых гарантирует блаженство на том свете. «Избранничество» (*вилāйя*) имеет отношение к Абсолюту, а потому связь его с Истиной никогда не прерывается. По мнению Т. Ибрагима, такое понимание *вилāйя*, одного из ключевых понятий суфизма, позволило Ибн ‘Арабī

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 104.

² *Камāl ад-Дīн ‘Абд ар-Раззāқ ал-Қāшāнī*. Латā’иф ал-а‘лām фī ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 591.

³ *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости* // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 215.

⁴ Там же.

открыть широкие возможности для преодоления закостенелости религиозной догматики. Но, в отличие от характерного для нефилозофского суфизма представления о *валӣ*-чудотворце, Ибн ‘Арабӣ фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий¹.

Подведем итоги вышесказанному. Согласно средневековой философской парадигме, основание континуума бытия следует описывать как абсолютно трансцендентное последнему². В качестве решения этого вопроса в рамках философского суфизма (Ибн ‘Арабӣ) была разработана онтологическая концепция, согласно которой земной мир, имея связь с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» («прекрасных имен») Бога), которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Центральным звеном в этой онтологии является третья реальность, или человек, созданный по «образу и подобию» Бога (*‘алā сӯрати-хи*). Это становится возможным благодаря способности человека соединить в себе все сущности, которые в мире (*‘āлам*) находятся в рассеянном состоянии. Человек обладает двумя «копиями» (*нусхā*), «явной» и «сокрытой», из которых первая соотносится с феноменальным миром, а вторая — со второй онтологической страдой, «божественным присутствием» (*хадра ‘илāхийя*). Следовательно, человек — абсолютная целокупность (*ал-куллийй ‘алā ал-итлāк*) и истинность (*хакӣқа*), поскольку он соединяет в себе все сущее — и вечное (*қадӣм*), и возникшее (*хадӣс*). Этим объясняется исключительный характер онтологического статуса человека: он в каком-то смысле есть подлинная полнота, или «истинность» (*хакӣқа*), единого Бытия, тогда как каждый из противоположных онтологических уровней бытия — Бог и мир — представляет лишь одну из сторон единого бытия, которое есть единство необходимого (*вāджиб*) и возможного (*мумкин*), как утверждает ал-Қāшāнӣ, последователь Ибн ‘Арабӣ: «Единство Бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) — то есть неделимость его на необходимое (*вāджиб*) и возможное (*мумкин*)»³. Ибн ‘Арабӣ

¹ См. Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 104; А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 115.

² См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 126.

³ *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāк ал-Қāшāнӣ*. Латā’иф ал-‘лām фӣ ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 591.

пишет, что недопустимо характеризовать Бога всем тем, что противоречит его божественным атрибутам (свойствам), и что также недопустимо описывать мир всем тем, что противоречит его качествам как «возникшего» (сотворенного мира). И только человек обладает двумя «копиями» (*нусах*), благодаря чему он входит и в «божественную» страту, и в феноменальную страту бытия. По этой причине человек является рабом с той точки зрения, что ему вменены обязанности поклонения и что он не обладал прежде, как и мир, актуальным бытием, и одновременно является Господом (*рабб*) с точки зрения своего положения наместника (*халифа*) на земле, своего образа [Божьего] и сотворения его Богом в наилучшем виде. «Он (человек. — *И. Н.*) — словно перешеек (*барзах*) между Богом и миром»¹.

Человек есть то, благодаря чему бытие возможно как единая целостность, поскольку именно человек обладает абсолютным совершенством (*камāl мутлак*), тогда как Бог обладает лишь совершенством вечностного аспекта бытия, но не временного, а мир обладает совершенством временного аспекта бытия, но не вечностного. Эта особенность человека определяет его «целостный» характер: он есть проявление единого бытия как реализации соотношения противоположностей (Бога и мира) в виде онтологического фундирования друг друга, а не взаимного исключения. Обе противоположности (Бог и мир) могут быть двумя сторонами одной сущности (сущности единого бытия) только благодаря человеку, который соединяет две стороны в себе, не совпадая полностью с ними. Следовательно, человек есть место совпадения временного и вечностного, субъекта и объекта, а потому человек (как родовое существо) не движется к истине, как это предполагается теистической традицией подчеркивания фундаментальной дихотомии всего бытия (как дихотомии «Бога» и «мира», где человек является частью последнего), — напротив, через человека, взятого как род, а не отдельный индивид, и осуществляется само бытийствование истины исчерпывающим и самым полным образом. Последнее вовсе не отменяет различия людей в степени «приближения» к Истине, но это различие зависит от «подготовленности (*исти дад*), онтологического устройства человека, зависящего от требования без-различной различности вечностной стороны единого бытия, а не от личных усилий в су-

¹ *Ибн 'Арабӣ. Китāб 'иншā' ад-давā'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles, 1996. P. 25.*

фийской практике («отрешение от мирского» (*зухд*), богопоминание (*зикр*) и др.).

В свете такой концепции о самоманифестации Бога через человека истина является не просто гносеологической категорией, что предполагает понимание истины как знания (всегда неполного) о бытии, а явлением онтологического порядка — знанием-бытием, или совпадением знания с бытием. Согласно такой онтологии суровая отрешенность ранних суфиев от земного мир бессмысленна, ибо мир теперь стал пониматься как условие обретения Богом через человека полноты бытия. Поэтому «отрешение от мирского» (*зухд*) и обращение к сознательным усилиям достижения экстатических трансперсональных состояний единения с первоосновой бытия путем «[само] уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) были признаны неприемлемыми не просто по практическим соображениям (непосильности для большинства верующих и пр.), а по соображениям концептуального характера.

Идея Ибн 'Арабī о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и несуществования позволила вырваться мысли суфиев из порочного замкнутого круга и выдвинуть утверждение об одновременной трансцендентности и имманентности Бога земному миру. Справедливости ради следует отметить, что в рамках суфийской традиции учению ал-Джунайда о состоянии людей в «предвечности» предшествовало учение Сахла ат-Тустарī о «предвечном договоре» людей с Богом, то есть о моменте явления Бога людям в их состоянии предсуществования, или состоянии виртуально-вечностного бытия, еще то того, как они были сотворены¹. Согласно Ибн 'Арабī, земной мир, имея связь с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» («прекрасных имен Бога»), не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Божественное бытие не следует рассматривать как нечто абсолютно трансцендентное и внеположное множественному миру, ибо это опровергается проявлением ответной любви Бога к земному миру, что доказывается Его «проявлением Себя» (*таджаллин*) в конечных вещах профанного мира. Введение понятия «утвержденность» любой вещи до ее действительного существования обесмыслило суровую отрешенность ранних суфиев от земного мира, ибо последний стал рассматриваться условием возможности отражения разнообразия

¹ См. G. Böwering. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 146.

виртуальной различности божественного бытия, объекта поиска «людей отрешения от мирского», в многообразии конкретных форм земных явлений.

3.6.5 Развитие идеи «единства бытия» (*вахдūt ал-вуджūd*) после Ибн ‘Арабī и характер комментаторской традиции (неоплатонизация Ибн ‘Арабī)

Возникновение собственно «философской компоненты, развившейся в учениях Ибн ал-‘Арабī и его последователей»¹, можно считать итогом многовековых усилий суфиев в осмыслении проблемы единственности Бога как рефлексии над основным догматом ислама. Благодаря деятельности Ибн ‘Арабī и его единомышленников суфизм перерос из мистического учения в одно из ведущих философских течений в исламе (Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянец, А. Affifi, Т. Izutsu), хотя эта точка зрения принимается не всеми специалистами (А. Д. Кныш). «Следует отметить факт наличия нескольких точек зрения на суфизм в аспекте, как это определил А. Д. Кныш, “спекулятивно-эзотерической стороны”² его учения, то есть на то, что у нас принято называть “философским суфизмом”»³. По мнению А. Д. Кныша, суфийское учение о богопознании есть нечто более близкое к теософии, нежели собственно философии. Мистика, как он считает, по определению не поддается рационализации и систематизации, и, следовательно, о суфизме, коль скоро это «мусульманский мистицизм»⁴, можно вести речь только как о теософии, а не как о философии.

М. Т. Степанянец справедливо отмечает, что хотя в суфизме отсутствует общепринятая онтологическая концепция, «все же можно сказать, что наиболее влиятельной в нем является идея единства бытия

¹ См. Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85; J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong, [L. Massignon-B. Radtke], Françoise Aubin. Tasawwuf // EI, NE.

² А. Д. Кныш. Ат-Тасаввуф // ИЭС. С. 230.

³ Г. Б. Шаймухамбетова. Интеллектуальная ситуация на Ближнем и Среднем Востоке. Исследования 1990—1996 годов // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.: Изд-во ИФ РАН, 1998. С. 82.

⁴ Ибн ‘Араби. Мекканские откровения / Введение, пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995. С. 10.

(*waḥdat al-wudjūd*) — кульминация в развитии суфизма»¹. Л. Масси-ньон в статье «Tasawwuf» (Суфизм) констатирует, что последователи учения о единстве бытия (*waḥdat al-wudūd*), именуемые «вуджудийа» (*Waḥdatiyya* (от *Wudūd*)), представляли «доминирующую школу» на заключительном этапе развития суфийской доктрины².

Сторонники учения Ибн ‘Арабӣ, по мнению Т. Ибрагима, предпочитают традиционалистскому теологическому монизму (*tawḥīd ‘ulūḥiyyī*), исповедуемому «широкой публикой» (*‘awāmm*) онтологический монизм (*tawḥīd wudjūdīyyī*), которого придерживаются «избранные» (*ḫawāṣṣ*), суфии. Они заменяют формулу теологического монизма — «Нет божества, кроме Бога» — на формулу «Нет бытия, кроме Бога»³. То есть отрицается множественность бытия и утверждается одно-единственное бытие. «Оно одинаково относится ко всем вещам. Так, когда мы говорим: “Дерево существует” или “Бог существует”, мы имеем в виду одно и то же бытие (...) Оно — наиболее самоочевидная реальность, поскольку воплощено во всех вещах. Одновременно бытие — наиболее скрытое и неизвестное, ибо оно охватывает все вещи, поэтому мы не можем найти что-либо отличное от него, с помощью чего мы могли бы его ограничить, определить»⁴. Это хорошо иллюстрируется изречением суфийского шейха Ибн ‘Ата’ Аллāха ал-Искандарӣ, сторонника учения Ибн ‘Арабӣ: «Луч сокровенного разума удостоверяет тебя о близости Бога к тебе, око сокровенного разума удостоверяет тебя о твоём небытии перед ликом Его бытия, а истина сокровенного разума удостоверяет тебя о Его бытии и что нет ни твоего небытия, ни твоего бытия»⁵.

То есть тот факт, что учение о единстве бытия (*waḥdat al-wudjūd*), начиная с VI в. по хиджре/XIII в., начинает доминировать в суфийских кругах в качестве основной онтологической концепции, является свидетельством завершения растянутого в историческом времени этапа движения «людей отрешения от мирского» (*‘aḥl аз-зухд*), онтологические воззрения которых базировались на инту-

¹ М. Т. Степаняц. Философские аспекты суфизма. С. 14.

² См. L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam. P. 581.

³ Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯḫāt. Ч. I. С. 363; цит. по: Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. С. 85.

⁴ Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 83.

⁵ Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам). С. 38.

ициях, восходящих к Корану и высказываниям пророка Мухаммада. Ведь последние и составили основоположения онтологического характера раннего суфизма, представители которого с помощью практики по обузданию плоти, переживания особых «состояний» и достижения «стоянок» (*мақāmāt*) на этом пути пытались стяжать благодать, или сближение с высшей божественной реальностью. Подобная концепция достигла в лице ал-Халладжа и 'Абӯ Йазйда ал-Бистāmī кульминационного пункта в своем развитии. Затем это учение, в результате обнаружения противоречий в допущениях, заложенных в его основание, утрачивает способность служить теоретическим обоснованием и оправданием «подвигам» ранних суфиев. Нарочитая экзальтация, прибегание к «непроизвольным» разглашениям «божественных тайн» (*шатхиййāt*) в период перехода от духовно-практической деятельности, направленной на «отрешение от мирского» (*зухд*), к суфизму как религиозно-философскому направлению — все это свидетельствовало о кризисе учений ранних суфиев в IX—X вв.

Таким образом, учение о «единстве бытия» Ибн 'Арабī и его последователей в свете развития суфизма можно оценить как философскую концепцию, лишенную, с точки зрения ее создателя, недостатков, присущих раннему суфизму, доктринальные элементы которого не были реализованы в виде элементов самодостаточной концепции, а были мифологемами, в которых использовалась философская терминология. По мнению А. В. Смирнова, принципиальное значение системы Ибн 'Арабī не только для философского суфизма, но в целом для арабской философии, заключается в том, что ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли в средневековом арабском мире на основе средневековой парадигмы в вопросе о связи абсолютно трансцендентного основания бытия (Бога) с самим континуумом бытия (множественным миром)¹. Поэтому исследование учений арабо-мусульманских мыслителей, живших после Ибн 'Арабī и обращавшихся к проблеме единства и единственности бытия, удовлетворяет разве что исторический интерес².

После смерти Ибн 'Арабī его труды, по сути, превратились в неисчерпаемый источник философских и мистических знаний для его

¹ См. А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 126—127.

² Там же. С. 126.

многочисленных последователей¹. Громадное воздействие идейного наследия Ибн ‘Арабӣ на различные направления философской и религиозной мысли исламского мира обязано тому, что он оставил после себя большое количество сочинений с оригинальными решениями проблем философии и этики. Его многогранное творчество в наибольшей мере нашло свое отражение в его сочинении «Ал-Футӯхāt ал-маккийя» (Мекканские откровения), «энциклопедии» по суфизму, которое оказало и продолжает оказывать воздействие на исламскую культуру и косвенном образом на мировую культуру в целом. Ибн ‘Арабӣ олицетворяет целую эпоху мусульманской культуры со всеми ее философскими, теологическими и этическими направлениями и течениями.

В мире ислама результаты исследований творчества и жизни Ибн ‘Арабӣ были закреплены в многочисленных сочинениях, где собраны биографические и библиографические данные об Ибн ‘Арабӣ, обобщены его высказывания и сведения о нем. Некоторые мусульманские авторы, ведя заочную полемику с Ибн ‘Арабӣ по религиозным и философским проблемам, дали возможность глубже выявить истоки и движущие мотивы творчества Ибн ‘Арабӣ и понять направления развития его взглядов. Это выдающийся мусульманский богослов Ибн Таймиййа (ум. в 728/1327 г.), ат-Тафтāзāнӣ (ум. в 792/1390 или 791/1389 г.), арабо-мусульманский историк и философ Ибн Хбддун (ум. в 810/1406 г.) и др.

Неоценимую помощь современным исследователям творчества Ибн ‘Арабӣ оказывают сочинения средневековых мусульманских авторов, написанные в защиту Ибн ‘Арабӣ, где содержатся чрезвычайно ценные сведения о нем, глубокий анализ его идей и подробные комментарии. Это, в первую очередь, труд ал-Қāшāнӣ (ум. в 730/1329 г.), крупного средневекового суфийского мыслителя и комментатора.

Творчество Ибн ‘Арабӣ получило со стороны мыслителей и богословов мусульманского средневековья самые противоречивые оценки. Его жестко критиковали Ибн Таймиййа, аз-Зāхāбӣ (ум. в 748/1348 г.), Ибн Наққбдд (ум. 763/1361 г.), ал-Фасй, Тақй ад-Дйн (ум. в 932/1429 г.), ат-Тафтāзāнӣ (ум. в 792/1390 или 791/1389 г.), арабо-мусульманский историк и философ Ибн Хбддун. Правоту его взгля-

¹ См. R. McGregor. Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shādhiliyya // Une voie soufie dance le monde: la Shādhiliyya. Sous la direction d'Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005. P. 107—116.

дов отстаивали крупнейший мусульманский богослов и комментатор Корана ас-Суйūtī (ум. в 911/1506 г.), ас-Сафадī, Маджд ад-Дйн ал-Файрūзāбādī (ум. в 817/1415 г.), суфийский мыслитель и агиограф аш-Ша‘рānī (ум. в 973/1565 г.), Ибн ал-‘Имād (ум. в 1089/1679 г.)¹, шāзībīлийский шейх Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх ал-Искандарī (ум. в 710/1306 г.), поздний мусульманский комментатор суфийских произведений Ибн ‘Аджйба (ум. в 1225/1809 г.) и др.

Учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*) оказало огромное влияние на развитие мусульманского богословия, философии и «элитарного», или философского, суфизма. Его восприняли и развивали не только крупные суфийские мыслители ал-Қāшānī, Садр ад-Дйн ал-Қўнавī (ум. в 674/1274 г.), ‘Абд ал-Карīm ал-Джйлī, Джāмī, но и шиитские философы Хайдар Амулī, Муллā Садра². Последний известен своей «трансцендентной философией», в рамках которой он разработал теорию постоянного движения в мире, исключая Бога. Движение, по мнению Муллы Садры, — единственная реальность в мире, и движение постоянно эволюционирует от менее совершенного к более совершенному, движение вспять невозможно. Мировой процесс вечен и бесконечен, нет ничего постоянного ни на небе, ни на земле. «Именно благодаря этой вечно обновляющейся природе и порождаемому ею субстанциальному движению становится возможным приобщение возникшего к вечному, телесного — к духовному»³.

Не прекращаются в мусульманских религиозных кругах споры вокруг наследия Ибн ‘Арабī и поныне. Причудливым образом споры мусульманских богословов и мыслителей, как прошлого, так и современности, сказываются и на процессе изучения творчества Ибн ‘Арабī в научных кругах. Это касается вопроса о природе философского учения Ибн ‘Арабī. Если одни ученые рассматривают его учение как оригинальное философское направление в рамках исламской мысли, то другие усматривают построения Ибн ‘Арабī как результат привнесения на исламскую почву идей неоплатонизма⁴. Надо полагать, те исследователи, которые усматривают пантеистический характер фило-

¹ См. А. Д. Кныш. *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Albany, NY, 1998. P. 64.

² См. А. Д. Кныш. Ибн ‘Арабī // ИЭС. С. 83.

³ Я. Эшотс. Престольная мудрость. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 14.

⁴ См. С. W. Ernst. *Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age*. Vol. XV. №. 4. November, 1984. P. 202.

софии Ибн ‘Арабӣ, некритически приняли за «ортодоксальную» точку зрения мнение некоторых средневековых мусульманских теологов-традиционалистов (Ибн Таймиййа и др.), категорически отвергавших учение Ибн ‘Арабӣ и его сторонников о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) как учение о «вселении» (*хулӯл*) Бога в предметы тварного мира, а также негативное отношение к суфизму Ибн Хбдӯна¹. Следует отметить, что в исламе отсутствует институт церкви, поэтому даже мнение мусульманских теологов, представляющих традиционалистское большинство, не может рассматриваться как точка зрения всей мусульманской общины.

Что касается самой оценки теологами-традиционалистами философии Ибн ‘Арабӣ, то можно сослаться на мнение теолога-ханбалита Ибн Таймиййи, одного из самых непримиримых оппонентов Ибн ‘Арабӣ. Ибн Таймиййа пишет: «Те, кто говорит о “единстве бытия” (*вахдат ал-вуджӯд*), разошлись во мнениях по этому вопросу. Но их имам Ибн ‘Арабӣ говорит: “«Воплощенности» утверждены (*a ‘iʿān ʿābita*) в небытии (*‘адам*), и бытие Бога изливается в них”»². Последние слова Ибн Таймиййи об излиянии бытия Единого Бога невольно вызывают ассоциации с излиянием Единого Плотина с последующим выстраиванием уровней бытия с иерархическим соподчинением между ними. Это действительно могло стать причиной принятия некоторыми исследователями сходных черт и случайных совпадений в учении Ибн ‘Арабӣ, неоплатонизма³ и индуизма за свидетельство генетической связи между ними. Но непосредственное ознакомление с текстами оппонентов Ибн ‘Арабӣ из числа мусульманских теологов-традиционалистов позволяет утверждать о необъективном характере их оценок его учения из-за крайней ангажированности и зашоренности групповыми интересами.

Ибн Таймиййа связывает учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) с пантеистической тенденцией ранних представителей мусульманской теологии (*каләма*) — джахмитов. Действительно, еще джахмиты осознавали, что связь Бога и множественного мира нельзя представить, не впадая в противоречие: в одном случае, имеется множественное бытие, но нет Бога, в другом случае, если есть Бог как совершенное единое бытие, то тогда вне Бога множе-

¹ А. Д. Кныш. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. С. 178.

² *Ибн Таймиййа*. Маджмӯ‘ат ар-расә‘ил ал-кубрә’. Т. 1. С. 152.

³ См. L. Massignon. Tasawwuf // Shorter Encyclopaedia of Islam, 1974. P. 58

ственное бытие невозможно. Ибн Таймиййа пишет: «Ранние джахмиты говорили: “Бог Своей самостью (*би-зѣти-хи*) присутствует во всех местах”. Они говорили: “Он не есть существующие явления. Необходимое вечное сущее (*мавджѹд қадѣм вѣджиб*) и есть само возникшее возможное бытие (*вуджѹд муҳдас мумкин*)”. “Вселенное” божественного в тварное (*хулѹл*) — это то, что явили людям джахмиты»¹.

Ибн Таймиййа пытается усмотреть прямую связь между воззрениями джахмитов и последователей учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджѹд*). Он пишет: «[Джахмиты] выразили претензии на “осуществление истины” (*тахқѣк*) единства Бога (*тавхѣд*) и познание божественного (*ирфѣн*) и стали говорить: “[Множественный] мир и есть Бог, бытие (*вуджѹд*) — едино, вечное бытие, не имеющий начала Творец, и есть сотворенное, возникшее [во времени] бытие»»². В этом же духе Ибн Таймиййа резко критикует сторонников учения Ибн ‘Араби: «Из числа тех, [заблудших], — “унифицирующие” (*иттихѣдиййа*), которые говорят: “Бытие (*вуджѹд*) — едино”. Далее. Они говорят, что [в бытии] некоторые лучше других, и самое лучшее и достойнее быть Господом, и говорят, что фараон (*фир‘аун*) был прав, утверждая: “Я — Господь ваш высочайший!” (Коран, 79:24, К.). Это высказывание безбожных суфийствующих философствующих “унифицирующих”, как, [например], ат-Тилимсѣни. Учение (*кавл*) о всеобщей унификации называется “*вахдат ал-вуджѹд*”, и это и есть учение Ибн ‘Араби ат-Тѣ’и, его сторонников [Садр ад-Дѣн] ал-Қѹнавѣ, Ибн Саб‘йна, Ибн ал-Фѣрида и подобных им. Но у них были расхождения по вопросу о том свете и воздаянии. Также у них есть разногласия по поводу того, является ли бытие (*вуджѹд*) чем-то лишенным сущностей или нет»³.

Ибн Таймиййа продолжает: «Они [“вуджудисты”] приняли Единое (*ал-вѣхид*) как род (*би-н-нав‘*) за Единое как воплощенное, наличное (*би-л-‘айн*), ибо говорится: “Бытие (*вуджѹд*) — едино”, как говорится: “Человечество — едино (одно), животность — [нечто] одно (единое)”, то есть единое целокупное. И это целокупное (универсалия. — *И. Н.*) существует только в уме, а не вовне. Они же полагают, что целокуп-

¹ *Ибн Таймиййа*. Маджмѹ‘ат ар-расѣ‘ил ал-кубрѣ’. Т. 1. С. 112.

² Там же. С. 139.

³ Там же. С. 102—103.

ное (универсалия) “утверждено” вовне, а затем полагают, что оно — это Бог»¹.

По мнению Ибн Таймийи, бытие для Ибн ‘Арабӣ и для всех сторонников учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) не только едино, но и единственно: «...бытие (*вуджӯд*) — единственно (...) они впали в заблуждение, [не видя] разницы между бытием Творца и бытием сотворенного (*махбӯк*)»². Ибн Таймийя сообщает, что он слышал от одного «надежного» человека, который прежде «водился» с «унифицирующими», но затем отошел от них, что «самым ненавистным из людей для них (“унифицирующих”. — *И. Н.*) является [пророк] Мухаммад ибн ‘Абдаллах, мир и благословение Аллаха ему! Когда ревет осел и [ли] лает собака, они падают ниц перед ним и говорят: “Это — Бог”, что это одно их проявлений [Бога] (...) они говорят: “Мы ненавидим [пророка] Мухаммада за то, что он явил разницу [между Богом и миром], призвал к [уверованию истинности] этого и порицал тех, кто не говорит так»³. Ибн Таймийя сообщает, что некий человек, прочитав «Фусӯс ал-ҳикам» (Геммы мудрости) Ибн ‘Арабӣ, пришел к выводу, что эта книга противоречит Корану. Когда он сказал об этом последователю Ибн ‘Арабӣ ат-Тилимсәни (ум. в 691/1291 г.), последний заявил, что это весь Коран есть многобожие (*ширк*) и что единство Бога (*тавҳӣд*) «в наших словах»⁴. «И в этом вопросе впала в заблуждение группа людей, знатоков *каләма* и суфизма, как Ибн Саб‘йн, ас-Садр (Садр ад-Дйн. — *И. Н.*) ал-Қўнавӣ, ученик Ибн ‘Арабӣ, ал-Балийәни, ат-ТилимсәниҒа последний — самый сведущий в обычном знании (*‘илм*) и богопознании (*ма‘рифат*) — открыто выражал свою приверженность учению [Ибн ‘Арабӣ], пил вино и совершал “запретное” (*муҳаррамат*)»⁵.

Пристрастность и необъективность подхода Ибн Таймийи в оценке онтологического учения Ибн ‘Арабӣ слишком очевидна. Причиной этого является неприятие Ибн Таймийей в целом исходной суфийской установки мистического познания Бога. Ибн Таймийя пишет: «Отсутствие знания не есть знание о не-сущем (*ма‘дӯм*) и отсутствие “созерцания” (*иухӯд*) не есть созерцание для небытия (*‘адам*). Но это

¹ *Ибн Таймийя*. Маджмӯ‘ ат ар-расә‘ил ал-кубрә’. Т. 1. С. 148.

² Там же. Т. 2. С. 102—103.

³ Там же. Т. 1. С. 142.

⁴ Там же. С. 140.

⁵ Там же. С. 139—140.

состояние (*хāl*) случается с многими “идущими по суфийскому Пути” (*сāлиқўн*, ед. ч. *сāлик*): все они “исчезают” от созерцания самих себя и прочих созданий. Иногда они называют это “[само]уничтожением [в Боге]” (*фанā*) и “отрыванием” (*истилām*). Это — “исчезновение” от созерцания тех созданий, а не исчезновение их самих как таковых. А если кто-то говорит: “Исчезло то, чего не было, и осталось то, что не прекратит пребывать”, то достижение истинности, если он искренен, заключается в том, что на самом деле исчезло его созерцание того, чего не было, и что было воспрещено его созерцание тем, что не прекратит [пребывать], не оттого, что если чего-то не будет, то он исчезнет сам, ибо он — продолжает пребывать, существует. Но они воображают, что если они не созерцают это, то они уже сами превратились в небытие как таковое. Отсюда группа из них обратилась к “единению” (*иттихād*) [Бога с тварным] и “вселению” (*хулўл*) [Бога в вещи тварного мира]. Кто-то из них поминает Бога, его сердце наполняется поминанием Бога (*зидр*) и он погружается в это целиком. И для его сердца остается один поминаемый [им] (*мазбур*) и “созерцаемый” (*маихūd*) — Бог, он перестает поминать и созерцать что-либо иное, кроме Бога. И он воображает, что все тварные вещи и явления уже исчезли и что он сам исчез, так что даже воображает, что он — Бог и что бытие — это Бог. В этом вопросе впал в ошибку ‘Абū Йазйд ал-Бистāmй»¹.

Ибн Хбдун не так категоричен, как Ибн Таймиййа, так как он не отождествляет учение «отелесителей Бога» (*‘ахл ал-хулўл*) с учением Ибн ‘Арабй. Ибн Хбдун пишет: «Есть два взгляда на единение (*иттихād*) [бытия] {...} Первый — что вечная Самость (*зйт*) пребывает в возникших чувственных и интеллигибельных явлениях, соединена с ними в конкретных образах, и они все ее проявления, они существуют благодаря ей, то есть она обеспечивает их бытие, иначе говоря, если бы не она, то все это стало бы ничто. Это — мнение “сторонников отелесения Бога, вселения Его в вещи” (*‘ахл ал-хулўл*). Второй взгляд — подход “людей абсолютного единства [бытия]” {...} они хотят утверждать, что весь [этот мир], в действительности, — ничто, имеет бытие только в человеческом представлении. Нет бытия в действительности — ни в явном, ни в сокрытом, — кроме вечного [бытия Бога]»².

¹ *Ибн Таймиййа*. Маджмū‘ аг ар-расā’ил ал-кубрā’. Т. 1. С. 149—150.

² *Ибн Хбдун*. Муқаддима. С. 453.

Ат-Тафтāзāнī (ум. в 792/1390 или 791/1389 г.) следовал аргументам Ибн Таймийи в своей критике Ибн ‘Арабī и его сторонников, которых он называл «философствующими неверными и безбожниками, [придерживающимися] учения о единстве бытия (*ал-кафара аз-занāдиқа ал-вуджūdиййа ал-мутафалсифа*)»¹. Это видно из того, что он обвинил Ибн ‘Арабī и его последователей в таких «прегрешениях», как:

— утверждение, что все в мире, включая самые низменные создания, — это сам Бог;

— утверждение, вступающее в противоречие с разумом и с чувствами, что множественный мир есть фикция;

— притязание на обладание знанием, которое ставит их выше пророков по степени перед Богом;

— использование аллегорического толкования (*та’вīл*) Корана в целях отстаивания своих взглядов, несовместимых с исламом.

Ат-Тафтāзāнī не отрицает суфизм целиком. Он признает возможность дополнения ревялятивного (опосредованного) знания, доведенного пророком Мухаммадом, непосредственным интуитивным знанием «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā’ ат-тавхīд*). Иначе говоря, он не видел ничего предосудительного в попытках суфиев обрести состояние трансперсонального переживания единения (то есть в духовном смысле) с первоосновой бытия (Богом) путем «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā’*) при условии признания ими абсолютной трансцендентности Бога миру. Основной порок сторонников Ибн ‘Арабī, по мнению ат-Тафтāзāнī, состоит в их склонности к метафизическим спекуляциям в попытках утвердить субстанциальное единство Бога и мира. Причину этого он усматривает в их отходе от идеалов «праведных предшественников»-суфиев и в отказе от истинной суфийской традиции. В частности, ат-Тафтāзāнī утверждает, что если ал-Газālī понимал богоявление, или эманацию (*файд*), по аналогии с освещением солнечным светом поверхности земли, когда к земле ничего не примешивается от солнца, то Ибн ‘Арабī понимал богоявление в буквальном смысле, как, например, истечение воды из кувшина на руки. Это, по мысли ат-Тафтāзāнī, подразумевает отделение божественной субстанции от своего источника и, соответственно, ее соединение с материальным объектом. Таким образом, с точки зрения

¹ A. D. Knysh. Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. P. 149.

ат-Тафтāzānī, учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*) не имеет основания в Коране¹.

Современный специалист по творчеству Ибн ‘Арабī А. Афифи полагает, что ат-Тафтāzānī и ал-Джурджānī, ‘Алī ибн Муḥаммад (ум. в 817/1413 г.), представитель позднего *калāма*, автор словаря философских терминов «Ат-Та‘рйфāt» и комментатор произведения ал-Иджй «Мавāқиф», были неправы, когда утверждали, что Ибн ‘Арабī понимал под словом «Бог» абстрактное понятие «бытие» (*вуджūd*), которое не обладает внешним (феноменальным) существованием и к тому же служит источником всего сущего в феноменальном мире. Ошибочно приписывая Ибн ‘Арабī подобное, они отмечали, что, во-первых, абстрактное существование (существование как понятие, или в уме. — *И. Н.*) само по себе не является внешней реальностью и не способно быть источником внешних реальностей, а во-вторых, «существование» (как понятие) вторично в качестве ментального образования, в отношении к индивидуальным существующим вещам в феноменальном мире. Но Ибн ‘Арабī, по мнению А. Афифи, так не считал. Согласно Ибн ‘Арабī, реальный источник всего сущего, который он называл «Абсолютным Бытием» в смысле бытия, есть сущее, чье существование совпадает с его воплощенностью (*мавджūd би-вуджūd хува ‘айну-ху*). Иначе говоря, это — влекущее необходимость существования своей самостью (*вāджиб ал-вуджūd ли-з^{āt}ти-ху*). Его самость (*з^{āt}*) содержит в себе все реализуемые и могущие быть реализуемыми «чтойности» (*мāхиййа*) в феноменальном мире со всеми их свойствами и атрибутами, и благодаря этой самости, ее существованию и самопроявлениям (манифестациям в феноменальном мире), человеческое сознание основывает свое понятие «абстрактное существование» (существование в уме. — *И. Н.*)².

