

ЦЕННОСТИ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СУФИЙСКОМ ВЫРАЖЕНИИ

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

М.Т. Степанянц

Утверждать о наличии или отсутствии в культуре мусульманства гуманистических традиций можно лишь после того, как будет уточнено само понятие гуманизм. Представляется обоснованным рассматривать последний как феномен исторически определенный во времени, связанный с радикальными переменами, переживаемыми европейским обществом в преддверии наступления Нового времени с характерным для него пересмотром самого статуса человека в мироздании, в целом, и в социуме, в частности. Известно, что гуманизм как философское и литературное направление возник в Италии во 2-ой половине XIV века и стал основным аспектом культуры Возрождения. Для гуманизма характерна оппозиция средневековому мировоззрению с присущим ему теоцентризмом, переориентация на признание самоценности человека и его достоинства, рассмотрение человека в качестве меры всех вещей. Ядро гуманистического мировосприятия по праву составляет признание за человеком **свободы** в многообразных ее проявлениях. Эта свобода противостоит авторитету и господству государства, религиозных институтов, феодальной социальной системе, традиционной социальной иерархии и т.д. Гуманизм подготавливает превращение человека из индивида в индивидуальность, личность. Если, гово-

ря словами Л. Баткина, альфу и омегу характеристики каждого индивида составляет социальная и метафизическая общность, если индивид определяет одного человека через его несостоятельность, удел, то индивидуальность или личность признают единственность, уникальность каждого человека, сопряженных с принципом индивидуальной свободы. Вероятно, одной из самых ярких иллюстраций гуманистического кредо может служить высказывание итальянского философа-гуманиста Пико делла Мирандола Джованни из его знаменитой «Речи о достоинстве человека», в котором утверждается, что Бог, сотворив человека, сказал ему: «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»¹.

Совершенно очевидно, что столь безграничное признание самоценности человека и его свободы воли могло возникнуть лишь на более высоком уровне цивилизованного развития человечества. Это не значит, тем не менее, что гуманизм – явление чисто западной культуры. Гуманистические элементы присущи духовному наследию всех народов, практически на протяжении всей истории человечества. Речь идет в данном случае о наличии в каждой культуре тенденций, противостоящих несвободе человека и отстаивающих ту или иную степень его независимости, ту или иную меру признаваемой за ним свободы воли.

В мусульманском обществе доминирующим на протяжении веков оставалось представление о предопределенности судьбы человека и зависимости его, как и всего остального сущего, от воли Аллаха. Это утверждается многочис-

¹ *Пико дела Мирандола* Речь о достоинстве человека // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. – М., 1991. – С. 221.

ленными стихами Корана, хотя и в нем имеются аяты, которые могут рассматриваться как отрицающие слепой фатализм. В целом все же именно фаталистическая идея была закреплена и положена в основу мусульманского теологического мировоззрения. Полное и яркое выражение получила она, в частности, в трудах ал-Газали, утверждавшего, что «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее – Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... «И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил»¹.

Уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры и борьба вокруг догмата о предопределении. Внутренняя противоречивость этого догмата заключалась в его несовместимости с принципом ответственности человека за свое поведение.

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение первыми «задумавшимися» и «препирающимися» мусульманами – кадаритами (от араб. *қадар* – судьба, рок). Кадариты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом.

Сторонниками учения о свободе воли выступали и те богословы, которые вошли в историю под именем мутазитов. По существу полемика между приверженцами абсолютного фатализма и поборниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась в мусульманской теологии на протяжении всей истории мусульманства. Тем не менее можно утверждать, что гуманистические представления здесь не получили полного своего развития, что вполне объяснимо, учитывая

¹ *Абу Хамид ал-Газали* Воскрешение наук о вере. Перевод В.М. Наумкина. – 1980. – С. 208.

ограничения, накладываемые религиозной идеологией как таковой.

Значительные возможности для выражения гуманистических умонастроений обнаружилось в суфизме, что особенно наглядно проявилось в творчестве великого шейха Ибн 'Араби (XIII в.). Согласно его интерпретации, человек в значении рода – самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие – отражение одного из бесчисленных атрибутов Абсолюта, человек же синтезирует в себе все сущее, все реальности мира. Человек – микрокосм, своего рода мера всего дольного мира-макрокосма. Более того, человек – это посредствующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия феноменального.

