

Д.Р. ЯНГУЭИН

ДУХОВНЫЙ МИР СУФИЕВ

ГИЛЕМ

А. Р. Янгузин

ДУХОВНЫЙ МИР СУФИЕВ

Издательство «Гилем»
Уфа – 2007

УДК 1
ББК 86.38
Я 60

*Рекомендовано к печати решением Ученого совета
Центра изучения национальных и языковых отношений
Академии наук РБ*

Научный редактор:
доктор философских наук, профессор *Б.С. Галимов*

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор *Д.М. Азаматов*
доктор философских наук, профессор *А.В. Лукьянов*

Янгузин А.Р.

Духовный мир суфиев / А.Р. Янгузин. -- Уфа: Гилем, 2007. -- 240 с. -- ISBN 978-5-7501-0764-3

В монографии рассматриваются социально-экономические и духовные предпосылки возникновения суфизма. Подробно анализируются философские основания проблемы личности в суфизме, измерения личности с точки зрения суфийской философии, а также социальная этика суфиев. На богатейшем историко-философском и историко-культурном материале показано, что суфизм в целом представлял собой прогрессивное и духовное течение, поскольку в центр картины мира ставил человека, его дух, вместе с присущими ему вдохновением и экстатическим состоянием.

Рассчитана на преподавателей, аспирантов и специалистов, работающих в области философии религии и культурологии.

ISBN 978-5-7501-0764-3

© Янгузин А.Р., 2007

© Издательство «Гилем», 2007

ВВЕДЕНИЕ

В условиях поисков современным российским обществом своей культурной и духовной идентичности особую роль приобретает исследование не только рациональных, но и целого ряда иррациональных моментов во взаимодействии индивида и общества, сторонников традиционного общества и постсовременного. Данное взаимодействие эффективно лишь в том случае, когда ориентировано на такую составляющую деятельности, которая связана с духовным бессмертием. Еще Аристотель писал, что «бессмертие есть, очевидно, некоторое состояние или обстоятельство жизни»¹. Если кто из смертных становится духовно бессмертным, то он, конечно же, не другую жизнь начал, а просто возникло иное состояние той же жизни.

Исламская цивилизация, создавшая свой самобытный интеллектуальный мир и собственную интеллектуальную жизнь, вносит сегодня свою собственную лепту в увеличение доли социального и духовного бессмертия. Идея бессмертия, которой проникнут ислам, как и другие мировые религиозные системы, есть сама социальная и духовная жизнь как целостная система в ее существенных внешних и внутренних связях. Но основной смысл идеи бессмертия заключается в одухотворении природы и общества. Однако было бы ошибкой пытаться рассматривать явление этой интеллектуальной жизни только через призму внешнего мира, который, как принято считать, находится с исламским миром, на почве которого возник суфизм, в совершенно разных плоскостях. Вместе с тем неправомерно игнорировать и воздействие внешних факторов, тесно связанных с исламским миром и оказавших на него влияние.

Но чрезвычайно важны и внутренние факторы, которые бесспорно заслуживают внимания, поскольку суфизм своей гуманистической и свободолобивой ориентацией оказал огромное влияние на ход развития философско-эстетической и социально-этической мысли на

протяжении всего средневековья на Ближнем и Среднем Востоке. Личность человека реализует, как известно, свои внутренние загадки и потенции лишь в духовной связи с другими людьми, в нравственном объединении с ними. В данном отношении философская мысль суфизма, с одной стороны, указывает на уникальный характер человека, исключаящий растворение личностей в некой абстрактной субстанции, а с другой – обращает внимание на моральное совершенствование человека с помощью другого человека.

Суфийским учениям, начало формирования которых относится к середине VIII–началу IX века, изначально был присущ анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, повышенное внимание к личному переживанию и внутреннему сознанию религиозных доктрин. Суфизм, как способ религиозной и духовной жизни в исламе, главный упор делает не на соблюдение внешнего ритуала, а на действие внутреннего «Я»². Вместе с тем суфизм есть одновременно и тайный орден, основное назначение которого состоит в ориентации на мистерии и на то, чтобы эти мистерии не разглашались. Члены ордена, их соблюдающие, тем нежнее обращаются с дневным светом. Неразглашение мистерий связано, таким образом, с воспитанием бережного отношения к настоящему, историческим подходом к современности, осознанием всех последствий абсолютизации будущего времени, а значит, и абсолютизации прогностических, эвристических возможностей науки. Современная эпоха, которая с пониманием относится лишь к приятному, полезному и удобному (комфортному), в значительной мере ослабила именно внутренний мир человека, т.е. совесть, а следовательно, осторожное, вдумчивое обращение с людьми и идеями. На место вдохновения и интуиции пришли трезвый расчет и желание почерпнуть истину исходя лишь из одного эмпирического опыта. Можно заметить – и из прогнозирования.

Прогнозирование начали признавать функцией науки, когда произошли заметные эволюционные изменения в философии и во всех сферах человеческого разума. Однако человечество далеко не всегда выступало в роли эмпирического проектировщика истории, не всегда вступало на путь эмпирических опытов и максим. Это человек новой эпохи полагает изменение мира делом своей чести.

Однако философия не является голой совокупностью чисто абстрактных и отвлеченных понятий. Как говорил А. Шопенгауэр, самого большого проникновения в сущность мировых процессов добива-

ются как раз те натуры, которые способны на такое проникновение не только благодаря понятийному мышлению, как считал Гегель, но и с помощью интеллектуальной интуиции, т.е. с помощью особой способности к художественному, поэтическому освоению мира. Экстаз есть высшее вдохновение, с помощью которого суфии пытались схватить предмет непосредственно, действительно играет очень большую роль в человеческой жизни. Аль-Газали в своей книге «Киеен саодат» (Эликсир счастья) приводит рассказ одного человека, который однажды пел следующее: «Не посетило меня во сне ничего, кроме мечты о Вас». Стоявший рядом суфий пришел в экстаз. Когда же его удивленно спросили о причине экстаза – «Ведь ты же не понимаешь, что он говорит?», он ответил: «Как не понимаю? Он говорит, что «мы измучены и правду говорит: все мы измучены, и устали, находимся в опасности»³.

Важно отметить то, что человек является как субъектом, так и объектом суфизма. Он заключает в себе как многочисленные достоинства, так и многочисленные недостатки, каждый из которых создает свой полюс и притягивает к себе. Повышение количества недостатков или их уменьшение сближают человека или отдаляют его от гармоничного состояния. Если в человеке недостатки преобладают над достоинствами, он утрачивает признаки полноценного человека. Недостатки в человеке играют большую роль не только в уничтожении внутреннего мира, но и способствует его гармонии и совершенству. Ведь совершенство означает и завершенное. Поэтому подлинно прекрасный человек сторонится совершенства, сторонится вообще всяких абсолютов.

В каждом действии человек демонстрирует самого себя, совершая поступки, человек делает одно из двух: либо зло, либо добро. И поскольку суфизм стремится к добру, он уделяет особое внимание поведению человека, стремится к реконструированию его внутреннего мира. Реконструирование внутреннего мира – это то, что является реконструированием человека и его поведения, поскольку человек находится в состоянии постоянного искушения. Суфизм признает это, поскольку человек для суфизма является объектом, на который направляется вся деятельность суфия и его действия для самосовершенствования, как в личностном плане, так и в коллективном.

Существуя в эпоху всеобщего отчуждения и самоотчуждения, человек становится бездушным, а тем самым и бездуховным, т.е. харак-

теризуется неразвитостью души, чувственных переживаний, что приводит в свою очередь к неразвитости в выборе ценностных ориентаций. Сложившаяся ситуация делает еще более актуальными те учения, в которых первостепенное внимание уделяется не просто проблеме человека как малого мира, который на своем пути к духовному и нравственному совершенству обнаруживает целое множество стоянок (ед.ч. макам) и состояний (ед.ч. хал). Согласно Ибн Араби, между абсолютно трансцендентной и материальной областями Божественного мира находится промежуточный мир подобий (алам ал-мисал), куда проникает лишь воображение суфия.

Суфизм, таким образом, напоминает нам о том, что даже самые светлые помыслы не следует проводить в общественную жизнь слишком непреклонно; требуются остановки, стоянки, чувство меры во всем. В данном отношении актуальность настоящего исследования заключается, прежде всего, в направленности суфизма на проблему человека, на его помыслы, намерения и восприятия. Философские идеи суфиев привлекают нас своей ориентированностью на мир печалей и радостей человека, на его внутренний мир. Привлекательность суфизма для широких слоев населения состоит в том, что путь интуитивного познания Бога сливается здесь с нравственным самоочищением личности, с ее самосовершенствованием. Суфизм показывает, таким образом, что человек, хотя и обладает достаточно самобытным духовным миром, который до конца не передается другим «я», он в то же время, трансцендируя за границы этого мира, вступает в контакт с другими людьми, который подчеркивает гораздо более глубокую связь с ними, нежели внешнее сплочение, связывающее части континуума.

Социально-философская природа суфизма в ее полном объеме специально не анализировалась, однако ставилась⁴. Хотя суфизм и составляет предмет систематических исследований в многочисленных трудах темы внутреннего мира человека, соотношения человеческого и абсолютного, явного и трансцендентного, но структуры человеческой экзистенции в философии суфиев еще не получили должного осмысления.

Здесь следует коснуться так называемой «трансцендентной философии», основоположником которой является Садр ад-Дин аш-Ширази. Эта философия, по его словам, выше и возвышенней всех прежних философских учений, доселе бытовавших на мусульманс-

ком Востоке (будь то Калам, перипатетизм, ишракизм или суфизм). Она превосходит другие школы широтой подхода к исследованию социокультурных явлений, являя собой квинтэссенцию всего по-настоящему ценного человеческого знания, знания об изначальной причине и конечной цели бытия всего сущего⁵.

Однако, на наш взгляд, речь идет не о трансцендентной, а трансцендентальной философии, поскольку именно последняя позволяет увидеть вещи «такими, каковы они на самом деле»⁶. Трансцендентального философа интересует сама плодотворная глубина опыта, а не «высокие башни», вокруг которых «бывает много ветра». Трансцендентальное «означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что ему (аргiori) предшествует, но лишь затем, чтобы сделать возможным опытное познание»⁷. Трансцендентное – это то, что только выходит за пределы опыта.

Трансцендентальная, а не трансцендентная, философия стремится увидеть вещи в умственном (ноуменальном) измерении их бытия, не утрачивая при этом из виду душевное, т.е. создаваемый в воображении и чувственно воспринимаемый аспекты, в которых они подвержены изменению и переходу из одного состояния в другое (т.е. субстанциональному движению). «В этом сочетании видения умственных (духовных) основ вещей, созерцания их воображаемых подобий (мусул) и свидетельствования их чувственно воспринимаемых мест явлений (мазахир) для Садры заключена полнота знания вещей»⁸.

Итак, человек оказывается перед выбором: либо отождествить трансцендируемые вещи с тем трансцендентным бытием, либо признать, что вещь имеет еще некое первичное бытие, пра-бытие, благодаря наличию которого мы можем преуцировать ее вторичное бытие. Рассматривая разновидности данного движения и перехода, Садра приходит, опираясь на разработанную Ибн Араби концепцию «нового творения», к тому выводу, что обновление, будучи самостным свойством природы, не имеет иной причины, кроме ее самости. Именно благодаря этой вечно обновляющейся природе становится возможным приобщение возникшего к вечному, телесного к духовному; именно благодаря ей первоматерия получает доступ к миру отстраненных форм.

Трудно согласиться с тем мнением, что философия суфизма сводится лишь к творчеству Ибн Араби (1165–1240) и Ас-Сухраварди (1155–1191). Еще раньше к суфизму сочувственно относился критик

философов шафиит Аль-Газали (1058–1111), узаконивший в глазах многих факихов идеи суфиев. Широко распространял учение суфизма ханбалит из Багдада Аль-Дисилани (1077–1166).

Почти все великие персидские поэты были пантеистическими мистиками. Таковы Ф. Аттор и Джалолитдин Руми, которые в форме рифмованных историй описывают суфийскую любовь. Джалолитдин Руми воспевал экстаз как утрату ограниченного земного «я» и слияние с «беспредельным морем» Божества. Главное сочинение – «Духовный маснави» (энциклопедия суфийского учения и фольклора, которую, иногда называют «персидский Коран»).

Социально-философский смысл идеи «тариката» (особенно в аспекте проблемы социальной справедливости) также не получил еще должной теоретизации. Но необходимо подчеркнуть, что анализ научной литературы по проблеме тариката показывает не только сложность объекта изучения, но и широту спектра самих исследуемых вопросов. В этом плане необходимо отметить труды таких исследователей тариката, как А.Е. Крымского, А. Мюллера, В.В. Бартольда, И.П. Петрушевского, А. Шиммель⁹.

В работах Дж. Арберри, А.А. Хисматуллина изучены духовные истоки тариката, традиции приобретения и наследования, основы культовых аспектов тариката¹⁰. Одними из первых о «тарикате» на советском пространстве за рубежом стали писать такие советологи, как А. Беннигсен и С. Уимбуш¹¹.

В 90-е гг. XX века внимание к тарикату резко усилилось. Вместе с тем появилось множество публикаций, где тарикату стали приписывать значение, которого на деле он не имел. Например, А.В. Малащенко писал, что тарикатские руководители «... решают вопрос о назначении государственных чиновников, вмешиваются в распределении муниципальных квартир, следят за торговлей на базарах»¹².

В ряде сборников¹³ рассматриваются проблемы генезиса, культа и этики суфиев, проблемы тариката.