А.-М. Шimmel пишет, что традиционная западная точка зрения состоит в том, что Ибн ‘Арабī привнес в суфизм пантеизм и невольно способствовал своими теософскими изысканиями угасанию творческого потенциала суфийской традиции³. Выше мы привели достаточно аргументов в пользу того, что учение Ибн ‘Арабī

¹ *A. D. Knysh. Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. P. 148—153.*

² См. *A. E. Affifi. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi. Cambridge: At the University Press, 1939. P. 4—5.*

³ См. *А.-М. Шimmel. Мир исламского мистицизма. С. 208.*

не является вариантом пантеизма неоплатонического характера. Но следует признать, что некоторые суфийские теоретики и его последователи интерпретировали основные положения его концепции в неоплатоническом духе. Можно указать на ал-Қашāнī, известного суфийского комментатора трудов Ибн ‘Арабī, суфийского теоретика ал-Қушайрī и др.

Например, ал-Қашāнī разъясняет основное положение учения Ибн ‘Арабī об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру следующим образом: «Единение (*иттихād*) — проявление Единого (*зухūr ал-вāхид*) на уровнях числа (*марāтиб ал-‘адад*). И Единый проявляется множественным (*касīран*) на уровнях»¹. Это можно понять в том смысле, что между Богом и множественным миром имеется отношение, схожее с отношением Единого и многого в неоплатонических построениях Плотина, где данное отношение является отношением иерархически соподчиненных элементов. Значит, ал-Қашāнī понимал задачу «утверждения единственности и единства Бога» (*тавхīд*) в духе Плотина — как *сведение* множественности к простому, к Единому, или что Бог находится «внутри» мира.

Это обстоятельство позволяет понять, почему он в своих дальнейших рассуждения о «единении» трактует вопрос об истине и достижимости истины явно не с позиций Ибн ‘Арабī. Ал-Қашāнī пишет: «Единение (*иттихād*) — это соединение всех сущих (*мавджūdāt*) в бытии Единого без того, что думают, будто происходит изменение истин (*инқилāб ал-хақā’иқ*) или вселение вещи в вещь, напротив, смысл в том, что все, что кроме Бога, — не истина, в том смысле, что бытие Бога, благодаря которому все сущее стало сущим (*сāра кулл мавджūd мавджūdан*), — это необходимое бытие, и оно не множественное для обладателей сердец, освещенных светом Его святого Лица, в отличие от тех обладателей сердец, которые загорожены мраком тварного бытия и не видят Его Лица в вещах из-за остановки при них»². Из этих его слов можно сделать вывод, что истину он понимал как объект гносеологического поиска, который скрыт за вещами. Истина для него — нечто, которое следует узреть *сквозь* вещи. Таким образом, он невольно восстанавливает представление об *истинных формах*, скрытых за эмпирическими вещами. Его по-

¹ *Камāl ад-Дйн ‘Абд ар-Раззāк ал-Қашāнī*. Латā’иф ал-а’лām фī ишārāt ‘ахл ал-илхām. С. 68.

² Там же.

нимание познания как гносеологического процесса есть отступление от понимания Ибн ‘Арабӣ познания как бытийного процесса, или трансцендентного акта, схватывающего сами вещи, или как знания, совпадающего с самим бытием, а потому исключающего дихотомию «истина»-«ложь».

Следовательно, нельзя считать совсем безосновательным мнение С. ал-Хакима о пантеистическом характере учения сторонников концепции о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*)¹ хотя бы в отношении ал-Қашāнӣ.

Параллельно с распространением учения Ибн ‘Арабӣ, которое сопровождалось пересмотром некоторыми его последователями основополагающих принципов системы «Величайшего шейха» в сторону придания ей неоплатонического характера, шло распространение другой концепции, известной как учение о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухӯд*). Рукн ад-Дин Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Бийабанāкӣ, известный как ‘Алā’ ад-даула ас-Симнāнӣ (ум. в 737/1336 г.), персидский суфий-теоретик, в противовес учению о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) выдвинул учение о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухӯд*), согласно которому уподобление бытия (*вуджӯд*) Реальности (*ал-хаққ*, то есть Богу. — *И. Н.*) приводят к забвению творения (*ал-хўйқ*)². Ас-Симнāнӣ считал ошибочной идею, что любая сущность есть проявление атрибута или имени Бога (чем, собственно, объяснялось единство бытия) и потому имеет общее с божественным бытием³. По его мнению, единственная возможность общности человеческой природы и Бога — это качество внутренней чистоты (*сафā’*), дарованное человеку Богом.

Аҳмад ас-Сирхиндӣ (972/1564 — 1034/1624), крупнейший шейх суфийского братства Нақшбандиййа, был последователем Ибн ‘Арабӣ, но затем отказался от его идей и стал сторонником учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухӯд*), основы которого заложил ас-Симнāнӣ. Главным в этом учении, по мнению Аҳмада ас-Сирхиндӣ, является утверждение «Все из Него», в отличие от основного принципа учения Ибн ‘Арабӣ: «Все есть Он», или что Бог есть не просто Все,

¹ См. С. ал-Хақӣм. Ал-Му‘джам ас-сўфи. Бейрут: Дār Надра, 1981. — 1312 с. — Араб. яз.; цит. по : Т. Ибрагим. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 91.

² См. О. Акимущин. Вахдат аш-шухуд // ИЭС. С. 50.

³ Там же.

а именно Все мира¹. Ахмад ас-Сирхиндй следующим образом излагает эволюцию своих взглядов на проблему единства бытия: «Сперва я нашел Бога, хвала Ему, в качестве сущности вещей, как о том говорят сторонники учения о бытийном единстве (*тавхїд вуджудийй*) из числа поздних суфиев. Затем я обнаружил Бога в вещах без “вселения” [Бога в них] (*хулўл*) и “струения” (*сарайāн*) [Его в вещах]. Затем я обнаружил Бога вместе с вещами в сущностной совместности (*ма‘ийа зѳтиййа*). Затем я обнаружил Его после вещей, затем — до них, затем я обнаружил Его и не обнаружил ничего [из вещей множественного мира]. Это есть смысл “монизма свидетельствования” (*тавхїд шухудийй*), обозначаемого “небытием”, “[само]уничтожением [в Боге]” (*фанā*), а это — первый шаг в “святости”, “избранничестве” (*вилāййа*) и предварение совершенства в начале [Пути]. И это видение в любой из упомянутых степеней в начале достигается во внешнем мире, а затем в душах. Затем я возвысился в [состояние] “пребывания [в Боге]” (*бакā*), а это — второй шаг в “избранничестве” (*вилāййа*). Я во второй раз увидел вещи и обнаружил Бога их сущностью, нет, сущностью меня самого, затем обнаружил Бога до вещей, нет, до меня самого, затем — после вещей, нет, после меня, а затем обнаружил вещи и не обнаружил Бога вообще. Это есть “конец”, который есть возвращение к началу, исход к степени простых верующих (*авāмм*). Это — самая совершенная степень призыва (*да‘ва*) людей к Богу, самая совершенная степень совершенствования и наставничества для необходимого и соответствующего обращения с [простым] народом (простыми верующими. — *И. Н.*), для максимальной пользы и успеха»².

Таким образом, с точки зрения Ахмада ас-Сирхиндй, учение о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) является философским осмыслением мистического опыта суфия, осознающего себя и мир как то, что существует в единстве с Богом как одно бытие. Но этот опыт, как полагает Ахмад ас-Сирхиндй, представляет собой всего лишь один из этапов на Пути суфия к Богу³. Подобные высказывания Ахмада

¹ См. *А. В. Смирнов*. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 166.

² *Мухаммад ‘Амин ал-Курдй*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. С. 182.

³ См. *Abdul Haq Ansari*. Shaykh Aḥmad Sirhindi on Waḥdat ‘l-Shuhūd. Islam and the Modern Age. Vol. XV. №. 1. February, 1984. P. 16.

ас-Сирхиндī и других поздних суфийских теоретиков свидетельствуют о том, что в позднем суфизме, наряду с пониманием единства Бога в духе учения о единстве бытия, параллельно развивались другие идеи о единстве Бога, согласно которым любая сущность вовсе не есть проявление атрибута или имени Бога, и что только духовная сущность человека растворяется в божественной субстанции, и что сам человек уходит из материального мира только в духовном смысле, оставаясь в нем физически¹, тем более лишь после достижения состояния «внутренней чистоты» (*ṣaḥfāʾ*) после прохождения суфийского Пути, ведущего его через духовное самосовершенствование к постижению трансцендентного Бытия.

Распространение учения о «единстве созерцания» (*waḥdat aš-ṣuḥūd*), несомненно, было реакцией на взгляды «крайних» последователей Ибн ʿАрабī, таких как ат-Тилимсānī. Ибн Таймиййа пишет про него следующее: «Мне рассказал один вызывающий доверие человек, что он сказал ат-Тилимсānī: “Согласно вашим словам, нет разницы между женой человека, его матерью и его дочерью”. Тот ответил: “Да. Для нас все одинаково. Но те, между которыми и истиной находится завеса (*ḥidjāb*), сказали: «Это — запрещенное (*ḥarām*)!», а мы сказали: «Запрещенное (*ḥarām*) для вас»»².

Подобные утверждения средневековых мусульманских ученых-традиционалистов, как мы уже отметили, часто используются в качестве основания для отнесения учения Ибн ʿАрабī о единстве бытия (*waḥdat al-wudjūd*) к числу пантеистических концепций. Но внимательное прочтение тех мест в текстах Ибн ʿАрабī, где говорится о единственности божественной реальности, заставляет признать ошибочность характеристики «философии Ибн ʿАрабī (и вообще суфийской философии) как пантеистической, поскольку пантеизм предполагает безусловно позитивное и конечное утверждение о всеприсутствии Бога, тогда как здесь совершенно принципиально, что такое утверждение, даже если оно и делается, не может быть конечным и позитивным, оно должно быть дополнено противоположным»³.

Действительно, бытие, с точки зрения Ибн ʿАрабī, — единственное, неделимое на божественную реальность и множественный мир, или, иными словами: «Всякая вещь... не может мыслиться как сущ-

¹ См. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 590.

² *Ибн Таймиййа*. Маджмӯʿат ар-расāʿил ал-кубрāʿ. Т. 1. С. 148.

³ А. В. Смирнов. Логика смысла. С. 387.

ностно отличная от Бога»¹. То есть отличие взгляда Ибн ‘Арабӣ состоит в том, что он утверждал «единственность бытия», а не «единственность (бытийно) необходимого», как утверждали его предшественники из числа арабских перипатетиков. «Бог тождествен (*‘айн*) бытию всего сущего (*хува ‘айн вуджӯд кулл мавджӯд*)»². Тем не менее, при рассмотрении онтологического монизма Ибн ‘Арабӣ необходимо учитывать, что монизм в его понимании не означает банального совпадения, или тождества, Бога и мира. Это находит подтверждение в одном из его довольно пространственных рассуждений: «Между Богом и множественным миром вообще нет разницы, кроме только отличия “истин” (*хақā’ик*). Нет ничего с Ним, Пречист Он, Он не переставал быть таковым и также не перестает быть таковым. Нет ничего с Ним, и Его совместность (*ма’иййа*) с нами такова, как того заслуживает Его Величие и как необходимо для Его Величия. И если бы не то, что Он отнес для Себя, что Он — с нами, то разум не пожелал бы применять к Нему смысл “совместность”, равно как нормальный разум не понимает из нее, когда Бог применяет к Себе то, что понимается из “совместности” множественного мира, совместность некоторых частей с другими. Всевышний говорит: “Нет ничего, подобного Ему” (Коран, 42:9 (11), К.) и “Я — с вами, слышу и вижу” (Коран, 20:48 (46), К.). И мы скажем, что Бог — с нами в тех пределах, о которых Он говорит, и в том смысле, в котором Он желает. И мы не говорим, что мы поистине с Богом, ибо Он сообщил о том, и разуму это не дано, и нет у нас ни рационального основания, ни основания в Законе (*шарӣ’ате*) утверждать, что мы — с Богом»³.

Согласно философскому учению Ибн ‘Арабӣ, Бог не только един, но и единственен, он трансцендентен миру и имманентен ему⁴. Он утверждает, что все бытие — истина (*ал-вуджӯд куллу-ху хақк*), или что в бытии нет ничего, кроме Единого-многого (*ал-вāхид ал-касӣр*), или Единого, проявляющегося во многом⁵.

¹ А. В. Смирнов. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 166.

² *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 1. С. 249.

³ Там же. С. 242.

⁴ Там же. Т. 3. С. 406.

⁵ Там же. С. 406—407.

Вышесказанное позволяет сделать два вывода. Во-первых, учение Ибн ‘Араби о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) оказало огромное влияние на развитие различных религиозно-философских направлений арабско-мусульманской философии позднего средневековья (XVI—XIX вв.). Значение учения Ибн ‘Араби для арабско-мусульманской философии определяется тем, что в философском суфизме Ибн ‘Араби в наибольшей степени были раскрыты потенции творческого развития религиозно-философской мысли на основе средневековой парадигмы.

Во-вторых, в рамках комментаторской традиции произошла неоплатонизация наследия Ибн ‘Араби. Одна из причин этого заключается в том, что онтологическим представлениям ряда поздних комментаторов, как, например, ал-Қашани, присущ дуализм (восприятие Бога внеположным множественному миру), что, в свою очередь, привело к восстановлению ими в области суфийской гносеологии платоновского представления об *истинных формах*, скрытых за эмпирическими вещами. Распространение суфизма среди неарабоязычных народов мусульманского мира, особенно персов, сопровождалось обратным влиянием. Исламизированные неарабоязычные этносы по мере включения в духовную жизнь исламского мира внесли свой вклад в развитие региональных форм суфизма. Самобытные онтологические и гносеологические учения суфизма, развившиеся из коранических интуиций на исконной арабской культурной основе, в ходе их рецепции неарабоязычными мусульманами претерпели определенную трансформацию под влиянием культурных традиций персов, тюрков и других народов, их религиозного и философского наследия доисламской эпохи: неоплатонизма, гностицизма и зороастризма.

Вторая причина — концепция Ибн ‘Араби о мистическом познании как бытийном отношении, трансцендентном акте, где имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей, фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме в деле обеспечения полного богопознания. В свете учения о мистическом познании приуготовленность (*исти ‘дад*) к постижению трансцендентного Бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Только немногие входят в число «избранников Божьих» (*авлийа*). Это положение философского суфизма, во-первых, плохо совместимо с представлениями представителей практического, или «народно-

го», суфизма о способности многочисленных суфийских шейхов-наставников, руководителей братств, к установлению «контакта» с божественным, во-вторых, ведет к отрицанию действенности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской практики, как «богопоминание» (*зихр*), «объездка души» (*рийāда*) и проч., используемых для достижения экстатического состояния «общения» с Богом. Поэтому идеи философского суфизма не были востребованы в практическом, или «народном», суфизме. Представители практического суфизма могли найти обоснование суфийской практике и способности шейхов-наставников на «контакт» с трансцендентным Бытием только в концепциях неоплатонического характера. Это обстоятельство также послужило дополнительным фактором дальнейшей неоплатонизации наследия Ибн ‘Араби в эпоху позднего средневековья.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование должно было посредством анализа философских оснований суфизма выявить и описать внутреннюю логику процесса эволюции суфизма от ранних форм его бытования в сторону философского суфизма. Для решения этой проблемы нами была предложена концепция, согласно которой мистико-аскетическое движение «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и доктринальный суфизм структурно едины в аспекте проблемного поля в силу наличия логической преемственности в решении ряда общих проблем. Применение метода парадигмального анализа для исследования онтологических и гносеологических оснований суфизма позволило представить это религиозно-философское направление, начиная с ранней формы его бытования, как единое явление. Дана тщательно обоснованная материалом первоисточников экспозиция основных суфийских концепций в свете их генезиса и эволюции. Исследование позволило выявить источники возникновения в рамках ислама самобытной мистической традиции и причины ее дальнейшей эволюции в сторону философского суфизма. С этой точки зрения, развитие суфизма предстает как последовательная смена способов решения ключевых задач, составляющих единое проблемное поле для каждого нового поколения суфиев. Преемственность между разными историческими формами бытования суфизма обеспечивалась за счет сохранения прежнего способа решения основной задачи в качестве дополнения к новому способу решения общего проблемного поля. В философском суфизме рациональному и интуитивно-созерцательному видам познания отводится служебная роль для поддержки мистического познания. Эволюция суфизма в решающей степени определялась внутренними факторами, а не внешними влияниями.

Последнее означает, что суфизм имеет глубокие основания в самой исламской культуре, что он возник и получил дальнейшее развитие под влиянием ряда онтологических и гносеологических интуиций, восходящих к Корану и высказываниям (*хадисам*) пророка Мухаммада и переосмысленных в процессе рефлексии над фундаментальными догматами исламского вероучения (единства и единственности Бога (*тавхид*), отношения Бога к множественному миру и т. д.). Таким образом, движущий фактор развития суфизма — это попытки решения основной проблемы

философского характера — отношения Первоначала к универсуму и его познаваемость.

Суфизм демонстрирует свою неоднородность на разных этапах своей эволюции. Развитие суфизма не представляло собой развития линейного типа, в нем сосуществовали различные подходы к решению проблем метафизического характера и теории познания (типология знания, источники и пределы познания).

Нами выделены три этапа развития суфизма — этап мироотречного движения (*зухд*), этап сложения доктринального суфизма в к. IX—н. X вв., представленный в первую очередь «опьяненным» направлением (‘Абū Йазид ал-Бистāmī, ‘Абū ал-Хусайн ан-Нūrī, и особенно ал-Халлāдж) и «трезвым» направлением (ал-Джунайд), и, наконец, этап философского суфизма, нашедший наиболее полное воплощение в интерпретации учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*) крупнейшего средневекового суфийского мыслителя-философа Ибн ‘Араби.

Своеобразие суфизма на его раннем этапе связано с особой трактовкой понятия «отрешение от мирского» (*зухд*): последнее понимается в раннем суфизме не только как воздержание от мирских благ с целью нравственного совершенствования, но и как способ мистического сближения с Богом в акте познания (*ма’рифа*) в виде экзистенциального «стяжания» знанием о сверхчувственной реальности.

С точки зрения сторонников «опьяненного» направления в суфизме, представляющего второй этап в развитии суфизма в целом и первый этап доктринального суфизма, искомое (т. е. непосредственное восприятие истин трансцендентного бытия) возможно за счет аннигиляции своего «Я» и растворения в божественной реальности. Но к X в. исламские мистики осознали, что ни практика «отрешения от мирского» (*зухд*), ни экстаз («[само]уничтожение [в Боге]» (*фанā* ‘)) не могут обеспечить выполнение их основной задачи — «сближения» с Богом, или богопознания.

В ходе дальнейшей эволюции суфизма это привело к складыванию философского суфизма, с которым связано творческое преодоление проблем с учетом противоречий, обнаруженных в выдвинутых решениях на первом этапе доктринального суфизма.

Показана суть оригинального суфийского мистического познания, или учения философского суфизма о «достижении (осуществлении) истинности» (*тахқиқ*), в котором человек понимается как место, где Абсолют познает самого себя. Выявлено, что эволюция суфийской гносеологии как учения о «божественных истинах» (*хақā’ик*) и методах их постижения происходила на путях постепенной онтологизации истины: в рамках философского суфизма говорится не о познании истины в смысле

ее постижения, а о реализации, или «осуществлении» (*тахқиқ*), истины в бытии, ее непосредственном «утверждении как есть» перед человеком и через него, или непосредственном обнаружении истины «как она есть». Показано, что лишь мистическое познание, или «достижение истинности» (*тахқиқ*), в котором нет онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта, рассматривается в философском суфизме как средство решения задачи построения единого знания, описывающего первооснову бытия (Бога) как совпадающего с самим континуумом этого бытия (с миром), и снятия тем самым дилеммы непосредственного и дискурсивного знания. В этом состоит коренное отличие суфийского мистического познания от мистики западного типа в смысле интуитивизма: оно не является восстановлением платонизма на исламской почве. Суфийское познание есть бытийное отношение: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей.

Мы не утверждаем, что в результате наших исследований данная тема может считаться закрытой. Напротив, возникают новые вопросы, в частности, вопросы о последствиях преобразований классических образцов арабоязычного суфизма в персоязычной и тюркоязычной культурной среде. Эти преобразования прежде всего связаны с иранизацией арабских суфийских понятий и с последующим приспособлением подвергшихся персидскому влиянию суфийских терминов к тюркским языкам. С этих пор суфийская традиция теряет свою континуальность. Поэтому следует избегать соблазна экстраполяции выводов, полученных в ходе исследования одного сегмента культуры, на группу явлений другого сегмента той же культуры, — даже если мы имеем дело с исламской культурой, универсальной по своим основаниям. Более тщательная текстологическая работа — еще одна перспективная область будущих исследований.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

НФЭ — Новая философская энциклопедия. М., 2000—2001.

ППВ — Памятники письменности Востока. М.

ПП и **ПИКНВ** — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.

EI — The Encyclopaedia of Islam. 1—4. Leiden: E. J. Brill, 1913—1936.

EI, NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London (1960—).

StI — Studia Islamica. N. Y., Paris.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники

Адани — *Муҳаммад ибн Йаҳйя ибн 'Абӣ 'Умар ал-'Аданӣ*. Ал-'Ймән. CD. Мактабат ал-'ақā' ид ва ал-милал. 'Аммән: Ат-Турāс, 1999.

Ашари — *Ал-Аш'арӣ*. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихблāф ал-мусаллйн // *Die Dogmatischen lehren der anhängen des Islam von Abu l-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Aš'arī* Herausgegeben von Hellmut Ritter Zweite Auflage In kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1963.

Байхаки — *'Абӯ Бакр Аҳмад ал-Хусайн ал-Байхақӣ*. Шу'аб ал-'ймән. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1990, Т. 1—9.

Байхаки — *ал-Байхақӣ*. Китāб аз-зухд ал-кабӣр. Бейрут: Му'ассасат ал-кутуб ас-сақāфийа, 1997.

Бухари — *Ал-Бухарӣ*. *Саҳӣҳ ал-Бухарӣ*. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асрӣйа, 1997. Т. 1—5.

Газали — *Ал-Газālӣ*. Ихйā' 'улӯм ад-дйн. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабӣ, б. г. Т. 1—6.

Газали — *Ал-Газālӣ*. Арба'йн фӣ усӯл ад-дйн. Дамаск, б. м., 1993.

Даракутни — *Ад-Дāракутнӣ*. 'Илал ад-Дāракутнӣ. Сайт www.alwaraq.net.

Даракутни — *'Алӣ ибн 'Умар ибн Аҳмад ад-Дāракутнӣ*. Ру'йат 'Аллāх. CD. Мактабат ал-'ақā' ид ва ал-милал. 'Аммән: Ат-Турāс, 1999.

Джахиз — *Ал-Джāҳиз*. Ал-Байāн ва ат-табййн. Бейрут: Дār ал-джйл, 1990.

Джахиз — *Ал-Джāҳиз*. Ал-Ҳайвāн. Сайт alwaraq.net.

Джунайд — *Ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk, 1976.

Джурджани — *'Алӣ ибн Муҳаммад ал-Джурджанӣ*. Ат-Та'рифāt. Каир: Шарикат ва мактабат ва матба'ат Мустафā ал-Бāбӣ ал-Ҳалабӣ ва авлади-хи би-Миср, 1938.

Захаби — *Аз-Заҳабӣ*. Тазкӣрат ал-хуффāз. Т. 1—4. CD. Ал-Мактаба аш-шāмила. Б. г., б. м.

Зухайр — *Зухайр ибн 'Абӣ Сулма*. Ҳикам ва таджāриб. Ал-Адаб ва ан-нусӯс. Эр-Рияд: 'Амāда шу'ун ал-мактабāt. Джāми'ат ал-малик Са'уд, 1989.

Ибн Аджиба — *Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Ҳасанӣ ибн 'Аджйба*. 'Йқаз ал-химама фй шарҳ ал-ҳикама [ли Ибн 'Атā] 'Аллаҳ ал-Искандарӣ]. Б. м. Дār ал-ма'ариф, б. г.

Ибн Араби — *Ибн 'Арабӣ*. Китāб 'иншā ад-дава'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles. Paris: Editions de l'eclat, 1996.

Ибн Араби — *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футуҳāt ал-маккийя. Бейрут: Дār ал-иҳйā' ва ат-турāс ал-'арабӣ, 1998. Т. 1—4.

Ибн Араби — *Ибн 'Арабӣ*. Фуṣṣа ал-ҳикама. Бейрут: Дār ал-муҳаджжат ал-байдā', 2001.

Ибн Бишр — *Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Зийād ибн Бишр*. Аз-Зухд ва ваṣф аз-зāхидйн. CD. Ал-Мақтаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммāн. Ат-Турāс, 1999.

Ибн ал-Джавзи — *Ибн ал-Джавзӣ*. Талбйс Иблйс. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабӣ, 1996.

Ибн Қаййим — *Ибн Қаййим ал-Джавзиййа*. Иджтимā' ал-джуйуш ал-ислаъиййа. CD. Мақтабат ал-'ақā'ид ва ал-милал. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

Ибн Касир — *Имāд ад-Дйн ибн Касӣр*. Тафсӣр ал-қур'ан. Дамаск: Дār ал-файхā', Эр-Рияд: Дār ас-салām, 1994, Т. 1—4.

Ибн ал-Мулаккан — *Ибн ал-Мулакқан*. Табақāt ал-авлиййā'. Сайт al-waraq.net.

Ибн Раджаб — *'Абд ар-Раҳмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдāдӣ ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ*. Қāла Ибн Раджаб. Эр-Рияд: Дār тувйқ ли-н-нашр ва ат-тавзй', 1997.

Ибн Раджаб — *'Абул-Фарадж 'Абд ар-Раҳмāн ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ*. Джāми' ал-'улум ва ал-ҳикама. CD. Ал-Мақтаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

Ибн ас-Са'и — *Ибн ас-Сā'ӣ*. Аҳбар ал-Ҳаллāдж. Сайт alwaraq.net.

Ибн Таймиййа — *Ибн Таймиййа*. Минҳāдж ас-сунна. Каир: Булак, 1902.

Ибн Таймиййа — *Ибн Таймиййа*. Маджму'ат ар-расā'ил ал-кубрā. Бейрут: Иҳйā' ат-турāб ал-'арабӣ, 1972. Т. 1—2.

Ибн Таймиййа — *Ибн Таймиййа*. Ас-Сӯфиййа ва ал-фуқарā'. Джидда, б. г.

Ибн Халдун — *Ибн Хлдуъ*. Муқаддима. Сайда-Бейрут: Ал-Мақтаба ал-'асриййа, 1996.

Ибн Ханбал — *Аҳмад ибн Ҳанбал*. Аз-Зухд ли-Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Ҳанбал аш-Шайбанӣ. CD. Ал-Мақтаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

Ибн Ханбал — *Аҳмад ибн Ҳанбал*. Муснад. CD. Ал-Мақтаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа. 'Аммāн: Ат-Турāс, 1999.

Исбахани — *'Абу Ну'айм ал-Исбахани*. Ҳилият ал-авлийа'. СД. Ал-Мактаба ал-шāмила. Б. г., б. м.

Казвини — *'Умар ибн 'Абд ар-Раҳман 'Абу'ал-Ма'али ал-Қазвини*. Мухасар шу'аб ал-иман ли-л-Байхақӣ. СД. Мактабат ал-'ака'ид ва ал-милал. 'Амман: Ат-Турас, 1999.

Калабази — *Ал-Калабāзи* Китāб ат-та'арруф ли-маз'аб 'ахл ат-тасавуф. Каир: Мактаба ал-Ҳанджӣ, 1934.

Каннуджи — *Садӣк ибн Ҳасан ал-Каннӯджӣ*. 'Абджад ал-'улӯм. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1978.

Кашани — *Камāl ад-Дин 'Абд ар-Раззāк ал-Қашани*. Истилāхāt ас-сӯфиййа. Каир, 1981.

Кашани — *Камāl ад-Дин 'Абд ар-Раззāк ал-Қашани*. Латā'иф ал-а'лām фӣ ишārāt 'ахл ал-илхām. Техрāн: Мирāс-е Мақтӯб, 2000.

Кумушханави — *Аҳмад ал-Кумушханавай*. Китāб джāми' ал-усӯл фӣ ал-авлийа' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим. Б. м., 1880.

Курди — *Муҳаммад 'Амйн ал-Курди*. Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа. Каир: Матба'ат ас-са'āда, 1912.

Кушайри — *Ал-Кушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа фӣ 'илм ат-тасавуф. Бейрут: Дār ал-джил, б. г.

Кушайри — *Ал-Кушайрӣ*. Латā'иф ал-ишārāt. Тафсӣр сӯфӣ камил ли-л-қур'ан ал-карӣм. Каир: Дār ал-китāб ал-'арабӣ, б. г.

Макки — *'Абу'Тāлиб ал-Маккӣ*. Қут ал-қулӯб. Каир: Ал-Матба'а ал-мисрӣййа би-л-'Азхар, 1932. Т. 1—3.

Мунави — *'Абд ар-Ра'уф ал-Мунāвӣ*. Файдал-қадӣр. Каир: Ал-Мактаба ат-тиджāриййа ал-кубрā, 1937.

Мунави — *'Абд ар-Ра'уф ал-Мунāвӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа (Ал-Кавāкиб ал-дурриййа фи тарāджим ас-сāдати ас-сӯфиййа). Бейрут: Дār ас-сāдир, 1999. Т. 1—5.

Муслим — *Саҳӣҳ Муслим би-шарҳ имām Мухий ад-Дин 'Абӣ Закариййа Йаҳйа ибн Шараф ан-Наваӣ*. Т. 1—18. Бейрут: Дār ал-хўр, 1996.

Мухасибӣ — *Ал-Ҳāрис'ал-Мухасибӣ*. Расā'ил ал-мустаршидйн. Каир: Дār ас-салām, 1999.

Ниффари — *Муҳаммад ибн 'Абд ал-Джаббār ан-Ниффарӣ*. Китāб ал-мавāқиф. Каир: Матба'ат дār ал-кутӯб ал-мисрӣййа, 1934.

Рази — *Фах'ад-Дин ар-Рāзӣ*. Мафāтиҳ ал-ғайб. СД. Ал-Мактаба аш-шāмила. Б. г., б. м.

Сакали — *'Абд ар-Раҳман ас-Сақали*. Китāб шарҳ ва ал-байан ли-ма ашкала мин калām Сахл (ат-Тустарӣ). Мах'ут мактаб Кубрулу-Истанбул. № 727.

Саррадж — *'Абу Наср ас-Саррадж*. Китāб ал-лума'. Лейден: Брилль, 1914.

Сахладжи — *Ас-Сахладжй*. Китāб ан-нур. Каир, 1949.

Сулами — *Ас-Суламй*. Ал-Муқаддима фй ат-тасавуф. Багдад: Дār ал-Қадисиййа, 1984.

Сулами — *'Абу 'Абд ар-Раҳмāн ас-Суламй*. Табақāt ас-сӯфиййа. 3 изд. Каир: Мактабат ал-хиджй, 1986.

Табарани — *Ат-Табарāнй*. Ал-Му'джем ал-'авсаф. Каир: Дār ал-ҳарамайн, 1989.

Табари — *Ат-Табарй*. Джāми' ал-байāн фй та'вйл ал-Қур'āн. Т. 1. С. 104. CD. Ал-Мактаба аш-шāмила. Б. г., б. м.

Туси — *Насйр ад-дйн ат-Тусй*. Шарх ал-ишārāt ва ат-танбйхāt ли Ибн Сйнā. Сайт al.waraq.net.

Тустари — *Сахл ат-Тустарй*. Калām фй бāб ал-қалб. Б. г., б. м.

Тустари — *Сахл ат-Тустарй*. Тафсйр ал-кур'āн ал-'азйм. Каир, 1911.

Тустари — *Сахл ат-Тустарй*. Рисāлат ал-ҳурӯф. Каир: Дār ал-ма'āриф би-миср, 1974.

Халладж — *Ал-Ҳаллāдж*. Китāб ат-тавāсйн лй 'Абй ал-Мугйс ал-Ҳусайн ибн Мансӯр ал-Ҳаллāдж ал-Байдāvй ал-Бағдādй // KITĀB AL ṬAWĀSĪN par Aboû al Moghîth al Ḥosayn Ibn Manṣoûr al Ḥallāj al Bayd-hāwî al Baghdādî. Texte Arabe publié pour la fois; d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trios indices par Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.

Хильми — *Ҳасан Ҳильми ад-Дагестāнй*. Талҳйс ал-ма'āриф фй тарғйб Муҳаммад 'Ариф. Махачкала: Благотворительный фонд им. Шейха Хасана Афанди, Б. г.

Худжвири — *'Абу'ал-Ҳасан ал-Худжвйрй*. Кашф ал-маҳджӯб. Бейрут: Дār ан-наҳда ал-'арабиййа, 1980.