Ибн 'Араби сравнивает человека с драгоценным камнем в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, которую Бог ставит на свои сокровища, а потому он называется представителем (*халифа*) Бога, творения которого хранит, как хранят клад за печатью¹.

Ссылаясь на Коран (33:72), гласящий: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...», суфии толкуют аят как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем божественного».

Чтобы оправдать своё высшее предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию, ибо, если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать»: дабы отражение соответствовало Отраженному. Значит смысл человеческого существования – в исполнении высшего долга, требующего постоянного совершенства. Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам

¹ *Ибн 'Араби* Фусус ал-хикам (Геммы мудрости). – Бейрут, 1980 (на араб. яз.). – С. 83.

поведения. Закон, «ориентир» в мире явленного бытия, для вступившего же на Путь, ведущий в храм истинного бытия, роль «маяков» выполняют святые наставники.

Высший в иерархии суфийских наставников – *инсāн ал-кāmил*. Если у Ибн ‘Араби «Совершенный человек» несет преимущественно (а может быть, и исключительно) **метафизическую** функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, то в представлениях более поздних суфиев на передний план выходят **религиозные** функции «Совершенного человека», выступающего в роли посредника между Богом и человеком.

Допущение метафизического и религиозного толкования *инсāн ал-кāmил* позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня адепта. Для большинства последователей суфизма, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был наставник-святой. Его жизнь, поведение служили наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать. И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь, нередко, орудием в руках людей лживых и властных, умевших всецело подчинить своей воле слабых и неискушенных.

Вместе с тем метафизическая трактовка *инсāн ал-кāmил* содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «я»: «Цель и смысл Пути – в самом себе безмерное найти» (ал-Фарид)¹.

Концепция «Совершенного человека» не соответствует традиционному исламскому вероучению, по крайней мере, в двух планах. Во-первых, из мысли о том, что человек – хра-

¹ См.: *Ибн ал-Фарид* // Арабская поэзия средних веков. Пер. З. Миркиной. – М., 1975. – С. 536.

нилище божественного и возможно его возвращение к истинному «Я» через единение с Богом, допустим логический вывод об имманентности природы последнего человеку. А это несовместимо с теистическим тезисом об абсолютной трансцендентности Бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня *инсāн ал-кāmил* содержит вызов идее фатализма.

Признание полной предопределенности действий человека делало бы бессмысленным вступление на путь совершенствования, к чему призывали суфии, и что составляло основу их учения и практики. Отсюда возникало стремление совместить всемогущего Бога и свободу воли человека.

Согласно Ибн ‘Араби, всемогущество Бога выражается в том, что он всегда является «дающим»: он «казначей всех возможностей». Но Великий шейх далек от того, чтобы признавать только необходимость и исключить возможность. «Интеллектуально немощными» называет он тех мыслителей, которые отрицают возможность, как таковую, и принимают (в качестве логической и онтологической категории) лишь абсолютную необходимость. Основание для признания свободы воли человека Ибн ‘Араби видит в том, что последний представляет собой «вместилище» дарованных Богом возможностей, которые способен и обязан реализовать самостоятельно: «От Бога только истечение Бытия на тебя, а твое собственное решение исходит от тебя. Так что хвали и осуждай исключительно самого себя»¹.

Свобода воли, таким образом, квалифицируется как милость Божья. В чем же смысл того, что Всевышний добровольно ограничивает свое могущество? В «испытании» человека. В «Маснави» Руми суфий задает вопрос судье-*кādī*: «Зачем понадобилось Творцу испытывать человека, разве не мог он ниспослать одну добродетель?» В ответ кади приводит излюбленный аргумент поэта-суфия: «Целомудрие ниче-

¹ *Ибн ‘Араби* Фусус ал-хикам. – С. 83.