Значительный интерес представляет труд британского исследователя М.О. Берка, который был создан во время путешествия по странам Ближнего и Среднего Востока¹⁴, а также сочинения таких суфиев, как Идрис Шах, Д. Нурбахш, Х. Инаяйт Хан, А.-К. Иса¹⁵. В целом ряде сборников сегодня опубликованы труды Газали, Санайи, Аттора, Джами, Навои, Шихаб ад-дина, Хамза Фансури, Саади Ширазский, Фудайл ибн Ийад и др.¹⁶

Для более глубокого понимания и исследования истории распространения исламского мистицизма в нашей стране нами использованы работы В.А. Потто, Н.И. Покровского, А.Р. Шахсаидова, К.М. Ханбабаева, И. Ильясова, А.А. Игнатенко, З.С. Арухова¹⁷.

В отечественном суфизме можно выделить три группы исследователей. Одни авторы склонны видеть в суфизме больше негативных моментов, чем позитивных. Подчеркивая определенные положительные черты в суфизме, они придают им тем не менее незначительную роль в истории развития самого суфизма и в духовной жизни народов Ближнего и Восточного средневековья (В.В. Бартольд, Б.Г. Гафуров, А.М. Мирзоев, М.Р. Раджабов, И.С. Брагинский, А.О. Маковельский, Л.И. Климович, А.В. Сагадеев, И.М. Умаров).

Другие исследователи склонны видеть в суфизме больше позитивных сторон, чем негативных (Ш.И. Нуцубидзе, Е.В. Чалоян, А.Е. Крымский, Э.Р. Рустамов, Г.М. Керимов, А.Я. Якубовский).

Третья группа авторов трактует суфизм как «синкретическое» явление, отмечая в нем гуманное начало, элементы социальной активности и одновременно противоречивые черты (Е.Э. Бертельс, В.В. Наумкин, А. Турсунов, М.Т. Степанянц).

Такое деление, разумеется, достаточно условно, поскольку в суждениях одного и того же исследователя часто можно обнаружить как то, так и другое истолкование. При этом необходимо заметить, что в своих общетеоретических выводах суфизм вступал в противоречие с основными догматами ислама. Так, суфийские мыслители пришли к идее отождествления Бога и природы; они развивали мысль о связи человека с Богом. Суфизм поставил под сомнение непознаваемость Божественного Абсолюта.

В работах А. Курбанмамадова предпринята попытка выявить эстетическое ядро суфизма, без которого учение суфизма не смогло бы стать достаточно популярным и влиятельным на мусульманском Востоке. Этот автор подчеркивает, что эстетические принципы и понятия суфизма «оказались вне поля зрения историков философии, литературоведов, эстетиков. Это объясняется множеством причин»¹⁸. Одна из них состоит в том, что эстетика присутствует в трактатах суфиев на уровне синкретического мышления, причем религиозная сторона играет ведущую роль.

Однако, несмотря на глубокую переработку этического, эстетического, философско-религиозного компонентов в мышлении суфиев, до сих пор отсутствует, на наш взгляд, целостный интегративный социально-философский анализ суфизма как духовного и социокультурного явления.

Проблемы генезиса, сущности суфизма находятся сегодня в центре внимания многих отечественных и зарубежных исследователей. Особо выделим труды А. Курбанмамадова, А. Мухаммадходжаева, Г.М. Керимова, М.Р. Керимова, М.Р. Раджабова, Е.Э. Бертельса, А. Турсунова, А.В. Сагадеева, Г. Вамбери, В.А. Жуковского, И. Гольдциера, Л.И. Климович, И.А. Крывелева, И.П. Петрушевского, М.Т. Степанянц, Е.Г. Яковлева. Исследованию социально-философской сущности суфизма во многом способствуют и те труды, в которых ставятся проблемы духовной жизни этноса, духовного мира человека, духовного и практического освоения действительности. Это – работы Б.С. Галимова, Д.Ж. Валеева, З.Я. Рахматуллиной, А.В. Лукьянова, Д.М. Азаматова, Л.Н. Когана, В.Г. Федотовой, С.Ф. Анисимова, А.К. Уледова, Л.А. Ширяева, Д.А. Нуриева, И.М. Орешникова¹⁹.

Следует отметить, что суфизм всегда был весьма популярен у тюрок. Так, многие башкирские поэты-мыслители XVIII века были суфиями (А. Каргалы, И. Салихов, Ш. Заки). Они не отрицали значения философии в процессе поиска человеком истины. Например, Шамсетдин Заки в «Письме о философии» подчеркивает, что даже преданный суфийскому братству или (в широком смысле слова) суфийскому образу жизни, «человек не может избежать философии, если он хочет поставить на верный путь окружающих его суфиев»²⁰.

Некоторые современные отечественные авторы в последнее время обращают пристальное внимание на философское ядро суфизма. Например, М.Т. Степанянц анализирует те варианты религиозного «возрожденчества», к числу которых относится и суфизм, которые ориентированы на поиск внутренних стимулов развития традиционного общества и человека, испытывающего настоятельную потребность в ценностных ориентациях. Именно это и предопределило выбор настоящей темы монографии, которая посвящена главным образом исследованию социально-философской сущности суфизма, что предполагает в свою очередь анализ многомерных взаимоотношений сущностных потенций человека, выступающих одновременно и ценностями.

Целью настоящего исследования выступает анализ проблемы человека и структуры человеческой экзистенции в философии суфизма. Эта цель может быть конкретизирована в виде следующих основных задач:

- дать анализ социально-экономических предпосылок возникновения суфизма;
- рассмотреть культурные и духовные предпосылки становления суфизма;
- исследовать философское «ядро» суфизма и в данном отношении структуру человеческой экзистенции, на которую направлена суфийская мысль;
- проанализировать смысловые формы философии суфизма;
- выявить социально-философскую природу любви и структуру ее переживания в суфизме;
- дать социально-философский анализ трансцендентной и трансцендентальной устремленности к Абсолюту;
- исследовать проблему человека в суфизме и в связи с этим социальную этику суфиев;
- рассмотреть духовность человека с точки зрения суфийской концепции;
- дать анализ измерений личности и ее свободы в философской мысли суфиев;
- исследовать социально-проблемное поле суфизма и в связи с этим пласт напряженности духовного поиска, который ведется в нем;
- поставить и проанализировать проблему объединения экзистенции с бытием в первичной рефлексии над сущностными силами человека (любовь, надежда, воля и т.д.);
- дать социально-философский анализ идеи «тариката» в связи с постановкой проблемы социальной справедливости.

¹ См.: *Аристотель*. Сочинения: В 4-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 425.

² См.: *Джон А. Субхан*. Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ. — СПб.: ДИЛЯ, 2005. — С. 10.

³ *Бертельс Б.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М., 1965. — С. 47.

⁴ См.: *Курбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). — Душанбе, 1987.; *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. — М., 1987.

⁵ См.: *аш Ширази Садр ад-Дин*. Престольная мудрость / Пер. с араб. Янис Эшотс / Ин-т философии. — М.: Вост. лит., 2004. — С. 8.

⁶ См.: Там же.

⁷ См.: *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. с нем. В.С. Соловьева — М.: Издательская группа «Прогресс» — «VIA», 1993. — С. 191.

⁸ См.: *аш Ширази Садр ад-Дин*. Указ. соч. — С. 8.

⁹ См.: *Крымский А.Е.* История Персии, ее литературы и дервинской теософии. — М., 1912. — Ч. 2.; *Он же*. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры. — М., 1895; *Мюллер А.* История ислама с основания до новейших времен / Пер. с нем., под ред. Н.А. Медникова. — СПб., 1896. — Т. 2.; *Бартольд В.В.* Мистицизм в исламе. — М., 1960.; *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII—XV вв. — Л., 1966.; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. — М., 2000.

¹⁰ См.: *Арберри Дж.* Суфизм. Мистики ислама. — М., 2002.; *Хисматуллин А.А.* Суфизм. — М., 2003.

¹¹ См.: *Bennigsen A., Wimbush S.E.* Mystics and Commisars: Sufism in the Soviet Union. — London, 1985.

¹² См.: *Малашенко А.В.* Мусульманский мир СНГ. — М., 1996. — С. 56.

¹³ См.: *Из истории суфизма: источники и социальная практика.* — Ташкент, 1991.; *Ислам на территории бывшей Российской империи.* Энциклопедический словарь. Вып. 1. — М., 1998; Вып. 2. — М., 1999; Вып. 3. — М., 2001.; *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе.* — М., 2003.

¹⁴ См.: *Берк М.О.* Среди дервишей. — М., 2002.

¹⁵ См.: *Идрис Шах.* Суфизм. — М., 1994.; *Он же.* Беседы о суфийском пути. — М., 1998.; *Хазрат Инайят Хан.* Учение суфиев. — М., 2000.; *Он же.* Очищение ума. — М., 1999; *Иса Абдул-Кадыр.* Истина суфизма / Пер. с араб. — М., 2004.

¹⁶ См.: *Мудрость суфиев* / Пер. с персид. — СПб., 2001; *Суфии: собрание притч и афоризмов.* — М., 2002.; *Суфийская мудрость.* — Минск, 1998.

¹⁷ См.: *Потто В.А.* Кавказская война. — Ставрополь, 1994. — Т. V.; *Покровский Н.И.* Кавказские войны и имамат Шамиля. — М., 2000; *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII — XV вв.). — Махачкала, 1969; *Ханбабаев К.М.* Суфизм в современном Дагестане // Болгария. Дагестан. Турция. — Вып. IV. — Махачкала, 2000; *Ильясов И.* О возникновении суфизма // Государство и религия. Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства Дагестан по делам религий. — № 1(4). — 2003; *Игнатенко А.А.* Эпидеогенный радикализм в исламе. Доклад на семинаре в московском центре Карнеги. — М., 2000; *Арухов З.С.* Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. — Махачкала, 1999.

¹⁸ *Курбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). — Душанбе, 1987. — С. 7.

¹⁹ См.: *Галимов Б.С., Мусин Г.Х.* Биосоциосистема: опыт потребностного подхода / Изд-е БашГУ. — Уфа, 2000. — 284 с.; *Валеев Д.Ж.* Происхождение морали. — Саратов, 1984.; *Валеев Д.Ж.* Введение в этику. — Уфа, 1999.; *Лукьянов А.В.* Философия Иоганна Готлиба Фихте (1762-1814). — Оренбург, 1997. — 252 с.; *Азаматов Д.М.* Здоровье как социально-философская проблема. Курс лекций. / Под ред. проф. Д.М. Азаматова. — Уфа: РИО БашГУ, 2003. — 158 с.; *Коган Л.Н.* Духовное воспроизводство. — Томск, 1988.; *Коган Л.Н.* Вечность. — Екатеринбург, 1994; *Федотова В.Г.* Практическое и духовное освоение действительности. — М.: Наука, 1992. — 152 с.; *Анисимов С.Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. — М.: Мысль, 1988. — 253 с.; *Орешиников И. М.* Что такое гуманитарная культура. — Саранск, 1992. — 148с.

²⁰ Актуальные проблемы философии: Курс лекций / БГУ. — Уфа, 1993. — С. 99.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ СУФИЗМА

1.1. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СУФИЗМА

Прежде чем исследовать социально-экономические предпосылки возникновения суфизма, необходимо подчеркнуть, что религия есть сложное образование, включающее прежде всего религиозное сознание, религиозные обряды и религиозные учреждения.

Религия относится к тем феноменам культуры, определение которых сформулировать достаточно сложно. Религия (особенно мировые религии, такие как буддизм, христианство, ислам) включают в себя значительный масштаб философских размышлений, и можно в этом плане согласиться с Э. Фроммом, который писал: «... под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения»¹. Такое толкование является, на наш взгляд, достаточно удачным, поскольку учитывает аксиологическую сторону феномена религии и является расширятельным, что немаловажно для осмысления самого факта наличия в религии философского элемента.

Заметим также, что интерес к религии особенно обостряется в переходные общественные периоды. Отсюда события тысячелетней давности, если они имели место в периоды великих кризисов, могут иметь для нас сегодня самое актуальное значение. Утрата гарантированной стабильности, устраивавшей большинство — одно из главных следствий российских изменений последних двух десятков лет. От-

сюда — пересмотр иерархии ценностей. Отсюда же — духовно-религиозный ренессанс, до конца не осмысленный ни церковью, ни наукой, ни, тем более, самим религиозным сознанием².

Человек оказался сегодня лишенным рамок своей стабильной повседневности: он уже существует в условиях иного общества, непонятного и таящего угрозу как самореализации, так и физическому бытию граждан (проблема личной безопасности выдвинулась в настоящее время на одно из первых мест).

Другими словами, человек, социальные группы, все общество в целом пытаются сегодня так же выжить, как стремились это делать люди иных эпох, когда мысль не столько трансцендировала за границы экономических и духовных укладов, сколько пыталась «коснуться» самых предельных оснований бытия и познания, достичь твердо-го фундамента, дабы избежать фрагментарности всех форм жизни.

В современном российском обществе произошло как усиление криминальной насыщенности³, так и возрастание доли риска. Риск способствует увеличению неопределенности, суетности условий человеческого существования, росту апатичности людей, многие из которых не защищены ни материально, ни духовно. Культура не успевает отвечать на вызовы, порождаемые все новыми и новыми рисками, и тогда она отступает, санкционируя архаичные ценности.

Многие наши современники живут и выживают именно в таких условиях, особенности которых еще далеко не исследованы. Карл Каутский об этом в свое время сказал достаточно метко: «И нет более сложного явления, чем человеческое общество, общество людей, из которых каждый сам по себе представляет более сложное существо, чем все другие известные нам существа»⁴.

Современные религиозные представления и идеи, принимая вид картин, мифических рассказов и т.д., хаотичны и не систематизированы. В данном отношении исследование истоков и особенностей суфизма, возникшего в рамках ислама и в то же время выступившего против ортодоксального ислама, увеличило бы степень прочности духовной ситуации, поскольку **философия** (а суфизм есть не только религия, но и определенная философия жизни) **позволяет человеку именно выжить**, ибо она отвечает на предельные вопросы: есть ли жизнь после жизни, существует ли душа вне тела или она есть единство телесного и душевного «Я», единство внешнего, внутреннего, созерцания и мышления?