Шайбани — *Аҳмад ибн 'Амр ибн 'Абй 'Асйм аш-Шайбанй*. Китāб аз-зуҳд. Бомбей: Дār ас-салафиййа, 1987.

Ша'рани — *Аш-Ша'рāнй*. Ат-Табақāt ал-кубрā ал-мусаммā би-лавақйх ал-анвār фй табақāt ал-ахбār. Каир: Дār ал-фикр, 1954.

2. СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Вост. лит., 1998. Вып. 1.

Новая философская энциклопедия. Т. 1—4. М.: Мысль, 2000—2001.

The Encyclopaedia Britannica. Fourteenth edition. London and New York. The Encyclopaedia Britannica Company, LTD, London, Encyclopaedia Britannica, INC New York, 1929.

The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill, 1913—1936.

The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London, 1960—.

The Encyclopaedia of Religion. New York: Macmillan reference USA Simon & Schuster Macmillan, 1993.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Webster's New Twentieth Century Dictionary. Cleavland; New York: The World Publishing Company, 1962.

3. ЛИТЕРАТУРА

а) на русском языке

Абдуллин — *А. Р. Абдуллин*. Онтологическое мышление. Уфа: РИО БашГУ, 2002.

Аверинцев — *С. С. Аверинцев*. Мистика // НФЭ. Т. 2.

Акимушкин — *О. Ф. Акимушкин*. Суфийские братства: сложный узел проблем // Введение к рус. изд. кн.: *Дж. С. Тримингэм*. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.

Акимушкин — *О. Ф. Акимушкин*. Вахдат аш-шухуд // ИЭС.

Акимушкин — *О. Ф. Акимушкин*. Ал-Джунайд // ИЭС.

Аликберов — *А. К. Аликберов*. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Вост. лит., 2003.

Андре — *Т. Андре*. Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003.

Апресян — *Р. Г. Апресян*. Аскетизм // НФЭ. Т. 1.

Арберри — *А. Дж. Арберри*. Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002.

Аристотель — *Аристотель*. Физика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3.

Атгас — *Сейд Мухаммад Накыб аль-Атгас*. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Институт исламской цивилизации (Москва), Международный институт исламской мысли и цивилизации (Куала-Лумпур), 2001.

Бертельс — *Е. А. Бертельс*. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Бойко — *К. А. Бойко*. Хадйс // ИЭС.

Ваттимо — *Дж. Ваттимо*. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.

Веселовский — *Н. И. Веселовский*. История Востока. Лекции читанные проф. Н. И. Веселовским... С разрешения Н. И. Веселовского скрепил А. Собривский. Курс 1—3. [СПб.], лит. А. Гробовой, [1887—1889].

Веселовский — *Н. Веселовский*. Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде // Восточные заметки: Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей Имп. С.-Петербургского университета. СПб., 1895.

Витгенштейн — *Л. Витгенштейн*. Логико-философский трактат (п. 6. 44) М.: Изд-во иностр. лит., 1958.

Вышегородцева — *О. В. Вышегородцева*. Пантеизм // НФЭ. Т. 3.

Гайденко — *В. П. Гайденко*. Апофатическая теология // НФЭ. Т. 1.

Газали — *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избр. главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980 (ППВ, XLVII).

Газали — *А. Х. Газали*. Избавляющий от заблуждений / Пер. А. В. Сагадеева // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999.

Гартман — *Н. Гартман*. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997.

Джанаби — *М. М. ал-Джанаби*. Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали: Дис. ... док. филос. наук. М.: МГУ, 1991.

Джанаби — *М. аль-Джанаби*. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали. Автореф. дис. ... док. филос. наук. М.: МГУ, 1991.

Джеймс — *У. Джеймс*. Многообразии религиозного опыта / Пер. с англ. М.: Изд-во журнала «Русская мысль», 1911.

Жуковский — *В. А. Жуковский*. Человек и познание у персидских мистиков. Речь, читанная на годовичном акте Имп. С.-Петербургского университета 8 февраля 1895 г. СПб.: Типо-лит. Б. М. Вольфа, 1895.

Жуковский — *В. А. Жуковский*. Жизнь и речи старца Абу-Са'ида Мейхенейского. Перс. текст. СПб, 1899;

Жуковский — *В. А. Жуковский*. Раскрытие сокрытого за завесой («Кашф аль-махджуб») Абу-ль-Хасана ибн Османа ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави. Перс. текст, указ. и предисл. По-смертное изд. Л.: Гос. Акад. тип., 1926.

Зеньковский — *В. В. Зеньковский*. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997.

Ибн Араби — *Ибн Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Восточная литература), 1993.

Ибн Араби — *Ибн Араби*. Наставление ищущему Бога / Введение, пер. и коммент. А. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998.

Ибн Араби — *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения / Введение, пер. с араб., прим. и библиограф. А. Д. Кныша. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.

Ибн Ата — *Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский)*. Книга ал-хикам / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Под ред., с коммент. и примеч. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000.

Ибрагим — *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998.

Ибрагим — *Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев*. Ал-Му'тазила // ИЭС.

Ибрагим — *Т. Ибрагим*. Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и состав. А. В. Сагадеев. М.: ИНИОН, 1988.

Игнатенко — *А. А. Игнатенко*. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — *ал-гайб*) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998.

Казанский — *К. Казанский*. Мистицизм в исламе. Самарканд: Типо-лит. «Труд», 1906;

Казем-Бек — *М. Казем-Бек*. Избранные произведения. Баку, 1985.

Керимов — *Г. М. Керимов*. Аль-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. Религия. Общество. Государство. М.: Наука. Глав. ред. «Восточная литература», 1984.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Ат-Тасаввуф // ИЭС.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Ибн 'Араби // ИЭС.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Раби'а ал-'Адавийа // ИЭС.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Таджалли // ИЭС.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Суфизм // Хрестоматия по исламу. М.: Наука (Вост. лит.), 1994.

Кныш — *А. Д. Кныш*. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991.

Корбэн — *А. Корбэн*. Свет славы и святой Грааль. М.: Волшебная гора, 2006.

Корет — *Э. Корет*. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998.

Кричевский — *А. В. Кричевский*. Абсолют // НФЭ. Т. 1.

Крымский — *А. Е. Крымский*. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунны и пр.) А. Крымского. Нов., переработ. изд. 1 т. Ч. 1—3. М., 1911—1913.

Крымский — *А. Е. Крымский*. История мусульманства. Очерки религиозной жизни. Ч. 3. М., 1912. 1 т. (Труды по востоковедению, изд. Лазаревским инст. восточных языков. Вып. 12, ч. 3).

Лимэн — *О. Лимэн*. Введение в классическую исламскую философию. М.: Весь мир, 2007.

Лосский — *В. Н. Лосский*. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

Лосский — *Н. О. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Terra-Книжный клуб: Республика, 1999.

Лыкошин — *Н. С. Лыкошин*. Дивана-и-Машраб: жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае / С тюрк. пер. и снабдил примеч. Н. С. Лыкошин. Самарканд: Самарканд. обл. стат. ком., 1915.

Лысенко — *В. Г. Лысенко*. Ранний буддизм: религия и философия. М.: Изд-во ИФ РАН, 2003.

Муретов — *М. В. Муретов*. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915.

Нирша — *В. М. Нирша*. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма'рифат). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991.

Петросян — *А. Р. Петросян*. О термине зухд. ПП и ПИКНВ. 1985. Ч. 1. М.: Наука. Глав. ред. восточной литературы, 1986.

Петросян — *А. Р. Петросян*. Зухд // ИЭС.

Петрушевский — *И. П. Петрушевский*. Ислам в Иране в VII—XV веках: Курс лекций. СПб.: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2007.

Платон — *Платон*. Федон // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.

Позднев — *П. Позднев*. Дервиши в мусульманском мире. Исследование Петра Позднева. Оренбург: тип. Б. Бреслина, 1886.

Прозоров — *С. М. Прозоров*. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит., 2004.

Прозоров — *С. М. Прозоров*. От издателя (вводная статья). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Вост. лит., 1998.

Расулев — *Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди*. Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Под ред. с коммент. и примеч. И. Р. Насырова. Уфа: Изд-во ЦДУМ, 2001.

Роузенталь — *Ф. Роузенталь*. Торжество знания / Пер. с англ. М.: Глав. ред. восточной литературы издательства «Наука», 1978.

Руновский — *А. М. Руновский*. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. Махачкала: ИПО «Юпитер», 1996.

Сагадеев — *Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев*. Ал-Му'тазила // ИЭС.

Сидоров — *А. И. Сидоров*. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит.), 1993.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. М.: Изд-во ИФ РАН, 2005.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Арабо-мусульманская философия // НФЭ. Т. 1.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Суфизм // НФЭ. Т. 3.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Единство в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 1.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Явное // НФЭ. Т. 4.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука (Вост. лит.), 1993. С. 168.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998. С. 61.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998.

Смирнов — *А. В. Смирнов*. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культуры // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2008.

Спиноза — *Б. Спиноза*. Этика // Об усовершенствовании разума. М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, 1998.

Степанянц — *М. Т. Степанянц*. Проблема познания в суфизме // Вопросы философии, 1988. № 4. С. 118—127.

Степанянц — *М. Т. Степанянц*. Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.

Степанянц — *М. Т. Степанянц*. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Гл. ред. «Восточная литература», 1987.

Султанов — *Р. И. Султанов*. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987.

Султанов — *Р. И. Султанов*. Становление арабо-мусульманской этической мысли. Государственная Еврейская академия (деп. в ИНИОН РАН). М., 1993.

Торчинов — *Е. А. Торчинов*. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.

Тримингэм — *Дж. С. Тримингэм*. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука. Гл. ред. «Восточной литературы», 1989.

Франк — *С. Л. Франк*. С нами Бог. М.: АСТ, 2003.

Фролова — *Е. А. Фролова*. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. М.: Изд-во ИФ РАН, 1995.

Фролова — *Е. А. Фролова*. О некоторых аспектах изучения суфизма // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.: Изд-во ИФ РАН, 1998.

Фролова — *Е. А. Фролова*. Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука. Гл. ред. «Восточная литература», 1983.

Фролова — *Е. А. Фролова*. Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука (Вост. лит.), 1993.

Фролова — *Е. А. Фролова*. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит., 1998. С. 145.

Хайдеггер — *М. Хайдеггер*. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.

Хайдеггер — *М. Хайдеггер*. Введение в метафизику. СПб.: НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998.

Хайдеггер — *М. Хайдеггер*. Что такое метафизика? // Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Хисматулин — *А. А. Хисматулин*. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003.

Хоружий — *С. Хоружий*. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гум. лит, 1998.

Хоружий — *С. С. Хоружий*. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. Теология и философия образов / Сост. и отв. ред. Ш. М. Шукуров. М.: Ин-т Востоковедения, Валент, 1997.

Хрестоматия по исламу. М.: Наука (Вост. лит.), 1994.

Шаймухамбетова — *Г. Б. Шаймухамбетова*. Интеллектуальная ситуация на Ближнем и Среднем Востоке. Исследования 1990—1996 годов // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.: Изд-во ИФ РАН, 1998.

Шиммель — *A.-M. Шиммель*. Мир исламского мистицизма. М.: Аллея: Энигма, 1999.

Шмидт — *А. Э. Шмидт*. Абд-ал-Ваххаб аш-Ша'рани / ÷ 973/1565 г./ и его Книга рассыпанных жемчужин. СПб., 1914 (Изд. фак-та вост. яз. Имп. С.-Петербургского ун-та. № 32).

Шохин — *В. К. Шохин*. Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: Изд-во ИФ РАН, 2004.

Шохин — *В. К. Шохин*. Санкхья-йога и традиция гностицизма. Вопросы философии. 1994. № 7—8.

Эрнст — *К. В. Эрнст*. Суфизм. М.: Гранд, 2002.

Эшотс — *Я. Эшотс*. Престольная мудрость. М.: Вост. лит., 2004.

б) на западноевропейских языках

Ahmed — *Mansur Uddin Ahmed*. The Development of Sufism from Asceticism to Mysticism // Islam-West Philosophical Dialogue. Vol. 9 Mulla Sadra: Religion and Gnosis. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2001.

Affifi — *A. E. Affifi*. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi. Cambridge: At the Univ. Press, 1939.

Anawati, Gardet — *G. C. Anawati, L. Gardet*. Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques. 3e éd. P., 1976.

Ansari, Abdul Haq — *Abdul Haq Ansari*. Shaykh Ahmad Sirhindi on Waḥdat 'l-Shuhuḍ. Islam and the Modern Age. Vol. XV. №. 1 February, 1984.

Arberry — *A. J. Arberry*. An Introduction to the History of Sufism / By A. J. Arberry. The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942. London: Longmans, Green and C°, 1942.

Arberry — *A. J. Arberry*. Revelation and Reason in Islam. London: Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1957.

Arberry — *A. J. Arberry*. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. New York; Evanston: Harper & Row, 1970.

Asin Palacios M. Algazel: Dogmatica, Moral, Ascética. Madrid, 1901.

Al-Attas — *Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Islamic Philosophy: An Introduction. Journal of Islamic Philosophy 1 (2005).

Baldick — *J. Baldick*. Mystical Islam: An Introduction to Sufism. London, 1989.

Böwering — *G. Böwering*. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980.

Brown — *J. P. Brown*. The Dervishes, or Oriental spiritualism / By J. P. Brown; Ed. with an introduction and notes by H.A. Rose. 2nd ed. New impr. London: Cass, 1968.

Burckhardt — *T. Burckhardt*. An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959.

Chatelier — *A. Le Chatelier*. Confréries musulmanes du Hédjaz. Paris, 1887.

Chittick — *W. C. Chittick*. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). State Univ. of New York Press, Albany, 1998.

Chodkiewicz — *M. Chodkiewicz*. Seal of the Saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi. Cambridge, 1993.

Chodkiewicz — *M. Chodkiewicz*. Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi / M. Chodkiewicz. Paris: NFR, Gallimard, 1986.

Corbin — *H. Corbin*. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris: Flammarion, 1958.

Corbin — *H. Corbin*. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton Univ. Press. 1969.

Danner — *V. Danner*. Ibn 'Ata'illah's. Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam). Leiden: E. J. Brill, 1973.

Depont — *O. Depont, X. Coppolani*. Les confréries religieuses musulmanes / Publ. sous le patronage de M. Jules Gambon. Paris: Maisonneuve: Geuthner, 1987.

Dozy — *R. P. A. Dozy*. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Par R. Dozy. 3me ed., rev. et augm. Vol. 1—2. Paris: Maisonneuve; Leyde: E.J. Brill, 1881.

Ernst — *C. W. Ernst*. Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age. Vol. XV. №. 4 November, 1984.

Ernst — *C. W. Ernst*. Words Ecstasy in Sufism. Albany: State Univ. of N. Y. Press, 1985.

van Ess — *J. van Ess*. Die Gedanken welt des Harit al-Muhasibi. Bonn: Reingold-Druckerei, Mainz, 1961.

van Ess — *J. van Ess*. Theologie und Gesellschaft in 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Berlin; New York, 1992—1996. Vol. 4.

Fakhry — *V. Fakhry*. A History of Islamic Philosophy. Columbia U. P., 1970.

Gabbi — *J. Gabbi*. Reflexions sur le soufisme iranien primitif // Journal Asiatique. 1978. Vol. 260 / 1—2.

Gobillot — *G. Gobillot*. Zuhd // EI, NE.

Goldziher — *I. Goldziher*. Muhammedanische Studien. Halle, 1888—90.

Goldziher — *I. Goldziher*. Vorlesungen Über den Islam. Heidelberg, 1910.

Hammer-Purgstall — *Josef Hammer-Purgstall von*. Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall. Mit Einl. und

Anm. hrsg. von Annimarie Schimmel. Als Festgabe der Akad. zum 200. Geburtstag Hammer-Purgstalls. Wien, 1974.

Hartmann — *R. Hartmann*. Die religion des Islam. Eine einführung. Berlin, Muttler, 1944.

Hodson — *M. G. S. Hodson*. The Venture of Islam: Conscience and history in a world civilization. Chicago, 1974.

Horten — *M. Horten*. Die speculative und positive Theologie des Islam: Nach Razi (1209†) u. ihre kritik durch Tusi (1273†) / Nach Originalquellen übers. u. erl., Mit einem Anhang: Verzeichnis philisophischer Termini im Arabischen. Hildesheim: Olm, 1967.

Hunwick et al. — J. O. Hunwick, C. Ernst, F. de Jong [L. Massig-non-B. Radtke], Françoise Aubin. Tassawwuf // EI, NE.

Ibrahim, Sagadeev — *T. Ibrahim, A. Sagadeev*. Classical Islamic Philo-sophy. Moscow: Progress Publishers, 1990.

Izutsu — *T. Izutsu*. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philo-sophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984.

Kaelber — *W. O. Kaelber*. Asceticism // The Encyclopaedia of Religion. New York: Macmillan Library Reference USA Simon & Schuster Macmillan. Vol. 1—2.

Al-Kader — *Ali Abd al-Kader*. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976.

Kader — *Ali Abdel Kader*. The Doctrine of al-Junaid. Islamic Quarterly. London, 1954. Vol. 1. №. 2.

Karamustafa — *Ahmet T. Karamustafa*. Sufism. The formative period. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.

Keddie — *N. R. Keddie*. Symbol and Sincerity in Islam. *Studia Islamica*, XIX, 1963.

Kinberg — *L. Kinberg*. What is meant by *zuhd* // *Studia Islamica*. 1985, 61.

Knysh — *A. D. Knysh*. Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The mak-ing of a polemical image in medieval Islam. Albany, New York, 1998.

Kremer — *A. Kremer von*. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee. 12. unveränd. Aufl. / Hildes-heim: Olms, 1961.

Lings — *M. Lings*. What is Sufism? Berkeley-Los Angeles: Univ. of Cali-fornia press, 1975.

Macdonald — *D. B. Macdonald*. The Religious life and Attitude in Islam. Chicago, 1909.

Mahdihassan — *S. Mahdihassan*. The Sufi doctrine of Sluk Traced to Chinese // *Islamic Culture* / Publ. by the Islamic Culture Board. Hyderabad-India. Vol. LII. №. 4. October, 1978.

Marcoulesco — *I. Marcoulesco*. *Mystical Union* // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9—10. New York; London: Macmillan Library Reference USA Simon & Schuster Macmillan, 1993.

Marechale — *J. Marechale*. *Studies in the Psychology of the Mystics*. London, 1927.

Massignon — *L. Massignon*. *KITÂB AL ṬAWÂSÎN* par Aboû al Moghîth al Ḥosayn Ibn Manšoûr al Ḥallâj al Baydhâwî al Baghdâdî. Texte Arabe publié pour la fois; d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trios indices par Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.

Massignon — *L. Massignon*. *Zuhd* // *The Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913—1933. Vol. VIII. P. 1239. Reprint. Originally published: *The Encyclopaedia of Islam*. Liège: E. J. Brill, 1913—1936.

Massignon — *L. Massignon*. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968.

Massignon — *L. Massignon*. *Tasawwuf* // *Shorter Encyclopaedia of Islam* / Ed. by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Massignon — *L. Massignon*. *The Passion of al-Hallaj* / Trans by H. Mason. Princeton, 1982.

Massignon — *L. Massignon*. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* / Trans. by B. Clark. Indiana, 1997.

McGregor — *R. McGregor*. *Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shâdhiliyya* // *Une voie soufie dance le monde: la Shâdhiliyya*. Sous la direction d'Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.

Melchert — *C. Melchert*. *The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E.* *Studia Islamica*. 1996/1 (fevrier) 83.

Montgomery — *W. Montgomery*. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburg: Edinburg Univ. Press, 1973.

Nasr — *S. H. Nasr*. *Sufi essays*. London: George Allen and Unwin LTD. Ruskin House, 1972.

Nasr — *S. H. Nasr*. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Thames and Hudson. London, 1978.

Nicholson — *R. A. Nicholson*. *Studies in Islamic Mysticism* / By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge: At the University Press, 1921. Reprinted 1967.

Nicholson — *R. Nicholson*. *The mystics of Islam*. Beirut, Khayats, 1966.

Nwyia — *P. Nwyia*. *Exégèse coranique et langage mystique*. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1970.

Nwya — *P. Nwya*. Ibn 'Ata' Allah (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šadilite. Edition critique et traduction des Hicam, precedes d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique. Dar el-Machreq Éditeurs. Beyrouth; Liban, 1986.

Palmer — *E. H. Palmer*. Oriental mysticism. London, 1932.

Rastoqi — *T. Rastoqi*. Islamic mysticism: Sufism. New Delhi etc: Steriing, cop. 1982.

Ringgren — *H. Ringgren*. The Concept of Sabr in Preislamic Poetry and in the Qoran // Islamic Culture. 1952, Vol. 26.

Ringgren — *H. Ringgren*. Studies in Arabian Fatalism. Uppsala: Wiesbaden, 1955.

Rinn — *L. Rinn*. Marabuts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algerie. Par Louis Rinn. Alger: A. Jourdan, 1884.

Ritter — *H. Ritter*. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar. Von Hellmut Ritter. Leiden: Brill, 1955.

Rodinson — *M. Rodinson*. Islam et capitalisme. Paris, 1960.

Smith — *M. Smith*. The Study of the Life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. London: The Sheldon Press, 1935.

Snouck — *H. C. Snouck*. Ouvres choisies de C. Snouck, Hurgrouje. Presentees en français et en anglais par G.-H. Bousquet et J. Schacht. Leiden: Brill, 1957.

Stoddart — *W. Stoddart*. The Mystical Doctrines and Method of Islam. New York: Paragon House Publishers, 1986.

Swanson — *G. Swanson*. Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation. Ann Arber: Univ. of Mich. Press, 1967.

Tassy — *G. Garcin de Tassy*. La poésie philosophique et religieuse chez les Persian d'après le Mantic uttair, ou la langue des oiseaux de Fariduddin 'Attar. Paris, 1864.

Takeshita — *M. Takeshita*. Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought. Tokyo, 1987.

Tholuck — *F. A. G. Tholuck*. Sufismus sive Theosopia Persarum pantheistica. Berlin, 1821.

Watt — *W. M. Watt*. The Formative Period of Islamic Thought. At the Univ. Press Edinburg, 1973.

Wensinck — *A. Wensinck*. On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism. Amsterdam, 1933 (Mededeelingen d. k. Akademia van Wetenschappen, afd. Letterku de deel 75, ser. A, № 6).

Wimbush, Valantasis — *V. L. Wimbush, R. Valantasis*. Introduction // Asceticism / Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis., with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford Univ. Press, 1995.

Wolfson — *H. Wolfson*. The Philosophia of Kalam. Cambridge, 1976.

Zaehner — *R. C. Zaehner*. Hindu and Muslim mysticism. Schocken Books. New York, 1969.

в) на арабском языке

Адлуни — *Муҳаммад ал-‘Адлуни ал-‘Идрисӣ*. Ибн Масарра ва мадрасату-ху. Рабат: Дār ал-байда’ — Дār ас-сақафа, 2000.

Арафат — *Фавзи ‘Арафат*. Ниса’ сӯфийӣят // Ал-ислām ва ат-тасавуф (Ислам и суфизм). Каир, 1962. № 5.

Бадави — *‘Абд ар-Раҳман Бадави*. Шатāхāt ас-сӯфийӣа. Кувейт, 1976.

Галлаб — *Маҳмуд Галлаб*. Ибн ‘Араби. Ат-Тасавуф ва-л-мутасавивуфун // Ал-Маджалла «Ал-Азхар». Каир, 1942. № 4.

Галлаб — *Муҳаммад Галлаб*. Ал-Ҳарака ат-танассукийӣа фӣ ал-қарнайн ал-аввал ва ас-сани ли-л-хиджра // Ал-Маджаллат «Ал-Азхар». Каир, 1960.

Гольдциер — *И. Гольдциер*. Ал-‘Ақйда ва аш-шарӣ’а фӣ ал-ислām. Каир: Дār ал-кутуб ал-ҳадӣса би-Миср, 1959.

Арсӯр Са’адийф (Артур Сагадеев). Тавфӣқ Салӯм. Ал-фалсафа ал-‘арабийӣа ал-исламийӣа. Бейрут: Дār ал-Фārāби, 2001.

Джанаби — *М. ал-Джанāби*. Ал-Газālӣ: Ат-Та’аллуф ал-лāхутӣ-ал-фалсафӣ-ас-сӯфӣ: В 4 т. Никосия; Дамаск; Бейрут: Дār аль-Мада, 1998.

Кумайр — *Йӯханнā Кумайр*. Ибн ал-Фāрид. Муқаддимāt фӣ ат-тасавуф. Бейрут: Ал-маṭба’а ал-кāсӯликийӣа, 1951.

Мадкур — *Ибрāхӣм Мадкур*. Фӣ ал-фалсафа ал-ислāmийӣа. Каир: Дār ал-ма’āриф, 1968. Т. 1—2.

Маҳмуд — *‘Абд ал-Ҳālӣм Маҳмуд*. Фадйлāt ат-тасавуф. Ал-Мадраса аш-шāзāлийӣа. Каир: Дār ал-ма’āриф, 1988.

Никольсон — *Р. Никольсон*. Ас-Сӯфийӣа фӣ ал-ислām. Каир, 1951.

Фаррух — *‘Умар Фаррух*. Ат-Тāрих ал-фикр ал-‘араби. Бейрут: Дār ал-‘илм ли-л-малāййн, 1983.

Фаҳри — *М. Фаҳри*. Ашкāl ат-тасавуф ал-ислāmийӣа ас-салāса // Дирāsāt фӣ-л-фикр ал-‘араби. Бейрут, 1977.

Ҳаким — *С. ал-Ҳākӣм*. Ал-Му‘дҷам ас-сӯфӣ. Бейрут: Дār Надра, 1981.

Шараф — *Муҳаммад Йāсир Шараф*. Ҳаракат ат-тасавуф ал-ислāmӣ. Дамаск, 1984.

БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Ал-Аш'арй, 'Абӯ ал-Ҳасан (874—936) — известный исламский богослов-мутакаллим, эпоним ашаритской школы калама. Ученик ал-Джубба'и (ум. в 915/916 г.), главы мутазилитов Басры. В 912—913 гг. отказался от учений мутазилитов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение им запрета на обсуждение наиболее острых проблем, обсуждавшихся мутазилитами, в итоге сблизили ашаризм с мусульманским традиционализмом. Автор многочисленных работ (большинство утеряно), в том числе доксографической *Мақālāt ал-ислāmийийин ва ихблāф ал-мусаллин* (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву). Это произведение считается основным и очень надежным источником для получения представления о религиозно-философских, правовых и этических взглядах представитель ранней мусульманской общины.

Ал-Бухārй, Муҳаммад ибн Исма'йл 'Абӯ 'Абдаллāх ал-Джу'фй (810—870) — один из самых авторитетных суннитских мухаддисов-хадисоведов. Выходец из Бухары. В возрасте десяти лет начал изучать хадисы — предания о словах и поступках пророка Мухаммада. В течение продолжительного периода времени предпринимал путешествия в разные части Халифата для постижения науки о хадисах (*талаб ал-'илм*). Согласно источникам, из 600 тыс. хадиса, проверенных им, он отобрал в качестве «достоверных» (*сахих*) лишь 7393 (без повторов — 2762) хадиса. Из них он составил сборник *Ал-Джāми' ас-сахих* (Достоверный свод), который также называют кратко *Ас-Сахих* (Достоверный). Его *Ас-Сахих* — один из шести канонических сборников хадисов в суннитской традиции.

Ал-Ғазālй, 'Абӯ Ҳамйд Муҳаммад ибн Муҳаммад ат-Ғусй (1058—1111) — крупнейший мусульманский теолог, суфий и правовед-*факих*. В его трудах отразились культурные достижения исламского мира. Идеи ал-Ғазālй оказали глубочайшее воздействие на формирование мировоззрения крупнейших мусульманских философов — Ибн Рушда, Ибн Туфайля и суфийских мыслителей — Ибн 'Арабй, Шихāб ад-Дйна Йахйй ас-Сухравардй и др. Автор многочисленных работ, в том числе классического произведения *Ихйā' ул'ум ад-дйн* (Возрождение религиозных наук). В ней он подытожил и суммировал достижения основных религиозных и интеллектуальных дисциплин — исламского права (*фиqh*), теологии (*калām*), философии и суфизма (*тасаввуф*) — и критически переработал

их. Данное произведение отличается ясностью изложения и безукоризненной логикой.

Ал-Джунайд, ‘Абӯ ал-Қасим (ум. 910) — видный представитель суфизма, считается родоначальником одного из двух основных направлений в суфизме — рационалистического, называемого «учением о трезвости», противопоставляемого «опьяненному» направлению суфизма. Разработал концепцию о виртуальном состоянии человека в божественном бытии, заложив тем самым предпосылки для разработки учения о единстве бытия (*вахдат ал-вужуд*) Ибн ‘Арабӣ. Сохранилось только одно сочинение ал-Джунайда — *ар-Расā’ул* (Послания). Композиционно это сочинение состоит из писем полемического характера, адресованных частным лицам, и трактатов в виде посланий (*расā’ул*), в которых он излагает свои онтологические и гносеологические представления.

Ибн ‘Аджйба, Ахмад ибн Муҳаммад ал-Ҳасанӣ (ум. 1809) — один из поздних комментаторов в рамках суфийской традиции. Автор комментария ‘Иқаз ал-химама (Пробуждение духовных устремлений) к известному сочинению *ал-Ҳикама* (Мудрости) известного мусульманского ученого и суфийского мыслителя Ибн ‘Ата’ ‘Аллаха ал-Искандарӣ (ум. в 710/1306 г.).

Ибн ‘Арабӣ, Муҳйӣ ад-Дйн (1165—1240) — крупнейший суфийский философ. Наибольшую известность получил как автор учения, получившее позднее название «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*). В суфийской традиции признан «Величайшим шейхом» (аш-Шайх^ḤАл-акбар). Был знаком с наследием предшествовавших ему суфийских мыслителей (ал-Газālӣ и др.). Идейное наследие Ибн ‘Арабӣ оказало существенное воздействие на различные направления философской и религиозной мысли исламского мира. Наиболее репрезентативными его работами являются *ал-Футӯхāt ал-маккийя* (Мекканские откровения) и *Фусӯс ал-ҳикама* (Геммы мудрости).

Ибн ал-Джавзӣ, Джемāl ад-Дйн ‘Абӯ ал-Фарадж ‘Абд ар-Раҳмāн ибн ‘Алӣ (ум. в 1200 г.) — известный ханбалитский богослов, хадисовед и историк. Вошел в историю ислама как один из наиболее видных проповедников традиционализма. Автор многочисленных сочинений по различным мусульманским дисциплинам. Его перу принадлежат многотомный *ал-Мунтазам* [*фӣ та’рих^ḤАл-мулк ва-л-‘умам*] (Упорядоченный [свод] по истории царей и народов), ценнейший источник по истории Халифата, сочинения в жанре хвалебных биографий о первых четырех «праведных» халифах, ранних подвижниках и суфиях, рассматриваемых им в качестве образцов для членов мусульманской общины. Как активный защитник традиционалистского ислама приложил немало усилий

в критике представителей мусульманского общества, вносящих, по его мнению, вредные «нововведения» (*бид'а*) в ислам и подрывающих основы суннизма. Одним из его известных его полемических трудов является *Талбис Иблис* (Наущения дьявола), где главным объектом его критики являются суфии, поведение которых, как он полагал, оказывает «дурное влияние» на жизнь мусульманской общины.

Ибн Касир, ‘Имād ад-Дйн (1300—1373) — видный историк и хади-совед. Автор одного из известных и признанных в суннитской традиции толкований к Корану — *Тафсир ал-кур'ан* (Комментарии).

Ибн ал-Мубарак, ‘Абдаллāх (ум. 797) — представитель умеренного, «посюстороннего» аскетического благочестия раннего ислама, известный передатчик *хадисов*. Выходец из Хорасана. Его предпочтение активного, посюстороннего «отрешения от мирского» (*зухд*) выражалось в сочетании благочестия и воздержания от мирских удовольствий с активным участием «в борьбе на пути Аллаха» (в *джихāде*) и занятием дозволенными религиозным Законом ремеслами с целью жертвовать доходы на богоугодные дела. Автор написанного в морально-назидательном жанре популярного сочинения *Кутāб аз-зухд* (Книга об отрешении от мирского) — сборника *хадисов* и рассказов о предпочтении Пророком Мухаммадом, членами его семьи, сподвижниками, представителями первых поколений мусульман воздержания от мирских благ и удовольствий. Ибн Мубарак, будучи защитником идеалов аскетического движения раннего ислама, тем не менее, не разделял позиции сторонников крайних форм упования на Бога (*таваккул*).