го не стоит, если отсутствует искушение пороком».¹ Но главное не в этом. Зло и добро нужны, как полагает Ибн ‘Араби, чтобы показать всеохватность абсолютного Бытия. Бог есть все, а значит он «манифестирует себя даже в качествах несовершенства и в качествах заслуживающих осуждение»².

Мысль о том, что Бог, дабы «стать известным» проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий Божественный свет, чтобы его можно было видеть, противопоставляет себе тьму, созвучна высказываниям неоплатоников, утверждавшим, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле – пока есть благо.

Добро и зло выступают как объективные проявления парных Божественных атрибутов: милосердия и мщениия. Они суть результат **желания** Всевышнего манифестировать себя, т.е. в определенном смысле детерминированы. Остановиться на этом означало бы не только признать естественность присутствия в мире добра и зла, но также бессмысленность преодоления последнего. Тогда не осталось бы места ни для чего иного, кроме примирения с существующим злом, признания нецелесообразности высоких помыслов и усилий, направленных к личному совершенствованию и общественному прогрессу. Понимая, к чему приведет такой подход, суфии пытаются разъяснить, что хотя добро и зло объективны, человек свободен сделать между ними выбор.

Джалал ад-Дин Руми сравнивал свободу воли с «капиталом», который тому, кто правильно им распоряжается, приносит прибыль, того же, кто не умеет им пользоваться или злоупотребляет, ждет наказание в Судный день.

¹ См.: *Rumi J. Mathnawi. Mathnawi-i-mana. Ed. by R.A.Nicholson. 4 vols. – L., 1925-1940. – Book VI. – 1752-1753.*

² *Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам. – С. 80.*

Обычно похвалы – «хорошо, отлично, молодец» – Человек заслуживает за проявление свободной воли и осмотрительность...
Знай, что сила – капитал, приносящий прибыль,
Береги ее, пока она у тебя есть, и пользуйся ею»¹.

Тот же Руми признавал, что спор между приверженцами божественного детерминизма и их оппонентами рациональным путем не может быть разрешен, а потому его следует перенести из области разума в сферу, где «царит сердце». Полностью поглощенный любовью к Всевышнему, человек становится частью «океана» – абсолютной реальности, и всякое действие, которое совершается им, не его действие, а океана. Всеохватывающая любовь к Богу настолько меняет человека, что для него теряет смысл вопрос о свободе воли: он ощущает полную слитность с абсолютным бытием, и тогда естественно возникает ощущение: «Я есмь Бог».

Мансур ал-Халладж позволил себе столь дерзкое высказывание (именно из-за него он был публично казнен в 922 г.), потому что пришел к заключению: «Его Дух – это мой дух, а мой дух – Его Дух; Он хочет того, что хочу я, и я хочу того, что Он хочет!» Руми расценивает халладжевское «Я есмь Бог» как свидетельство великого смирения, а вовсе не высокомерной претензии. Человек, который говорит «Я – слуга Божий», тем самым утверждает, что существует «я» и Бог. Тот же, кто заявляет «Я есмь Бог», тем самым говорит: «Меня нет. Есть только Бог»².

Словом, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с выбором индивида. Признание божественного всемогущества оказывается, таким образом, **формальным** постулатом, критерием же нравственности выступает личное суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное

¹ *Rumi J. Mathnawi.* – III. – 3296-3299.

² *Discourses of Rumi.* – N.Y., 1977. – Pp. 55-56

воление тем не менее ограничено, условно, ибо считается, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, большинство же обязано подчиняться наставникам.

Гуманистические тенденции, содержащиеся в упоминавшихся направлениях теологии и суфизма, не получили столь полного развития, которое позволило бы утверждать о наличии гуманизма как самостоятельного феномена духовной жизни мусульман. Однако, опираясь именно на них, мусульманские реформаторы XIX-XX вв. пытались и пытаются по сей день осуществить, говоря словами Мухаммада Икбала, «реконструкцию религиозной мысли в исламе»¹, направленную на подлинное утверждение в ней гуманистических идеалов.

¹ См. подробнее: *Мухаммад Икбал* Реконструкция религиозной мысли в исламе. Перевод, вступительная статья и комментарий М.Т. Степанянц. – М., 2002.