Суфизм прошел несколько фаз в процессе своего развития. Ядро суфизма содержится в определенных частях самого Корана. В Коране мы находим оправдание и поддержку мистических тенденций, «столь ярко выраженных некоторыми сподвижниками и друзьями Муххамада, тенденций, которые должны были неизбежно привести к отрешенности, нищете и умерщвлению плоти. Таким образом, можно сказать, что сподвижники Муххамада в определенном смысле были предшественниками суфиев»⁵.

Анализ религиозной ситуации за последнее десятилетие фиксирует динамику общественного сознания россиян не только относительно раздвижения границ области, за которой они допускают существование сверхъестественного, но и относительно степени их доверия к институту религии.

Религиозный ренессанс, которому способствует и суфизм, и православие, можно в целом признать как социально-положительный, поскольку ренессанс отражает достаточно широкий спектр интересов – от экономических до политических и иллюстрирует, вероятнее всего, социологический инструментарий, в котором отразились элементы традиционно-советского выделения функций религии⁶.

Несомненно, культовые учреждения и посредники между Богом и человеком при непосредственном контакте могут разочаровывать. Кто-то недоволен недостаточной образованностью священнослужителей, кто-то – стяжательством, кто-то – духовной нищетой. Утомляют и культовые отправления (особенно в периоды праздников и подготовки к ним). Но тем не менее большинству верующих нет никакого дела до политических баталий церковных иерархов. Отсутствует также потребность регулярно посещать церковь.

В данном отношении суфизм преследует прежде всего цель воспитания «сердца» человека и очищения его от всего, отвращающего нас от Бога. Суфизм на первый план выдвигает не столько отправление культа, сколько ставит перед собой цель улучшения внешних поступков человека, стремится гарантировать соблюдение общественных норм. Так, имам Джунайд говорит: «Суфизм – это практикование всех лучших черт и избавление от худших»⁷. Другие утверждали следующее: «Суфизм – это благой нрав. Тот, кто превосходит тебя благонравием, превосходит тебя в суфизме»⁸. Именно суфии, как нам представляется, наиболее глубоко осознали ту мысль, что одно дело признавать зависимость и ограниченность и совсем иное дело, когда

человек довольствуется своей ограниченностью, зависимостью и поклоняется тем силам, от которых он зависит. Поэтому далеко не случайно суфийские поэты подчеркивали величие человеческого сердца и говорили о подчинении души именно Божественным нормам. Они понимали, что понять реалистически и трезво, насколько ограничена наша власть — значит проявить мудрость и зрелость, преклоняться же — значит дать пространство силам распада и саморазрушения.

Для правильного понимания истории возникновения суфизма необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать культурную социально-экономическую ситуацию, в которой оказался ислам к середине VIII — начала IX века. Это были времена национального унижения, и умы были склонны уйти от света, от оптимистического восприятия жизни и искать утешения в покаянных упражнениях и религиозных мечтаниях. Наиболее известным представителем этого мрачного взгляда на жизнь был Хасан из Басры (728 г.), человек, открыто протестовавший вместе с другими единомышленниками против суетности, овладевшей умами в эпоху правления Омейядов.

В кругах подобного рода постепенно созревало учение о существовании различных духовных степеней между людьми (этому и сам Коран оказывал определенное содействие), т.е. не одни лишь пророки и мученики занимают предпочтительное положение, а, вероятнее всего, есть и другие, сыны и друзья Божии, стоящие близко к Богу и которым нечего страшиться или печалиться⁹. Многие полагали, что должен существовать путь (тарика), непосредственно ведущий к данной цели, и уже вскоре была выработана целая система правил. Например, уже в конце первого столетия хиджры грубая шерстяная одежда (суфа) составила атрибут набожности и отречения от земного. Соответственно этому внешнему признаку набожные люди стали именоваться суфиями. Правда, определение слова «суфи» у исследователей различно. Абу-Мансур абд-ал-Багдади (умер в 1657 г.) дает 1000 определений понятия суфизма. Многие европейские учения истолковывают слово «суфи» от греческого «софос», что означает мудрость. Сами суфии связывают его с арабским корнем «саф», т.е. «чисто». Некоторые понимают под «суфи» производное от слова «али-саффа» (люди скамьи — религиозно-странствующие нищие, собирающиеся вместе на скамье у мечети в надежде получить милостыню). Но самым вероятным определением, принятым большинством ученых, считается производное от слова «суф» (шерсть), т.к. суфии но-

сили грубую шерстяную одежду как символ пренебрежения к земным удовольствиям и отречения от богатства и роскоши.

Возникновение термина «суфи» относится к IX в. нашей эры. Зачинатели мистического течения в исламе назывались не «суфиями», а «захидами» (отшельник) или «абидами» (служитель божий). В основе их учения в то время имелись лишь различные толкования, относящиеся к заветам пророка, а также к выяснению вопросов: что является дозволенным, а что запретным.

Первые аскеты (захиды или абиды) исходили из хадиса, приписываемого пророку Мухаммеду: «Если бы вы знали то, что я знаю, то мало бы смеялись, а много плакали бы»¹⁰. Они, вероятно, проповедовали отход от мира, осуждали богатство и праздный образ жизни. Отрицание богатства (это означало протест против господствующего класса) привело ранних захидов к выяснению вопросов: что является дозволенным для аскета, а что запретным? Поскольку большинство аскетов того периода (в то время еще не ставился вопрос о безбрачии) были людьми семейными, то перед ними, естественно, вставал вопрос о прокормлении семьи; семья налагала на человека определенные обязанности. Каковы бы ни были их взгляды людей, они вынуждены были добывать средства для пропитания домочадцев. Вопрос о том, какой заработок считать запретным, а какой дозволенным, не являлся праздным в среде аскетов.

Эта мысль является сегодня особо актуальной. Нужен целый нравственный переворот, чтобы человек увидел высшую цель своего существования в таком применении накопленного богатства, которое требует от него скорее сокращения своих потребительских устремлений, чем их расширения. И для того, чтобы возник такой человек – с мотивацией, ориентированной не столько потребительно, сколько духовно-продуктивно, – потребовалась целая нравственно-религиозная реформация, начало которой положили суфии, духовное наследие которых нельзя, на наш взгляд, рассматривать в отрыве от социокультурного развития Запада.

Большинство суфиев сходилась в том, что запретным является принятие подарков от халифа или от его приближенных. Порой это приводило просто к курьезным случаям. Как пишет Е.Э. Бертельс, один из аскетов считал запретной свою собственную курицу за то, что та залетела на крышу соседа-воина и склевала там несколько зерен.

Главным заработком, являющимся дозволенным для захидов, считался тот, который добывался за счет продажи колючки (топливо) или воды. Колючка и вода являются общим достоянием и никакой цены не имеют, и, следовательно, плату аскет получает не за товар, а за свой труд, вложенный в доставку товара покупателю. В этом, по их мнению, нет присвоения чужого труда. В суфийской литературе можно встретить множество примеров, когда знаменитым шейхам суфизма приписывается именно такой способ добывания пропитания. Захаби в своей работе «Табакат» пишет, что знаменитый шейх суфизма Фудайл ибн Ийад добывал свой хлеб, разнося воду. «Он постоянно занимался разноской воды и этим добывал хлеб для себя и своей семьи»¹¹.

Суфийским учениям изначально были присущи глубокий анализ мельчайших движений человеческой души, скрытых мотивов поступков человека, внимание к личному переживанию. Суфизм с его центральной идеей о том, что в вещах скрыт некий духовный смысл, причем так, что его надо эмоционально ощутить, а не рационально понять, с учением о вдохновении и интуиции как основных средствах познания истины¹² оказал сильное и плодотворное воздействие на многие сферы духовного бытия, но сам, в свою очередь, не мог оказаться не вызванным какими-то более глубинными культурными, социальными и экономическими потрясениями.

Жизнь народов в халифате была строго регламентирована религиозными законами, основанными на Коране. Власть светская и религиозная была сосредоточена в одних руках. Глава государства являлся и главой духовной. Поэтому всякое религиозное выступление против господствующей религии в то же время было и выступлением политическим. Всякий экономический и политический гнет вызывал при известных условиях отход непримиримых групп от официальной религии.

Основной предпосылкой политического объединения Аравии в период разложения первобытно-общинного строя были процесс образования классов и рост социальных противоречий внутри племен. Экономическая и политическая необходимость объединения нашла отражение в монотеизме, призванном идеологически обосновать и облегчить этот процесс. Начавшийся в начале VII в. переход арабов от многобожия к единобожию сопровождался централизацией родовых и племенных культов. Борьба между нарождавшимся монотеизмом и

политеизмом отражала борьбу между нарождавшимся феодализмом и отжившими родовыми отношениями.

Ислам с его строгим монотеизмом и проповедью «братства» всех мусульман, независимо от племенного деления, оказался весьма пригодным идеологическим оружием для объединения Аравии. Мусульманская община стала ядром политического объединения. Но тут же выявились противоречия внутри самой мусульманской общины. Земледельцы и кочевники восприняли учение о братстве всех мусульман как программу установления социального равенства. Поэтому они требовали похода против Мекки, которая являлась центром торговли и ростовщичества. Знатная же часть мусульман тяготела к примирению с Меккой. Мекканская знать прекрасно поняла выгодность принятия ислама для политического объединения Аравии. Процесс объединения племен, в основе которого лежало учение ислама, послужил началом создания Арабского государства. Захват власти в государстве мекканской знатью вызвал протест со стороны народных масс. Особенно сильно это недовольство проявилось во время создания халифата, когда разбогатевшая знать захватывала крупные землевладения в покоренных странах. Наибольшая часть земель в Иране, Сирии и Египте была объявлена государственной собственностью, а сидевшие на этих землях крестьяне — наследственными арендаторами, облагаемыми поземельной податью. Остальные же земли были поделены и присвоены арабской знатью.

Так, семейство Али получило поместье Сасанидских царей в Ираке. Сыновья Абу-Бакра и Омара стали крупными землевладельцами в Иране. А семейство меканских Омейядов получило огромные земельные владения в Сирии. Став землевладельцами, они беспощадно эксплуатировали захваченных во время войн пленников-рабов. Так, «сподвижнику пророка» Абд-ар-Рахману ибн Ауфу принадлежало 30 тыс. рабов. Муавия, впоследствии халиф, в одном только Хиджазе эксплуатировал около 4 тыс. рабов. Концентрация богатеев, с одной стороны, и обнищание трудящихся масс — с другой, с особой силой проявились во времена правления Омейядов. Хотя пророк и говорил «Не будет в Сирии больше царя и в Иране хозяев, клянусь господом», тем не менее отчуждение завоеванных сокровищ «на пути господнем» в пользу бедных и нуждающихся было не по вкусу разбогатевшим правителям. Они сами хотели насладиться этим богатством»¹³.

Земли, захваченные знатью, обрабатывались в основном подпавшими под феодальную зависимость крестьянами (феллахами) и рабами. Размер поземельной подати (харадж) при Омейядах резко возрос. Это вызвало спад сельского хозяйства, привело к обнищанию феллахов. Насколько харадж был тяжелым для феллахов видно на примере Ирака. Если при Сасанидах страна давала ежегодно 214 млн дирхемов, то при Омейядах это число уменьшилось втрое, до 70 млн дирхемов¹⁴.

Суфизм, как важный элемент идеологии демократических движений определенных социальных групп феодального общества, принял особо рельефные очертания в Персии, где ислам приобрел иную форму, чем в других мусульманских землях. Начало возникновения суфийского учения совпадает с периодом завоевания (и правления) этого региона арабами, насильственного насаждения чуждой иранцам идеологии (религии) – ислама, распространения мусульманских традиций и обычаев, вытеснения исторически сложившихся национально-религиозных (зороастрийских, манихейских и т.п.) традиций в Иране, Азербайджане, Афганистане, Средней Азии и других местах. Результатом арабо-мусульманского нашествия было то, что в VII–VIII вв. сотни городов и других культурных центров оказались разрушенными, были ликвидированы тысячи памятников культуры, литературы, религии, физически уничтожены многие деятели науки и культуры.

Действительно, арабские завоеватели в тот период огнем и мечом насаждали в Средней Азии, Иране и других завоевываемых ими странах ислам, вытесняя при этом прежние формы религиозной идеологии: зороастризм, буддизм, манихейство, христианство. Они безжалостно уничтожали здесь памятники самобытной культуры, науки, философии, литературы, искусства. Поэтому перед покоренными и угнетенными народами в IX–XV вв. и далее стояла историческая, национально-возрожденческая задача по сохранению погибавших духовно-культурных, в частности национально-религиозных, традиций прошлого. Это была форма социальной и идеологической борьбы против иноземной экспансии. «Возрождение персидских учений пророческого или мессианского характера, питаемое то ли зороастрийской ортодоксией, то ли маздаитским движением, которое никогда не удавалось полностью искоренить... находило отклик в среде антиаббасидских мятежников, тяготевших к Трансоксании; их пери-

одически разбивали, но они всегда были готовы сражаться вновь»¹⁵, — справедливо пишет Г.Э. Грюнебаум. Все это, так или иначе, нашло свое отражение в суфийском учении, которое отражало демократические, свободолюбивые чаяния завоеванных народов.

Необходимо отметить, что возрождение суфизмом утраченных в результате арабо-мусульманской экспансии в VII–VIII вв. мифологических, религиозных, литературных, философских и других духовных традиций, неоплатонических, мистических течений, древнеиндийских традиций, имело по преимуществу осознанное социальное назначение: направленность против социально-политического и духовно-идеологического господства и гнета как иноземных завоевателей, так и местных притеснителей, реакционных священнослужителей. Впрочем, аналогичную роль в свое время сыграл и западноевропейский Ренессанс. Основное социальное значение последнего заключалось в его направленности против духовной диктатуры католической церкви как «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»¹⁶.