Ибн Таймиййа, Тақй ад-Дйн ‘Аби ал-‘Аббās Аҳмад ибн ‘Абд ал-Ҳалīm ибн ‘Абд ас-Салām ал-Ҳаррāнй ад-Димашқй (ум. 1328) — выдающийся богослов и правовед (*фақих*) ханбалитского толка. Ибн Таймиййа, как и его идейный предшественник Аҳмад ибн Ҳанбал, боролся с «вредными новшествами» (*бид'а*), осуждал попытки привнесения в ислам элементов философии, ориентированной на античную модель философствования, отвергал культ «святых» суфийских шейхов (*авлийā*). В области политики, взаимоотношений государства и религии Ибн Таймиййа полагал, что как исламские ученые (*‘уламā*) несут прямую ответственность за сохранение шариата (религиозного Закона), так и государство может осуществлять свои функции только при условии безоговорочного проведения в жизнь законов шариата. Ибн Таймиййа решил «творчески» переработать принципы ханбалитства, и его вероучение представляет сочетание элементов калама (опора на разум — *‘ақл*), традиционализма (опора на традицию — *нақл*) и суфизма (опора на волю — *ирāда*). Впрочем, сторонники идей Ибн Таймиййи отрицают наличие в его взглядах элементов

суфизма. По замыслу Ибн Таймийи, такое совмещение различных элементов должно было устраивать и верующих, желающих опереться на разум, и верующих, стремящихся отстоять вневременную истинность положений Корана и *хадисов*. В XVIII в. идеи Ибн Таймийи легли в основу учения ваххабизма, разработанного Мухаммадом ибн ‘Абд ал-Ваххāбом (ум. 1792). Ибн Таймийа — автор многочисленных работ по мусульманскому праву (*фиqh*) и сочинений полемического характера, посвященных опровержению взглядов тех суфиев (Ибн ‘Арабī, Ибн Саб’йн, Ибн ал-Фāрид и др.), которые, по его мнению, отождествляли Бога с сотворенным миром.

Ибн Халдун, ‘Абд ар-Рахмāн ибн Мухаммад (ум. 1406) — крупнейший исламский мыслитель, получивший в XX в. почетное прозвище «отца современной истории и философии истории». Ибн Халдун отошел от традиций арабо-мусульманской историографии и заложил основы научной истории, разработав философско-социологическую теорию. Он утверждал взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие и специально рассматривал вопрос о движущих силах истории и ее общих закономерностях. Основные положения его учения изложены в сочинении *Муқаддима* (Прологомены, или Введение). Его творческое наследие — своеобразный итог развития религиозно-философской, социально-правовой и этической мысли исламского мира в период его наивысшего расцвета.

Ибн Ханбал, Ахмад (ум. 855) — эпоним собственного (ханбалитского) богословско-правового направления (*мазхаб*) в исламе, главный систематизатор традиционалистского вероучения в исламе. Ахмад ибн Ханбал отрицал возможность рационалистического объяснения догматов веры, обосновал концепцию безусловного осуждения «нововведений» (*бид’а*), согласно которой все «нововведения» в области веры и жизни, не имеющие обоснования в Коране и Сунне (своде преданий о словах и поступках пророка Мухаммада) и не подтвержденные «согласным мнением» (*иджмā’*) первых трех поколений мусульманских авторитетов, должны быть осуждены. Автор авторитетного сборника хадисов под названием *Муснад* (Опора).

Ал-Исбахāнī, ‘Абū Ну’айм (ум. 1038) — один из систематизаторов суфийской традиции. Автор сочинения *Хилīят ал-авлийā’* (Украшение избранников Божьих) — наиболее полного собрания биографий и сообщений о высказываниях и деяниях ранних подвижников ислама, причисляемых им к «суфиям», либо к их непосредственным предшественникам (в число последних он включил и четырех «праведных» халифов и сподвижников Пророка Мухаммада, а также их последователей (*тāби’ūн*)).

Ал-Калāбāзī (Абу Бакр Мухаммад ибн Исхāк ал-Бухārī (ум. 990) — один из систематизаторов суфийской традиции. Известность приобрел благодаря своему сочинению *Kutāb at-ta'arruf li-maṣālib aḥl at-taṣawwuf* (Введение в суфийское учение). В нем он отстаивает «правоверие» суфийской «науки», сжато и доходчиво излагает основы суфийского учения и практики.

Ал-Қашānī, Камāl ад-Дйн 'Абд ар-Раззāк ибн Аҳмад (ум. 1329) — крупнейший позднесуфийский мыслитель, известный комментатор суфийских сочинений, в том числе двух произведений Ибн 'Арабī (*Фусūс ал-ҳикам* и *Мавāкиф ан-нуджūм*). Сторонник учения Ибн 'Арабī. Его перу принадлежат два комментария к Корану, ряд сочинений, посвященных разъяснению основных положений суфийских доктрин и суфийских терминов, как, например, *Latā'if al-a'lām fī uṣūlāt aḥl al-ikhām* (Тонкости сообщения в указаниях людей [божественного] внушения).

Ал-Қушайрī, 'Абū ал-Қāсим 'Абд ал-Карīm ибн Хавāзан ан-Найсāбūrī (ум. 1074) — видный богослов-ашарит, знаток хадисоведения и суфийский мыслитель. Выходец из Хорасана. Один из кодификаторов суфийской «науки». Наибольшую известность приобрел как автор произведения *Ар-Рисāла ал-қушайриййа фī 'ilm at-taṣawwuf* (Кушайриево послание о суфийской науке), в котором изложена суфийская терминология, доктринальные положения суфизма. Как и все систематизаторы суфийской традиции, ал-Қушайрī в своих сочинениях отстаивал «правоверие» суфизма, его совместимость с суннитским исламом.

Ал-Маккī, 'Абū Тāлиб Мухаммад ибн 'Алī (ум. 996) — один из кодификаторов суфийской науки. Получил известность как автор трактата *Қūt ал-қулūб* (Пища сердец). В нем он подает основные положения из области вероучения и права ислама в суфийской интерпретации. Деятельность таких систематизаторов суфийской традиции, как 'Абū Тāлиб ал-Маккī, по интеллектуализации суфизма привела к появлению умеренного течения в суфизме как альтернативы учению «крайних» суфиев (*ғулām*). В дальнейшем ал-Ғазālī (451/1058—505/1111), многое перенявший из идейного наследия 'Абū Тāлиба ал-Маккī, будет последовательно отстаивать в своем знаменитом сочинении *Ихйā' 'ulūm ад-дйн* (Возрождение религиозных наук) положения о необходимости соединения «правоверного» суннизма с суфийскими ценностями, предлагая подкрепить строгость установлений религиозного Закона (шариата) духом суфийской этики (*'адаб*).

Муслим ибн ал-Хаджжāдж 'Абū ал-Хусайн ал-Қушайрī ан-Найсāбūrī (ум. 875) — крупнейший хадисовед, автор свода *ас-Саḥīḥ* (Достоверный свод, или просто Достоверный), который (как и свод *ҳадīс*ов ал-Бухārī с

одноименным названием) считается самым авторитетным сочинением из шести канонических сборников *хадйсов* в суннитской традиции.

Ал-Муḥасибй, ‘Абӯ ‘Алй ал-Ḥāрис ибн ‘Асад ал-‘Аназй (ум. 857) — багдадский богослов, один из ранних теоретиков суфизма и проповедник. Призывал людей к самосовершенствованию путем самонаблюдения и самоконтроля, постоянно чувствовать себя в присутствии и под взглядом Бога, то есть контролировать здешнюю жизнь с точки зрения будущей. Считается основателем суфийской «психологии» (*‘илм ал-кулуб ва ал-хб̣тарāt*). Основные положения этой суфийской дисциплины изложил в произведении *Kitāb ар-ри‘āййа ли-хуḥуḳḳ ‘Аллāх* (Книга соблюдения обязанностей [по отношению] к Богу). Считал основным способом самосовершенствования самоконтроль (*муḥāsaba*), поэтому получил прозвище *ал-Муḥасибй* (контролирующий себя, отдающий отчет самому себе). Автор около 30 сочинений, учитель таких выдающихся суфиев, как ‘Абӯ ал-Ḥусайн ан-Нурй и ал-Джунайд и мн. др.

Рабй’а ал-‘Адавиййа (ум. 801) — знаменитая представительница басрийской школы «отрешенных от мирского» (*зуххād*), подвижница, избравшая добровольное безбрачие, чтобы полностью отдаться служению Богу. В ее мировоззренческих установках отчетливо превалируют мистические элементы. Среди других подвижников выделялась умением полностью сосредоточиться на объекте своей любви — Боге, единственно достойного любви и почитания. В ее подвижничестве доминировали мотивы всепоглощающей и бескорыстной любви (*маḥабба*) к Богу и дружбы (*‘унс*) с Ним. По сути, ее духовная практика уже содержала определенную модель мистического единения с первоосновой бытия (Богом), в ходе которого происходит «проявление» (*таджаллин*), или «раскрытие» (*кашф*) Божественного Возлюбленного своему избраннику, мистик. В дальнейшем эти ее мировоззренческие и практические установки были усвоены суфийской традицией.

Ар-Рāзй, Фахрād-Дйн ‘Абдаллāх ибн Муḥаммад (ум. 1209) — видный представитель ашаритского *калāма*, автор широко известного толкования (*тафсир*) к Корану *Мафāтиḥ ал-ḡайб* (Ключи сокрытого).

Ас-Саррāдж, ‘Абӯ Наср ‘Абдаллāх ибн ‘Алй ат-Ṭусй (ум. 988) — один из ранних систематизаторов суфийской традиции. Выходец из Хорасана. Автор сочинения *Kitāb ал-лума’* (Проблески [знаний] о суфизме), ценного источника по истории исламского мистицизма. В нем впервые предлагается подробный анализ различных аспектов учения и практики суфизма.

Ас-Суламй, ‘Абӯ ‘Абд ар-Раḥмāн Муḥаммад ибн ал-Ḥусайн ибн Муḥаммад Мӯсā ибн Хб̣лид ибн Сāлим (ум. 1021) — один из кодифика-

торов суфийской традиции, автор многочисленных работ по суфийской «науке». Получил известность благодаря своему биографическому сочинению *Ṭabaqāt as-ṣūfīyīa* (Разряды суфиев), где в пяти «разрядах» (*ṭabaqāt*) приводятся биографии ста двадцати трех суфиев, каждая из которых содержит подборку их высказываний по различным вопросам суфийского учения и духовной практики.

Ал-Худжвйрӣ, ‘Абӯ ал-Ḥасан ‘Алӣ ибн ‘Усмāн ибн ‘Абӣ ‘Алӣ ал-Джуллāбӣ (ум. 1073 или 1077 г.) — иранский суфий, автор первого на персидском языке трактата по суфизму *Кашиф ал-махджуб* (Раскрытие сокрытого), в котором изложены история суфизма, его основные учения и практика, приводятся биографии семидесяти пяти суфиев и рассматриваются вопросы суфийской этики.

Аш-Ша’рāнӣ, ‘Абд ал-Ваххāб ибн ‘Алӣ ал-Ансārӣ (ум. 1493—1565 г.) — известный египетский богослов и суфий, автор многочисленных трудов по различным дисциплинам религиозных наук: *ḥadisām*, праву (*фиқху*), суфизму и др. Его перу принадлежит биографическое сочинение *Ат-Ṭabaqāt ал-кубрā* (Большие разряды [суфиев]), в котором приводятся биографические данные ста сорока сподвижников Пророка Мухаммада, их последователей, ранних подвижников и подвижниц ислама и двухсот семидесяти четырех суфиев с приведением их высказываний о различных аспектах суфийского учения и практики.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Абсолют 6, 7, 14, 28, 31, 61, 87, 88, 94, 104, 107, 117, 142, 143, 144,
146, 156, 157, 160—163, 170, 171—173, 175, 181, 183, 184, 189, 190,
194—196, 201, 202, 204, 206, 215, 216, 219, 221, 223, 224—226, 228,
237, 240, 241, 244, 257—259, 266, 278, 279, 281, 283, 284, 288—290,
297, 300, 303, 304, 306, 308, 316, 320, 323, 324, 332, 335, 337, 339, 350,
354, 362, 365, 367, 369, 371, 373, 375, 378—390, 392—395, 399, 400,
404—406, 408, 409, 417, 423, 426, 427, 430—433, 436, 437, 439, 441
- Авторитет 25, 63, 70, 148, 183, 257, 280, 288, 320, 326
- Акт 6, 20, 76, 79, 119, 122, 130, 134, 144, 146, 159, 160, 161, 173, 174, 188,
189, 191, 193—195, 202, 207, 219, 224—229, 242, 248, 258, 259, 260,
266, 273, 275, 278, 281, 284, 288, 292, 298, 303, 304, 332, 342, 343, 360,
361, 373—375, 378, 379, 385, 386, 390, 391, 411, 419, 425, 428, 431,
436, 464
- трансцендентный ~ 28, 83, 348, 399, 417, 457, 461
- Анализ 20, 26, 29, 30, 31, 36, 67, 77, 107, 109, 110, 111, 124, 129, 140, 148,
194, 226, 258, 280, 309, 448, 463
- историко-философский ~ 18, 26
- сравнительный ~ 39
- философский ~ 18
- Антиинтеллектуализм 25
- Античность 2, 38, 129
- Антропология
- христианская ~ 46
- Антропософия 226
- Апостолы 48
- Апофатика 51, 155, 157, 180, 181, 194, 195, 232, 337, 408
- Архитектоника 124, 134
- Аскеза 30, 42, 43, 86, 112, 114, 244
- христианская ~ 39
- Аскетизм 5, 9, 34, 39, 40, 42, 43, 45—49, 52—54, 57, 92, 105—107, 109—
112, 116, 117, 119, 121, 124, 141, 158, 175, 177, 185, 186, 188, 197, 212,
213, 239
- доисламский ~ 42, 51
- ~ в античности 5, 38

- ~ в буддизме 5, 38
- ~ в доисламской Аравии 5, 38
- ~ *ханйфов* 54
- ~ в христианстве 5, 38
- ~ отстраненного (квиегистского) и практического типа 57, 63, 180, 211
- античный ~ 38
- мусульманский ~ 26
- нравственно индифферентный ~ арабов-бедуинов 51, 52
- «протестный» ~ «шраманов» 49
- раннебуддийский ~ 49
- христианский ~ 24, 38—40, 47, 51, 54—56, 58, 111, 135, 136, 178, 195
- древнехристианский ~ 48, 49
- Аскеты 36, 38, 54, 58, 107, 110, 112, 116, 159, 426
- «исламские ~» 34, 35
- мусульманские ~ 151
- «протестные» ~ 50
- Атараксия 54
- Атрибут 38, 39, 70, 74, 84, 122, 123, 136, 143, 150—153, 160, 170, 202, 207, 217, 228, 235, 239, 242, 247, 269, 279, 290, 313, 314, 316, 319, 359, 366, 367, 377, 384—387, 394, 396, 397, 406, 409, 432, 439, 441, 443, 455, 457, 459
- Ашаризм, ашариты (*см. также* калам, мутакаллимы) 379, 438

Б

- Бедность 36, 57, 58, 63, 92, 95, 170, 171, 182, 187, 188, 211, 264, 353, 361
- добровольная ~ 135, 218
- Безбрачие 15, 56, 138
- Бездеятельность воли (пассивность) 284
- Безначальность 202, 229, 327, 329, 341, 343, 344, 349, 362, 369
- Бесконечное 90, 143, 308
- Бессмертие 46, 209
- Бесстрастие 43
- Благо
 - абсолютное ~ 45, 47, 133, 209
- Благочестие 24, 36, 56, 57, 76, 78, 83, 88, 94, 101, 103, 109, 115, 116, 138, 146, 159, 164, 192, 243, 258, 261, 279, 428
- аскетическое ~ 15, 37, 89, 109, 177, 183, 236
- Блаженство 48, 99, 114, 115, 168, 175, 183, 186, 205, 215, 279, 441

- Бог 5, 6, 10, 11, 15, 16, 25, 27, 28, 30, 33, 36, 38, 45, 47—49, 52, 54—64, 66—73, 75—81, 83—90, 92—110, 114—119, 121, 122, 125—134, 136, 137, 139—146, 148—196, 198, 199, 201—308, 311—355, 357—382, 384—402, 404—425, 427—447, 449—465
- Боговоплощение 136, 177, 195
- Богopodobие 46, 47
- Богopознание 6, 36, 64, 79, 85, 87, 95—97, 114, 115, 126, 134, 145, 151—153, 155, 161—163, 166, 168, 171, 173, 181, 183, 187, 193, 195, 200, 206, 207, 212, 214, 219, 220—223, 227, 230—232, 238, 240, 243, 250—252, 256, 259, 262, 263, 264, 266, 275, 278, 280, 282, 283, 285, 288, 295, 297, 302, 304, 315, 325, 327, 332, 333, 335, 336, 340—342, 344, 346, 348—350, 353, 354, 397, 398, 401, 402, 408, 410—412, 418—420, 427—429, 431, 432, 434, 435, 436, 438, 445, 452, 461, 464
- экзистенциальный способ ~ 162, 163, 169, 179
- Богословие 48, 49, 65, 142, 148, 182, 229, 320, 336, 404, 405, 449
- александрийское ~ 46
- христианское ~ 48
- Богословы 80, 85, 104, 148, 426, 438
- Богочеловек 49, 126
- Спаситель ~ 48
- Богоявление 6, 136, 363, 365—367, 372, 380, 390, 399, 421, 422, 428, 433, 434, 437, 438, 454
- Божественное 46, 46, 61, 68, 91, 95, 115, 117, 118, 137, 159, 166, 176—178, 190, 194, 225, 230, 263, 283, 297, 298, 301, 303, 337, 338, 366, 388, 426
- Божество 14, 142, 268, 282, 301, 318
- Братство 462
- суфийское ~ 22, 49, 114, 115, 268, 421, 459
- Буддизм 5, 15, 24, 38, 40, 49, 50, 116, 123
- Бытие 6, 7, 9, 14, 17, 25, 28, 30, 31, 45, 47, 49, 52, 61, 71, 86, 89, 90, 93, 99, 100, 102, 105, 108, 119, 123—127, 129, 133—135, 137, 140, 142, 144—146, 150, 151, 156, 157, 160, 161, 164, 165, 167, 173, 175—177, 180—183, 189—196, 201—204, 206, 208—211, 213, 215, 216, 223—225, 228, 232—234, 237, 241, 244, 247—249, 251, 253, 258, 260, 262, 266, 269, 270, 274, 278—280, 283—285, 287—304, 304, 307—312, 314—319, 322—324, 327, 329—335, 338—349, 351—355, 357—362, 368, 373—380, 382—384, 387—395, 397—401, 407, 409, 412—416, 419—424, 426—431, 434—438, 441—447, 450—460, 465

- абсолютное ~ 27, 30, 86, 100, 101, 105, 121, 125, 128, 131, 133, 140, 142, 170, 189, 190, 191, 201—204, 206, 208, 224, 228, 241, 256, 302, 315, 317, 319, 324, 337, 339, 341, 342, 374, 377, 378, 382, 387, 391, 400, 401, 415, 430
- актуальное ~ 223, 339, 340, 348, 351, 443
- безначальное ~ 31, 189, 400
- бесконечное ~ 142, 330, 361, 400
- божественное ~ 28, 78, 100—104, 126—128, 135, 137, 140, 151, 160, 161, 165, 169, 171, 179, 180, 181, 191, 193, 202, 203, 205, 207—210, 219, 220, 223, 228, 229, 232, 233, 237, 240, 253, 278, 290, 292, 293, 299, 302, 307, 314, 316, 322, 324, 330, 339, 340, 341, 347, 348, 351, 353, 367, 380, 386, 391, 392, 410—413, 421—422, 424, 436, 444, 445
- вечное ~ 400, 451, 453
- виртуально-вечностное ~ 331, 332, 348, 436, 444
- временное ~ 328, 339, 385, 398, 399, 400, 424, 425, 431
- действительное ~ 47, 324
- единое ~ 27, 96, 100, 203, 258, 272, 291, 302, 308, 372, 381, 386, 390—392, 399, 424, 430—432, 436, 442, 443, 450
- единство и единственность ~ 6, 357, 408, 412, 447
- заемное ~ 339
- историческое ~ 48
- конечное ~ 30, 74, 80, 127, 154, 164, 165, 210, 303, 304, 312, 321, 323, 324, 326, 328, 329, 331, 360, 385, 400
- множественное ~ 31, 78, 103, 125, 128, 131, 135, 137, 151, 160, 171, 192, 203, 206, 209, 229, 240, 253, 293, 302, 314, 316, 317, 324, 334, 340, 353, 372, 400, 415, 450
- наличное эмпирическое ~ 195, 208, 399
- начальное (сотворенное) ~ 208
- несовершенное ~ 47, 125, 138, 202, 206, 210, 400
- относительное ~ 27, 160, 319, 399
- трансцендентное ~ 27, 154, 174, 213, 233, 260, 353, 459, 461, 462, 464
- совершенное ~ 47, 86, 125—127, 202, 203, 206, 210, 224, 241, 253, 256, 302—304, 314, 323, 324, 330, 337, 339, 341
- уровень ~ 27, 31, 157, 193, 194, 196, 201, 216, 226, 235, 286, 296, 306, 372, 397, 401, 413, 442, 450
- ущербное ~ 47, 184, 202, 327
- аксиологический аспект ~ 47
- Бытие-познание 274
- Вот-это-бытие 258, 399, 431

В

Веданта 24, 49, 226, 325

Вера 81, 123, 129—131, 180, 242, 279, 325, 367, 438

Вечное 223, 292, 315, 319, 321, 324, 402, 441, 442, 451

Вечностное 298, 331

Вечность 292, 378, 391

Взаимовлияние 40

Взаимоисключение 125, 131, 134, 358, 370, 372, 415, 417

Взаимообуславливание 31, 286, 289, 291, 413

Видение 10, 61, 74, 83, 84, 90, 99, 101, 103, 113, 129, 130, 133, 154, 156, 157, 160, 163, 164, 168, 172, 174, 179, 180, 189, 198, 207, 233, 235, 242, 251, 253, 256, 258, 260, 264—268, 271, 277, 307, 315, 322, 326, 327, 337, 338, 354, 363—367, 407, 408, 418, 426, 428, 434, 458

интуитивное ~ 128, 154, 157, 294, 408, 409

~ мира *неиным* Богу 6, 357, 413

Видимость 47, 210, 374

Внеположность 28, 30, 186, 253, 287, 289, 297, 307, 309, 312, 324, 351, 370

Возвышение (духовное) 42, 52, 229, 440

Воздержание 15, 33, 36, 41—43, 47, 55, 56, 59—62, 67, 68, 73, 81, 83, 85—87, 94, 96, 98, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 130, 138, 139, 166, 169, 171, 182, 193, 194, 238, 244, 336, 353, 429, 464

Воздержанность 41, 63, 67, 116, 139, 337

Воздерживающийся 42, 86, 87, 118

Возможность 26, 27, 29, 33, 39, 67, 72, 74, 77, 78, 83, 102, 111, 118, 123, 125, 127—129, 134, 136—140, 145, 145, 150, 153, 160, 164, 171, 183, 186, 194, 196, 201, 202, 206, 219, 220, 225, 237, 238, 246, 249, 253, 262, 263, 285, 288, 293, 296, 302, 314, 321, 332, 333, 337, 342, 347, 350, 351, 353, 354, 362, 364, 365, 377, 378, 380, 392, 395, 401, 407, 411, 416—418, 420, 432, 434, 435, 442, 444, 448, 457

познавательная ~ 119

Воля 175, 235, 302, 342, 361

Вопрошание 121, 142, 196

Воплощение 44, 123, 229, 239, 310, 317, 370, 378, 382, 385, 393, 395, 399, 417, 430, 464

Воплощенность 362, 378, 391, 420, 438, 450, 455

утвержденная ~ 101, 235, 316, 375, 397, 417, 418, 425, 430, 431, 442, 444

Вот-это-бытие (*см. также* бытие) 258, 399, 431

Временное 298, 303

Время 6, 43, 176, 216, 292, 375—377, 398, 414
Всебытийность 412
Вселение 136, 137, 167, 190, 207, 236, 314, 315, 323, 375, 450, 453, 456
Все-причастность 145, 286, 341, 413
Все-тождественность 220, 224, 291, 307, 418, 422, 437
Вуджудисты (вуджудиты) 250, 362, 384, 451

Г

Гармония 44, 234, 369
Гедонизм 54, 90
Генезис 26, 34, 51, 238, 463
Гипотеза 20, 24, 49, 226, 306
Глобализация 17
Гносеологический поиск 274, 277, 278, 286, 287, 293, 354, 411, 417, 456
~ в рациональных формах 276
~ в интуитивных формах 276
Гносеология 156, 162, 171, 251, 307, 316, 333
суфийская ~ 28, 84, 128, 211, 279, 281, 293, 294, 303, 332, 349, 350, 359, 436, 461
Гносис 46, 92, 93, 111, 117, 212, 350, 428
Гностики 155, 226, 295, 428, 433
Гностицизм 181, 226, 461
Гомогенность 119
Горизонт 177, 202, 324, 367
~ бытия 47, 124, 125, 135, 210
Грамматика 375, 377
Грех 56, 93, 105, 205, 222, 242, 322, 323
первородный ~ 126, 179, 183
Греховность 47, 122, 207, 230
Группировка 123
религиозная ~ 122

Д

Движение 33, 34, 40, 45, 58, 71, 76, 119, 121, 160, 193, 197, 198, 200, 201, 206, 212, 223, 228, 237, 252, 253, 262, 272, 277, 279, 280, 299, 300, 306, 308—310, 314, 320, 327, 354, 382, 400, 406, 411, 449, 464
аскетическое ~ 33, 34, 38, 39, 108, 110, 111, 117, 120, 141, 148, 151, 168, 181, 197
духовно-практическое ~ «людей отрешения от мирского» 76

- мистико-аскетическое ~ 9, 13, 23, 24, 110, 198, 463
~ «отрешения от мирского» 5, 9, 25, 33, 34, 37, 41, 42, 50, 51, 61, 82, 91,
102, 116, 120, 121, 124, 147, 151, 159, 174, 175, 181, 189, 191, 192, 194,
200, 311, 446
- Двойственность 53, 241, 315, 358
- Двуединство 127, 209—211, 289, 291, 292, 412
- Дедукция 154
- Действие 47, 61, 64, 68, 73, 78, 84, 93, 96, 104, 123, 130, 131, 148, 161,
166, 169, 172, 173, 184, 188, 192, 193, 201, 202, 205, 212, 218, 240, 253,
267, 277, 298, 306, 313, 334, 345, 347, 349, 367, 376, 419, 424, 427, 430,
434
- нравственное ~ 43
- Демонстративность 37, 282
- Деятельность 26, 35, 37, 43, 45, 71, 90, 104, 124, 132, 143, 144, 147, 156,
174, 175, 193, 196, 203, 263, 282, 311, 318, 320, 325, 403, 426, 440, 44
- духовно-практическая ~ по «отрешению от мирского» (зухд) 9, 26,
27—29, 33, 38, 42, 51, 61, 64, 79, 114, 118, 135, 139, 148, 153, 157, 158,
166—169, 172, 174, 175, 184, 189, 195—197, 200, 212, 223, 224, 309,
346, 400, 401, 447
- духовно-практическая ~ с теоретическими элементами 75
- духовно-практическая ~ с элементами познавательной установки 5, 36,
76, 89, 135, 140, 141
- духовно-практическая ~ с элементами теоретического способа познания
121, 123
- интеллектуальная ~ 124, 170
- познавательный аспект духовно-практической ~ по «отрешению от мир-
ского» (зухд) 61
- теоретическая ~ 174
- Джахмиты 407, 450, 451
- Дискурс 171, 189, 208, 249, 285, 301, 344, 351
- Дистанция 93, 177, 191, 210, 303, 387
- Диффузность 193
- Дихотомия 125, 130, 190, 221, 240, 291, 333, 341, 352, 404, 418, 420, 421,
443, 457
- Добродетель 43, 108, 118, 126, 162—167, 169—173, 183, 196, 232, 326
- Догмат 16, 18, 25, 36, 51, 66, 70, 71, 82, 121, 122, 130, 142, 143, 150, 151,
157, 159, 181, 189, 194, 196, 208, 220, 331, 314, 357, 374, 389, 407, 445,
463
- ~ о грехопадении 47

- Доктрина 33, 60, 91, 112, 117, 166, 168, 174, 181, 188, 196, 238, 273, 317, 318, 380, 400
религиозно-философская ~ 15
суфийская ~ 60, 138, 219, 309, 446
Допущение 14, 101, 125, 126, 134, 135, 137, 177, 189, 190, 192—194, 199, 201, 210, 216, 220, 226, 276, 281, 304, 315, 329, 339, 341, 342, 346, 421, 423, 436, 447
онтологическое ~ 31, 38, 78, 125, 127, 190, 286, 412
«Достижение истинности» 7, 96, 160, 200, 252, 253, 275, 276, 280, 293, 307, 332, 333, 335, 399, 401, 403, 416, 423, 424, 427, 428, 434, 436, 439, 453, 464, 465
Достоверность 83, 84, 129, 130, 133, 149, 160, 168, 174, 213, 277, 284, 288, 320
Дуализм 6, 27, 138, 274, 281, 290, 295, 296, 298, 308, 322, 397, 461
Дуальность 17, 302, 308, 335, 358
Душа 15, 43, 45, 46, 61, 62, 64, 79, 85, 86, 97, 98, 116, 117, 128, 131, 137, 138, 142, 148, 163, 164, 172, 179, 185, 195, 207, 208, 211—213, 220, 229, 230, 231, 233—236, 241, 258, 267, 271, 298, 301, 312, 316—318, 327, 330, 334, 336, 337, 339, 340, 342, 344, 348, 352, 367, 368, 396, 405, 410, 418, 435, 458, 462

Е

- Единичность 340, 358, 374, 382, 389, 398
Единение 14, 15, 38, 86, 118, 119, 142, 173, 177, 178, 181, 189, 192, 192, 195, 196, 201, 207, 219, 224, 228, 229, 237, 244, 248—250, 258, 269, 274, 279, 281, 283, 288, 315, 336, 441, 363, 444, 453, 456
субстанциальное ~ 279, 283
~ с Богом 274, 279, 288, 303, 312, 410, 454
Единобожие 6, 16 51, 121, 122, 151, 157, 168, 179, 184, 194, 208, 217, 220, 231, 251, 287, 297, 331, 313, 314—316, 319, 321, 325—237, 334, 338, 389, 402, 403, 407
Единое 131, 135, 145, 176, 180, 220, 287, 290, 300, 345, 358, 380, 381, 415, 420, 424, 451
Единый 251, 374, 392, 422, 438, 456
Единосущее 379
Единство 6, 40, 48, 119, 126, 145, 202, 210, 299, 300, 308—310, 314, 326, 360, 386, 407, 428, 442
абсолютное ~ 313, 314, 360
~ абсолютного и относительного бытия 27

- ~ бытия 6, 7, 27, 30, 71, 123, 150, 203, 251, 244, 249, 291, 299, 300, 304, 306, 308, 312, 316, 321, 335, 352, 357—360, 372, 373, 374, 380, 388, 389, 392, 399, 400, 408, 409, 412, 422, 433, 441, 442, 445, 446, 447, 449—455, 457, 458, 459, 461, 464
- ~ Бога 122, 251, 304, 312—314, 317, 324—328, 330, 331, 345, 347, 348, 351—353, 357, 399, 452, 456, 459, 463
- генетическое ~ 41
- изначальное недифференцированное ~ 15
- интегративное ~ 115
- структурное ~ 41
- Единственность 6, 71, 124, 192, 233, 267, 272, 297, 299, 321, 322, 332, 342, 358, 360, 389, 459
- ~ Бога 71, 122, 160, 251, 297, 304, 311, 312, 314, 317, 321, 322, 324—328, 330, 331, 338, 345, 348, 357, 367, 399, 445, 456, 463
- ~ бытия 6, 127, 190, 201, 203, 251, 290, 299, 300, 304, 306, 308, 312, 314, 316, 334, 357, 374, 391, 392, 408, 412, 422, 436, 460
- ~ божественного бытия 203, 208
- Ересь 18
- Естество 111, 217, 362

Ж

Житие (христианское) 48

З

- Займствование 17, 24, 30, 40, 55, 120, 226, 308, 379
- Закон 37, 59, 68, 72, 73, 94, 101, 113, 133, 148, 160, 169, 229, 230, 248, 258, 272, 283, 302, 310, 331, 427, 437, 440, 460
- универсальный ~ 43
- Захириты 136, 150
- Зло 43, 47, 68, 182, 322
- Знание 7, 10, 11, 13, 23, 28, 48, 50, 54, 61, 68, 72, 81, 83, 84, 86, 87, 90—94, 101, 104, 112, 113, 117, 123, 128—131, 144—149, 152—155, 159—161, 164, 166, 168, 170, 173, 176, 178, 180—184, 188, 189, 192, 195, 201, 202, 206, 209, 212, 213, 216, 218—223, 225, 227—229, 231, 235, 236, 238, 240—243, 247, 250, 252, 254—257, 259—262, 266, 270, 272—275, 277—279, 285, 286, 288, 290, 292—295, 301, 305, 309, 311, 313—315, 320, 322, 325, 326, 330, 332—334, 336, 341—344, 346—353, 364, 373, 375, 390, 395—397, 399—404, 406, 408, 412, 413, 415, 416, 420, 421, 423, 427—529, 431—433, 435, 436, 438, 440, 441, 444, 452, 454, 457, 461, 464, 465