Но восточный арабо-мусульманский Ренессанс не был столь широким социально-политическим и культурно-идеологическим движением, как западный, который завершился в конечном итоге победой буржуазных общественных отношений, буржуазной религиозной идеологии (протестантизма) и светских культурных институтов, научных традиций в большинстве стран Западной и Центральной Европы. Из главных идеологических компонентов иранского Ренессанса: восточного перипатетизма, суфизма и исмаилизма ни одному (кроме последнего, кратко временно ставшего государственной идеологией в «фатимидском» Египте и «исмаилитском» Аламуте) не удалось стать официальной государственной идеологией, как удалось протестантизму — продукту западноевропейской Реформации. Тем не менее несколько существенных особенностей, роднящих западный и восточный Ренессанс, в последнем явственно прослеживаются. Восточный Ренессанс суфизма, еретического исмаилизма и их энергичных сторонников вел борьбу против насилия феодально-мусульманских властей и официальных священнослужителей во многих странах мусульманского Востока. Характерно, что в качестве философской основы идеологической платформы этой борьбы у западного, частично и восточного, Ренессанса выступал возрожденный неоплатонизм, развитый в свою очередь мыслителями эпохи до философского пан-

теизма, направленного против католической схоластической философии – томистской на Западе и мусульманской – на Востоке.

Конечно, из этого не следует делать вывод о том, что идейные истоки суфийской теории морали совершенного человека только греческие; они прежде всего и больше всего – древнеиранские, традиционно-зороастрийские: вспомним три моральные заповеди о благом намерении, добром слове и правильном поступке, требуемые от праведных зороастрийцев и считающиеся главным признаком их морального совершенства. Интересно также отметить, что эти и подобные им моральные качества человека считались божественными, исходящими из чистой субстанции Бога-Добра, что бесспорно является зародышем суфийского принципа отождествления человеческого и божественного в срезе морали.

Следовательно, возрождение в суфизме религиозно-этических традиций благонравия, моральной чистоты, благородства выступало в качестве одного из важнейших аспектов восточного Ренессанса.

Однако следует учитывать то, что все «чистое» и «благородное» в реальной жизни часто выступает лишь как «нечистое», «заурядное», «обыкновенное». Суфий, имея дело с возвышенным, благородным и прекрасным, должен был учитывать и все низменное, заурядное, с которым он сталкивался в реальной действительности. «Чистое» в том виде, в каком оно предстает в действительности, необходимо принимает форму, которая является для него неестественной и которая лишь потому становится естественной, что учитываются именно те обстоятельства, которые необходимо придали ему эту форму.

Другими словами, если попытаться осуществить благородное без обыкновенного, то оно будет выглядеть как самое неестественное и противоестественное. В этом плане отметим мысль Ибн Араби: «Три предмета в вашем мире любимы мною: аромат, женщины и молитва, радующая меня»¹⁷. Выдающиеся представители суфизма обратили, таким образом, внимание на то, что и в мирском есть нечто высшее и большее, чем **необходимое бытие**. Так, «вино» для суфизма составляло средство достижения экстаза, в котором растворялась личность, отчуждаясь от всего земного и сливаясь с божественным началом. Вино – это дар одухотворенного Бога. Лишь в эпоху фараона Псаммета люди стали пить вино. Когда виноградные гроздья тяжелеют, они как бы тоскуют о своей первоначальной жизни.

Размах Возрождения в Персидском регионе охватывает не только различные аспекты возрождения культурных местных традиций, но, как отмечалось выше, также и переднеазиатских и греко-римских, особенно философских, художественно-эстетических, этических, естественно-научных, медицинских, гностических и т.д. «Народы Средней Азии, — справедливо пишет М.М. Хайруллаев, — в течение IX—XV вв., в период так называемого восточного Ренессанса, широко и творчески используя естественно-научные и философские ценности Греции, создали такое культурное богатство, которое благодаря творческим дерзаниям ученых-мыслителей — Фараби, Ибн Сины, Бируни, Джами, Навои, Рудаки, Махмуда Кашгари, Улугбека, создавших подлинные шедевры научных изысканий и художественного творчества, вошло в мировую культурную сокровищницу, составив необходимое и важное звено в развитии мировой цивилизации»¹⁸.

Арабское нашествие привело в упадок не только национальную культуру, но и национальные формы государственной власти в Иране с вытекающими отсюда тяжелыми социальными последствиями. «Арабские завоевания, — отмечает А. И. Колесников, — ускорили крушение некогда могущественной Сасанидской державы. В Иране это вылилось не только в смену царствующей династии; падение Сасанидов знаменовало упадок иранской государственности, который подготовлялся столетиями внутренней жизни общества. Включение территории сасанидского Ирана в состав обширного Арабского халифата заложило основы особых взаимоотношений между арабами и покоренными народами, между мусульманами и приверженцами древних религий, которые в раннем Халифате составляли еще большинство населения»¹⁹.

Население здесь с самого начала весьма неохотно и далеко не сразу приняло религию завоевателей, несмотря на гонения и репрессии со стороны властей и мусульманского духовенства.

Г.Э. Грюнебаум не без основания считает, что и во времена Омейядов и в долгий период правления Аббасидов «персидское национальное чувство не было сковано религией. Его скорее можно считать надконфессиональным, и высшей точки оно достигло в пропаганде новоперсидского языка в качестве литературного... Зороастризм... пережил короткий период возрождения»²⁰. Им хотели укреплять традицию предков и «доказать мусульманам свое право на владение Книгой»²¹. Здесь имеется в виду Авеста как противоположность Корану.

Арабские завоевания действительно принесли коренному населению Ирана и Средней Азии глубокое разорение и неслыханные страдания. Народные массы в завоеванных странах испытывали двойной гнет как со стороны своих феодалов, так и со стороны арабской знати. Они были недовольны также ношением на шее свинцовых бирок (печатей). Это унижало их человеческое достоинство. На бирках было записано место проживания крестьянина, чтобы он не мог уйти и уклониться от уплаты податей. Гнет со стороны новоявленных нуворишей был настолько непомерным, что Махмуд ибн Али Ас Сама из Мерва вынужден был заявить: «Лучше умереть, чем жить в эту эпоху»²². Таким образом, постепенно чрезвычайное обострение социально-экономической ситуации пробуждало национальное самосознание и приводило к восстаниям.

В халифате Омейядов во главе недовольных встал народный вождь Абу-Муслим, который стремился не только уничтожить Халифат, но и облегчить тяжелое бремя народа.

Используя недовольство народа, выступили против Омейядов и потомки дяди Мухаммеда, Абасса, считавшие себя истинными вождями мусульман. Однако цели, которые преследовали Аббасиды и Абу Муслим, совпадали лишь на первом этапе борьбы. Как только Аббасиды достигли своего, они не только размежевались с Абу Муслимом, но и убили его. Обманув надежды народов, не принеся никаких облегчений, Аббасиды еще больше обострили отношения между знатью и народом. Убийство Абу Муслима послужило толчком для выступления народных масс против династии Аббасидов. Среди происходивших во времена Аббасидов восстаний следует особо отметить харасанское восстание 755 года под руководством Сумбада.

Наиболее социально значимым и распространенным было восстание «людей в белых одеждах» (766–783 гг.) под предводительством Муканны, который объявил себя «воплощением Бога» и призывал людей труда – крестьян и ремесленников – к борьбе против исламской идеологии и аббасидской политики. Благодаря героической борьбе «людей в белых одеждах», хоть и не надолго, «Мавераннахр и Хорасан превращался в независимый от Арабского халифата край»²³.

При Аббасидах не только в Иране и Средней Азии, но и в других местах происходили восстания против политического насилия и духовного гнета арабо-мусульманского халифата. Наиболее значительное из них – восстание «суфианитов» в Сирии, начавшееся при пер-

вых Аббасидах против арабо-мусульманского халифата. Поэтому «Средняя Азия считалась одной из самых ненадежных окраин Халифата»²⁴. Эти народные движения проходили кроме Согда, еще в Самарканде, Фергане, Хорасане, Чаганияне, Хатланте и в других местах.

Народное восстание под предводительством Бабека, начавшееся в Азербайджане в 815–816 гг., охватило затем Армению, Табаристан, Джуржан, Хамадан, Исфахан, Хорасан и имело свою идеологию, манихейско-маздакидскую. Сам Бабек, как национальный герой, снискал весьма большой авторитет среди своих последователей, «которые веровали в воплощение божества в лице их главы...»²⁵. И это характерно в том аспекте настоящего монографического исследования, что не только суфии, но и политические руководители народных движений в силу их могущества и авторитета объявлялись божествами. В это время сильным было восстание Зинджей, участники которого в течение 14 лет сопротивлялись войскам халифа.

Аббасиды подавили все эти восстания. Потеряв всякие надежды на справедливость, люди обратили свои взоры ко всевышнему, уповав с его помощью добиться желаемого. Народные массы стали отказываться от активной политической борьбы, все более и более впадать в различные «ереси», стремясь таким образом уйти от проклятого мира и искать утешения у божества.

В IX–X вв. усиливается процесс отторжения Средней Азии от Аббасидского халифата и образования таких национально-автономных государств как Тахириды, Саффариды и Саманиды.

Период правления династий Тахиридов и Саффаридов историками справедливо считается «началом возрождения после арабского владычества и насильственной арабизации местной таджикской культуры», а эпоха Саманидов (X в.) — уже временем «расцвета таджикской культуры феодальной эпохи», временем «особого расцвета таджикской литературы и науки, роста градостроительства и городской жизни»²⁶.

Образование политически самостоятельного таджикского государства Саманидов в Мавераннахре в конце IX в. (873–999 гг.) способствовало социально-экономическому подъему и культурному росту страны. Ведь социальная программа Саманидов вообще «была направлена на сближение с населением, на возрождение местных традиций, объединение разрозненных народностей и защиту страны от

внешних вторжений. Поэтому первые Саманиды пользовались большой симпатией и поддержкой трудовых слоев народа»²⁷.

По всей видимости, в основу их программы была положена мысль о том, что люди могут производить необходимые им материальные блага только сообща. Так возникает совместный труд и разделение труда. «Знай, что условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию»²⁸, — писал Ибн Хальдун. По мере роста богатства и углубления разделения труда формируются различные социальные слои, возникают различные политические группировки на базе общих интересов. Наиболее сильная из них захватывает власть, создает аппарат насилия. Стремление же власть предержащих к дальнейшему увеличению своего богатства приводит к развалу экономики и государства в целом. Затем все начинается сначала; постепенно возникает переворот в сознании, который явно оказывается предшествующим экономическому перевороту. Однако идеи Ибн Хальдуна были оценены лишь в конце XIX–XX вв., т.е. когда были заложены основы современной социологической теории.

Одна из сторон Возрождения состояла в становлении национального самосознания, что нашло свое отражение в возникновении новоперсидского языка. «В VII–IX вв. среднеперсидский язык постепенно сменился новоперсидским... К IX в. полностью сложился новоперсидский язык (фарси)... Он прочно укрепился на северо-востоке Ирана и юге Средней Азии... Многие принявшие ислам персы свято хранили старые иранские традиции, обрабатывали предания и переводы их на арабский язык»²⁹. Это обстоятельство приобретает особое значение, если учесть, что политика Арабского Халифата была направлена на то, чтобы арабизировать все иноязычные народы, и в 741 г. был издан указ о повсеместном введении арабского, включая Хорасанскую провинцию, а обязательным языком делопроизводства стал арабский.

Саманидское национальное государство, как результат возрожденческого движения в истории Ирана и Средней Азии вопреки Арабскому халифату, сравнительно было самым веротерпимым, демократичным государственным устройством средневековья.

Но если Саманиды отличались определенной веротерпимостью, демократичностью и покровительством науке, искусству и литературе, то Газневиды и Сельджукиды в IX–XII вв. наоборот способство-

вали усилению суннитского фанатизма, разжиганию религиозной вражды, нетерпимости к свободомыслию, подавлению свободы научного мышления и ухудшению духовно-культурных обменов между народами стран Востока и Запада.

В период арабской экспансии и после него феодальная верхушка мусульманского Халифата была социально заинтересована в мощной монархической власти в лице халифа как «повелителя правоверных» и «божественного» организатора «священных войн», а фактически грабительских походов для их обогащения и расширения земельных владений. И эту войну Коран оправдывал: «Действительно, воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли»³⁰. Исходя из таких «священных» основ, Халифат считался высшим управленческим аппаратом, установленным самим Аллахом для защиты веры и справедливого божественного правления над подлунным миром и человеческим обществом.

Фактически багдадский Халифат по своей структуре и официальной идеологии в VIII–XI вв. был феодально-теократической деспотией. «Согласно нормам суннитского государственного права, — пишет Е.А.Беляев, — аббасидский халиф... обладал всей полнотой духовной и светской верховной власти. Как ... преемник и заместитель посланника Аллаха и даже представитель Аллаха на земле... он обладал самодержавной властью...»³¹. Аббасиды для защиты своей самодержавной власти искали юридических обоснований не в реальной социальной действительности, а в Коране и хадисах.

Продолжая политику своих предшественников-халифов для защиты своего господства на местах, Аббасиды использовали любые средства вплоть до уничтожения национальных религий, культурных традиций, возвышающих национальные чувства, достоинство. «Для того, чтобы свести на нет влияние других религий, — верно пишет Б.Г. Гафуров, — наместники халифа всюду уничтожали религиозную литературу народов Средней Азии, особенно зороастрийскую. В результате не только религиозная, но и светская литература народов Мавераннахра, в том числе произведения согдийской письменности, почти совершенно исчезла»³².

Одной из распространенных форм борьбы арабов против местных религий было объявление их просто ложными. «Ложными были

объявлены, — отмечает Т.С. Саидбаев, — все религии, исповедуемые среднеазиатскими народами. Особенно нетерпимо отнеслись арабы к зороастризму»³³.

Религиозно-национальный шовинизм аббасидских халифов наиболее жестко проявился именно по отношению к зороастрийцам. «С самого начала своего правления аббасидские халифы, — пишет Е.А. Дорошенко, — проявили враждебное отношение к зороастрийской религии и ее последователям... В IX–X вв. были уничтожены храмы и алтари огня, а также зороастрийские святыни... Преследования и травля зороастрийцев.. не только не прекратились, но даже увеличивались»³⁴.