- дискурсивное ~ 119, 403, 418, 465
достоверное ~ 68, 83, 84, 131—133, 159
единое ~ 465
интуитивное ~ 35, 83, 127, 155, 194, 196, 219, 220, 224, 454
логико-дискурсивное ~ 180, 203, 219, 232, 302, 408
мистическое ~ 84, 344, 353, 420, 424, 431, 436, 447
непосредственное ~ 220, 256, 260, 277, 403, 418, 420, 454, 465
опосредованное (ревелиативное) ~ 148, 225, 454
рациональное ~ 35, 130, 242, 252, 315
ревелиативное ~ 83, 257, 426, 454
чувственное ~ 35, 130
эзотерическое ~ 359, 396, 428, 439
экзотерическое ~ 84, 155, 168, 170, 257
Знание-бытие 258, 230, 293, 332, 348, 349, 399, 412, 431, 444, 461, 465
Зороастризм 24, 461
Зухд 5, 9, 10, 16, 23—30, 33—42, 49, 50, 51, 54—56, 58—116, 118—124,
126—128, 130—142, 144, 145, 148—154, 156—160, 162, 163, 165—
176, 179—196, 198, 200—202, 204, 206, 207, 211, 212, 214, 217, 218,
220—223, 225, 227, 230—232, 237, 240, 243, 244, 249, 256, 262, 264,
278, 282, 302, 309, 311, 315, 322, 332, 334, 335—338, 348, 350, 352,
353, 400, 401, 406, 427, 429, 435, 444, 446, 447, 463, 464
практический ~ 5, 120
теоретический ~ 5, 120
физический ~ 5, 135, 138
этический ~ 5, 57, 138, 139, 174
~ как духовно-практическая деятельность с познавательной установкой
5, 140

И

- Идеал 30, 44, 45, 82, 84, 121, 183, 249, 260, 335, 454
Идеология суфийская 35
Идея 7, 9, 17, 18, 28, 29, 36, 37, 43, 45—47, 49, 58, 64, 71, 86, 87, 101, 112,
114, 117, 119, 128, 129, 133, 140, 142—145, 166, 177—179, 184, 187—
191, 203, 206, 208, 213, 221, 224, 235, 287, 291, 299, 304, 306, 308, 310,
311, 323, 339, 363, 365, 369, 373, 378, 380, 386, 388, 398, 299, 407, 444,
445, 448, 449, 457, 459, 462
~эйдос 46
христианская ~ 136
Излияние 135, 450

- Имманентизм 299
космический ~ 300
экзистенциальный ~ 300
Имманентное 196, 308, 335
Имманентность 28, 30, 71, 97, 107, 117, 118, 134, 143, 148—151, 159, 181,
189, 191, 194, 196, 219, 228, 291, 319, 322, 323, 328, 332, 347, 360, 373,
374, 397, 399, 411, 436, 444, 456
Императив 386
этический ~ 98
Инаковость 123, 186, 317, 341, 397, 423
виртуальная ~ 397, 425
действительная ~ 423
логико-смысловая ~ 38
содержательная ~ 38
Инвариант 124
Индифферентность 53, 103, 156
Индуизм 15, 24, 49, 450
Иное 289, 291, 319, 358, 359, 375, 378, 385, 415, 453
Институт 11, 18, 19, 23, 126, 142, 450
Интенция 163, 171, 174
онтологические и гносеологические ~ 134
Интенциональность сознания 189
Интерпретация 23, 25, 46, 55, 75, 82, 102, 104, 121, 148, 158, 159, 164,
177, 191, 192, 224, 232, 233, 274, 285, 298, 339, 353, 363, 366, 371, 464
Интуитивизм 465
Интуитивное 5, 168, 201
Интуитивность 284
Интуиция 140, 155, 189, 190, 223, 227, 252, 255, 260, 261, 280, 283, 288,
289, 295, 316, 320, 354
антропологические ~ 186
гносеологическая ~ 194, 463
кораническая ~ 27, 294, 303
онтологическая ~ 125, 127, 210, 322, 370, 463
Исключение взаимное 127, 443
Ислам 5, 9—11, 13—18, 20—27, 30, 33—42, 49—52, 55, 56, 58, 60—62,
65—67, 70, 72, 73, 76—83, 90, 94, 97, 102—104, 106—114, 116, 118—
123, 125, 126, 128, 135—139, 141, 145, 147, 148, 150—153, 157, 161,
162, 168, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 180, 182, 185, 188—195, 203,
214, 220, 226, 227, 231, 232, 236, 239, 248, 258, 259, 262, 269, 274, 276,

- 279, 280, 282, 287, 292, 293, 299, 301, 305, 307, 308—314, 322, 332,
334, 346, 350, 358, 365, 382, 389, 407, 416, 438, 445, 448, 450, 454, 459,
463
- «официальный ~» 16, 147
- формы бытования ~ 17
- «чистый ~» 17
- Истина 6, 17, 28, 33, 36, 48, 55, 76, 79, 85, 88, 94, 96, 99, 100, 102, 105,
115, 125, 128—134, 141, 144, 146, 148, 149, 157, 160—162, 164, 165,
167, 169, 171, 172—175, 178, 183, 184, 193, 194, 201, 203, 204, 206,
207, 213, 215—217, 219—221, 223, 224, 227, 230, 232, 239, 240, 242,
244, 245, 247, 250—254, 256—262, 264—266, 270—278, 283, 284,
286—298, 301—304, 307, 308, 313, 325—327, 332, 333, 336, 338, 344,
345, 346, 348—350, 354, 355, 358, 359, 373, 377, 382, 387—393, 395—
397, 399, 401—403, 407, 409—412, 414—418, 424, 426—428, 430—
432, 436, 437, 441, 443, 444, 446, 451, 456, 457, 459, 460, 464, 465
- бытийствование ~ 443
- ~ как предмет поиска 6
- ~ как «утвержденность» 293, 294
- божественная ~ 164, 172, 175, 194, 266, 274, 292, 301, 304, 413, 429
- религиозная ~ 172
- Истинное 77, 130, 131, 134, 221, 223, 352, 430
- Истинность 7, 80, 83, 96, 99, 127, 130, 132—134, 160, 163, 200, 252, 262,
275, 276, 280, 282, 290, 294, 295, 297, 302, 304, 307, 312, 332, 333, 337,
342, 345, 347, 352, 375, 377, 386, 394—396, 399, 401, 403, 411—413,
416, 417, 423, 424, 426—428, 431, 434, 436—439, 441, 442, 452, 453
- Историзм 28
- История 14, 15, 16, 18, 21—23, 26, 31, 35, 52—54, 56, 57, 91, 107, 109—
111, 127, 151, 177, 195, 275, 276, 279, 284, 309
- Источник 9, 16, 27, 29, 38, 43, 47, 54, 55, 68, 91, 149, 165, 169, 171, 189,
191, 202, 206, 207, 219, 224, 228, 245, 247, 279, 296, 306, 338, 374, 381,
391
- буддийский ~ 24
- буддийско-созерцательный ~ 24
- внеопытный ~ знания 144
- восточнохристианский ~ 24
- индийский ~ 24
- неоплатонический ~ 24
- раннекитайский ~ 24
- христианский ~ 24
- христианско-аскетический ~ 24

К

Кадариты 73

Калам (*см. также* ашаризм, мутакаллимы) 104, 250, 261, 287, 293, 305, 318

Канонизация 18

Каррамиты 197

Картина мира 308, 360, 397

религиозная ~ 125, 214

Качество 44, 70, 118, 150, 152, 155, 165, 166, 170, 174, 193, 201, 215—
217, 228, 232, 239, 241, 242, 254, 259, 261, 265, 269, 274, 298, 311, 317,
319, 330, 336, 338, 339, 343—345, 349—351, 367, 369, 372, 384, 389,
394, 398, 401, 404, 427, 441, 457

Квиетизм 103, 109, 115, 174, 194, 195

Конечное 10, 16, 17, 31, 37, 90, 121, 304, 308, 358

Конечность 146, 160, 161, 208, 361

Коннотация 171, 418

негативная ~ 84, 171, 186

Континуум 17, 131, 191, 291, 353, 357, 358, 395, 400, 401, 412, 414, 415,
420, 423, 437, 442, 465

Конфессия 13, 15—17, 24, 34, 40, 51, 89, 112, 120, 279, 310

Концепция 9, 15, 22, 26, 27, 29, 37, 38, 41, 44, 46, 72, 91, 97, 101, 102, 111,
113, 115, 117, 118, 124, 147, 150, 152, 170, 174, 177, 179, 184, 189, 190,
191, 196, 202, 205, 206, 232, 237, 250, 251, 256—258, 263, 273—275,
281, 283, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 299, 300, 304, 307, 317, 332, 333,
350, 357, 359, 360, 366, 372, 378, 380—383, 389, 390, 401, 413, 419,
432, 442, 444—447, 456, 457, 459, 461—463

~ «правoverия» 16

~ суфийского познания 6, 23, 35, 37, 170, 259, 276, 280, 306

дуалистическая ~ 45

неоплатоническая ~ созерцания 46

платоновская ~ созерцания 46

Конфигурация 38, 122, 125, 305, 371, 376

~ («божественный мир—человек—множественный мир») 122, 123

Конформизм 50

Критериология 131

Куль 25, 57, 63, 120, 182, 187, 211

Культивирование 36, 43, 57, 58, 128, 163, 166, 173, 174, 188, 190, 196,
232, 257

Культура 13, 14, 23, 26, 29, 34, 35, 39, 40, 46, 92, 101, 112, 123, 127, 129,
152, 197, 210, 212, 280, 285, 305, 306, 320, 397, 400, 412, 448, 463

арабская мыслительная ~ 134
исламская ~ 13, 30, 38, 65, 104, 121, 122, 125, 128, 130, 132—135, 140,
147, 203, 294, 295, 417, 448, 463
морфология ~ 39
христианская ~ 29, 147

Л

Личность 15, 73, 174, 243, 273, 282
Логика 27, 39, 69, 97, 101, 107, 116, 124, 134, 140, 141, 156, 157, 196, 210,
224, 276, 286, 289—291, 293, 304—307, 309, 314, 370, 372, 376, 381,
414, 416, 425, 436, 459, 463
~ апофатики (*танзйх*) 180, 181, 194, 337
~ мышления 124
~ мышления исламской культуры 133, 134, 203
~ мышления другой культуры 29
~ апофатической (негативной) теологии 97, 143, 174, 215, 219, 240, 335,
406
Ложное 77, 131, 133, 149, 165, 221, 230, 259, 298, 312, 325, 332, 352, 404,
415, 430
Ложь 130, 165, 221, 270, 291, 298, 333, 334, 418, 457

М

Макрокосм 393
Медиатор 126, 290, 434
Метафизика 23, 47, 126, 142, 145, 146, 161, 176, 204, 210, 309, 382, 416
объективистская ~ 14
Метафора 122
Метод 29, 30, 42, 43, 52, 62, 66, 69, 70, 76, 123, 173, 203, 211, 215, 257,
262, 267, 279, 282, 293, 302, 307, 352, 295, 396, 401, 403, 404, 407, 411,
429, 440, 464
~ апофатической (негативной) теологии 27, 30, 71, 144, 148, 151, 196, 315
~ историко-философской реконструкции 31
~ парадигмального анализа 30, 124, 309, 463
рационалистический ~ 147, 151, 154, 180, 192, 253, 296, 402, 412
типологический ~ 31
Микрокосм 360, 361, 393
Мир 6, 10, 11, 14, 18, 19, 22, 25, 28, 30, 31, 40, 42, 43, 46—48, 61, 63, 65,
68, 75, 80, 84, 86, 89, 93, 96, 97, 99—103, 107, 108, 115—119, 121,
124—127, 132—134, 139—144, 146, 147, 150, 152, 153, 155—159, 161,

- 162, 165, 166, 170—175, 177, 179—192, 194, 196, 197, 203—209, 212, 214, 217, 223, 224, 229, 232, 233, 236, 239, 240, 241, 243—247, 249—252, 254, 256, 257, 259, 267, 269, 270, 273—275, 278, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 294, 295, 297, 300, 303, 304, 306—308, 311—317, 319, 320, 323—326, 329, 330, 332, 333, 335—337, 339, 340, 347, 350, 352—354, 357—363, 365, 366, 369—376, 378—381, 383, 385, 386, 388—393, 395—397, 399, 402—408, 411, 413, 414, 417—420, 422—425, 428, 430, 431, 433, 436—438, 442—444, 447—449, 452—456, 458—461, 465
- античный ~ 43, 45
- божественный ~ 27, 31, 38, 43, 74, 119, 122, 129, 135, 160, 184, 186, 187, 209, 274, 279, 290, 291, 324, 367, 426, 437
- бранный ~ 45, 54, 103, 108
- земной ~ 28, 54, 60, 62, 64, 75, 79, 98, 101, 102, 105, 106, 149, 155, 156, 160, 163, 167, 184, 187, 213, 217, 221, 222, 231, 240, 277, 291, 322, 323, 324, 366, 441, 442, 444
- «здешний» ~ 38, 56, 59, 65—69, 71, 78, 84, 89, 96, 100, 105, 122, 123, 125, 127, 129—135, 137, 138, 186, 189, 203, 209, 215, 295, 396
- множественный ~ 6, 10, 25, 26, 28, 38, 95, 99, 101, 107, 114, 117, 188, 122, 123, 125—131, 133, 135, 137, 140, 148, 151, 155, 179, 181, 191, 192, 194, 196, 201—204, 209, 210, 217, 219, 223—225, 235, 245, 269, 281, 283, 285—292, 295—299, 302—304, 307, 308, 313, 314, 316, 317, 319, 321, 324, 332, 339, 341, 347, 354, 357, 360, 365, 370, 373—375, 378, 380, 381, 383—392, 394, 397, 398, 400, 406, 411—413, 415, 417, 418, 420, 422, 424, 434, 437, 447, 451, 454, 458—461, 463
- ~ как *неиное* Бога 6, 140, 289, 354, 357, 411, 413
- профанный ~ 29, 184, 190, 193, 233, 303, 337, 339, 361, 362, 444
- сакральный ~ 43
- сверхопытный ~ 189
- сверхэмпирический ~ 46, 54, 55, 74, 78, 89, 123, 128, 130, 133, 139, 141, 160, 189, 213, 250, 281, 296, 417
- совершенный ~ 46
- «тамошний» ~ 38, 65—68, 71, 78, 83, 84, 88, 95, 96, 100, 122, 123, 125, 127—130, 132—135, 203, 209, 213, 215, 366, 396, 417
- тварный ~ 93, 153, 178, 193, 233, 234, 347, 368, 404, 450, 453
- трансцендентный ~ 90, 156, 206, 240, 252—254
- эмпирический ~ 46, 74, 102, 123, 127, 130, 136, 137, 156, 277, 286, 287, 393, 396, 409, 413, 432
- феноменальный ~ 97, 99, 107, 123, 156, 157, 190, 207, 213, 236, 237, 241, 246, 250, 314, 317, 322, 323, 328, 340, 343, 360, 361, 363, 369, 371, 374, 375, 384—386, 388, 395, 399, 417, 433, 434, 437, 442, 455

- чувственный ~ 133, 286, 365, 371, 406, 417, 430
Мировидение 27
мистическое ~ 10, 13, 27, 78, 89, 99, 194, 200, 207, 220, 222, 228, 245, 246,
256, 285, 289, 304, 339, 343, 354, 399, 418, 421
Мировоззрение 23, 79, 93, 96, 111, 124—126, 137, 138, 141, 151, 187, 226,
382, 416
мистическое ~ 174
традиционалистское религиозное ~ 82
Мировосприятие 13, 53
мистическое ~ 13
Мироотношение 53, 54, 96, 152
Мироощущение 16
Миропознание 96
Миропорядок 52, 122, 156, 289, 370, 371, 374, 381, 394, 437
Мирское 5, 9, 10, 15, 25—28, 30, 33—42, 48—51, 34—103, 105—170,
172—192, 193—196, 198, 200—202, 204, 206, 207, 211, 212, 214—218,
220—225, 227, 230—232, 237, 238, 240, 243, 244, 249, 256, 262, 264,
282, 283, 300, 302, 309, 311, 315, 321—323, 326, 332, 334—338, 346,
350, 352, 353, 400, 401, 404, 406, 427, 429, 435, 444—447, 463, 464
Мистики 14, 15, 20, 34, 36, 37, 92, 112, 113, 141, 170, 177, 179, 186—188,
194, 198, 211, 223, 224, 226—229, 233, 238, 239, 240, 241, 249, 273,
275, 282, 284, 285, 297, 301, 312, 320, 321, 333—335, 340, 344, 349,
350, 367, 428, 429, 432
исламские ~ 38, 40, 50, 93, 107, 113, 118, 119—121, 152, 166, 177, 198,
204, 233, 226, 228, 249, 333, 436, 441
ранние исламские ~ 25, 40, 108, 111, 161, 314
Мистицизм 13, 15, 16, 21, 29, 57, 107, 109, 111, 116, 124, 158, 175, 178,
185, 186, 197, 223, 246, 279, 281, 282, 285, 320, 323, 344, 397, 398, 424,
458, 460
восточный ~ 15, 279
исламский ~ 9, 13, 22, 23, 25, 34, 57, 76, 93, 97, 107—109, 111—113, 141,
158, 159, 175, 178, 185, 186, 195, 197, 198, 200, 214, 226, 227, 229—
231, 237, 239, 243, 245, 248, 249, 266, 269, 273—275, 280, 282, 288,
293, 301, 310, 324, 325, 335, 353, 359, 360, 445, 455
христианский ~ 29
Мистическая традиция 9
Мистический Путь 94, 262
Мнение 129, 149, 219
Многое 131, 135, 415
Многообразие 28, 74, 102, 131, 228, 284, 380, 383, 415, 434, 445

- Множественность 123, 126, 127, 202, 247, 250, 251, 287, 290, 299, 300, 301, 308, 309, 311—313, 319, 353, 358, 359, 360, 374, 378, 380, 381, 383, 407, 414, 420, 422, 446, 456
- Модель 135, 140, 141, 188, 195, 210, 232, 250, 318, 353
- античная ~ философствования 104
- божественная ~ добродетели 164, 166
- идеальная ~ добродетели 164
- онтологическая ~ 47
- ~ онтологического расщепления 47, 210
- Модернизация 84
- Модус 179, 305, 316, 317, 324, 330, 347, 354, 361, 382, 401
- ~ бытия Бога 233, 339
- ~ наличия человека 233, 235, 304, 306, 333, 347, 369
- ~ сознания 285
- Монахи 58, 62, 70, 137, 190, 201
- Монашество 48, 49, 58, 135
- Монизм 145, 248, 275, 308, 310, 311, 313, 321, 446, 458, 460
- экзистенциальный ~ 299
- тестимонический ~ 299
- Моноонтизм 6, 298, 308, 436
- Морфология культуры (*см. также* культура) 39
- Мудрец 54
- Мудрость 11, 43, 45, 46, 55, 118, 164, 207, 211, 215, 231, 285, 296, 349, 352, 361, 362, 371, 373, 375, 377, 382—385, 393—395, 404, 405, 407, 409, 419, 424, 425, 429, 439—441, 446, 449, 452
- Мурджииты 104, 180
- Мутазилизм 70, 151, 305
- Мутазилиты 5, 25, 65—67, 70—72, 74, 104, 108, 111, 143, 144, 147, 151, 152, 159, 160, 301, 312, 313, 319, 379, 406
- ~му'аттилиты 150
- Мутакаллимы (*см. также* ашаризм, калам) 66, 70, 77, 78, 104, 121, 137, 147, 149, 157, 161, 192, 229, 312, 375, 376, 379, 400, 403, 407, 426, 438
- Мышление 29, 124, 133, 134, 154, 176, 203, 216, 288, 302, 360, 422, 433
- греческое ~ 44
- рациональное ~ 124, 252, 253, 261
- теоретическое ~ 128

Н

- Направление 10, 15, 17, 18, 21, 26, 35, 36, 44, 58, 59, 66, 67, 70, 85, 92, 104, 105, 109, 121, 137, 139, 148, 149, 151, 182, 197, 204, 214, 223, 227,

- 244, 249, 258, 261, 269, 275, 276, 279, 292, 299, 300—302, 305—307,
310, 318, 322, 332, 334, 350, 410, 448, 464
- мистико-аскетическое ~ 33, 60, 108, 119, 301
- религиозное ~ 20, 56, 66, 78, 198
- религиозно-философское ~ 9, 16, 25, 27, 34, 35, 41, 49, 106, 113, 120, 121,
140, 174, 195, 227, 281, 292, 293, 300, 307, 318, 335
- философское ~ 20, 30, 34, 358, 449, 461, 463
- эзотерическое ~ 114
- Начало 47, 52, 73, 80, 93, 97, 138, 140, 144, 148, 151, 173, 185, 187, 192,
202, 205, 221, 224, 243, 263, 287, 291, 303, 311, 330, 334, 348, 353, 374,
375, 398, 403, 458
- божественное ~ 45, 303, 362
- ~ бытия 52, 324
- внерациональные ~ 144
- духовное ~ 361
- сверхбытийное ~ 280
- Небытие 49, 89, 189, 235, 271, 324, 331, 339, 369, 376, 378, 391, 438, 446,
450, 452, 453, 458
- Неверифицируемость 284
- Невыразимость (неизреченность) 284
- Необходимость 10, 23, 30, 31, 35, 39, 60, 73, 87, 98, 99, 107, 139, 143, 145,
146, 164, 182, 198, 203, 246, 249, 264, 281, 285, 300, 308, 310, 315, 317,
319, 347, 369, 378, 397, 416, 430, 455
- внутренняя ~ 47, 125, 158, 186, 202
- Неиное 6, 10, 140, 196, 247, 289, 337, 339, 354, 357, 411, 413
- Неогностицизм 226
- Неоплатонизм 24, 36, 226, 248, 299, 392, 449, 450, 461
- Неоплатонизация 5, 445, 462
- Неоплатоники 46, 55, 380
- Непознаваемость 104, 142, 143, 160, 161, 382
- Непротиворечивость (логическая) 128, 158, 320
- Неразличность 316, 342, 387
- безразличная ~ 290, 414
- Несуществование 28, 101, 125, 202, 291, 304, 305, 328, 369, 373, 390, 444
- Нетварное 49
- Нирвана 273
- Ничто 44, 63, 89, 98, 99, 100, 103, 119, 125, 156, 170, 172, 176—178, 183,
191, 204, 207, 221, 238, 240, 280, 297, 338, 339, 341, 345, 352, 383, 385,
388, 389, 405, 453

О

- Обмирщение 57, 82
Обожение 48, 111, 165
Образ 47—49, 60, 63, 66, 70, 73, 81, 127, 136, 137, 144, 152, 153, 162, 164, 171, 179, 188, 194, 198, 204, 205, 237, 244, 249, 250, 279, 307, 313, 330, 345, 347, 351, 390, 393, 395, 396, 416, 410, 418, 420, 424, 433, 434, 437, 438, 442, 443, 453
аскетический ~ жизни 49, 151
Образец 98, 167, 311
Обряды 257, 261, 336
ведийские ~ 50
мистериальные ~ 45
Обусловленность взаимная 127, 140, 211, 223, 291, 392
Общее 14, 103, 282, 309, 380, 434, 457
Общение 93, 112, 172, 184, 350
~ с Богом 172, 178, 249, 256—258, 260, 265, 268, 275, 304, 350, 462
~ с божественным 15
диалогическое ~ 16, 140
непосредственное ~ 14, 34, 112, 142, 173, 267
Общность 40, 44, 71, 124, 457
~ божественной и человеческой природ 15
содержательная ~ 38
Обуздание плоти 38, 55, 447
Объективация 224
Ограничение 62, 78, 79, 81—83, 94, 106, 145, 162, 221, 223, 235, 301, 315, 351, 352, 381, 409
ритуально-религиозное ~ 53
Онтологизация 278, 293, 348, 464
Онтология 71, 99, 107, 134, 135, 138, 140, 174, 191, 281, 286, 300, 306, 308, 316, 325, 333, 348, 354, 370, 391, 401, 413, 444
исламская ~ 135, 281
~ одной сущности 211
~ платоновского типа 210, 290, 370
христианская ~ 47, 124, 125, 135, 137, 177, 210, 281
Онтотрансцензус 30, 335, 361
Опосредованность 37, 282
Определение 18, 20, 33, 38, 41, 42, 51, 53, 60, 62, 63, 75—77, 80, 83, 92, 98, 99, 104—106, 110, 111, 131, 139, 142, 145, 152, 155, 163, 165, 168, 173, 184, 193, 207, 221, 226, 246, 252, 253, 297, 304, 312, 313, 321, 322, 325, 326, 343, 351, 376, 377, 405, 409, 422, 424, 427, 445

комплексное ~ 78, 79, 83

общее ~ 78

Опыт 14, 19, 29, 30, 54, 74, 102, 104, 113, 129, 142, 144—147, 152, 156, 157, 159, 161, 164, 165, 169, 173, 174, 191, 192, 194, 196, 210, 213, 219, 223—226, 238, 244, 248, 249, 250, 256, 263, 269, 274, 275, 281, 283—285, 287—289, 294, 300, 303, 315, 320, 325, 333, 335, 350, 351, 354, 359, 367, 416, 417, 426, 436, 458

гностический ~ 284, 320

духовный ~ 30, 35, 152, 283

мистический ~ 13, 31, 34, 64, 76, 82, 112, 193, 214, 225, 228, 232, 234, 245, 257, 275, 284, 285, 300, 306, 312, 320, 333, 334, 342, 344, 368

~ трансцендирования 5, 55, 56, 72, 74, 89, 220, 224, 227, 281, 284, 323, 401

эмпирический ~ 142, 176, 194

Орфизм 226

Орфики 45, 46

Основание 5, 10, 15, 19, 24, 26, 28, 29, 30, 38, 50, 54, 56, 61, 62, 87, 105, 109, 112, 121, 123, 131, 133, 134, 138, 146, 153, 161, 171, 187, 188, 190—193, 224, 232, 237, 238, 240, 243, 258, 275, 285, 297, 298, 301, 307, 316, 326, 341, 346, 357, 376, 415, 428, 437, 442, 447, 455, 459, 460, 463, 465

~ суфийской теории и практики 6

абсолютное и совершенное ~ 17

гносеологические ~ 5, 10, 14, 18, 26, 27, 30, 140, 315, 463

конечное ~ 128, 194, 294, 295, 303

метафизические ~ 61

мировоззренческие ~ суфизма 29

общие ~ 5, 14, 142, 282

онтологические ~ 5, 10, 14, 16, 18, 26, 27, 30, 51, 140, 142, 173, 187, 189, 189, 193, 201, 211, 215, 315, 322, 338, 418, 463

подлинные ~суфизма 14

предельные ~ культуры 14

трансцендентное ~ 415, 447

универсальные ~ 29

фактические ~ суфизма 29

философские ~ суфизма 9, 18, 23, 26, 29, 463

частные ~ 5, 142

Особое 9, 14, 260

Отвержение 47, 105, 138

- Отвращение (от страстей) 55
Откровение 10, 55, 96, 101, 104, 115, 117, 126, 129, 158, 181, 229, 254,
255, 259, 272, 284, 285, 298, 332, 338, 350, 352, 357, 363, 366, 379, 397,
426, 439, 445, 448
Отрешение 40, 100, 102, 103, 105, 159, 163
внутреннее ~ 99
Отрешение от мирского (*см.* зухд)
Отрешенность 54, 59, 62, 89, 177, 185, 223, 444
Отречение 41, 42, 82, 97, 192
Отшельники 137, 226
Отшельничество 40, 58, 90, 135
христианское ~ 40, 58, 135
Очищение 27, 45, 46, 49, 78, 80, 88, 90, 110, 123, 143, 151, 207, 212, 217,
244, 297, 298, 345, 352, 394, 404—406, 408—410
моральное ~ 33, 36, 175, 196
нравственное ~ 70, 78, 429
ритуальное ~ 43
~ ума и тела 43
~ как отказ от приятия бытия 49

П

- Пантеизм 22, 101, 250, 275, 276, 300, 308, 310, 350, 358, 362, 363, 379,
383, 392—396, 398, 428, 439—442, 446, 455, 456, 459
«Персидский ~» 24
Парадигма 39, 124, 126, 180, 191, 280, 286, 290, 357, 397, 400, 411, 413,
442, 447, 461
Парадигмальность 124
Первоначало 6, 30, 45, 46, 122, 134, 211, 217, 262, 280, 281, 283, 286—
293, 296, 302, 307, 308, 358, 372, 386, 389, 397, 400, 411—414, 417,
464
Первооснова 14, 61, 131, 142, 173, 176, 215, 219, 224, 237, 248, 262, 274,
284, 285, 288, 291, 303, 341, 358, 397, 399, 400, 414, 415, 419, 444, 454,
465
Переживание 112, 141, 142, 160, 173, 176, 181, 192, 193, 195, 201, 214,
237, 256, 262, 285, 301, 352, 402, 403, 408, 410, 412, 423, 447
мистическое ~ 228, 237, 244, 249, 266, 269, 273, 284, 299, 335
психологическое ~ 293, 299
трансперсональное ~ 14, 178, 219, 224, 274, 284, 288, 454
Пифагореизм 226

- Пифагорейцы 43, 44—46
Платонизм 465
Платоники 49
Плоть 38, 39, 48, 63, 136, 137, 211, 212, 231, 313, 447
изнурение ~ 112
Поврежденность внутренняя 47
Подвижники 24—26, 34, 35, 42, 56, 58, 62, 69, 73, 79, 82, 83, 85, 88, 109,
110, 113, 117, 123, 128, 129, 135—137, 139, 145, 148, 149, 158, 161,
163, 167, 171, 172, 184, 185, 190, 193, 204, 205, 218, 222, 225, 227,
230—232, 261, 332, 337, 346, 353
Познание 20, 23, 28, 35—37, 39, 45, 46, 71, 76, 79, 88, 91, 95, 108, 110,
118, 119, 121, 123, 126, 129, 142—146, 153—155, 160—162, 164,
166—171, 173, 174, 178, 183, 184, 201, 202, 206, 207, 212, 213, 216,
218, 219, 222, 224, 227, 236, 240, 250, 252, 257, 260, 263, 264, 267, 269,
274, 275, 281, 282, 284, 286, 288, 291, 293, 294, 297, 301, 302, 305, 313,
315, 316, 333, 337, 339, 341—343, 345, 346, 348, 350, 351, 354, 359,
360, 369, 385, 397, 399, 401—406, 408, 410—413, 415—417, 419—423,
425, 426, 428—431, 435, 437—439, 441, 451, 464
интуитивное ~ 33, 89, 146, 154, 212, 219, 232, 262, 266, 269, 281, 287,
288, 301, 303, 315, 341, 343, 354, 408, 410—413
интуитивно-созерцательное ~ 6, 7, 228, 279, 280—283, 288, 295, 342, 355,
408, 411—413, 418, 463
иррациональное ~ 35, 182
рассудочное ~ 208, 232
рациональное ~ 7, 22, 30, 35, 55, 124, 146, 152—157, 164, 182, 232, 252,
260—262, 282, 288, 316, 337, 341, 342, 347, 351, 352, 396, 402—404,
406—408, 411, 412, 426, 463
мистическое ~ 6, 7, 16, 28, 35, 37, 38, 55, 68, 102, 112, 115, 121, 124, 138,
140, 145, 170, 185, 187, 195, 213, 221, 227, 230, 243, 250, 257, 260, 264,
275, 276, 279—282, 285, 286, 333, 346, 395, 400, 412, 413, 418—424,
433, 435, 452, 457, 461, 463—465
суфийское ~ 6, 7, 28, 131, 227, 251, 258—264, 266, 268, 270, 272, 274—
276, 278—280, 282, 291—294, 306, 332, 333, 354, 399, 401, 411, 412,
439, 464, 465
Полнота бытийности 45
Порча (греховность) 47, 337
Пост 38, 43, 57, 63, 166, 167, 211, 231, 326
Потаенность 210
Праоснова 194, 294, 304, 352, 380, 413

- Практика 24, 33, 34, 39, 41, 45, 53, 58, 59, 81, 85, 90, 112, 114, 139, 141,
190, 194, 200, 225, 226, 256, 258, 264, 300, 302, 303, 307, 325, 353, 399,
401
- ~ безбрачия 15
- аскетическая ~ 51, 54, 62, 63, 85, 87, 93, 110, 120, 136, 139, 162, 188
- духовная ~ 13, 26, 461
- мироотречная ~ 9
- ~ «отрешения от мирского» 40, 41, 54, 66—68, 74, 76, 78, 86, 102, 108,
109, 112, 113, 120, 159, 162, 164, 165, 169, 170, 172, 183, 186, 187, 204,
214, 221, 223, 237, 244, 249, 464
- ~ очищения 45
- суфийская ~ 6, 29, 55, 96, 101, 112, 115, 133, 212, 214, 243, 258, 262, 268,
275, 288, 302, 352, 410, 419, 428, 429, 435, 444, 447, 462
- Превосхождение 56, 111, 165, 177, 212, 303, 362
- Пред-существование 233, 234, 235, 339, 340, 342, 368, 369, 444
- Прекрасное 44
- Преображение 47, 56, 126, 138, 170, 212
- Природа 9, 10, 16, 20, 24, 26, 28, 31, 44—46, 48, 56, 64, 66, 70, 73, 74, 83,
86, 91, 121, 122, 129, 132, 143, 170, 176, 178, 179, 210, 220, 234, 237,
259, 270, 271, 284, 293, 296, 298, 316, 321, 322, 332, 339, 368, 385, 398,
426, 449
- божественная ~ 15, 29, 111, 159, 213, 228, 232, 245
- всеобщая ~ 45
- «ветхая» ~ 47
- искаженная, испорченная, эмпирическая ~ 48, 126, 138, 177, 195, 212
- человеческая ~ 15, 45, 208, 228, 245, 246, 248, 259, 457
- Пропорция 44
- числовая ~ 43, 44
- Процедура 125, 148, 191, 306, 382, 417
- ~ рациональности 128, 354
- Путь 24, 34, 40, 43, 45—47, 51, 55—57, 59, 62, 65, 68, 70, 72, 81, 85—89,
110, 111, 114, 115, 119, 123, 127, 128, 138, 146, 149, 151, 153—158,
161—163, 166, 168, 172, 174, 178, 186, 187, 190, 191, 195, 203, 205,
207, 212, 213, 215, 218—220, 222, 230, 231, 236, 238, 244, 250, 254—
257, 259, 262—265, 269—274, 281, 288, 291, 293, 307, 315, 321, 324—
328, 336, 342, 345, 347, 349, 354, 359, 385, 388, 392, 396, 397, 402, 403,
408, 409, 431, 435—438, 444, 447, 454, 458, 464
- активный и пассивный ~ обретения духовного знания 112
- «~ к Богу» (*тарйк*) 6, 9, 33, 61, 77, 80, 85, 88, 91, 93—95, 97, 109, 110,
112, 141, 169, 173, 184—186, 193, 196, 201, 204, 214, 218, 222, 227,

243, 258, 262, 263, 265, 268, 269, 275, 278, 302, 304, 315, 410, 411, 419,
427, 429, 436, 458
буддийский ~ 40, 178
гностический ~ 40, 178
суфийский ~ 40, 90, 219, 258, 400, 410, 453, 459
христианский ~ 40, 48, 178

Р

Разделенность 332, 333, 346, 411
~ гносеологическая 282, 283
~ онтологическая 248, 282, 283, 333
~ субъекта и объекта 27, 28, 257, 286, 332, 333, 341, 346, 411, 412
субъект-объектная ~ 145, 242, 245, 286, 297, 399, 413
Различенность 225, 289, 313, 385, 434
виртуальная ~ 102, 383, 385, 434, 445
временная ~ 434
без-различная ~ 434
действительная ~ 247
Разум 25, 43, 45, 46, 56, 71, 72, 128, 129, 143, 144, 146—148, 154—157,
159, 160, 179, 180, 192, 211, 2123, 218, 234, 252, 254, 255, 261, 295,
301, 313, 316, 336—338, 370, 384, 396, 403, 404, 406—408, 412, 420,
426, 446, 454, 460
абсолютный творческий ~ 47
Рассудочность 37, 147, 148, 162, 181, 282
Расщепление 177
онтологическое ~ 47, 210
Рационализм 144, 145, 147, 148, 151, 161
философский ~ 147
Рационалисты 104, 108, 192, 402, 406, 408, 421—423, 438
Рациональность 128, 147, 354
Реализация, «осуществление» истины 252, 293, 465
Реальность 61, 125, 126, 140, 143—146, 151, 160, 165, 183, 193, 196, 204,
210, 225, 233, 234, 257, 261, 276, 282, 291, 298, 302, 308, 325, 340, 350,
358, 359, 373, 382, 386, 405, 406, 414, 416, 442, 446, 449, 455
абсолютная ~ 232, 273, 323
божественная ~ 139, 155, 167, 176, 179, 188, 189, 191, 201, 214, 216, 222,
227, 239, 259, 281, 294, 300, 301, 303, 304, 311, 313, 320, 321, 323, 324,
326, 328, 360, 363, 370, 373—375, 378, 386, 401, 412, 436, 447, 459, 464
единая ~ 17

первичная ~ 384, 432
сверхчувственная ~ 15, 227, 257, 263, 274, 275, 277, 282, 400, 437, 464
трансцендентная ~ 155, 168, 234, 304, 368
феноменальная ~ 284, 413
Регуляция 42, 43, 53, 64, 138, 139
Род 45, 145, 216, 319, 329, 331, 341, 348, 351, 353, 380, 387, 394, 395, 417,
418, 430, 436, 443, 451
Рядоположенность 135, 287, 291, 387, 388, 391, 392, 413

С

Самоконтроль 102, 127
Самоманифестация 362, 365, 366, 379, 382, 383, 390, 428, 433, 444
Самонаблюдение 102, 285
Самоограничение 38, 42, 58, 59, 63, 67, 81, 82, 95, 109, 111, 135, 138, 158,
159, 174, 370, 381
Самооткровение 333, 399, 431
Самоотречение 47, 86, 95, 111, 112, 165, 191
Самопознание 6, 126, 134, 188, 204, 223, 304, 346, 388, 390, 419, 420, 425
Самопостижение 6, 360
Самореализация 54
Самосовершенствование 33, 40, 42, 76, 127, 175, 179, 196, 269, 459
Сверхчто 280
Святой 18, 36, 91, 158, 178, 198, 366, 438, 439, 441
Секуляризация 157
Слияние (с Богом) 14, 38, 118, 142, 173, 177, 192, 193, 225, 228, 237, 250,
273, 280, 303
Смыслополагание 78, 306
Совершенный человек 46, 392, 394, 395, 396, 419, 439
Совершенство 43—45, 48, 49, 56, 59, 96, 99, 126, 138, 164, 208, 212, 266,
287, 290, 323, 392—395, 411, 424, 430, 443, 458
телеологическое ~ 45, 46
христианское ~ 45, 138
эстетическое ~ 44
этическая концепция ~ 44
Совершенствование 33, 36, 40, 42, 45, 47, 56, 76, 126, 127, 175, 178, 179,
185, 213, 368, 400, 458, 464
Созерцание 6, 46, 64, 70, 89, 90, 163, 164, 172, 201, 217, 222, 227, 229,
241, 242, 244, 251, 254—256, 265, 266, 273, 275—280, 282, 283, 288,
289, 299, 301, 331, 345, 351, 355, 367, 369, 390, 394, 403, 408, 409, 411,
412, 423, 428, 431, 433, 452, 453, 457, 459

- интуитивное ~ 86, 227, 241, 242, 297, 410
Созерцательность 74
Сокрытость 210, 235, 295, 297, 378, 387, 388
Сомнение 71, 72, 149, 168, 271, 403, 404, 417, 427, 461
Соотнесенность 358, 378, 397, 414, 433
виртуальная ~ 289, 383, 397, 423, 425
небытийная ~ 289, 298, 423, 425
Со-растворенность 237, 297
Соподчинение 135, 290, 381, 387
Соподчиненность 31, 266, 286, 413
Сопряженность 104, 142, 195, 378
внутренняя ~ 239, 385, 433, 434
Сотворенность 324, 361
Спаситель 48
Специфическое 29
Страдание 92, 112, 154, 410
Страсть 43, 47, 55, 63, 78, 80, 81, 82, 86, 92, 98, 111, 118, 139, 163, 165,
199, 200, 204, 205, 225, 234, 396
Страх 73, 80, 92, 95, 96, 99, 151, 169, 175—179, 184—188, 193, 199, 200,
207, 225, 262, 264, 265, 303, 326, 327, 336, 337, 353, 360
Стойки 43, 46, 54, 55
Стойцизм 54
Субстанция 250, 273, 288, 320, 331, 359, 370, 393, 454, 459
Субъект 27, 28, 129, 143, 171, 219, 240, 241, 257, 260, 282, 283, 286—289,
293, 297, 332, 333, 341—343, 346, 402, 410—412, 419, 420, 426, 436, 465
все-субъектный ~ 145, 286, 341, 413
Судьба 52—54, 56, 73, 198, 234, 367, 368
Суннизм 73, 158
Сунниты 111, 121, 137, 139, 158
Суфизм 5, 6, 9, 10, 13—31, 33—37, 40, 41, 49, 55, 61, 70, 80, 84, 91, 94,
103, 106, 107—121, 124, 127, 134, 138, 140—142, 144, 145, 147, 154,
170, 171, 177, 180—182, 186, 189, 190, 192—196, 198, 200, 201, 204,
205, 211, 214, 216, 219, 223, 225—227, 229, 236, 239, 242, 247, 249,
253, 256—259, 261, 262, 266, 268—273, 275, 276—279, 281—289,
291, 293, 296, 297, 299—301, 305, 307—310, 312, 313, 318, 322, 334,
341—345, 350, 353, 354, 357, 358, 360, 362, 364, 365, 373—375, 378,
380—386, 389, 393—395, 397, 399, 401, 404, 405, 407—414, 418, 419,
424, 425, 429, 431, 434, 436, 438—442, 445—448, 450, 452, 454, 455,
457, 459, 461, 463—465

- ранний ~ 49, 91, 120, 140, 145, 147, 177, 194, 243, 305, 311, 399, 447, 464
доктринальный ~ 5, 16, 17, 23, 26, 28, 34, 37, 40, 76, 84, 90, 93, 96, 97,
102, 116, 117, 120, 124, 141, 159, 171, 175, 177, 194, 197, 200, 213, 258,
273, 280, 281, 299, 303, 306, 307, 309—311, 316, 332, 333, 400, 463,
464
дофилософский ~ 30
«народный» ~ 21, 461, 462
практический ~ 21, 461, 462
философский ~ 9, 10, 27, 29, 30, 93, 119, 120, 175, 273, 281, 300, 304, 310,
318, 354, 360, 380, 442, 445, 449, 461—465
«еретический характер» ~ 16
«опьяненное» направление ~ 85, 195, 227, 244, 258, 275, 276, 279, 287,
300—302, 307, 322, 338, 350, 464
«резвое» направление ~ 85, 258, 275, 338
Суфии 5, 10, 11, 28, 31, 34, 35, 37, 41, 55, 60, 65, 66, 70, 71, 73, 82, 83, 85,
87, 89—92, 95, 97, 101—103, 105—108, 111, 114, 115, 117, 126, 129,
137, 141, 145—147, 149, 158, 160, 161, 169, 170, 171, 173, 179, 183,
186, 188, 195, 198—200, 203, 211, 214, 217, 219, 220, 222, 223, 225,
227, 236, 240, 241, 250, 251, 255, 257—271, 273—275, 277—285, 287,
288, 292, 293, 295, 296, 298—301, 318—324, 333—335, 345, 350, 351,
363, 357, 361, 362, 370—372, 385, 387, 389, 393, 396, 398—400, 410,
411, 419, 423, 426—429, 435—438, 440, 444, 447, 454, 457, 458, 463
ранние ~ 5, 17, 25, 27, 29, 30, 35, 51, 58, 59, 62, 64, 66, 71, 72, 74, 75—81,
86, 91—95, 97, 102, 106, 109—111, 113, 117—119, 121, 123, 125, 126,
132, 133, 138—140, 143—148, 150—153, 156, 157, 159, 160, 162,
164—166, 168—170, 173—181, 184, 189, 190, 192—194, 196, 200,
202—208, 210, 219, 221, 223, 225, 226, 240, 308, 310—313, 315, 321,
323, 335, 346, 350, 352, 369, 389, 399, 444, 447
«философствующие» ~ 42, 82, 114, 119, 124
Сущее 44, 45, 176, 216, 339, 345, 347, 361, 384, 401, 402, 442, 451, 455,
456, 460
конечное ~ 215, 216
«необходимо ~» 192, 451
Существо 136, 150, 162, 176, 182, 200, 229, 242, 273, 341, 409, 431, 443
исконно-первозданное ~ 47, 48
конечное ~ 143, 160, 176, 194, 216, 218, 304
Существование 56, 77, 101, 102, 120—122, 125, 132, 144, 176, 202, 211,
216, 218, 232—235, 242, 254, 269, 279, 289, 290, 291, 295, 304—306,
316—318, 324, 328—331, 334, 339, 340, 342, 347—349, 351, 354, 358,

- 359, 361, 362, 368, 371, 373, 375, 377, 378, 389, 390, 397, 398, 400, 407,
414, 416, 442, 444, 445
- Существование и несуществование 26, 101, 444
- Сущность 13—15, 25, 31, 62, 79, 89, 93, 100, 101, 108, 124, 126, 129, 134,
137, 140, 143, 150, 153, 157, 167, 170, 179, 192, 196, 203, 210, 211, 216,
220, 221, 223, 225, 228, 233—236, 239, 246, 247, 249, 273, 276, 286,
287, 289—291, 303, 307, 310, 313, 317, 322, 324, 326, 351, 354, 358—
362, 368—372, 374, 375, 377—388, 392, 394, 396, 397, 399, 405, 407,
408, 411, 416, 419, 424, 427, 430, 431, 437, 442—444, 451, 457—459
- «существующая сама-по-себе» абсолютно совершенная божественная ~
191, 357
- Сходство 38, 40, 49, 57, 135, 324, 326, 327, 380
- внешнее ~ 49
- типологическое ~ 49
- Т**
- Тварное 47, 49, 171, 177, 193, 223, 226, 303, 358, 451
- Творец 47, 49, 73, 111, 137, 150, 152, 153, 184, 206, 209, 215, 229, 264,
300, 315, 336, 374, 375, 377, 409, 413, 451, 452
- Теолог 25, 66, 143, 151, 250, 325, 450
- Теология 46, 66, 67, 70, 116, 119, 404, 450
- апофатическая (негативная) ~ 27, 30, 71, 97, 143, 144, 148, 151—154, 160,
161, 174, 196, 203, 215, 219, 240, 280, 314, 315, 319, 335, 406
- аскетическая ~ 212
- Теософия 226, 445
- Теофания 234, 365, 366, 368, 370, 380
- Термин 7, 23, 36, 41, 42, 51, 60, 62, 75, 76, 78, 80, 81, 84, 91, 93, 94,
96, 104—106, 108, 110—112, 124, 125, 150, 154, 167, 170, 171, 181,
183—185, 188, 192, 195, 212, 214, 217, 221, 223—225, 228, 236, 238,
251—253, 226, 269, 270, 273, 301, 303, 305, 320, 346, 351, 358, 359,
363, 365, 372, 384, 405, 410, 412, 419, 422, 427, 431, 455
- операционный ~ 97
- суфийский ~ 25
- технический ~ 97, 281
- Традиционализм 114, 192
- Традиционалисты 5, 25, 64—69, 74, 78—83, 85, 96, 101, 104, 105, 108,
109, 111, 113—116, 118, 121, 138, 139, 143, 148—150, 157, 158, 174,
191, 198, 225, 236, 303, 310, 321, 325, 354, 374, 450, 459
- ранние ~ 5, 67, 80

- Традиция 9, 11, 28, 34, 40, 67, 78, 82, 112, 113, 136, 147, 196, 200, 201,
226, 236, 247, 248, 280, 304, 308, 308—310, 363, 436, 443, 461
авраамическая ~ 41
аскетическая ~ 35, 39, 51, 109, 111, 310
западная философская ~ 130, 133, 134, 380, 417
исламская религиозная ~ 17, 320
комментаторская ~ 7, 445, 461
мистическая ~ 5, 13, 14, 46, 174, 279, 463
неисламские мистические ~ 16
религиозная ~ 38, 53, 120, 388
суфийская ~ 15, 17, 27, 42, 51, 55, 56, 73, 75, 83, 91, 102, 110, 119, 124,
140, 141, 148, 158, 176, 181, 214, 221, 225, 228, 230, 244, 248, 252, 268,
297, 311, 352, 365, 369, 377, 444, 454, 455, 465
философская ~ 16
эллинистическая ~ 46
Трансляция 112, 113
~духовной (и мистической) культуры 34, 112
~ мистического опыта 13, 34
универсальный характер ~ 34
Трансцендентальное a priori 142
Трансцендентное 10, 22, 28, 42, 67, 101, 128, 129, 153, 156, 157, 177, 181,
205, 236, 238, 254, 257, 261, 308, 321, 335, 339, 361, 362, 397
Трансцендентность 9, 16, 28, 30, 74, 97, 104, 107, 114, 117, 143, 144, 148,
151, 153, 155, 159, 181, 186, 196, 202, 219, 228, 241, 245, 253, 291, 311,
317, 321, 328, 332, 335, 347, 374, 382, 387, 397
~ Бога 71, 83, 117—119, 139, 149, 150—153, 181, 189, 194, 225, 232, 237,
397, 242, 317, 319, 322, 323, 328, 333, 365, 373, 406, 411, 436, 437, 444,
454, 456
Трансцендирование 5, 55, 56, 72, 74, 89, 119, 129, 138, 160, 165, 189, 196,
201, 215, 219, 224, 281, 323, 401
Трансцендентный акт 83, 173, 174, 348, 417, 457, 461
Тройственность 354, 391

У

- Уединение 54, 55, 62, 68, 93, 164, 166, 171, 172, 182, 207, 336
Удаление от людей 55, 149
Умерщвление плоти 39, 211, 212, 231
Уподобление 46, 56, 153, 157, 404, 406, 409, 457
Установка 39, 60, 69, 71, 78, 104, 109, 111, 142, 171, 353, 405, 409, 441,
452

мировоззренческая ~ 49, 50, 58, 63, 73, 97, 138, 158, 207
мистическая ~ 144, 213, 234, 368
негативная ~ 10
познавательная ~ 5, 36, 61, 75, 89, 135, 140, 141, 164, 172, 180, 240
практическая ~ 49
рационалистическая ~ 144, 213
рациональная смысловая ~ 180
христианская духовная ~ 48
Устроение 53, 205, 381, 387, 419, 430
онтологическое ~ 192, 202, 301, 333, 362, 394, 395, 404, 421, 423, 425, 429, 435, 443
Устройство
бытийное ~ 171, 333, 429
онтологическое ~ 134, 333, 355, 432—434, 461
«Утверждение как есть» истины 293, 465
«Утвержденность» 6, 223, 293, 294, 305, 317, 331, 354, 379
виртуальная ~ 340
~ вещи 28, 101, 102, 291, 354, 444

Ф

Философема 180, 351

Х

Ханбализм 139
Ханбалиты 16, 66, 68, 73, 80, 82, 85, 111, 113—116, 139, 321, 450
Хашвиты 136
Христиане 18, 48, 54, 57, 58, 217
Христианство 5, 14, 15, 38, 41, 42, 45, 47, 48, 116, 123, 126, 212

Ч

Частное 260, 380, 381, 440
Человек 6, 16, 20, 28, 30, 33, 36, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 52—57, 59, 62—65, 67, 69, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 83—85, 88—90, 92, 93, 96—100, 102—104, 106, 107, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 129, 130, 133, 134, 136—140, 142—150, 152—156, 159—162, 164—168, 170—173, 175—181, 183, 184, 187—190, 193—196, 199, 204—209, 211—216, 218—225, 227—229, 231—237, 240—243, 245, 246, 248, 250, 251, 253, 255, 256, 258, 259, 261, 263, 265—270, 273, 274, 277, 281, 282—285, 287, 288, 293—298, 301—304, 306, 307, 311, 315, 317, 318, 321, 323—325, 327, 328, 330—335, 337—355, 360—362, 364—369, 371, 385, 386, 389,

390, 392—401, 403, 407—412, 414—439, 441—444, 452, 457—460,
464, 465

~ в системе отношений Бога и мира 25, 38, 108, 118, 123, 126, 152, 204,
249, 443, 444

Ц

Целое 128, 131, 134, 170, 175, 176, 194, 224, 262, 354, 362, 381, 382, 399,
405, 415

Целокупное (универсалия) 418, 451, 452

Целомудрие 43, 261

Ч

Чистота (ритуальная) 43, 54, 268

Ш

Шииты 74, 121, 136

Школа 21, 47, 73, 85, 88, 89, 147, 198, 226, 227, 240, 305, 309, 335, 336,
389, 446

багдадские ~ мутазилитов 70

догматико-правовая ~ 18, 136, 180, 336

региональная ~ ранней аскетической традиции 72—74, 92, 107, 109, 111,
199, 200

Шраманы 50

Э

Эйдос 46, 133, 294

Экзистенциализация 359, 360

Экстаз 115, 176, 252, 271, 273, 313, 464

Эманация 135, 233, 340, 381—383, 454

Эпифания 363, 365

Эскапизм 25, 84, 230

Я

Явленность 31, 156, 210, 217, 227, 260, 269, 270, 276, 287, 293—295, 303,
378, 388, 410

Язык 10, 11, 20, 39, 42, 55, 60, 88, 101, 129, 132, 149, 168, 194, 204, 218,
223, 225—227, 229, 267, 275, 283, 285, 309, 323, 333, 334, 389, 415,
416, 418, 437, 465

мистический ~ 228, 344

рационалистический ~ 344

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

А

- ал-‘Аббас ибн ‘Али 199
 ‘Абдак ан-Набатӣ 74
 ‘Абдаллāх ал-Ансарӣ 95, 263, 324
 ‘Абдаллāх ибн ‘Аун 59
 ‘Абдаллāх ибн Гāлиб 59
 ‘Абдаллāх ибн Зайд 149
 ‘Абдаллāх ибн ‘Исхāк 70
 ‘Абдаллāх ибн Саб 59
 ‘Абдаллāх ибн ‘Умар 366
 ‘Абд ал-Вāхид ибн Зайд 60, 73, 78,
 92, 149, 204, 205
 Абдуллин А. Р. 176, 216, 253
 ‘Абӯ Бакр ал-Варрāк 65, 66, 70
 ‘Абӯ Бакр ас-Ќиддиқ 160, 208, 346,
 347
 ‘Абӯ ал-Дардā’ 61
 ‘Абӯ Зарр 56, 57, 365
 ‘Абӯ ‘Исхāк 72
 ‘Абӯ Қайс Ќарма ибн ‘Анас 54
 ‘Абӯ Мадйāн 298
 ‘Абӯ Мўса ‘Абд ар-Раҳйм 96
 ‘Абӯ Са‘ид ал-Харрāз 6, 88, 199,
 227—230, 238, 269
 ‘Абӯ Ҳамза ал-Бағдādӣ 190, 199
 ‘Абӯ Ҳамза ал-Хуфāsанӣ 385
 ‘Абӯ Хāшим ‘Усмāн ал-Куфӣ 74
 ‘Абӯ Хишām ал-Мағāзали 106
 ‘Абӯ ал-Ҳусайн ал-Хуваййāt 305
 Ал-‘Аданӣ, Муҳаммад ибн Йаҳйā
 ибн ‘Абӣ ‘Умар 364
 ал-‘Адлўнӣ ал-‘Идрисӣ М. 22, 23,
 73
 Акимушкин О. Ф. 22, 25, 33, 35,
 318, 457
 ‘Али ибн ‘Абӣ Тāлиб 104
 ал-‘Аллāф, ‘Абӯ ал-Хузайл 71
 Алиқберов А. К. 14, 18, 22, 33—35,
 80, 90, 93, 94, 97, 109—112, 121,
 141, 147, 148, 180, 185, 188, 205,
 214, 262, 269, 274—276, 279,
 280, 282, 459
 ал-Алўсӣ 364
 ‘Амир ибн ‘Абдаллāх 58
 ‘Амир ибн [‘Абд] Қайс 163
 ‘Амр ибн ‘Убайд 63, 70, 74
 Анавати Ж. (Anawati G. C.) 21
 ‘Анас ибн Мāлик 128, 129, 296
 Андре Т. 20, 23, 24, 34, 38, 40, 41,
 57, 177
 Апресян Р. Г. 42, 43
 ал-‘А‘рāбӣ, Абӯ Са‘ид 272
 Арберри А. Дж. (Arberry A. J.) 21,
 25, 33, 36, 37, 118—120, 177,
 239, 334, 350
 Аристотель 44
 Аслām ибн Зайд 76, 206

* Указатель имен упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении слов не учитывается, имена, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после слов, начинающихся с букв без диакритики. Например, имена, начинающиеся с *з* представляют самостоятельную группу, представленную после имен, начинающихся с *з*.

ал-Аттас, Саййид Мухаммад Нақиб
(Syed Muhammad Naquib al-
Attas) 23, 126, 382, 416
Афифи А. (Affifi A. E.) 23, 145, 298,
299, 345, 357, 445, 455
Аҳмад ибн 'Абӣ ал-Ҳавари 80, 198
Аҳмад ибн Ходравайхӣ 183
Ал-Аш'арӣ 136

Б

ал-Бағавӣ 364
ал-Бағдәдӣ, 'Абд ал-Қаҳир 114
Бадавӣ, 'Абд ар-Раҳмән 237
ал-Байхақӣ 65, 128, 175, 278
Балдик Дж. (Baldick J.) 274
ал-Балӣяни 454
Бертельс Е. А. 22, 110, 279, 299, 318
ал-Бистамӣ, 'Абӯ Йазӣд 6, 84—89,
98, 117, 195, 199, 218, 227,
238—243, 261, 265, 269, 275,
278, 282, 283, 287, 300, 318, 332,
334, 335, 353, 390, 409, 410, 447,
453, 464
Бишр ибн ал-Му'тамир 70
Бишр ал-Ҳафӣ 60, 183
Браун Дж. (Brown J. P.) 19
Браун Эд. 23, 34
Боверинг Г. (Böwering G.) 21, 234,
318, 340, 367, 369, 444
Бойко К. А. 146
Буркхардт Т. (Burckhardt T.) 21,
298, 301, 302
ал-Бухарӣ 264
ал-Бушинджӣ, 'Абӯ ал-Ҳасан ибн
'Алӣ 315

В

Варақа ибн Науфал 54
Вәсил ибн 'Атә' 67, 70, 74, 151
Ваттимо Дж. 14

Вахйб ибн ал-Вард 60
Вебер М. 147
Венсинк А. (Wensinck A.) 20, 24, 34
Веселовский Н. 21
Витгенштейн Л. 202, 203

Г

Гобило Ж. (Gobillot G.) 21, 22, 25,
35, 108—111, 196
Гайденко В. П. 153
Гардә Л. (Gardet L.) 21, 299
Гарсән де Тасси Ж. (Garcin de G.
Tassy) 19
Гартман Н. 174, 348
Грехәм Дж. 18
Гольдциер И. (Goldziher I.) 20, 23,
24, 33, 38, 70, 71, 110, 151

Ғ

ал-Ғазәлӣ 22, 35, 90, 95—99, 102,
104, 250—257, 259, 263, 272,
273, 280, 352, 400, 454
Ғаллаб, Маҳмуд 393
Ғаллаб, Мухаммад 23, 72, 74, 128
Ғуләм ал-Хулайл 199

Д

Даннер В. (Danner V.) 21, 370
ад-Дарақутни 10, 167, 365
ад-Дарани, 'Абӯ Сулайман 77, 80,
86, 175, 193, 198, 222
ад-Дарбандӣ 93, 149
Дәуд ибн 'Алӣ 149
Депон О. (Depont O.) 191
Джабир ибн 'Абдаллаҳ ал-Ансари
65
Джабир ибн Ҳайян 74
ал-Джаззәр, 'Абӯ Са'ид 93, 322
Джәмӣ 449

- ал-Джанаби М. М. 22, 25, 33, 35, 90, 104, 255, 256
 ал-Джандӣ 383
 ал-Джāҳиз 62, 63, 69, 72, 75, 154, 160, 161, 208, 209
 Джибрил 364
 ал-Джйланӣ, 'Абд ал-Қадир 115
 ал-Джйли, 'Абд ал-Карӣм 389, 449
 Джоунз В. 18, 19
 ал-Джунайд, 'Абӯ ал-Қасим 6, 10, 30, 59, 67, 84, 85, 89, 90, 102, 111, 146, 160, 166, 198, 227, 236, 249, 261, 269, 270, 273, 275, 287, 306, 307, 316—351, 353—355, 385, 386, 388, 389, 397, 400, 432, 444
 ал-Джурджанӣ, 'Абӯ 'Али 179
 ал-Джурджанӣ, 'Али ибн Муҳаммад 41, 105, 253, 431, 455
 Дози Р. (Dozy R. P. A.) 19, 24
- Ж**
- Жуковский В. 20, 21
- З**
- Заенер Р. (Zaehner R. C.) 15, 20, 49
 Зеньковский В. В. 144
 Зухайр ибн 'Аби Сулма 52
 аз-Зухрӣ 62, 63, 69, 75
- ЗӖ**
- аз-Забӣ, 'Абӯ 'Абдаллāх Шамс ад-Дйн 69, 448
 Зун-Нун ал-Мисрӣ 36, 64, 77, 92, 107, 117, 163, 164, 169, 171, 172, 176, 178, 179, 206—208, 220—222, 277, 312, 313
- И**
- Ибн 'Аджйба 132, 371, 372, 434, 449
 Ибн Адхам, Ибрāхӣм 40, 41, 59, 60, 76, 97, 117, 158, 159, 168, 169, 186, 192, 206, 332, 353
 Ибн 'Анас, 'Абӯ Қайс Сарма 54
 Ибн 'Арабӣ 6, 7, 10, 30, 90, 101—103, 107, 123, 132, 189, 192, 239, 240, 243, 246, 249, 268, 275, 281, 290, 291, 298—300, 302, 306, 307, 310, 316—318, 322, 323, 331, 333, 339, 344, 349, 354, 357—359, 361, 363, 372—385, 389—410, 412, 413, 418—430, 432—435, 437—442, 444—462, 464
 Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарӣ 11, 114, 115, 117, 118, 221, 285, 296, 349, 352, 361, 362, 369, 373, 374, 377, 407, 446, 449
 Ибн Бишр, Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Зийād 10, 62—64, 75, 80, 132, 163, 167, 346
 Ибн Джабāн, 'Абдаллāх 217
 Ибн ал-Джаллā', 'Абӯ 'Абдаллāх 77
 Ибн ал-Джавзӣ 11, 16, 81, 82, 114, 116, 138, 190
 Ибн ал-'Имāд 449
 Ибн Қаййим ал-Джавзиййа 208
 Ибн Касӣр, 'Имāд ад-Дйн 131, 364
 Ибн Масарра 23, 73
 Ибн ал-Мубāрак 59, 64, 158, 160, 180, 190, 324
 Ибн ал-Мулаққан 215
 Ибн Наққāш 448
 Ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ, 'Абд ар-Раҳмāн ибн Шихāб ад-Дйн ал-Бағдādӣ 68, 75, 79, 80, 81, 106, 114
 Ибн Раджаб ал-Ҳанбалӣ, 'Абӯ ал-Фарадж 'Абд ар-Раҳмāн бб, 69, 82—84

- Ибн Саб'йн 451, 452
 Ибн ас-Сә'й 165, 204, 244—248,
 250, 259, 283, 298
 Ибн ас-Саммак 75
 Ибн Сйна 114, 115
 Ибн Таймийа 11, 16, 73, 81, 82,
 138, 139, 151, 189, 321, 322, 407,
 448, 450—454, 459
 Ибн ал-Фәрид 371, 389, 423, 451
 Ибн Хәлдун 11, 55, 93, 126, 133,
 166, 188, 312, 322, 346, 363, 364,
 389, 448, 450, 453
 Ибн Ханбал, Ахмад 10, 15, 63,
 66—69, 105, 109, 116, 139, 158
 Ибрагим Т. 22, 24, 33, 34, 101, 104,
 189, 190, 250, 299, 300, 308, 310,
 350, 357—359, 362, 363, 378,
 382, 383, 392—396, 398, 428,
 439—442, 445, 446, 457
 Ибраһим (Авраам) 54, 365
 Игнатенко А. А. 22, 153, 157
 ал-Иджй 41, 105, 455
 'Идрис (Енох) 409
 Изуцу Т. (Izutsu T.) 21, 22, 357, 382,
 405, 406, 409, 426, 440, 445
 'Иса (см. Христос) 68, 111, 440
 ал-Исбахәни, 'Абү Ну'айм 11, 36,
 61, 91, 178, 179, 193, 205, 207,
 208
- Й**
- Йаһйа ибн Му'аз 99, 92, 214—219,
 238, 262, 304
 Йүсуф ибн ал-Хусайн 222
- К**
- Ка'б ибн ал-Ахмар ('Абү 'Исхәк
 Ка'б ибн Манй' ал-Химйари)
 58
- Кадер А. А. (al-Kader A. A.) 21, 22,
 59, 67, 191, 312, 321, 322
 Казанский К. 21
 Казем-Бек М. 19
 ал-Каләбәз 10, 90, 91, 93, 95, 132,
 261, 263, 265, 366
 ал-Калбй, 'Абү Сәур Ибраһим ибн
 Хәлид 149
 ал-Каннүджй, Сәдиқ ибн Хасан
 149
 ал-Карәбйсй, ал-Хусайн 149
 ал-Кархәб Ма'рүф 182, 183
 ал-Катгәни, 'Абү Бакр 202, 203
 Керимов Г. М. 22, 257
 Кинберг Л. (Kinberg L.) 21—24, 34,
 36, 41, 69, 75, 81, 105, 108, 115,
 152, 162
 Кньш А. Д. (Knysh A. D.) 15, 16,
 22, 23, 25, 33, 35, 57, 76, 107,
 109, 111, 120, 158, 159, 185, 186,
 197, 198, 223, 226, 228—231,
 236, 237, 239, 243, 245, 248, 249,
 258, 266, 269, 273—275, 280,
 282, 288, 292, 293, 299, 335, 357,
 365, 438, 445, 449, 450, 454, 455
 Копполани К. (Coppolani X.) 19
 Корбән А. (Corbin H.) 21, 22, 25,
 362, 370
 Корет Э. 142, 145, 146, 161
 Крачковский И. Ю. 15
 Кремер фон А. (Kremer von A.) 19,
 24
 Кричевский А. В. 143
 Крымский А. Е. 20, 21
 Ал-Кумушхәвәвй, Ахмад 221, 421,
 422
 ал-Курдй, Мухаммад 'Амйн 11,
 85—87, 89, 237—239, 241—243,
 268, 338, 439, 458