Неарабы по социальному положению во многих отношениях не были равны с арабами в общественной жизни еще многие века. «Пророк, — отмечает Грюнебаум, — вселил в арабов уверенность в собственное духовное превосходство; военные победы присовокупили к этому веру в свое расовое превосходство... Арабы не ощутили потребности распространять на своих поданных ни веру, ни закон, в соответствии с которыми они жили. Скорее они проявили некоторое нежелание предоставить неарабу равные права на небесах и на земле»³⁵.

Вместе с тем необходимо отметить, что Пророк не говорил о превосходстве какой-либо нации над другими. В хадисе написано: «Араб не может быть выше неараба. Человек может считаться благонравным лишь служением добру (Аллаху)», однако новообращенные из неарабов практически «были лишены внутри общины равенства, которое гарантировалось им Откровением»³⁶. Например, новообращенный мусульманин из персов (да и других народностей) для получения каких-либо прав должен был разорвать со своей народностью и «примкнуть к какой-либо арабской племенной общине, причем не в качестве равноправного члена, а в качестве клиента-маула ... В «войнах за веру» маула сражался в ополчении того арабского племени, клиентом которого он был. Хотя положение клиентов-маули считалось ниже положения арабов...»³⁷. И все же, возражая позиции Грюнебаума, надо сказать, что притеснение персов арабами не было связано с исламом. Это притеснение, скорее, связано с человеческими пороками.

Маули в основном были персами. И в брачном отношении проявлялось это неравенство. Например, араб свободно мог жениться на

клиентке, но «женитьба маулы... на арабке считалась преступлением, иногда каравшимся смертной казнью»³⁸. Положение иранских и других клиентов-маули особенно ухудшилось при правлении аббасидского халифа Хаджаджа.

Вот почему в покоренных арабами странах, особенно в Средней Азии, так часто вспыхивали вооруженные восстания, духовно-идеологические сопротивления против завоевателей. Однако эти восстания (в том числе и персов) не были связаны с выступлением против ислама; они, скорее, были направлены против тяжелого социально-экономического положения.. Вначале большинство местного населения относилось к исламу как к религии врагов, враждебно. «Принудительно исламизированные неарабские народы, – справедливо пишет К. Беков, – формально приняв ислам, расшатывали его изнутри и вели с ним тайную борьбу... Эти народы, обладавшие в прошлом высокой цивилизацией, скептически относились к пропаганде и заповедям нового Пророка и требованиям его религии. Такое отношение к исламу, возникшее еще в начале его появления, сохранилось в последующем»³⁹.

Однако следует заметить, что такое отрицательное к исламу и арабам-завоевателям отношение покоренных (в том числе и суфиев) имело массовый характер лишь в период распространения, насильственного насаждения ислама; потом же оно становится уделом достаточно узких кругов и отдельных личностей: ученых, философов, поэтов-пантеистов, еретиков, вольнодумцев.

Итак, если рассматривать предмет настоящего исследования в широком историческом, культурном и социально-экономическом ракурсе, то вырисовывается следующая картина. Во-первых, в общественной жизни мусульманского средневековья господствовали самые по-азиатски суровые феодально-бюрократические порядки и консервативные отношения, освящаемые идеологией ислама, поддерживаемые к тому же и психологией масс. Такая социальная структура задерживала развитие общества, создавала ситуацию застоя и торможения. Во-вторых, для данного периода истории мусульманского Востока (да и христианского Запада) характерно главным образом геоцентрическое мировосприятие, религиозно-философское мышление и мистико-интуитивное познание.

Теологическое воззрение на явления мира, общества и жизни было принципом истинности мыслительного суждения, критерием оцен-

ки культурных ценностей; оно выполняло также регулятивную функцию в жизненной позиции, мыслительной деятельности философов, художников, литераторов средневековья. «Какова бы ни была позиция средневекового философа, – пишет Г.Г. Майоров, – она всегда отмечена глубокой озабоченностью религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии, свойственная раннему средневековью, или же озабоченность тем, как, сохраняя лояльность религии, освободить философию из-под влияния теологической опеки, присущая позднему средневековью»⁴⁰. Средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Он вынужден был частенько обращаться за подтверждением своих взглядов к «священному» писанию. Даже философ-вольномудец для выражения своих антидогматических и антиклерикальных чувств и мыслей часто пользовался религиозной формой выражения, скрывая под теологической оболочкой еретические идеи.

Средневековая духовная атмосфера (сознание и чувства людей) могла терпеть либо философию, искренне преданную теизму в виде, скажем, схоластической теологии, либо еретическую, но тщательно замаскированную под теологическую, развиваемую в рамках суфизма. При этом надо учитывать, что мистическая теория (философия), а еще больше мистическая «практика», как справедливо отмечает В.В. Соколов, есть «закономерное явление общественной жизни этой многовековой эпохи»⁴¹. Конечно, по словам того же В.В. Соколова, «это – мистицизм, но его конкретная историческая функция была прогрессивной и явно оппозиционной по отношению к господствующей религиозности»⁴². У мистического пантеиста была глубокая убежденность в существовании мира материальных вещей как зеркала видения или обнаружения сущностных тайн Божества. Он на мистико-эзотерическом языке говорил обычно о «реальных» вещах и рассуждал о них, прибегая к логико-понятийным средствам. Другим свойством интуитивно-рефлексивного метода мистического богопознания, как мыслительного процесса, была его своеобразная диалектичность, проявляющаяся в этической подвижности, теоретико-мыслительной активности и поэтической продуктивности поэтов-мыслителей средневековья.

Для средневекового мусульманского общества был, бесспорно, признанным следующий принцип: власть от Бога и реализация ее – по воле последнего: «Власть вообще принадлежала Аллаху, а земная власть была его даром и его поручением людям. Цель и задача зем-

ной власти была достаточно ограничена – следить за тем, чтобы «пасомые» пастырем-правителем люди (райа – подданные) жили согласно божеским законам, уже данным в Коране и Сунне»⁴³.

Господствующая власть халифов, овеванная религией ислама, вызывала глухое недовольство со стороны большинства народных масс, выливаясь в открытый протест против господствующей религии ислама и, не видя в этом просвета, стремилась создать себе Бога, отличного от того, который проповедовался Кораном, который мог бы избавить их от тяжкого бремени эксплуатации и бесправия.

Мистический Бог, в противоположность кораническому, который строго проповедует монотеизм, находится не за пределами природы, а тождествен с нею, растворен в ней; у такого Бога отсутствует сверхприродное начало. Такой Бог не нуждается в посредничестве духовных лиц, подверженных подкупам и лицеприятному суду, берущих взятки, или, как образно сказал позже великий персидский поэт Омар Хайям «Кровь сосут из людей». «Злоупотребления клерикалов невольно влекли страдающих бедняков к мистицизму, к той мысли, что в сношениях между Богом и человеком не требуется никаких посредников»⁴⁴. Это, конечно, хотя и справедливо, но сильно сказано. Ведь достаточно хорошо известно, что Коран не так просто разделяется с идеей посредничества.

Антифеодалная борьба в виде сектантской ереси проявилась в хариджитском, карматском, исмаилитском и им подобных религиозно-социальных движениях. Об идейной борьбе в виде мистики (суфизм) на мусульманском средневековом Востоке следует сказать, что преимущественно левое, пантеистическое ее течение было оппозиционным теократическому государству и официальному исламу. Швейцарский востоковед Адам Мец пишет о раннем суфизме следующее: «В других формах движение суфизма тотчас же вышло далеко за пределы ортодоксального ислама... Создатели этих форм не остановились на обожествлении чувств, а пошли дальше... стали посягать на божественное всемогущество. Вследствие этого они сразу стали представлять серьезную опасность незыблемости государства...»⁴⁵.

Согласно утверждению Б.Г. Гафурова, «в суфизме на протяжении всех средних веков прослеживается, по крайней мере, два течения – феодальное и народное, связанное с городом, ремесленными кругами, выражающее протест, служащее целям самозащиты масс от гнета феодалов... Суфии проповедуют любовь к человеку и не оста-

навливаются перед вооруженной борьбой за достижение своей цели. Неверно было бы считать всех суфиев, боровшихся с оружием в руках против феодалов и иноземных поработителей, тем самым утратившими связь с «подлинным» аскетическим суфизмом... Во многие исторические периоды некоторые течения суфизма, не утратившие живой связи с ремесленниками и городскими низами, оказывались наиболее прогрессивными для данной исторической эпохи, хотя и исторически ограниченными общественными течениями»⁴⁶.

Заключая настоящий раздел, необходимо подчеркнуть, что социально-прогрессивная роль суфизма состояла именно в его идеологической оппозиционности исламскому монотеизму как официальной идеологии феодального государства, твердыни общественного сознания и мировоззрения средневекового общества. В конечном счете он оказывался всякий раз преломленным через призму общественных отношений различных социальных групп.

В то же время необходимо подчеркнуть, что рост мистических настроений в обществе связан с упадком экономики и государства. Предельное самоуглубление, заставляющее человека осознать, что не существует никакой иной реальности, кроме самого Аллаха, есть яркое свидетельство того, что общество приблизилось к пограничной черте своего существования. Однако в восхождении к Богу и Божественному есть и положительно-конструктивное начало. Опыт мистического созерцания Абсолюта учит, что на пути к справедливому общественному устройству имеются многочисленные ступени, или «стоянки» (макамы). Это говорит о том, что принципы истины и справедливости не следует проводить слишком непреклонно.

Социальная оппозиционность и идейная еретичность суфийской философии, будучи реакцией на деспотизм теократических властей, ригоризм официального ислама и фанатизм духовенства, встретила суровую критику со стороны их идеологических защитников. Даже великий «примиритель» суфизма и суннизма аль-Газали не удержался от «ругательской» критики крайних суфиев. Но в целом суфизм был прогрессивным общественным и духовным течением, поскольку изначально был ориентирован на человека, на его помыслы, намерения и восприятия. Выше всего суфий ставит чистоту души, стремясь избавиться от низменных пороков и недостатков.

Таким образом, анализ культурных, социальных и экономических предпосылок суфизма показывает, что он формировался именно

на мусульманской социокультурной почве и, как тайный орден, являлся формой идеологической, духовной оппозиции по отношению к феодально-теократическому режиму восточного средневековья и его официальной идеологии – ортодоксальному исламу, его культу, духовенству.

1.2. КУЛЬТУРНЫЕ И ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СУФИЗМА

Духовные истоки суфизма, впитавшего в себя шиитский эзотеризм, аллегоризм, элементы оккультных знаний (алхимии, физиогномики, науки о символике букв и цифр) – предмет специального философского исследования. Нас же в основном здесь будет интересоваться социально-философское измерение суфизма, ориентированного на человека, его стремления, намерения и ожидания.

Одни исследователи суфизма считают, что он возник под влиянием восточно-христианского монашества. Например, венгерский исследователь ислама И. Гольдциер считает, что аскетизм в исламе возник под влиянием восточно-христианского монашества, а мистицизм, как философская система, под влиянием философии неоплатонизма и буддизма. Р.Николсон первоначально также придерживался этих взглядов, но кроме признания влияния восточно-христианского монашества и буддизма на возникновение мистицизма в исламе он считал, что огромную роль сыграли также проникшие в ислам через христианские монастыри в Сирии школы Гундешапур в Хузистане (Иран), через язычников в Хорране и сабейцев в Джезире греко-эллинистическое учение. Позже он даже создал новую, так называемую исламистскую теорию.

А. Крымский в работе «Очерк развития суфизма до конца III в. Гиджры» пишет, что «Первая струя – арабо-магометанская, усиленная влиянием христианства, вторая – индо-персидская. Первая – довольно легко согласуется с исламским правоверием, вторая – проповедует ересь. Первая струя – преимущественно западная и обнаруживается в тех странах, где раньше было христианство; вторая – преимущественно восточная и ее руслом служат страны, в которых раньше было влияние буддизма. Западная ветвь, как мы видели, пошла рука об руку с ортодоксальной партией. Что касается восточной ветви, то она сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для «суфийства», первой его ветвью, но сама все решительно уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма»⁴⁷.

Другая группа исследователей мистицизма (Р. Дози, Карра де Во) считает, что он возник исключительно под влиянием Ирана, как «арийская реакция» против арабо-семитов. Немецкий исследователь Толук полагал, что мистицизм (суфизм как одна из его форм) возникает как чисто исламское учение, без внешнего влияния.

Массиньон, подобно Толуку, считает, что мистицизм в исламе возникает не путем привнесения его в готовом виде извне, а на чисто исламской почве. Поэтому эта теория и получила название исламистской. Л. Массиньон главным источником аскетизма и мистицизма в исламе считает Коран. «Не отрицая некоторого влияния восточно-христианского мистицизма, а затем и неоплатонизма на уже возникший на исламской почве суфизм, Массиньон, однако считает это влияние довольно ограниченным»⁴⁸.

Мусульманские богословы предполагают, что аскетизм и мистицизм возникли в исламе самостоятельно. (Экстремистский же мистицизм, который проповедовал пантеизм, они считают как «ересь», возникшую под влиянием чуждых исламу источников).

Последователи суфизма считают, что их учение возникло задолго до ислама. Они утверждают, что суфиями были Авраам, Моисей и Христос. «Семена учения дервишизма были посеяны во время Адама, они дали зародыш во время Ноя, пустили корни при Аврааме, плод их появился при Моисее, созрел при Христе и оформился в виде суфизма при Мухаммеде»⁴⁹.