Қ

ал-Қазвини, ‘Умар ибн ‘Абд
ар-Раҳмән ‘Абӯ ал-Ма‘али 81
ал-Қайсарӣ 383
ал-Қасамали, ‘Абӯ ‘Асәр 163
ал-Қашанӣ 95, 103, 181, 225, 263,
379, 383, 298, 406, 409, 410, 441,
442, 448, 449, 456, 457, 461
Қумайр Йўханна 423
ал-Қўнави, Садр ад-Дйн 449, 451,
452
ал-Қушайрӣ, ‘Абӯ ал-Қасим 10, 11,
60, 62, 67, 78—91, 106, 115, 160,
161, 208, 217, 261, 262, 264—
266, 272, 278, 280, 312—316,
319, 343, 347, 456

Л

Лабид ибн Раби‘ ибн Малик 133,
312
ал-Лайси, ‘Абд ал-Малик ибн
‘Аттаф 163
Лао Цзы 24
Лимэн О. 285
Лингз М. (Lings M.) 13, 21, 22
Лосский В. Н. 48, 49
Лосский Н. О. 280
Лыкошин Н. 21
Лысенко В. Г. 49, 50

М

Мадар ал-Қарӣ 92
Мадкўр Ибрāхӣм 23
Макдональд Д. (MacDonald D. B.)
20, 23, 24, 34
ал-Маккӣ, ‘Абӯ Талиб 10, 55, 59,
60, 75, 89, 90, 91, 93, 95, 99, 100,
106, 149, 154—156, 159, 165,
168, 173, 257, 259, 263, 281, 311,
400, 433

ал-Маккӣ, ‘Амр ибн ‘Усмāн 270
Малик ибн Дйнār 58, 73, 92, 199
Малькольм Д. 18, 19
Мансўр ад-Дйн Аҳмад (Mansur Ud-
din Ahmed) 116, 117
Мансўр ибн ‘Аммār 74
Массиньон Л. (Massignon L.) 22,
25, 33, 35, 36, 38, 67, 72—74, 76,
81, 93, 105, 106, 108, 110, 114,
121, 133, 157, 166, 198, 229, 245,
246, 248, 249, 250, 257, 274, 299,
426, 445, 446, 450
Махдихасан С. (Mahdihassan S.) 24
Маҳмўд, ‘Абд ал-Халим 114, 117
ал-Машийш, ‘Абд ас-Салām 298
Мелчерт К. (Melchert C.) 21, 22, 23,
175, 108, 120, 158, 177, 178, 191,
197, 199, 200, 211, 226, 228, 310,
334, 335, 353
Му‘авийа ибн ‘Аби Суфйāн 57, 59
ал-Муваллид, Ибрāхӣм 272
ал-Муваффақ 199
Муллā Садра 449
ал-Мунāви, Зайн ад-дйн Мухаммад
‘Абд ар-Ра‘ўф 58, 59, 417
ал-Мурдār, ‘Абӯ Мўсā ‘Исā ибн
Субайх 70
Муретов М. Д. 48
ал-Мурта‘аш 386, 388
Мўсā (Моисей) 365, 440
Муслим 65, 264
Мугаваккил 104
Мухаммад (пророк) 15, 16, 34, 54—
58, 61, 63, 65—69, 73—75, 79, 82,
88, 90, 98, 109, 112, 116, 122, 128,
129, 131—133, 139, 146—149,
158, 159, 164, 167, 175, 181, 191,
199, 202, 203, 206, 210—212,
215, 233, 256, 257, 264, 295, 296,

311, 312, 331, 337, 346, 349, 350,
354, 362—367, 369, 375, 377,
382, 392, 396, 418, 419, 421, 426,
435, 440, 452, 454, 463
Муҳаммад Вāси‘ 73, 145, 311
Муҳаммад ибн Ка‘ба ал-Қурзй 208
ал-Муҳāсибй, ал-Хабрис 107, 117,
127—129, 131, 149, 154, 190,
201, 202, 209—214

Н

ан-Найсāбурй, ’Абу Ҳафс 221
ан-Найсāбурй, ’Абу ’Усмāн
ал-Ҳйрй 169, 219, 334
Наср С. (Nasr S. H.) 21, 22, 25, 33,
115, 260
Насыров И. Р. 118, 258
Наумкин В. В. 22, 35, 161, 272
ан-Нахшāбй, ’Абу Турāб 69, 182
Нвийа П. (Nwya P.) 21, 22, 186,
226, 229, 249
ан-Нйль, Ибрāхйм ибн ’Имрāн 246
Никольсон Р. (Nicholson R.) 20, 24,
25, 33, 35, 38, 57, 63, 99, 101,
110, 180, 221, 212, 299
Нирша В. М. 22, 35, 37, 170
ан-Ниффарй, Муҳаммад ибн ’Абд
ал-Джаббār 431, 432
ан-Нурй, ’Абу ал-Ҳусайн 85, 199,
200, 227, 261, 275, 279, 282, 300,
338, 386, 464
Нух (Ной) 405

О

д’Оссон М. 19

П

Паласиос, М. Асин (Palacios A. M.)
20, 24, 34
Палмер Э. (Palmer E. H.) 19

Петросян А. Р. 22—24, 42, 81,
108—111
Петрушевский И. П. 22, 23, 25, 33,
35, 49, 110
Пифагор 43
Платон 44
Позднев П. 19
Прозоров С. М. 17, 22, 23, 33, 35,
104, 114, 136, 150

Р

Рабāх ибн ’Амр ал-Қайсй 73, 365
Рāби‘ ибн Хабсām 74
Рабй‘а ал-’Адавййа 107, 117, 192
Радке Б. (Radtke B.) 93, 121, 135,
137, 226, 357, 426, 445
ар-Рāзй, Ййсуф ибн Ҳусайн 222
ар-Рāзй, Фахрād-Дйн 364
ар-Рамлй, ’Абу ’Абдаллāх 190
ар-Расўлй (Расулев) Зайн ’Аллāх
11, 258
ар-Риқām 199
Ринн Л. (Rinn L.) 19
Риттер Х. (Ritter H.) 21, 22, 136
Родэнсон М. (Rodinson M.) 147
Роузенталь Ф. 91, 155, 168, 259, 320
ар-Рузсāрй, ’Абу ’Алй 386—388
Руновский А. 19
Рувайм ибн Аҳмад ал-Бағдāдй 267,
297

С

Саблуков Г. 15
Сагадеев А. В. 22, 24, 33, 34, 104,
189, 199, 254, 357, 445
ас-Сақалй, ’Абд ар-Раҳмāн 231
ас-Саррāдж, ’Абу Наср 10, 90, 91,
93—95, 190, 214, 216—219, 221,
241, 257, 262—268, 270—272,
280, 288, 297, 298

- Сарй ас-Сақатй 36, 168, 169, 184, 261
- Саси де С. 19
- ас-Сафадй 449
- ас-Сахйяни Айуб 172
- Сахл ибн 'Абдаллах 270
- Сахл ат-Тустарй 6, 30, 60, 92, 230—236, 304, 306, 315, 318, 332, 334, 339, 340, 365—369, 444
- ас-Сахладжй 261
- Сидоров А. И. 48, 49
- ас-Симнани, 'Ала' ад-даула (ал-Бийабанакй, Рукн ад-Дйн Ахмад ибн Мухаммад) 457
- Симон 117
- ас-Сирхиндй, Ахмад 457—459
- Смирнов А. В. 11, 22, 23, 25, 29, 30, 33, 35, 37, 39, 123, 124, 127, 128, 130, 134, 138, 144, 145, 154, 189, 181, 192, 202, 204, 211, 225—227, 229, 239, 242, 246, 247, 253, 270, 276, 282, 285—288, 291—295, 297, 299, 301, 304—306, 308—310, 313, 318, 319, 323, 333, 341—345, 353, 354, 357—360, 362, 370, 372—378, 380—385, 393, 395, 397—399, 401, 404, 407—414, 416—419, 424, 425, 429, 431, 434, 436, 438—442, 445, 447, 458—460
- Смит М. (Smith M.) 20, 24, 33, 34, 212, 213
- Снук-Хюргронье К. (Hurgronje Snouck C.) 20
- Спиноза Б. 179
- Степанянц М. Т. 22, 23, 25, 33, 35, 108, 110, 147, 284, 310, 357, 362, 374, 380, 445, 446
- ас-Суйутй 449
- ас-Суламй, 'Абу 'Абд ар-Рахман 10, 36, 76, 77, 85—88, 90, 91, 93, 127, 154, 164, 166—169, 171, 172, 176, 178, 179, 182—185, 187, 188, 195, 202, 203, 206, 209, 212, 213, 215, 219—222, 228—230, 238, 241—245, 247, 248, 261, 272, 335, 386—389
- Сулайман ибн 'Абд ал-Малик 209
- Сулайман ал-Хивас 60
- Султанов Р. И. 52, 53, 193, 201
- Сумнун ал-Мухибб 227
- Суфйан ас-Сурй 62, 79
- ас-Сухравардй, 'Абу Хафс Шихаб ад-Дйн 91

Т

- де Тасси, Ж. Гарсен (Tassy G., Garcin de) 19
- ат-Тафтгзани 448, 454, 455
- ат-Тилимсани 451, 452, 459
- ат-Тирмизй Мухаммад 65
- ат-Тирмизй ал-Хакйм 226, 318, 334, 432
- Толюк Ф. 19
- Торчинов Е. А. 14, 34, 142, 165, 173, 274, 350
- Тримингем Дж. 22, 274, 282

Т

- ат-Табарани 296
- ат-Табарй, 'Абу Джа'фар Мухаммад 11, 364
- ат-Тусй, Нафйр ад-Дйн 115

У

- 'Убайд ибн 'Умайр 59
- 'Умар ибн ал-Хаттаб 68, 366
- 'Усмани ибн 'Аффан 57

Ф

- Фавзй ‘Арафат 92
 Фадл ибн Раққаш 73
 ал-Файрӯзабәдй, Маджд ад-Дйн 449
 ал-Фарғанй, Са‘йд ад-Дйн 389
 Фарқад ас-Санджй 149
 ФаррӯхСУ. 23, 24, 162
 ал-Фәсй, Тақй ад-Дйн 448
 Фахри М. (Fakhrū M.) 15, 299, 300
 Филон Александрийский 46
 Фома Аквинат (Аквинский) 129
 Франк С. Л. 47, 48
 Фролова Е. А. 22, 23, 25, 33, 35, 107, 110, 126, 147, 152, 284, 288, 320, 357
 ал-Фудайл ибн ‘Ийәд 75, 79, 83, 106, 158, 167, 178

Х

- Ҳайдар Амулй 449
 Хайдеггер М. 47, 145, 179, 204, 210, 216
 ал-Ҳакйм С. 457
 ал-Ҳалләдж 6, 11, 85, 111, 165, 195, 198, 204, 227, 244—250, 259, 269, 272, 275, 279, 282, 283, 287, 288, 298—300, 321, 332, 335, 405, 432, 447, 464
 Ҳамза ибн ‘Абдалләх ал-‘Аббадәнй 230
 фон Хаммер-Пургшталь Й. (Hammer-Purgstall J., von) 19
 Ҳариса ибн Мәлик 74, 90, 128, 129, 131, 159
 ал-Харрәз, ‘Абдалләх ибн Муҳаммад 88
 Хартман Р. (Hartmann R.) 20, 24
 Ҳасан Ҳилмй 11, 158

- ал-Ҳасан ал-Басрй 73, 74, 117, 149, 151, 154, 160, 163
 Ҳәтим ибн ал-Асамм 173, 187
 Хизр, или Хидр (святой) 158, 439
 Хисматулин А. А. 14, 23, 24, 34, 110, 112, 113
 Ходкевич М. (Chodkiewicz M.) 21, 22
 Хортен М. (Horten M.) 20, 24
 Хоружий С. С. 39, 40, 46, 47, 111, 210
 Христос (см. ‘Исә) 68, 137, 273, 440
 ал-Худжвйрй 10, 15, 21, 60, 61, 64, 71, 91, 145, 158, 160, 161, 190, 199—202, 206, 207, 214, 221, 260, 264, 276—278, 289, 311, 312, 314—316, 319, 322—324, 327, 328, 331, 347, 350, 353, 396, 429, 431
 ал-Хусрй, ‘Абу ал-Ҳасан 270

Ч

- Читтик В. (Chittick W. C.) 21, 22, 101, 384, 394, 395, 404, 406, 424

Ш

- аш-Шавкәнй 364
 аш-Ша‘рәнй 11, 21, 36, 70, 75, 127, 180, 213, 449
 Шайбан 180
 аш-Шайбанй, ‘Абдалләх ибн ‘Абд ал-А‘лә 161
 аш-Шайбанй, Аҳмад ибн ‘Амр ибн ‘Абй ‘Асим 67, 69
 Шаймухамбетова Г. Б. 445
 Шақйк ал-БалхШ36, 76, 77, 173, 184—188, 192, 193
 Шараф, Муҳаммад Йасәр 23, 54, 55, 57, 230, 231, 234—236, 246, 264

- ле Шателье А. (Le Chatelier A.) 19
Шах Кирмāнй 222
аш-Шиблй 160, 195, 217, 221, 313,
314, 322, 323, 386, 388
Шиммель А.-М. (Schimmel A.) 19,
21, 22, 24, 25, 33, 34, 92, 93, 97,
106—108, 141, 206, 214, 269,
274, 275, 324, 325, 359, 360, 455
Шмидт А. 20, 21
Шохин В. К. 181, 226, 325
Шукуров Ш. М. 46
аш-Шуштарй 371
- Ә
- ван Эсс, Й. (Ess J., van) 105, 152,
211, 228
Эрнст К. (Ernst C.) 21, 22, 93, 121,
133, 157, 186, 200, 279, 283, 357,
426
Ansari Abdul Haq 458
Aubin Françoise 93, 121, 133, 157,
357, 426, 445
Byron G. L. 39
Gabbi J. 197
Gambon M. 19
Gibb H. A. R. 67, 72
Hodson M. G. S. 239
Hunwick J. O. 93, 121, 133, 157,
357, 426, 445
de Jong F. 93, 121, 133, 157, 357,
426, 445
Kaelber Walter O. 42
Karamustafa A. T. 197
Keddie N. R. 191, 198, 249, 310, 323
Kramers J. H. 67, 72
Love W. S. 39
Marechale J. 213
Montgomery W. 70
Ringgren H. 52, 53
Rose H. A. 19
Stoddart W. 13, 301
Suhrawardy Abdullah 19
Swanson Guy 120, 158, 191, 197,
310
Valantasis R. 39
Watt W. M. 148
Wimbush V. L. 39
Wolfson H. 150

УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ И СЛОВСОЧЕТАНИЙ*

А

’абад *бесконечное будущее* 398

‘абд *раб* 259, 298

‘ābid (мн. ч. ‘уббād) *посвятивший себя поклонению Богу, подвижник* 24, 33, 34, 85, 86, 93, 109, 110, 113—115, 118, 181, 184, 231, 334, 352

’авā’ил ал-‘илм *необходимо-истинные послышки знания* 402

‘авāмм *простые верующие (см. также ‘āмма)* 267, 325, 326, 407, 458, 446

авлийā’ *см. валй*

’адаб *этика* 37, 261, 283

‘адам *небытие* 235, 271, 304, 305, 369, 391, 450, 452

‘аджз *неспособность* 160

’азал *безначальность* 327, 329, 349, 362, 369, 378, 398

ал-’азалий ал-ḥаққ *безначальное бытие* 391

а’йāн *воплощенности* 394

— а’йāн сāбита *утвержденные воплощенности* 101, 316, 339, 378, 417, 418, 425, 430, 450

— а’йāн қā’има ва анвār рӯḥāниййа лā’иха *наличествующие «утвержденные воплощенности» и явственные духовные лучи* 235

āйāт *знамения* 156, 218, 278, 315, 414, 422, 423, 432

‘айн 1. *око*; 2. *воплощенность* 322, 390, 394, 396, 408, 414, 420, 423, 425, 451, 460

— ‘айн ал-вуджūd *воплощенность бытия* 389

— ‘айн ал-джам‘ *воплощенность единение* 283

— ‘айн ал-йāқйн «*сама достоверность*» 83, 84, 277

‘ақйда *вероубеждение* 424, 437

‘āқил *разумеющий* 255

* Список арабских терминов и словосочетаний упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении терминов не учитывается, термины, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после терминов, начинающихся с букв без диакритики. Например, термины, начинающиеся с *т*, представляют самостоятельную группу, представленную после терминов, начинающихся с *т*.

- ‘ақл *разум* 148, 155—157, 252, 261, 295, 336—338, 396, 404, 406, 412, 420
 ‘ақл *’аввал Первый Разум* 396
 ‘āлам *мир* 370, 393, 396, 442
 — ‘āлам *ваджйз микрокосм* 393
 — ‘āлам ал-джабарūt *мир Могущества* 250
 — ‘āлам ал-малакūt *Царство Божье* 250
 — ‘āлам ал-мулк *мир Власти* 250
 ал-’āн *данное мгновение* 375, 376, 398
 ‘āлим *ученый* 86, 351
 ‘амал (*мн. ч. а’мāl*) *действие* 61, 123, 130, 180
 ’амāна *надежность, залог веры* 261, 437
 ’амйр ал-му’минйн *повелитель правоверных* 199
 ‘āмил *действователь* 419
 ‘āмма *простые верующие (см. также ‘авāмм)* 104, 181, 225, 266, 277, 351, 435
 ’амн *безопасность* 187
 ’амр *миропорядок* 122, 156, 289, 370, 381, 394, 437
 ал-’амр би-л-ма’рӯф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар *повеление одобряемого и запрещение осуждаемого* 81
 ’āн дā’им *вечное мгновение* 398
 ’анā ал-ҳаққ *Я—Истина* 245, 283, 409
 ’анā’иййа *яйность* 298
 ал-анвār ал-’азйма *великие светы* 367
 ’āнниййа (*другие чтения: ’анниййа, ’инниййа, ’унниййа*) *бытие* 421, 422
 ‘арад *акциденция* 398
 ‘āриф (*мн. ч. ‘āрифӯн*) *знающий [Бога]* 67, 68, 87, 89, 99, 114, 115, 145, 207, 208, 214, 216—218, 222, 228, 230, 242, 260, 266, 277, 347, 386, 387, 390, 425, 428, 433
 — ‘āриф би-л-лāх *знающий [Бога]* 404
 — ‘āриф-вāсил *знающий [Бога]-прибывший [к Нему]* 86
 ‘арш *престол* 208
 ’асар (*мн. ч. ’āсār*) *след* 126, 156, 419
 ’асл *источник, основа* 189, 246, 247, 289, 296, 344, 391
 ал-асмā’ ал-ҳуснā *«прекрасные имена Бога», божественные атрибуты* 6, 166, 232, 247, 314, 317, 384—386
 асҳāб ат-гаджаллй *люди «богоявления»* 422
 асҳāб ал-фикр *рационалисты* 422
 ’аҳад (*букв. один*) *Один (эпитет Бога)* 247, 382
 аҳадиййа *единичность* 340, 374, 382, 389

ахвāl (см. хбл)

- ’ахбл *сверхэмпирический, «тамошний» мир* 65—67, 71, 78, 84, 95, 96, 100, 122, 123, 125, 127, 128—130, 132—135, 155, 203, 209, 213, 215, 366, 396
- ’ахл ал-афкār *рационалисты* 422
- ’ахл ал-’ахбл *люди, стремящиеся к блаженству на том свете* 168
- ’ахл ал-джанна *люди рая* 402
- ’ахл аз-зухд *люди отрешения от мирского* 30, 33, 37, 40, 59, 61, 62, 66, 72, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 87, 88, 92—94, 96, 108, 109, 113, 118, 119, 121, 123, 124, 135, 140, 141, 144, 145, 148, 150, 152, 159, 160, 167, 175, 176, 179, 180, 181, 186, 189, 190, 191, 194, 196, 198, 200, 211, 217, 222, 225, 227, 230, 322, 332, 334, 335, 337, 352, 400, 406, 427, 446
- ’ахл ал-махабба *люди любви (суфии)* 200, 218
- ’ахл ал-ма’рифa *люди [бого]познания* 200, 325, 327
- ’ахл ал-кашф ал-мухаққак *люди истинно осуществленного откровения* 379
- ’ахл ал-китāб *люди Писания* 57
- ’ахл ас-сунна ва ал-джамā’а *«сторонники Сунны и согласия»* 149
- ’ахл ат-таҳқйқ *«достигшие истинности»* 40, 88, 200, 243, 302, 424, 426, 428, 437
- ’ахл ал-фанā’ *люди [само]уничтожения* 303, 306, 308, 320, 401, 428
- ’ахл ал-фанā’/бақā’ *люди [само]уничтожения и пребывания [в Боге]* 301
- ’ахл ал-хаққ *люди Истины* 163, 172
- ’ахл ал-хбса *«избранные»* 351
- ’ахл ал-хулӯл *«отелесители Бога»* 453
- ’ахл аш-шухӯд *люди [мира] «свидетельствования»* 430
- ’ашиқ (мн.ч. ‘ушшāқ) *страстно влюбленный* 200
- ’ашйāх *Суфийя суфийские шейхи* 100

Б

- ба’ *маховая сажень* 364
- бадал (мн.ч. абдāl) *«заместитель» (ранг в суфийской иерархии)* 218
- ба’ дийя *после-вость* 413
- байāн *ясное доказательство, разъяснение* 278, 345
- бақā’ *[вечное] пребывание* 6, 100, 101, 228, 238, 269, 272—274, 285, 307, 318, 329, 339, 340, 343, 344, 379, 459
- бақā’-фанā’-бақā’ *пребывание [в миру]-[само]уничтожение-пребывание [в Боге]* 335
- бақā’ ал-хаққ *бесконечное пребывание Бога* 267

барзах **بَرَزَخ** *перешеек* 443

баṣīра *интуитивное видение* 129, 154, 157, 168, 253, 294, 337, 408

баст *«расширение» [грудь от радости] (ср. қабд)* 149

баṭил *ложное* 76, 77, 133, 149, 165, 206, 230, 259, 270, 298, 312

баṭин *«скрытое»* 17, 89, 133, 134, 157, 173, 202, 203, 207, 210, 227, 229, 241, 266, 276, 281, 289, 293, 295, 297, 307, 308, 317, 333, 370—372, 378, 398, 408, 414, 425

башар *человек (собир.)* 430

башариййа *человечность* 248, 285, 337, 412

бид'а (*мн. ч.* бида') *«новшество» [в религии]* 16, 65, 81, 111, 149, 336

би-лā кайф *не задавать вопросов: как?* 139, 150

бурхāн набавийй *пророческий довод* 206

бушр *весть* 430

В

вад' *расположение, установление (чего-л.)* 345

ваджд (*мн. ч.* вадждāниййāt) *«нахождение [Бога]», экстатическое состояние* 6, 55, 217, 245, 256, 268, 269, 270—274, 338, 431

— ваджд ал-лиқā' *обретение встречи [с Богом]* 270

— ваджд ал-мулк *нахождение владения* 270

ваджиб *необходимое* 441, 442

— ваджиб ал-вуджūd ли-зали-хи *влекущее необходимость существования своей самостью (Бог)* 378, 416, 455

ваджид *обретающий [Истину]; откровение* 270, 272, 338

ваджидūн *люди нахождения Бога* 271

ал-ва'ид *Угрожающий наказанием (эпитет Бога)* 179

вақт *время* 6, 217, 292, 293

вақи'иййа *фактическое событие* 152

валй (*мн. ч.* авлиййā') *избранник [Божий]* 87, 88, 182, 192, 205, 206, 218, 220, 229, 243, 249, 255, 336, 351, 352, 366, 390, 394, 395, 402, 403, 424, 426, 435, 436, 438—442, 461

вара' *щепетильная осмотрительность* 60, 76, 78, 80, 95, 231, 264

ваṛид *откровение* 115

васвās (*мн. ч.* васāvйс) [*дьявольское*] *наущение* 222, 338

васл'аввал *первое единение* 363

ваҳда *единство* 70

ваҳдāниййа *единственность* 267, 326, 155

ваҳдāнийй аз-заṭ *единый по самости* 335

- вахдат ал-вуджӯд *единство бытия* 123, 299, 308, 310, 321, 322, 335, 352, 359, 399, 422, 464
- вахдат аш-шухӯд *единство созерцания* 299
- ал-вāхид *Единый (эпитет Бога)* 251, 330, 422, 451
- ал-вāхид ал-кашйр *Единое-многое* 460
- вāхид ал-касра *Единое по множественности* 383
- вахй *откровение* 255, 259
- вахм *иллюзия* 149, 302
- вилāйа *избранничество* 7, 205, 229, 248, 249, 254, 342, 349, 350, 401, 428, 435, 436, 438, 439, 441, 458
- вусӯл *прибытие* 77
- вусӯл ’илā ал-ҳаққ *прибытие к Истине* 277
- вуджӯд *бытие; существование* 251, 253, 269, 270, 278, 295, 304, 305, 369, 375, 389, 390, 391, 394, 395, 451, 452, 455, 457
- вуджӯд муқаййад *ограниченное бытие* 391, 430
- вуджӯд муҳдас мумкин *возникшее возможное бытие* 451
- вуджӯд ал-’āлам *бытие универсума* 413
- вуджӯд мутлақ *абсолютное бытие* 374, 401, 430
- вуджӯд мутлақ лā йатақаййад *абсолютное, неограниченное бытие* 391
- вуджӯд хайāлийй *воображаемое бытие* 373, 390
- вуджӯд ал-ҳаққ *божественное бытие* 413
- вуджӯд ҳаққийй *истинное бытие* 373, 390

Г

- гāзин *борец за веру* 74
- гāйат ас-сāлик *цель идущего [по Пути к Богу]* 278
- гайб *невидимое, сокрытое, сверхчувственный мир* 84, 196, 232, 254, 273, 344, 361, 383, 433
- гайб ал-гайб *сокрытость сокрытого* 235
- гайр *другой* 319, 322
- гайр ’Аллāх *иное, кроме Бога* 301
- гайр ’ариф *незнающий* 425
- гайр ал-ҳаққ *иное, кроме Истины* 377
- гāрик *«утонувший»* 89
- гāфил *небрежный* 313, 421
- гафла *беспечность (озабоченность мирским и небрежение Богом)* 211, 263, 264
- гинā *отсутствие нужды* 170

Д

да'ва *призыв* 458

далāла (мн.ч. далāлāt) *доказательство* 422

ал-джабарūt (см. 'āлам ал-джабарūt) 102, 155, 251

джавхар музлим *темная субстанция* 393

джадал *спор* 182

джам' *соединение* 269, 344

джам'иййа *соединенность* 409

джам'иййа збл'иййа *самостная совокупность* 390

джāхид *отрицающий* 72

джāхил *невежда* 425

джахл *невежество* 242

джахрийй *явный, открытый; вслух* 267

джисм *тело* 396

джихād *усердствование* 410

джж' *голодание* 55, 76

джухд *усердие* 31

дунйā *здесьшний мир, мирское* 55, 56, 65—69, 74, 78, 81, 84, 95, 96, 98—100, 103, 105, 106, 122, 123, 125—133, 135, 137, 138, 154, 155, 179, 186, 189, 202, 209, 215, 336, 396

дунйā-'āхирā «здесьшний мир»-«тамошний мир» 66, 67, 71, 122, 123, 127, 130, 134, 203

Д

дарūrийй *необходимое* 402, 403

З

замāн *время* 375

— замāн фард *атом времени, единичное время* 379, 398, 399

зандақа *безбожие* 199

зāхид (мн. ч. зуххād, зāхидūн) *отрешенный от мирского* 10, 24, 30, 33—35, 41, 42, 59, 62—64, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 84—89, 94, 96—98, 100, 105, 110, 113—115, 118, 119, 132, 139, 151, 162, 163, 165, 167, 170, 179—182, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 217, 218, 220, 222, 224, 230, 231, 299, 300, 309, 321, 323, 334, 346, 352, 365, 400, 426

— зāхид мутлақ *абсолютно отрешенный от мирского* 98

— зāхид фй ад-дунйā хақйқатан *истинно отрешенный от мирского* 80

— зāхид хақйқийй *истинно отрешенный от мирского* 83

- зиндиқ (мн. ч. занāдиқа) *безбожник* 65
- зухд (или аз-зухд фй ал-дунйā) *отрешение от мирского* 5, 9, 15, 16, 23—30, 33—42, 49—51, 54—84, 86—116, 118, 120—123, 126—128, 131—133, 135, 137—142, 148—154, 156—159, 162, 163, 165—175, 182—189, 191—196, 200—202, 204, 206, 207, 211, 212, 214, 218, 220—223, 230—232, 237, 240, 243, 244, 249, 256, 262, 264, 282, 302, 309, 311, 315, 335—338, 346, 350, 353, 400, 401, 429, 435, 444, 447, 463, 464
- зухд ал-‘āрифйн *отрешение от мирского «знающих Бога»* 96
- зухд муҳаққақ *истинно осуществленное отрешение от мирского* 96
- зухд фадрл *дополнительный зухд* 59
- зухд фард *обязательный зухд* 59
- аз-зухд фй ал-бакā’ *отрешение в «пребывании [в Боге]»* 100
- аз-зухд фй аз-зухд *отрешение от отрешения* 99, 100, 102, 103, 171
- зухд фй аш-шубухāt [воздержание] *от сомнительного* 60
- аз-зухд хува аз-зухд фй аз-зухд *«отрешение—это отрешение от отрешения [от мирского]»* 103

З

- зайк *«вкушение», интуиция* 227, 275, 280, 282, 402, 426
- зайра *атом* 327, 328
- зайт *самость* 70, 75, 136, 157, 190, 278, 313, 315—317, 371, 372, 383, 384, 387, 388, 401, 425, 430, 433, 435, 438, 453
- зайт карйма *благородная самость* 389
- зайт ал-ҳаққ *самость Бога* 242, 387
- зайу-л-басā’ир *обладатели сокровенного видения* 99
- зайкр *богопоминание* 6, 63, 68, 88, 178, 214, 218, 229, 230, 258, 266, 267, 268, 271, 286, 288, 302, 410, 429, 435, 444, 453, 462
- зайкр хайфийй *скрытое богопоминание* 267
- зайрийя *потомство* 328

З

- занн *мнение* 129, 149, 219, 249
- зāхир *явное* 17, 89, 134, 139, 157, 203, 210, 227, 229, 241, 257, 266, 276, 281, 289—291, 293, 295, 304, 307, 308, 316, 317, 325, 326, 333, 370—372, 408, 414, 417, 425
- зухūr *проявление* 388, 430
- зухūr ал-вāхид *проявление Единого* 456