Современный исследователь суфизма Гани Касем придерживается того взгляда, что суфизм возник из самого учения ислама и в частности из Корана. В Коране Всевышний предстает как могущественное и мстительное Божество, вызывающее трепет у верующих. Гани Касем подчеркивает те места Корана, которые вызывают у людей страх перед смертью, перед днем страшного суда, боязнь согрешить против божественных заповедей, страх перед адом, в горниле которого «топливом будут люди и камни». По мнению Гани Касема, всего этого вполне достаточно для возникновения у верующего человека мистического чувства. Однако, на наш взгляд, ни аскетизм, ни мистицизм в готовом виде не привносятся в ислам. С другой стороны, мистицизм в исламе не мог возникнуть только из Корана и хадисов без влияния посторонних теорий.

Надо сказать, что до возникновения ислама в период разложения первобытнообщинного строя и в процессе образования классов, подо-

рвавших старые религиозные мировоззрения, в Аравию проникли религиозные учения христианства (через Сирию и Эфиопию) и иудаизм. В.В. Бартольд в работе «Мусульманский мир» говорит, что «в Йемене, в городе Сана, христиане имели великолепный собор»⁵⁰. Г. Сейлем и Придо в работе «Алкоран Магомедов» также указывали, что в Ясрибе и в горах Аджа в г. Сульне христиане имели монастыри, которые посещали многие арабы, в том числе и Мухаммед. С распространением христианства и иудаизма среди арабских племен распространяется и аскетизм, который является неременным спутником всякой религии.

В тяжелую эпоху междоусобиц все более привлекательными становятся идеи и образ жизни христианских монахов, особенно после распространения ислама в Сирии, Вавилонии и Египте. У иудеев аскетизм выразился в обете назореев и в секте эссенов. Эссены, ведя полумонашеский образ жизни, проповедовали аскетизм, уход от мира, отрицали частную собственность.

Особую роль в распространении аскетизма христианскими монахами среди арабов сыграла Сирия. Здесь было множество монастырей, среди которых отличался монастырь св. Саввы, в котором яркими проповедниками мистики были монахи Иоанн Ластвичка и знаменитый аскет, несторианец Авва Исаак, который прославился тем, что доводил свое тело до полного изнеможения, питаясь исключительно одним хлебом.

После завоевания арабами этих стран и принятия большинством населения мусульманства, идеи подвижничества, характерные для христианских монахов, продолжали оказывать определенное влияние на тех людей, жизнь которых ухудшалась в связи с резким расстройством общества.

Идеи монашества, проповедующие полную индифферентность и отрицание всякой инициативы в своих личных интересах, предоставляющие людей целиком попечению Бога и его воле и получающие пищу из его рук, должны были импонировать тем, которые следовали служению цели, содержащейся в первоначальном исламе. Подтверждением распространения идей монашества среди мусульманских аскетов является следующее высказывание: «Ни один человек не приобрел доверия Божия, если ему не совершенно безразлична хвала и порицание людей».

Существуют предания, указывающие на то, что под влиянием идей христианских монахов, даже арабские цари выбирали путь аскетиз-

ма. В их числе Кайс-ибн-зогойер и известный аскет, живший в VIII в. в Сирии, Ибрагим ибн-Адхам (выходец из княжеского болхского рода). Ибрагим ибн-Адхам прямо говорит, что он отрекся от престола и предался аскетизму и мистицизму под влиянием христианского монаха Симеона. По свидетельству аль-Газали, ибн-Адхам с восторгом говорил о своем учителе-монахе Симеоне, который якобы научил его познанию Бога.

Особо следует отметить влияние монофизитов на учение аскетов в вопросе о «лицах» Бога. Монофизиты, в частности (которые после отлучения от церкви на Халкидонском соборе упрочили свое положение в Сирии), утверждают, что человеческая природа совершенно не совместима с Божественной. Они признавали исключительно лишь Божественное естество Христа.

Э.Е. Бертельс, разбирая учение мутазилита Василя, указывает, что Васил был близко знаком с различными христианскими учениями, в том числе и с учением монофизитов о «лицах» божества. Бертельс пишет: «Устанавливая чистый монизм, Васил не может принять атрибуты Божества, существующего параллельно его субстанции. Но так как он не может отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты — только форма проявления или своего рода модальность к субстанции. Это учение непосредственно соприкасается с христианским учением о «лицах» Божества»⁵¹.

Наряду с учением христианских монахов о подвижничестве, проникшем в ислам с Запада, огромное значение имеет также и влияние Востока, в частности Ирана, на формирование аскетизма в исламе. Надо заметить, что после завоевания арабами Ирана, особенно во времена Аббасидов, начинается проникновение персидской образованности в среду арабов-завоевателей, ибо персидская культура была намного выше арабской. Вместе с персидской образованностью немалое влияние на ислам оказала также и прежняя персидская религия.

Персы, побежденные арабами, несмотря на принятие ислама, старались приспособить его учение к религии своих предков. Находясь, по сравнению с арабами, на более высокой ступени культурного и духовного развития, персы занялись богословскими вопросами, чтобы ввести в ислам отдельные элементы своей религии. Это, по всей видимости, и явилось предпосылкой образования множества различных сект в Иране.

«Гейяри — одна из сект магов, пришла к такому заключению: прогнать мусульман, вследствие их силы и побед, мы не можем, но мы найдем средство, толкуя их религию аллегорически, возвратиться к нашим основным принципам, и этот прием принесет смущение среди них»⁵².

Персидское влияние на суфизм было сильнее, чем христианское. Недаром многие руководители, шейхи аскетических сект являются выходцами из Хорасана или северной Персии. Персия была также поставщиком теоретиков как аскетизма, так и ислама в целом. Выходцами из Персии были Табари (838–923), аль-Бухари (9 в.), Абу-Ханиха (ум. 767 г.), Бистами и Джунайд (оба зачинатели мистического движения в исламе) и, наконец, крупнейший идеолог ислама Аль-Газали, которому принадлежит огромная заслуга в примирении мистицизма с ортодоксальным исламом.

Основателем и первым пропагандистом идей аскетизма в исламе является Хасан ал-Басри (642–728). Правда, Адам Мец в работе «Мусульманский ренессанс» высказывает противоположную точку зрения, считая Хасана главой верующих старого толка (зуххад) и отрицательно относящихся к ношению власяницы (суф). «Передают даже одно из его наиболее свирепых высказываний против ему же приписываемых облачению суфиев. Увидев на Малике ибн Динаре власяницу, он спросил его: «Нравится тебе это платье? — Да. — А ведь до тебя ее носила овца». Тем не менее, продолжает А.Мец, «во главе сонма суфийских святых был поставлен Хасан ал-Басри, у которого суфизм, несомненно, вызвал бы отвращение»⁵³.

Но даже тот факт, что Хасан ал-Басри отрицательно относился к ношению власяницы, вовсе не означает, что он не был аскетом, так как в произведениях большинства суфиев Хасан считается их главой. По мнению многих авторов, Хасан ал-Басри в своих изречениях проповедовал отречение от всего земного. Он считал возможным путем голода, бдения, молчания и уединения достичь состояния святости. Так, он утверждает: «Смерть есть дверь, через которую должен пройти каждый. Кто мне скажет, куда она меня приведет»⁵⁴.

Отход от жизни, полное отрицание всякого желания и возврат к идеалистическим (изображенным в предании) нравам пророка и первых халифов были весьма опасны для становления молодого арабского государства, ибо аскеты не понимали всей сложности процесса общественного развития.

Хотя аскетизм и представляет собой пассивную форму протеста против господствующего класса, он тем не менее был официально признан исламом, так что аскеты сыграли миссионерскую роль в деле распространения ислама в ряде азиатских и африканских стран.

Распространившись на огромной территории, ислам, естественно, стал непосредственно соприкасаться с другими религиями, существовавшими в покоренных странах, такими как христианство, зороастризм, манихейство и иудаизм.

Несмотря на то, что элементы всех этих религий уже имелись в Коране, ислам, став религией многомиллионного арабского халифата и, объявив себя чуть ли не единственно правильной религией (как и другие религии), вынужден был обосновывать это не только мечом, но и убедительной полемикой с противниками. Если учесть, что все вышеперечисленные религии в течение веков вырабатывали утонченную схоластику в борьбе с иноверцами, то и ислам в обосновании своих догматов должен был следовать им.

Отметим, что философская мысль особенно интенсивно работала в конце VII в., т.е. когда затрагивались все более сложные философские вопросы в процессе соприкосновения ислама с другими религиями и философскими системами. Все это показывает, что халифы, занимавшиеся обоснованием исламского вероучения и последующие мусульманские богословы все больше использовали наследие греческой философии, которая также оказала значительное влияние на формирование суфизма.

Действительно, во всей исторической эволюции пантеизма в интуитивно-мистической форме продолжает оставаться и разнообразно выражаться идея единства множественности: Бога, как единого духа и мира многочисленных вещей, целого и его частей; но все соединяется понятием Бога, идеей мира, а не материи. «... Идея единства бытия («вахдат ал-вуджуд») — кульминация в развитии суфийской мысли, — справедливо подчеркивает М.Т. Степанянц. — Эта идея возникла в самых ранних философских учениях... Ксенофана Колофонского, Парменида, Гераклита и др. и дальнейшее развитие получила в учениях Платона и неоплатоников»⁵⁵.

То, что идея бытия в мире — центральная для пантеистического учения получает первоначальное и специальное философское оформление в античной философии. Платон специально «разделял материальный мир и господствующие над ним идеи, чтобы подчеркнуть

необходимость вечного порядка, стоящего над изменчивостью мира, субстанциональную неизменность идей, извечность общественного дуализма»⁵⁶. У Плотина же Единое, равное Богу, абсолютно трансцендентно, диаметрально противоположно миру материальному; последний, как отмечает Г. Лей, характеризуется им «как продукт идеи, как производное от сверхъестественного фактора... его взгляд не допускает единства материи и идеи... Это означает, что пантеизм, проявляющийся в мистике, не мог представлять собой неоплатонизм в собственном смысле слова, хотя неоплатонические понятия и находили здесь применение. Но эти понятия получают другое значение, когда связываются с элементами материализма»⁵⁷.

При всем этом связь указанных античных учений о единстве бытия, связи и соединенности мира идей и мира вещей с суфийским учением отрицать нельзя, они так или иначе, в той или иной мере дают почву для формирования последнего. В этом плане особая роль принадлежит неоплатонизму и его теории эманации. «Принцип эманации, – подчеркивает М.Т. Степанянц, – не случайное неоплатоническое наслоение в арабо-язычных системах, он – органическая составная часть их»; это – принцип, «создавший предпосылки обоснования идеи единства Бога и мира»⁵⁸.

О существенном значении перипатетической и неоплатонической античных философий в деле формирования средневековых форм свободомыслия говорят многие исследователи. В частности, Додихудоев Х. пишет: «Неоплатонизм, например, наряду с аристотелизмом играл интегрирующую роль для идейного объединения главных течений общественной мысли региона – перипатизма, суфизма и исмаилизма в единый антиортодоксальный поток. ...Пантеистические и деистические тенденции в арабо-мусульманской философии, в частности у суфийских теоретиков, своим происхождением обязаны философии эманации Плотина»⁵⁹. Но не только ей.

Платонизм, аристотелизм, неоплатонизм, гностицизм каждый по своему, в разной степени оказали влияние на формирование суфийской концепции и других философских систем.

Сократ (469–399 до н.э.) – духовный родоначальник и моральный учитель данных философских школ, идея которого о самопознании путем нравственного самосовершенствования перешла, скорее, через философию Платона, к средневековым мудрецам, суфийским гностикам. Высказывание древнегреческого философа Сократа о сомне-

вающимся «Я» («Я знаю, что ничего не знаю»), приведшего его к «самопознанию», к девизу «познай самого себя!», было широко распространено на Востоке.

Суфии – представители мистического учения в мусульманстве и они придавали особое значение прямому личному контакту верующего с Богом. К этому контакту они стремились как чисто практически (например, посредством аскетизма), так и через богословско-философские размышления, опиравшиеся на идеи Корана, на концепции древних философов (особенно Сократа и Платона). Этическая по своей сути философия Сократа могла вполне импонировать суфиям, так сильно увлекшимся вопросами морального самосовершенствования и неземной добродетели. Нравственно-этический смысл человеческих поисков и овладения знанием предопределен тем, что истоки знания и нравственности восходят, согласно Сократу, к богам или «демону». Это некий внутренний голос, посредством которого Бог склонял Сократа к философствованию, отклонял его от некоторых поступков. «Демон» имел, таким образом, отношение к практической деятельности Сократа. Действительно, данное положение о божественной природе добродетели, о внутреннем голосе, позволяющем слиться с Божественным, очень созвучно суфийской теории благонравия.

У Платона философия и философская медитация связаны с мистическими прозрениями. Высшая идея, идея блага сливается с самим Божеством; назначение человека – уподобиться ему, а путь к этому – философское созерцание. Эта идея также близка суфийскому учению о мистическом созерцании.

В системе мироздания Платона «земля – наименее совершенное и божественное тело», и земная жизнь – это та реальная жизнь с ее удовольствиями и страданиями», отвлечение и очищение от которой было целью и содержанием платоновской мудрости. «Созерцание истинного бытия для Платона... не единственная цель философии. Не менее важной задачей представляется ему распознавание в земных тенях образов вечных идей, что облегчит путь восхождения к Солнцу истинного блага»⁶⁰. Платоновская идея блага подобна Солнцу. То, что является в чувственном мире Солнцем, в идеальном мире – идея блага. Последняя безлична. Идея блага выражает безличный аспект объективного идеализма Платона, тогда как Бог-творец – личностное начало. И все же Бог и идея блага весьма близки⁶¹. Плато-

новский образ «Солнце» впоследствии встречается у суфийских поэтов и символизирует также Бога – Истину.

У Платона «истинное бытие – это только бытие вечной неизменной идеи, некая «занебесная область», которая существует сама по себе. Однако, судя по платоновскому «Федону», на чем основывается и сообщение Диогена Лаэртца, «Платон в своем учении об идеях говорит так: идеи присутствуют во всем, что есть»⁶². Платон зачастую отождествляет идею с Богом и, помещая ее во всем, приближается к пантеизму. По теологии Платона, всевышний Бог – это совершенство благ, даже он есть само благо, он – сущность всего совершенного, добра, счастья и т.п. Стремление к счастью заложено в человеке самим Богом, поэтому люди объективно притягиваются к Богу. «Они, – пишет Платон, – стремятся выследить и найти в самих себе природу своего Бога...»⁶³. Утверждение единства «природ» Божественного и человеческого в сфере морали делает античного философа предшественником суфийских пантеистов-моралистов.