И

- ‘иббада *поклонение* 61, 73, 114, 137, 149, 151, 222, 344
иджтихад *усердствование* 440
идрāk *постижение* 347
— идрāk ал-хаққ *постижение Истины* 277
идтирāб *волнение* 187
ал-‘изз *величие* (эпитет Бога) 155
изхār *выявление* 206
’йқан *уверенность* 132
икрār *утверждение; словесное признание истинности Бога* 231, 417
иктисāб *приобретение* 255, 259
’илāх *божество* 428
‘илла *причина* 406
‘илм (мн. ч. ‘улӯм) *знание* 91, 123, 149, 160, 168, 182, 242, 260, 261, 272, 320, 454
— ‘илм ал-бāтин *суфийское («скрытое») знание* 320
— ‘илм ‘ирфāний *непосредственное знание* 420
— ‘илм ал-йāқйн *достоверное знание* 83, 84, 277
— ‘илм назарий *теоретическое, умозрительное знание* 420
— ‘илм раббāний *божественное знание* 170
— ‘илм ат-тавхїд *наука единобожия* 6, 316
— ‘илм ат-тасаvvуф *суфийская наука* 258
илхām *внушение, интуиция* 252, 255, 259
имām *правитель* 50
имāма *руководство общиной* 50
’ймāн *вера* 59, 81, 129—131, 180, 242
’инā’ (мн. ч. ‘авāнин) *сосуд* 370, 387, 388
инқилāб ал-хақā’ *иқ изменение истин* 456
инсāн *человек* 396
— инсāн акмал *«самый совершенный человек»* 396
— инсāн кабїр *«Большой Человек»* 393, 418
— инсāн кāmил *«совершенный человек»* 392, 394—396, 419
— инсāн сағїр *«Малый человек»* 393, 418
— инсāн фард *«уникальный Человек»* 392
ирāда *воля* 302, 329
ал-ирджā’ *откладывание [суждения]* 104
‘ирфāн *мистическое познание* 230, 451
исбāt *подтверждение* 269
исбāt зот-хи *утверждение [Его] самости* 278

- 'исм *имя* 384, 396
 ал-'исм ал-а'зам «*Высочайшее имя*» 158
 истибс̄ār *проницательность* 255
 истивā' *равенство* 89
 исти'дād *подготовленность* 268, 301, 333, 352, 428—430, 432—435, 443, 461
 — исти'дād 'āрид *акцидентальная подготовленность* 434, 435
 — исти'дād з̄а'ийй *самостная подготовленность* 434
 — исти'дād х̄б̄с̄ *особая подготовленность* 435
 истидлāl *дедуктивный вывод, доказательство* 252
 истилām *отрывание* 453
 и'тибār *умозрение* 255
 итлāқ *абсолютизация* 405
 итлāқ аз̄Эб̄д ал-мус̄бит *подтверждающая абсолютность Самости* 409
 итмā'ниййа *успокоение* 265
 иттихād *единение* 273, 283, 453, 456
 иттихādиййа *унифицирующие* 451
 'ишқ *томление, страсть* 92, 199, 200
 ифрād ал-қидам 'ан ал-мухдасāt *отделение вечности от возникшего* 298
 ишрāқ *озарение* 298
 ифтиқār *нуждаемость [в Боге]* 86, 171, 438
 'иффа *целомудрие* 261
 их̄б̄с̄ *чистосердечие, искренность* 163, 164, 170—173, 187, 212, 222, 264, 336, 337
 их̄сāн *доброделание* 101, 164, 165, 231
 их̄б̄ийār *выбор* 193
 ишāра *указание* 296

Й

- йақйн *непоколебимая уверенность, достоверность* 64, 71, 72, 74, 75, 80, 83, 84, 130—133, 148, 155, 165, 168, 176, 178, 238, 259, 265, 277, 288, 320, 431
 йаум ал-мйсāқ *день Договора* 233, 340, 368
 'ийāн *видение воочию* 277

К

- кавн *бытие* 375, 376
 кайфиййа *качество* 349, 384

- каләм *калам* 65—67, 70, 72, 104, 105, 148, 229, 313, 336, 364, 404, 405, 450, 452, 455
- каләм 'Аллāх *речь Бога* 235
- калима джāми'а «объемлющее Слово» 392
- камāl мутлақ *абсолютное совершенство* 443
- камāl аз-зухд *совершенство «отрешения от мирского»* 96, 99
- карāма (мн. ч. карāmāt) *чудеса* 205, 218
- ал-карйм *Щедрый (эпитет Бога)* 167
- ал-кафара аз-занāдиқа ал-вуджудиййа ал-мутафалсифа *философствующиe неверные и безбожники, [придерживающиеся] учения о единстве бытия* 454
- кашф *раскрытие* 55, 227, 251, 269, 275, 280, 304, 367, 403, 426, 440
- кифāйа *достаточность* 366
- кулл *все* 251, 252
- куллиййа *целокупность* 324
- ал-куллийй 'алā ал-итлāқ *абсолютно целокупный* 395, 442
- куфр *неверие* 180, 249, 315
- кушўф ал-ғалаба фй ад-дунйā *одолевающее раскрытие в земном мире* 366
- кушўф ал-'ийāн фй ал-'āхирā *видение [Бога] воочию на том свете* 366

Қ

- қāбила (мн. ч. қавāбил) *вместилище* 102, 397
- қабд «сжатие» [*грудь*] (см. баст) 149
- қаблиййа *до-вость*, 413
- қавл *словесное признание [истинности Бога]; учение* 180, 451
- қадариййа *кадариты* 73
- қādй *судья* 67, 69, 199
- ал-қадйр *Всемогущий (эпитет Бога)* 215
- қадйм *вечное* 402, 422
- кā'ин *существующее* 376
- қалб «*сердце*» 89, 242, 260, 266, 267, 281, 418—420
- қанā'а *удовлетворенность [малым]* 80
- қарā'ин ал-ахвāл *сопутствующие обстоятельства* 377
- қатл *убийство* 376
- қāтил *убийца* 376
- қибла *кибла* 268
- қидам *вечность* 319, 321, 378, 391
- қийās *соизмерение* 69, 148

қисар ал-'амал *ограничение надежд* 62, 78—81, 94, 106, 162, 223
 қисм *часть* 95, 263
 қубўл *принятие, одобрение* 248
 қудра *сила* 231, 366
 қурб (қурба) *близость [к Богу]* 61, 169, 175, 265, 336

Л

лавā'их ва бавāдих *внешние проблески и проявления* 265
 ал-лавҳ ал-махфӯз *Хранимая (Небесная) Скрижаль* 87, 396
 Ла иләха иллā Алләх «*Нет божества, кроме Бога*» 208
 лағā'иф ал-авнāр *тонкости [божественных] светов* 64
 лāхўт *божественная природа* 245, 246, 248, 298
 лā шай' *ничто* 98—100, 156
 ликā' *встреча* 267

М

ма сивā Алләх *все, что кроме Бога* 102
 мавду' ан-нур *месторасположение света* 366
 — мавджўд (*мн. ч. мавджўдāt*) *сущее* 338, 339, 345, 347, 384, 393, 401, 438, 456
 — мавджўд би-вуджўд хува 'айну-ху *сущее, чье существование совпадает с его воплощенностью* 455
 — мавджўд би-зб'и-хи фй 'айни-хи *то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности* 391
 — мавджўд қадīm вāджиб *необходимое вечное бытие* 451
 — мавджўд мафқўд *сущее-не-сущее* 345
 — мавджўд ма'рўфи-хи *существование его Познанного* 242
 — мавджўд мутлақ *абсолютное бытие* 384
 мādда 'ўла *первоматерия* 290, 391
 маджāзийй *иносказательный, аллегорический, метафорический* 364
 ма'дўм *не-сущее* 271, 347, 393, 402, 452
 мазкур *поминаемый* 453
 мазҳаб *доктрина* 60, 67, 71, 105, 149, 336
 ма'иййа *совместность* 413, 460
 — ма'иййа зб'иййа *сущностная совместность* 454
 макāн *место* 315
 макāсиб «*приобретенные*» 264
 мақām (*мн. ч. мақāmāt*) «*стоянка*» 6, 93, 94, 95, 141, 168—170, 173, 193, 196, 214, 218, 227, 258, 261—263, 265, 275, 331, 350, 410, 419, 447

- мақām ал-вара‘ *«стоянка цепетильной осмотрительности»* 94
 — мақām аз-зухд *«стоянка отрешения от мирского»* 80
 — мақām ал-махабба *«стоянка любви»* 181
 — мақām ат-таваккул *«стоянка упования на Бога»* 106
 — мақām ат-тавба *«стоянка покаяния»* 94, 95
 мақтұл *убитый* 376
 ал-малакūt *Царство Божье* 102, 155, 238, 342
 малāmиййа *см. ’ахл ат-таҳкїқ* 426
 Мāлик *Царь* 215
 ма‘лүмāt *то, что познается* 401
 ма‘нан (*мн.ч. ма‘āнин*) *смысл* 277, 290, 408, 414, 420
 манāн (*маниййа*) *судьба, смерть* 52, 53
 — манā *испытывать, подвергать испытанию (в активном залоге)* 53
 — мунийā *терпеть, переносить (в страдательном залоге)* 53
 манзил(а) (*мн.ч. манāзил*) *«стоянка», «привал [на пути к Богу]»* 185, 186, 193, 254, 438
 масдар *масдар (отглагольное имя)* 254, 376, 415
 маслаха *интерес* 50
 мартаба (*мн.ч. марāтиб*) *уровень* 383
 — марāтиб ал-ашйā’ *уровни вещей* 391
 — марāтиб ал-’адад *уровни числа* 456
 ма‘рифа (*мн.ч. ма‘āриф*) [*мистическое*] *знание* 16, 23, 35—38, 61, 64, 76, 79, 87, 88, 98, 112, 115, 117, 123, 124, 128, 134, 140, 141, 154, 155, 160, 168—170, 173, 182, 183, 187, 195, 206, 207, 212, 221—223, 227, 230, 231, 236, 238, 242, 243, 252, 257, 259, 260, 262, 266, 275, 280, 288, 291, 295, 304, 306, 332, 333, 336, 341, 344, 345, 348, 349, 369, 390, 398, 400, 401, 410, 428, 429, 431, 433, 435, 452, 464
 — ма‘рифат ’Аллāх *знание о Боге* 84
 — ма‘рифат ал-хūdāтир *знание помыслов* 148
 — ма‘рифат ал-хаққ [*мистическое*] *познание Бога (Истины)* 238
 — ма‘рифат ал-хақїқа *мистическое познание истины* 238
 мафкүд (*букв. утерянное*) *не-сущее, ничто* 338, 345, 347
 махабба *любовь* 79, 92, 167, 195, 205, 223, 225, 262, 265, 266
 махāлл *вместилище* 327
 махбүб *любимый* 179, 427, 437
 махв *стертость* 240
 — махв ал-башариййа *стирание человеческих качеств* 297, 298
 мāхиййа *чтойность* 384, 455
 махлүк *сотворенное* 414, 452

- машй'а *желание* 329
машхад *явление* 430
машхӯд *свидетельствуемое, созерцаемое* 288, 453
ми'радж *вознесение [пророка Мухаммада на небо]* 75, 199, 238, 331, 350
мир'ат *зеркало* 420
мир'ат маджлӯла «*отполированное зеркало*» 115
мйсақ *договор* 6, 317, 328, 334, 339, 353
мисāl (мн.ч. амсāl) *намек* 257, 296
му'анаса [*тайная*] *беседа [с Богом]* 277
мубах «*безразличное*» 169
мубйн *ясное, очевидное* 294
муваҳхид (мн. ч. муваҳхидӯн) *монист, единобожник* 184, 251, 252, 325—327, 329, 331, 334, 348
муджāхада (мн.ч. муджāхадāt) *внутренняя борьба, усердие* 182, 212, 262, 277, 288, 336, 352, 410, 411, 429, 432
муджāхид (мн.ч. муджāхидӯн) *усердствующий* 419
ал-мӯджид ли-джамй' ал-ашйā' *создатель всех вещей* 391
муджтахид *богослов, выносящий самостоятельные заключения по религиозно-правовым вопросам* 427, 440
муқаррабӯн «*приближенные*» [к Богу] 251
муқашафа *раскрытие* 278, 366
ал-мулк *мир Власти, видимый (эмпирический) мир* 102, 155
мулҳид *безбожник, атеист* 313
му'мин *правоверный* 102, 131, 242
мумкин *возможное* 377, 441, 442
муслим *мусульманин* 102
мурād *искомый [Богом человек]* 261, 279
мурāқаба *постоянное осознание* 6, 173, 212, 265, 267, 268
мурийб *скептик* 183
мурийд *ищущий [Бога], суфий-ученик* 216, 336
мусаллин (мн.ч. мусаллӯн) *молящийся* 85
мутавадждидӯн *люди вызывания нахождения Бога* 271
мутаваккил (мн.ч. мутаваккилӯн) *уповающий на Бога* 222
мутаҳаққиқ (мн.ч. мутаҳаққиқӯн) «*достигший истинности*» 347
мутаваххим *иллюзорный* 374
муҳāдара *присутствие* 278
муҳаққақ «*истинно осуществленное*» 96
муҳаққиқ (мн. ч. муҳаққиқӯн) «*достигший истинности*» (упрочившийся в Истине) 7, 95, 99, 132, 248, 251, 272, 286, 336, 377, 394, 413, 424, 426—428, 433, 437, 438

- муҳаррамāt «запретное» 452
 муҳдас *временное* 402
 — ал-муҳдас ал-мавджуд би-гайри-хи *возникшее, существующее благодаря иному* 401
 муҳибб *любящий* 200
 муҳсин *добродетельный* 102
 мух^бсар *конспект* 393, 395
 ал-мушаббиха *уподобляющие* 136, 139, 314
 мушāхада *созерцание* 6, 7, 89, 90, 201, 217, 242, 243, 251, 255, 256, 265, 275—278, 280—283, 288, 295, 303, 304, 331, 403, 408—410, 429
 — мушāхадат ал-āх^бра *созерцание тамошнего мира* 89
 мушāхид *созерцающий* 423

Н

- набийй (*мн.ч. анбийā'*) *пророк* 229
 набийй мушарри' *пророк-законодатель* 440
 нав' *род* 451
 назар *рациональное рассмотрение* 423, 412, 420
 нāзир (*мн.ч. нуззāр*) *рационалист* 423, 406
 нāсик (*мн.ч. нуссāk*) *подвижник* 24, 34, 109, 110, 113, 135—139, 148, 149, 163
 нāсūt *человеческая природа* 245, 246, 248, 298
 нафй *отрицание* 269
 нафс *душа, «эго»* 61—63, 85, 86, 97, 163, 164, 172, 220, 240, 267, 271, 298, 327, 336, 396, 435
 нисба (*мн.ч. нисаб*) *соотнесенность* 425
 нубувва *пророчество* 229, 254, 256, 350, 401, 436, 438, 439
 — нубувва 'āмма *общее пророчество* 440
 — нубувват ал-их^бсās *частное пророчество* 440
 — нубувват ат-ташрй' *законодательное пророчество* 440
 нūr *свет* 64, 76, 128, 129, 146, 206, 219, 241, 242, 259, 296, 332, 432
 — нūr ал-'ймāн *свет веры* 238
 — нūr ал-йākйн ас-сāкиб *свет пронзающей уверенности* 259
 нусх^бкопия 395, 442, 443

Р

- рабб *Господь* 443
 раббāнийй (*мн. ч. раббāниййун*) *божественное существо* 229
 раджā' *надежда* 264, 265

- рак'а (мн. ч. рака'āt) *ракат* 58
 ар-рақйб *Наблюдающий (эпитет Бога)* 273
 расм (мн. ч. рус'ум) *след* 341, 344
 рāхиб *монах* 58
 ридā *удовлетворенность Богом* 75, 76, 78—80, 94, 95, 106, 149, 162, 167, 184, 185, 187, 204, 205, 214, 221, 223, 262, 264
 риджāl 'Аллāх *люди Бога* 409, 435
 рийāда *объездка души, психотехника* 258, 286, 288, 301, 352, 410, 462
 рийāдат ан-нафс *объездка души* 337
 руб'убиййа *господствие* 298
 ру'йа *лицезрение, видение* 72, 83, 84, 128, 139, 251, 295, 426, 428, 432
 — ру'йат 'Аллāх *лицезрение Бога* 402
 — ру'йа 'āмма *общее видение* 434
 — ру'йа ат-га'мйз *видение различения* 242
 русул мушарри'ун *посланники-законодатели* 440
 рус'ум *обряды, ритуалы* 261
 рутба *степень* 77, 220
 рӯҳ (мн. ч. арвāх) *дух* 62, 361, 396
 рӯҳāниййа *духовность* 342

С

- саджда *земной поклон* 183
 сā'ир'ун «*идущие*» [к Богу] 254
 саййид ал-'āлам *господин мира* 396
 сāлик (мн. ч. сāлик'ун) «*идущий*» [к Богу] 254, 258, 453
 самā' 1. *радение*; 2. [религиозное] *предание* 6, 252, 267, 268, 271, 288, 302, 338
 сарайāн *струение* 458
 сийāсат ал-'илм *дисциплина знания* 261
 сирр (мн. ч. асрār) *сокровенная тайна* 64, 102, 126, 202, 203, 217, 232, 259, 267, 403, 432
 ситр (мн. ч. астār, сут'ур) *занавес, прикрытие* 296
 субхāна Ллāх *Пречист Бог* 241
 субхāни *Пречист Я!* 117, 409
 субхāни ма а'зама ша'ни *Пречист я! Как я Велик!* 241
 сукр «*опьянение*» 244, 269, 334
 сукрāн «*опьяненный*» 245
 султāн аз-Зикр *царь, или повелитель богопоминания* 268
 султāн ат-таҳқйк «*повелитель осуществления истинности*» 427

сулӯк *продвижение, следование* 193, 258, 278, 281, 410, 419
ас-сунна *сунна* 98
сурӯр *радость* 264

СО

сиқа *доверие* 173, 187
субӯт *утвержденность* 101, 305

СӖ

сабр *терпение, стойкость, выносливость; отвага, смелость, дерзость*
52, 53, 54, 63, 69, 75, 76, 95, 149, 154, 166, 167, 173, 185, 187, 205, 264
ас-Сабу́р *Терпеливый (эпитет Бога)* 166
сава́б *правильность* 219
са́диқ *правдивый* 337
са́’им (мн.ч. са́’имӯн) *постящийся* 85
са́ла́т (мн.ч. салава́т) *мусульманская каноническая молитва* 58, 88, 180
сафа́’ *чистота* 457, 459
сахв *трезвость; ясность, сознание* 267, 269, 334, 335, 345
са́хиб *обладатель* 265
сйга (мн.ч. сйяг) *см. сйяг аз-заман*
сидқ *правдивость* 170, 264, 336, 337
сиддиқӯн *«правдивейшие» (ранг в суфийской иерархии)* 219, 251, 265
сйяг аз-заман *формулы времени* 413
сирāт *мустақим правильный путь* 325
сйфа (мн. ч. сйфа́т) *атрибут* 265
сифат ар-рубӯбийя *атрибуты господствия* 239
судӯр *истечение* 389
сӯра (мн.ч. сувар) *образ, форма* 393, 395, 420, 442
сафийй (мн.ч. асфиййā’) *друзья [Божьи]* 255

Т

та’айюн *конкретизация* 383, 390
та’аллуқ *соотнесение* 441
та́би’ (мн. ч. та́би’ӯн) *последователь [сподвижников пророка Мухаммада]* 57, 58
та́би’ӯн-зухха́д *отрешенные от мирского из числа последователей [сподвижников пророка Мухаммада]* 58
таваккул *упование [на Бога]* 76—80, 90, 94, 106, 115, 162, 167, 170, 174, 182—185, 187, 188, 193, 195, 204, 221, 223, 231, 264, 353

- таваккуф *отсрочка окончательного суждения* 248
- тавба *покаяние* 95, 262, 263
- ат-тавба мин аз-зухд *покаяние в «отрешении от мирского»* 103
- ат-тавба мин ат-тавба *покаяние в покаянии* 103
- та'вил *толкование* 25, 148, 233, 454
- тавфиқ *содействие* 345, 434
- тавхїд *утверждение единственности [в т.ч. Бога]= единобожие* 16, 49, 121, 151, 157, 160, 168, 179, 196, 220, 231, 251, 253, 287, 297, 299, 304, 308, 312—315, 317, 319—322, 325—328, 330, 331, 345—348, 373, 389, 402, 407, 412, 451, 452, 456, 463
- тавхїд ал-'āмма *единобожие простых [верующих]* 297
- тавхїд ахл ал-ҳақā'иқ *единобожие «людей истин»* 297
- тавхїд вуджудийй *онтологический монизм, бытийное единство* 446, 458
- тавхїд 'улўхийй *теологический монизм* 446
- тавхїд ал-хїса *единобожие «избранных»* 297
- тавхїд шухўдийй *монизм свидетельствования* 458
- тадбїр ан-нафс *управление самим собой* 188
- таджаллин *проявление* 6, 101, 246, 302, 332, 360, 362, 363, 365—367, 372, 373, 380, 382, 387—390, 393, 421, 433, 435, 438, 444
- таджаллї аз-зїл *проявление [божественной самости]* 366, 367
- таджаллї ас-сифāt *проявление [божественных] атрибутов* 367
- таджаллї сифāt аз-Зїл *проявление атрибутов [божественной] самости* 266
- таджаллї ҳукм аз-Зїл *проявление определяющего воздействия [божественной] самости* 366, 367
- таджаллиййāt *«богоявления»* 422, 437, 438
- таджаллин зїлийй *сущностное, или самостное проявление* 382, 383
- таджаллин шухўдийй *свидетельствуемое проявление* 383
- таджарруд ал-'улўхиййа *очищение божественного* 298
- таджрїд *очищение* 244
- таджрїд ал-тавхїд *очищение единобожия* 217
- тазаххуд *показное «отрешение от мирского»,* 97, 196
- такфїр *обвинение в неверии* 248
- танзїх *«очищение» [Бога от черт сотворенного мира]* 27, 30, 71, 143, 144, 151, 241, 319, 404—406, 408—410
- танзїх 'ақлийй *рациональное очищение* 406, 409
- танзїх зїқийй *вкушающее очищение* 408, 409
- танзїх ал-кашф *очищение раскрытия* 394, 409

- тараввух *одухотворение* 409
 тарақкин *восхождение* 345
 таcаввуф *суфизм* 5, 103, 114, 197, 200, 261, 322, 343, 353, 422
 таcфиййат ал-қалб *очищение сердца* 255
 тафвйд *вверение [себя Богу]* 106, 231
 тафрйқа *разъединение* 224, 269, 344
 тафcйр *толкование [Корана]* 278
 тахаққақа *истинно осуществиться* 89, 281, 415, 416, 428, 436
 тахаққуқ *осуществление, реализация, удостоверение в истине* 279, 419, 424, 436, 441
 тахаййур *растерянность* 77, 145, 220, 221, 423
 тахблук «*замещение*» *человеческих качеств божественными атрибутами* 269, 274, 441
 тахдйд *определение* 405
 тахқйқ «*достижение, осуществление истинности*» 7, 96, 132, 160, 253, 275, 276, 280—282, 293, 307, 326, 332—334, 345, 347, 352, 399, 401, 403, 415, 416, 423, 424, 426, 427, 431, 434, 436, 437, 451, 464, 465
 ташбйх «*уподобление*» *[Бога миру]* 404—406, 409
 ташрй' *законодательство* 440

ТӖ

- табақат *разряды* 91
 табақат аш-шакк *степени сомнения* 72
 тӓ'ифа (букв. *разряд, религиозная община*) *суфии* 102, 260
 тақаййуд *связанность* 380
 тақаййуд замӓнийй *временная связанность* 375
 тақййд *связанность* 405
 тӓлиб (мн. ч. тӓлибӓн) *ищущий* 61, 79, 218
 тарйқ (или тарйқа) *путь* 6, 9, 33, 77, 80, 87, 88, 91, 93, 94, 97, 109, 112, 141, 169, 184, 196, 214, 218, 227, 258, 262, 263, 269, 275, 282, 302, 304, 410, 411, 419, 427, 429, 439
 — тарйқ 'илӓ Аллӓх *путь к Богу* 173
 — тарйқ ал-кашф *путь раскрытия* 395, 403
 — тарйқ ал-фикр ва ал-истидлӓл *путь мысли и доказательства* 396, 403

У

- 'уббӓд см. 'ӓбид
 'убӓдиййа *рабствование* 236, 337, 338
 'улӓм ал-кулӓб «*знание сердец*» 149
 'унмӓзӓлж *образец* 396
 'унс *дружба* 265

Ф

- фавā'ид *мистические знания* 218, 400
фā'ил «действитель», *агент* 93, 219, 389
файд *эманация* 454
— файд ақдас *пресвятая эманация* 382
— файд муқаддас *святая эманация* 383
фақд *утрата, отсутствие* 331, 351
фақйх *исламский правовед* 50, 66, 95, 250
фақйр (*мн. ч. фуқарā'*) *нуждающийся [в Боге]* 170, 171, 323, 324
фақр *бедность, нужда [в Боге]* 95, 170, 171, 187, 264, 353
фанā' «[само]уничтожение»; *исчезновение; 2. тленность* 5, 6, 85, 100, 101, 117, 204, 206, 207, 224—226, 228, 236, 238, 251, 254, 256, 257, 267—269, 272—274, 280, 283, 285, 286, 288, 297, 302—304, 318, 324, 327—329, 331, 334, 335, 338—340, 342—344, 350, 353, 354, 379, 409, 410, 428, 436, 444, 453, 454, 458, 464
— фанā'/бақā' *уничтожение/пребывание в Боге* 269, 272—274
— фанā' ат-тавхйид *исчезновение [в] единстве Бога* 454
фāнин *тленный* 209
фар' *ветвь* 289
фард аз-зухд *обязательность зухда* 60
фарйда (*мн. ч. фара'ид*) *обязанность, религиозное предписание* 137, 169
фарқ *разъединение* 224
— фарқ-джам'-фарқ *разделение-соединение-разделение* 335
фасād *испорченность, негодность, порочность* 337
фатвā (*мн. ч. фатāвā*) *фетва* 147
фахр *гордость* 216
фиқх *фикх (исламское право)* 37, 60—67, 73, 148, 149
фи'л 1. *действие; 2. глагол* 430
— фи'л *вуджудий экзистенциальный глагол* 377
— фи'л *хақйқий истинное действие* 430
фирāқ *разлука* 224
фирāса *проницательность* 219
фир'аун *фараон* 451
фитна *смута* 50

Х

- хāван *страсть* 396
хавāтиф ал-хақйқа *тайные голоса истины* 296
хиджра *хиджра* 16, 35, 104, 113, 179, 195, 196, 204, 206, 207, 223, 249, 275, 446

химма *духовная энергия* 163, 183, 296, 324

хува *он* 348, 432

хувиййа *онось* 421, 432

Х

ҳадас *возникший* 319, 321

ҳадїс 1. *возникший, новый*; 2. *хадис* 36, 68, 69, 128, 131, 146, 147, 159, 167, 181, 296, 311, 349, 364, 369, 375, 377, 442, 463

— ҳадїс *кудсий священный хадис* 122, 126, 146, 166, 205, 317, 346, 349, 363, 418, 419

ҳадир *настоящее* 398

ҳадра (*мн.ч. ҳадарāt*) «*присутствие*», *уровень* 392, 409, 440

ҳадра *’илāхиййа «божественное присутствие», божественный уровень* 395, 421, 442

ал-ҳайй *Живой (эпитет Бога)* 243

ҳақā’иқ ал-аввал *истины Первого (т.е. Бога)* 290, 391

ҳақā’иқ ал-гайб *истины [сокровенного мира]* 102

ҳақā’иқ куллиййа *целокупные истины* 418

ҳақā’иқ ал-’умӯр *истины вещей* 250, 260

ҳақйқа (*мн. ч. ҳақā’иқ, см. также ҳаққ*) *истина, истинность* 33, 55, 141, 196, 219, 227, 254, 265, 266, 268, 275, 277, 288, 292, 301, 333, 387, 393, 394, 413, 419, 430, 437, 460, 464

— ҳақйқа аз-зуҳд *фй ал-фанā’ истина «отрешения в [мире] тленности»* 100

— ҳақйқа ал-’ймāн *истина веры* 128

— ҳақйқа куллиййа *универсальная истина* 392, 401

— ҳақйқа ал-ма’рифa *истина богопознания* 160, 207

— ҳақйқа Муҳаммад *Истина Мухаммада* 396

— ҳақйқа муҳаммадиййа *Мухаммадова Истин* 396

ҳаққ *истина, истинное (см. также ҳақйқа), право, действительность, должное* 17, 76, 77, 128, 132, 133, 193, 206, 259, 278, 283, 294, 298, 308, 313, 326, 346, 358, 367, 409, 410, 415, 416, 426, 430, 436, 457

ал-ҳаққ *Бог (Истина)* 77, 99, 163, 165, 172, 203, 227, 239, 245, 246, 256, 258, 259, 267, 272, 275, 278, 281, 283, 293, 294, 298, 322, 343, 367, 373, 390, 409, 410, 415, 436, 438, 457

ҳаққ ал-йақйн *истина уверенности* 277

ҳаққ мубйн *ясная истина* 294

ҳаққ сāбит *утвержденная истина* 417

ҳаққақа *утвердить, осуществить, обеспечивать истину* 252

- хāl (мн. ч. ахвāl) *состояние* 6, 86, 88, 94, 95, 141, 149, 169, 170, 185, 187, 196, 214, 218, 222, 227, 255, 258—263, 265, 267, 268, 272, 273, 275, 366, 386, 398, 402, 408, 410, 419, 453
- халāl «разрешенное» 57, 59, 60, 63, 65, 67—69, 75, 87, 106, 167, 169, 336
- хамām *баниа* 59
- ханиф (мн.ч. хунафа') *ханиф* 54
- харām *запрещенное* 37, 59, 60, 63, 65, 67—69, 75, 94, 105, 169, 336, 459
- харф (мн.ч. хурӯф) *харф* (*буква, частица*) 375
- харф *вуджудий экистенциальное слово* 375, 376
- хиджāб (мн.ч. худжуб) *завеса* 102, 159, 205, 296, 396, 411, 421, 459
- хикма *мудрость* 54, 55, 231
- хилм *здоровомысле* 53
- хйра *растерянность* 221, 242, 307, 345, 421—423
- худур *присутствие* 256, 267, 331, 334, 348, 351
- худӯс *возникшее* 391
- хузн *печаль* 264
- хукм (мн.ч. ахкām) *норма [Закона], определение* 367, 376
- хулӯл *вселение [Бога в тварные явления]* 137, 150, 190, 236, 273, 315, 450, 451, 453, 458
- хулӯлй *отелеситель* 190
- хулӯлиййа «отелесение» *Бога* 157, 192, 207, 223, 240, 314, 323

ХО

- ал-хобир *Всеведающий (эпитет Бога)* 207
- хотāl *воображение* 426
- ал-хотлак *Творящий (эпитет Бога)* 438
- хотва *уединение* 55, 171, 172
- хотлис ат-тавхйд *строгое единобожие* 217
- хотлифа *преемник* 360, 394, 437, 443
- хотлқ *творение* 17, 133, 298, 308, 337, 358, 424, 457
- хотлқ *джадйд новое творение* 378, 379, 385
- хотлқ ал-'иджад *творение путем придания существования* 414
- хотлқ ат-тақдир *творение предопределения* 414
- хотфс (мн.ч. хотвасс) *избранный* 243, 325, 327, 446
- хотфса *особые* 277
- хотфсат ал-хотфса *особо избранные* 277
- хоттим ал-анбийа' *печать пророков* 139
- хотбир (мн.ч. хотватир) *сокровенная мысль* 115
- хотф *страх* 95, 151, 167, 179, 187, 262, 264, 265

х^афий тайный, скрытый; молча, про себя 267

х^ул^к нрав 424

х^ус^усийя избранность 338

Ш

шавк *страстная любовь, томление* 92, 154, 207, 262, 265, 266, 353, 387

шаджа́'а *храбрость* 53

шай' салис *третья вещь* 290, 307, 331, 349, 391, 397, 424

шай'иййа *чтойность* 438

аш-шайх^ал-акбар «*Величайший шейх*» 239

шакк *сомнение* 71, 72, 130, 149

ша́кк (мн. ч. шукка́к) *сомневающийся* 72

ша'н *миропорядок* 370

шар' [религиозный] *Закон, шариат* 427

шарй'а (шариат) [религиозный] *Закон* 37, 57, 59, 60, 63, 68, 69, 87, 93, 97, 101, 109, 248, 254, 256, 258, 259, 272, 331, 410, 460

шатх (мн. ч. шаṭāḫāt) *экстатическое высказывание* 236, 269, 447

шатхййāt *см. шатх*

шаха́да *свидетельство* 311

аш-шаха́да «*свидетельствуемый*», *эмпирический [мир]* 196

шахва (мн. ч. шахавāt) *страсть* 86

шах^особь 331

ширк «*придание [Богу] сотоварища*» 56, 242, 322, 452

шубха (мн. ч. шубухāt) «*сомнительное*» 37, 60, 87, 149

аш-шубухāt ва ал-мушкилāt «*сомнительное*» и «*затруднительное*» (термины исламского права) 149

шукр *благодарность* 95, 149

шурб *поглощение* 266

шухūd *свидетельство* 369, 412, 423, 428, 452

— шухūd айāti-хи *свидетельство (созерцание) [Его] знамений* 278

— шухūd ал-исба́т *свидетельствование утверждения [положительных атрибутов Бога]* 70

— шухūd мухаққақ *осуществленное созерцание* 390