Согласно Платону, предметный мир не изолирован полностью от идеального мира. Миру истинно сущего бытия противостоит не мир чувственных вещей, а «мир небытия» (материя). Идеи – бытие, «материя» – небытие. Правда, небытие существует также необходимо. Если «мир идей» есть мужское начало, а «мир материи» – начало женское, то мир чувственно воспринимаемых вещей детище обоих. В «Теэтете» Платон пишет: «Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое»⁶⁴. Поэтому каждая вещь (существо) чувственного мира причастна и к «идее» – бытию, и к «материи» – небытию. Близкое к идее «причудливого сплетения» Божественного бытия с материальным небытием встречается и в суфийском учении.

У Платона кроме идеи и материи активно функционирует еще и «душа космоса», по сути дела, подобная «душе мира». Она – источник одушевленности, движения и познания. Она объемлет мир идей и мир вещей, связывает их в одном единстве; принуждает вещи подражать своему идеальному прообразу. Согласно теологии Платона, мир (космос) есть своеобразное овеществление Бога в материи. Суфии также часто говорят именно о воплощении Бога как духа в материи – веществе.

Красота, по Платону, заключена в самих телах, а они – отражение идеи «блага» в материальных вещах, они – образ космической красо-

ты и блага. Красота пробуждает в душе человека воспоминание об идеях. «Проникнув в самую суть прекрасного материального тела, человек поймет и его прекрасную идею, то есть как бы прекрасную душу». «Припоминание» Платона очень похоже на «любовь» у суфиев. «Любовь, — пишет Платон, — это стремление к бессмертию, ко всякому переходу от небытия к бытию»⁶⁵. У Платона встречается и идея мистического отшельничества и морали. «Бегство, — пишет он, — это посильное уподобление Богу, а уподобиться Богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»⁶⁶.

Опровергая платоновское истолкование природы общих идей в их независимой от отдельных вещей сущности, Аристотель доказывает неправильность обособления сути бытия от вещи. Бытие и суть бытия (существования) тождественны, отделять их друг от друга нельзя. Поэтому в философии Аристотеля возникновение представляет собой соединение материи и формы, т.е. «эйдоса», образа, идеи предмета.

В философии Аристотеля, снискавшего себе имя «Первого учителя» в мусульманском мире, суфиями тоже были восприняты и переосмыслены в духе своих концепций некоторые существенные идеи и положения, например, учение о форме (идее) как внутренней сущности вещи. Он говорит так: «Формой я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность»⁶⁷. В результате критического разбора платоновских идей Аристотель, как верно пишут А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи, «пришел к мысли, что идея присутствует в каждой материальной вещи, что идея слита с материей, находится внутри нее, а не в занебесных высях... вернул идею во всей ее полноте материальному миру ... Аристотель увидел единство этого общего (идеи) с каждой отдельной частицей материального мира, без которого она сама — общая идея — теряет смысл своего существования»⁶⁸.

В человеке как в «оформленной», «второй материи» заложено нечто Божественное в форме души, которая движет человеком. Аристотель об этом пишет так: «А именно: благодаря тесной связи с телом душа собственным движением движет и тело»⁶⁹. «Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела»⁷⁰. В каждом теле есть материя как возможность, а душа как действительность, двигательное начало, энтелехия. Человек как обладатель души и ума (Божественного) должен стремиться к познанию Божественного в себе, делать это целью своей жизни⁷¹. Аналог

гичные идеи встречаются у суфиев, что говорит о влиянии на них Аристотеля.

Относительно осязаемого мира между концепциями неоплатонизма и суфизма, помимо сходства, есть и существенное различие. В неоплатонизме почти так же, как и в суфизме, мир полностью оказывается одухотворенным, однако в первом случае этот одушевленный мир является подчиненным более высоким сферам: Душе, Уму и Единому. Стало быть и человек, как часть одушевленного мира, подчинен этим трем ступеням Бытия. В суфизме же связь, отношение между миром, человеком и Богом осуществляется непосредственно.

Кроме того, согласно неоплатонизму, человек не в состоянии непосредственно обладать всей полнотой совершенства и красоты Единого, даже Ума. В нем содержится только красота и совершенство Души и то не полностью, так как последняя в акте соединения с материей («телом») значительно угасает, «теряется» в ней. На обратном пути человек должен возродить ее, освободить из темницы материальности, т.е. стать прекрасным и совершенным сначала как Душа, затем как Ум, а потом уже и как Единое. «Задача человека, — как пишет об этом А.Ф. Лосев, — заключается в осознании своего духовного заключения в темницу земной материи и подготовке себя к выходу из нее путем внутреннего восхождения от телесной жизни к жизни души, от души к уму и от ума к тому высшему сосредоточию всего человеческого существа, которое ведет к общению с Единым»⁷².

Но в суфийской концепции, поскольку Душа (как и свет, огонь) отождествляется с Богом, человек может самосовершенствоваться до степени Души (Бог), т.е. достичь степени Единого. Поэтому когда суфийский поэт говорит: «я стал душой», «я стал огнем», «я стал светом», то это означает достижение им степени тождества с Богом, Истиной.

В учении о материи разница между неоплатонизмом и суфизмом достаточно большая: последний рассматривает материю главным образом как телесность, вещество, телесную массу (аморфную). Однако «телесному» пониманию материи решительно противостоит неоплатоническое, которое понимает материю как бестелесный, всепроникающий бытийный принцип.

Согласно Плотину, не только все люди являются обладателями Божественных душ и умов, «но и наша земля одушевлена, так как одушевленный в целом мир не может состоять из существ неодуше-

ленных...»⁷³. Но именно душа человека находится в теснейшей связи (единстве) с Божественной душой, поэтому больше всех душ человеческая душа стремится к постижению и к воссоединению с Единым. Высшая цель жизни человека – в отрешении, освобождении от телесных оков и обращении, возвращении к Божественному единству. Условие восхождения к Единому – созерцание Божественной красоты мира и «совершенство нравственной жизни. Души людей, сумевших отрешиться от всего чувственного, после смерти сливаются с Божеством»⁷⁴. У суфиев же это происходит, как правило, в «душе» живого человека, что говорит о развитии этой мистической идеи в сторону реальной жизни, человеческой морали.

Этико-социальная философия неоплатонизма по существу сводилась к мистико-созерцательному постижению Единого, что считалось высшей добродетелью. Так, по убеждению сирийского неоплатоника Ямвлиха, земные социально-этические добродетели нужны для достижения блаженной жизни, но они являются еще низшими ступенями, а высшая добродетель означает выход за пределы всего чувственного и рационального и абсолютное слияние с Божеством.

Прокл, с именем которого связано завершение неоплатонизма и всей античной философии, более рассудочно – философски, чем Плотин, и более последовательно, чем Ямвлих, развивает и систематизирует теорию триадической эманации (Единого, Ума и Души). Первое состояние Единого – это трансцендентное пребывание в самом себе; второе – выступление из себя, истечение, эманация; третье – обратное возвращение из «инобытия» мира множественности в себя. Здесь речь идет о Божественном эросе, который есть та сила, которая побуждает все существа к некоему объединяющему слиянию, начиная от Блага и до последнего из них, и затем снова: от последнего через все ступени бытия к Благу. Эта та сила, которая из себя, через себя и в себе вращаясь, возвращается в самую себя.

На формирование суфизма ощутимое влияние оказала и древнеиндийская философия. Традиция пантеизма, натурализма, гуманизма обнаруживается с самого периода зарождения философии в Индии (в Ведах, Упанишадах) и прослеживается на всех этапах ее развития.

Так, согласно арийско-ведийскому представлению, единому Бытию как единству пантеона богов давались разные имена и эпитеты (Брахма, Варуна, Митра, Индра и т.д.), очевидно, выражающие раз-

личные атрибуты единого духовного Универсума, универсального Бога, который лежит в основе единого огня, единой зари, единого солнца. Тут кроется в неотчетливой форме мысль о том, что Божественное бытие наличествует в сущности природных световых явлений. Идея эта находится в родстве с зороастрийской традицией. В философской традиции древней и средневековой Индии Всепроницающее духовное Начало (Божество) представляется как «Чистое Сознание», «Чистейший Дух», «Духовная субстанция», «Бытие», «Атман» и т.д. Оно лежит «в основе всех связей и взаимоотношений, существующих в обществе», естественно, и в природе, между людьми разных национальностей, вероисповеданий, сект и каст. Оно — единая субстанция, создающая общую внутреннюю связь между ними. Природа — это «тело личного и живого Бога», а общество и люди в нем — воплощение Брахмана (субстанции), поэтому и цель человеческого существования — «познание Бога» и служение обществу. Древнеиндийское учение о Боге как живой душе мира и о мире как «физическом» теле Бога переходит и к суфиям, широко развивается ими в этике и нравственной практике.

В гимнах «Ригведы» содержится идея эманации мира из единого Божественного начала: «... все то, что мы видим в природе... является лишь эманацией Одного и Единственного, что множественность является только воображаемой...»⁷⁵. Согласно «Ригведе», известные четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля) в своей природе прежде всего имеют Божественную сущность, а потом уже материальные свойства. Связка сущего и не сущего на основе единой Божественной сущности — одна из главных идей этого памятника ведийской литературы. Эта идея в несколько иной форме — «связь Творца и творения» — прослеживается в суфизме.

Согласно представлению «Упанишад», Брахман (Бог) фигурирует среди тысячи богов как главный Бог — творец всего, первый из богов, как «создатель и хранитель мира». Тленный мир, в свою очередь, является как бы его покрывалом подобно нитям паука: «Пусть Единый Бог, который в силу своей собственной природы покрывает себя, как паук, нитями...»⁷⁶.

Одно из центральных воззрений в текстах «Упанишад» выражается следующим образом: «Брахман — впереди, Брахман — позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз; поистине Брахман все это ...»⁷⁷. Брахман, который есть «все это», в свою очередь, отождествляется с

«атманом», который выступает как субстанциальное, духовно-телесное начало и универсальное космическое бытие человека, а также любого разумно живого и неживого существа. Атман обычно мыслится как тонкая сущность, свет, связующая нить, которая лежит в основе всего сущего, связывает и этот мир, и тот мир, и все существа. Тут, скорее всего, он — духовное начало. Но духовный Атман как сущность не изолирован, не отделен от телесного Атмана. Он выступает первостихией всего сущего и не сущего, связью духовного и телесного.

Следует также отметить, что идея всепроникающей сущности (света) из ведантизма и брахманизма эволюционировала и нашла себе место также в буддизме и индуизме. Например, при чудесном явлении Будды происходит следующее: «бесконечно могучий свет пронизал мир». И человек, ставший «просветленным» этим светом, при жизни может достигнуть состояния сверхбытия по примеру Будды, который «достиг нирваны при жизни, в момент своего «просветления» под деревом бодхи»⁷⁸.

В индийском пантеизме есть и такое представление о всепроникающем огне, которое весьма близко к зороастрийско-манихейскому учению об огненно-световом сиянии, гераклитовской идее всеобъемлющего огня и суфийскому взгляду на Божественный всеохватывающий свет («нур»).

Как во всех мистических концепциях Первосущность (Бог) соединяется с «душой мира» и душой человека, так и в ведийско-брахманической традиции всепроникающий Брахман (Бог) соединяется с душой человека-брахмана. При этом брахман-мудрец свободно может сказать: «Всемогущий Брахман, который проникает во Вселенную и является одновременно частью моей души, это — я сам»⁷⁹. Их соединяет, прежде всего, любовь, охватывающая собой все существа. Поэтому любящий Бога человек «практически» достигает слияния с ним, и отсюда — освобождение, спасение. Таково, например, учение индуизма о Божественной любви в изложении чешского ученого Б.Мергаута: «Тот, кто любит Бога страстно, самозабвенно, добьется его милости и обретет спасение»⁸⁰. Аналогичное учение весьма развито и распространено в поэзии суфиев, что, вероятнее всего, свидетельствует об общем истоке и сходстве традиций у индийских и иранских мыслителей.

Однако следует заметить, что при всей близости и общности индийской и суфийской философии, по форме и по содержанию они

существенно отличаются друг от друга. В индийской религиозно-философской традиции вообще отсутствовал традиционный монотеизм с его центральным догматом об абсолютно трансцендентном Боге. В ней имелся целый пантеон богов, которых объединяла только единая и всеобщая Сущность. И эта Божественная Сущность (или начало) обычно отождествлялась с индивидуальной (естественной) сущностью предметов, явлений и людей. Отсюда и лейтмотивом индийской традиции становится идея «всего во всем». Следовательно, индийский пантеизм по преимуществу имеет политеистический и «натуралистический» характер, а суфизм — абстрактно-монотеистический: в нем единый Бог обезличен, имманентен миру, и всегда остается единым во многом. Поэтому можно заключить, что обе тенденции по своему содержанию и форме являются самостоятельными, но связанными, имеющими в своем содержании, как моменты сходства, так и моменты различия.

Но лучше всего все же говорить не об одностороннем влиянии, а о взаимовлиянии этих культурных традиций, поскольку культурный обмен между ними (даже и с греческой античностью) был действительно разносторонним. «Чрезвычайно плодотворен был контакт бактрийской цивилизации, — справедливо пишет Б.Г. Гафуров, — с богатейшей культурой Индии, а также с культурой эллинов и эллинистического Востока... что сказалось и на религиозных верованиях»⁸¹.

Согласно зороастрийскому антропологическому представлению, «мир человеческого организма имеет два начала: светло-духовное и телесно-темное. Живой, добрый человек должен «доброй мыслью», «добрым словом», «добрым делом» бороться со злом и помнить, что он — «истечение» из «источника» Ахура-Мазды, а не Аримана; человек связан с Ормуздом, принадлежит Язданам, а не дивам; его друг — Ормузд, его враг — Ариман»⁸².

Если главный атрибут Аримана есть временно-сущее Зло (тьма), то основным атрибутом Ахура-Мазды является вечно-сущий «беспредельный» Свет (огонь, добро). «Весь мир, природа и жизнь возникла из этого света и полны этим же светом»⁸³.

При этом Верховный Бог Ахурамазда ассоциировался со «всепожирающим и всеочищающим огнем» как воплощением отвлеченного универсального понятия в зороастрийской традиции Арты-Правды, т.е. Арты — Истины, трансформировавшейся у суфиев в Бога-Истину.

В манихействе, возникшем в III в. н.э. в Сасанидском Иране и распространившемся до Индии и Китая на Востоке, а также до Италии и Египта на Западе, переплетаются элементы разных религиозно-философских и социально-философских учений: зороастризма, гностицизма, неоплатонизма, образуя один самобытный синкретический организм. Основателем манихейства считается Мани (216–277 гг.); ему знакомы апокрифы гностика Фомы и мистические черты древнеиндийской философии (особенно учение о метемпсихозе) и многие другие учения предшествовавших ему мыслителей.

Из кардинальных учений манихейства, представляющих интерес для обнаружения его идейной близости с суфизмом, следует отметить наивный натурализм, проявившийся в отождествлении Бога-добра со светом и в том, что в манихействе, в конечном счете, отрицалось добро, присущее всему чувственному миру. С этим же учением связан строгий этический аскетизм, предписываемый манихейскими проповедниками, о чем сообщает и аль Бируни: «Предпочтение бедности, подавление страстей и похотей, отказ от мирских благ, пренебрежение к ним, непрерывный пост, запрет приобретать что-либо сверх пищи на один день и одежды на один год»⁸⁴. Это был, конечно, своеобразный социальный протест против зажиточности, богатства и социальной несправедливости. Реализовать эти идеи стремилось маздакидское религиозно-политическое движение, поставившее перед собой цель отнять имущество у богатых и распределить его среди бедных, проводя при этом уравнительную политику. Согласно манихейской традиции, грех и зло связаны с телом человека, а не с его свободным духом, началом светлым и добрым. «Полагая, что грех не восходит к свободной воли человека, а примешан к его плоти, — пишет А.А. Гусейнов, — манихеи считали, что в человеке достаточно сил для возрождения. Аскетизм (материальный) в данном случае выступает как доступный человеку способ освобождения от зла»⁸⁵. Следует также отметить, что манихейские идеи в эпоху средневековья имели широкое распространение, причем как на Востоке, так и на христианском Западе.

Манихейство в сасанидском Иране и Средней Азии, даже в таком ее горном крае, как Согд, до распространения здесь ислама было одной из самых влиятельных религиозных и социальных доктрин, которое широко сосуществовало с буддизмом и христианством. В результате такого близкого соседства происходило и их взаимовлияние,

синтез. «Это многообразие существующих в Согде религий, — отмечает Б.Г. Гафуров, — приводило к созданию религиозных синкретических систем»⁸⁶.

В период царствования Ахеменидов, греко-македонского государства Селевкидов, Парфянского царства Аршакидов (до начала III в. н.э.) в духовной жизни Ирана значительную роль играли эллинистические, а также иудаизм, раннее христианство и другие религии. В состав империи Ахеменидов (V–III вв. до н.э.) от Самарканда до Египта, от Индии до Греции «вошли многочисленные народы, обладавшие самыми различными культурными достижениями. Став господствующим народом, персы широко использовали эти культурные ценности. Причем происходила творческая переработка заимствований»⁸⁷. Особенно большие перемены произошли в результате греко-македонского завоевания и образования империи. «Эта перемена, — пишет Р. Фрай, — должна была не только способствовать установлению сотрудничества персов и эллинов, но и облегчить процесс синкретизации культур»⁸⁸.

Поэтому вполне правомерно утверждение В.К. Чалояна, который пишет: «Эллада... усвоила восточную культуру — халдейско-вавилонское астральное мировоззрение, искусство и мифологию Египта, этическую философию Ирана... Сами греки не отрицали, что учились у восточных народов, что благодаря им проникли в Божественные и человеческие тайны, не отрицали влияния философской мысли Древнего Востока на развитие своей философии»⁸⁹. Это касается, прежде всего, зороастризма как главной формы «восточной мудрости».

По утверждению византийского философа-неоплатоника XV в. Георгия Плефона, Зороастр — это мудрец и законодатель всего человечества и, прежде всего «мидян, персов и большинства других древних народов Азии», был «толкователем Божественных и большей части прекрасных вещей»⁹⁰.

«Европейская античность, — пишет И.М. Нахов, — многое творчески усвоила из цивилизации Востока. Опыт Передней Азии, Персии, Сирии, Финикии, Египта весомо обогатил культуру Греции и Рима»⁹¹.

Поэтому неудивительно, что в таких наиболее влиятельных философско-этических системах, как неоплатонизм и гностицизм, синкретически сочетались с исконно западными идеями религиозно-этические учения восточного происхождения. Именно благодаря этому восточному духу и синкретическому характеру указанных философс-

ко-мистических систем, они (и некоторые другие течения греко-эллинистической философии) были распространены и глубже восприняты в странах Востока. В частности, о широком распространении на Востоке неоплатонизма справедливо отмечает В.В. Соколов: «Идеи неоплатонизма они восприняли как исконное достояние ближневосточной мысли, ставшей органической частью их собственного мировоззрения»⁹². Еще первый «философ арабов» (Ал-Кинди) «был инициатором перевода на арабский язык «Теологии Аристотеля», содержащей главным образом тексты Платона»⁹³.

Философская и социально-философская мысль мусульманского Востока, имевшая в качестве своего составного элемента платоново-аристотелевскую традицию и философию неоплатонизма, в лице своих знаменитых представителей, оказала ощутимое влияние на формирование социальных концепций западно-европейских философов вплоть до Спинозы и Гегеля. Общеизвестно, что последний восхищался философским образом мышления суфийского мыслителя Джалалитдина Руми, особенно той его мыслью, что после смерти человека, его надо искать не на земле, а в сердцах просвещенных людей.

Культурные связи, духовные отношения и идейные контакты между западно-европейскими и ближневосточными странами были самыми тесными и самыми плодотворными; корни этих связей уходят в глубокую древность.

Это можно показать на примере древнего и средневекового Ирана как исторического центра, перекрестка культурных и духовных магистралей между западными и восточными странами. «Иранский мир был в историческом смысле мостом между культурами Запада и Востока. Он постоянно испытывал и западные и восточные влияния в искусстве, а точнее оно представляло своеобразный синтез их ... Геродот первым написал о способности иранцев воспринимать чужое. С тех пор мысль о синкретичности их культуры стала общим местом искусствоведческих работ. К сожалению, в них редко подчеркивается глубинная роль древней иранской первоосновы, стойкой, самобытной, которая в конечном счете куда больше повлияла на соседние культуры нежели на нее»⁹⁴.

Таким образом, в результате синтеза и синкретизации греческой, переднеазиатской, иранской и индийских культур (путем переводов, устной информации и их теоретического осмысления) уже в VIII–IX вв. формируется своего рода интернациональная культура в ара-

бо-мусульманском мире. Поэтому не без основания В.К. Чалоян отмечает следующее: «Культура арабов питалась преимущественно сирийско-греческими и иранскими источниками... Арабы усваивали через персов, сирийцев и греков интеллектуальное наследие Востока и обогащали его»⁹⁵. Он, верно, также подмечает, что «мусульманская религия, основанная на Коране, представляет собою, подобно христианству, синкретическое смешение различных положений, почерпнутых из зороастризма, христианства, иудаизма и буддизма, а также некоторых идей, пришедших к арабам из греческого мира. В Коране нашли прямое или косвенное отражение... элементы гностицизма, характерные для эллинистического мира»⁹⁶.

И действительно, в Коране встречается множество аятов, с одной стороны, свидетельствующих о прямых или косвенных заимствованиях из предшествующих ему идейных источников, а с другой — дающих повод для мистических интерпретаций некоторых мест коранического текста в суфийской традиции.

В Коране также содержится догмат о неизбежном возвращении к Богу — «илайхи масир»⁹⁷. Его трактовка развивается в суфийском учении о духовном «восхождении» и соединении с Божеством при жизни в форме совершенного человека.

По кораническому догмату о «таухиде» — единобожии, Он (есть) начало и конец, наружность и внутренность всего сущего, в том числе и человека, поэтому «Он — с вами, где бы вы не были»⁹⁸.

Коран особо подчеркивает близость Аллаха к человеку, он «ближе к нему, чем шейная артерия»⁹⁹.

Вышеприведенные догматы Корана о едином Боге и о его близости со всеми существами и с человеком своими истоками уходят в глубь веков, к древним и античным космологическим представлениям о единой Первосущности всех явлений и предметов мироздания. Еще Аль-Фараби подозревал о заимствованиях Мухаммеда и намекал на то, что Коран и Хадисы выражают древнейшие представления о творении мироздания. Поэтому не без основания пишет В.П. Демидчик: «Коран интегрировал древние космологические представления, и совершенно очевидно, что в основе коранической космологии лежат элементы иудейской, христианской и зороастрийской космологии»¹⁰⁰.

Учение Корана о создании Богом человека в результате соединения «мертвого» грунта и божественного живого духа (тела и души) также включает в себе возможность трактовки его в духе мистицизма.

ма. Например, Коран неоднократно [с.15, а.29; с.32, а.9] повторяет, что Бог, подготовив человеческое тело из грунта (глины) вдунул в него из собственного духа, и так ожил человек. Из этого положения суфии выводили, по крайней мере, два заключения: о сущностном единстве «неба» (Бога) и земли (души и тела) и о достижении человеком слияния с Богом в земной реальной жизни.

Итак, суфийская философия опиралась на образное осмысление Корана, на интуитивное прозрение и на глубоко диалектическую философскую мысль. В основе всего, за плотной «завесой» материальных вещей, общественных и духовных явлений пребывает Божественный дух, проявляющийся с разной степенью совершенства. Бога не следует искать где-то за пределами мира; он находится в глубине собственной души человека. Все революции и общественные перевороты только отдаляют человека от Бога, ибо заставляют его идти к добру и социальной справедливости через зло и насилие.

Рассмотренные нами духовные предпосылки суфизма позволяют сделать вывод о том, что его социальная философия подпитывалась, прежде всего, иррационалистической традицией Западной и Восточной мысли, той явно наметившейся новацией, что нечто ускользающее от рационального познания более сущностно и более существенно, нежели то, что доступно человеческому разуму, опирающемуся на чисто логические критерии знания. Поэтому на первое место в суфизме выходят вдохновение и экстаз, которые, если говорить обобщенно, выступают не только в качестве средств познания Бога, но и вообще способствуют исправлению и возрождению рода человеческого. Экстаз – это духовный подъем, интуитивное чувство, стоящее в преддверии великих свершений. В душе человека есть соответствие с высшим духовным миром и удовольствиями, которые обещаны ему Кораном у ослепительного предела и в райских садах. Слушание об этих садах вызывает в человеке тоску, а полное невежество и увлечение материальным миром заставляют его позабыть себя. Человек изумляется, теряется, волнуется, будучи уподобляясь задыхающемуся, не знающему, как спастись. Этому подобны другие состояния, истину которых осознать невозможно и которые нельзя выразить. Так, в суфизме очевидно деление экстаза на то, что можно выявить и чего выявить невозможно.

Отсюда, чтобы совершенствовать свой дух, достигая все более и более высоких ступеней (макамов), человек должен утратить свое

эгоистическое «Я», слившись с Богом. Общество никогда не достигнет совершенства, пока люди взаимодействуют, добывая себе средства к существованию, по принципу «разделяй и властвуй». «Люди, – говорит Абу Хамид аль-Газали, – должны соблюдать «умеренность в количестве взятого»¹⁰¹. Общество состоит из людей, из духовных «я», главной сущностной силой которых является любовь. Суфии исходят из признания, что любовь человеческая – лишь слабое подобие любви к Богу. Это действительно так, поскольку любовь, превращенная в Бога, любовь абсолютизированная, иногда превращается в сущего дьявола. Поэтому, суфии стремились опереться, прежде всего, на те традиции неоплатонизма и восточной мудрости, которые исходили не из рациональных рассуждений о Боге, а из интуитивного чувства, т.е. из непосредственного чувства истины. Самого большого проникновения в сущность социальных процессов добиваются, по их мнению, те натуры, которые оказываются способными на такое проникновение не благодаря понятийному мышлению, а благодаря интуиции, духовному подъему, экстазу, как высшему, но в то же время и одностороннему блаженству. В условиях, когда мышление многих людей сегодня приобрело в основном прагматический характер, эта мысль приобретает наибольшую актуальность и остроту.

1.3. СТРУКТУРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Как известно, последней стоянкой на пути к слиянию с Божественным Абсолютом в суфизме выступает любовь. Она – высшая и достойнейшая из всех стоянок. «Сердце» здесь забывает предыдущие ступени страха и томления по райской жизни. Путь к Богу, который предстоит преодолеть – **внутри самой человеческой души**.

Душе человека свойственны такие состояния, как любовь, тоска, радость и довольство. Они образуют основу духа. Но интересно выявить не только всю их сложную структурированность, но и то, как они рождаются. Решение этой проблемы имеет огромное значение для общества, поскольку последнее рухнет, если уничтожается экзистенция.

Известно, что нечто ускользающее от рационального познания часто более сущностно и более существенно, нежели то, что доступ-

но человеческому разуму, опирающемуся на логические критерии знания. Логика не может охватить всего богатства действительности и осознание этого факта должно явиться исходным пунктом построения такой концепции общества, которая отражала бы подлинную картину социальной действительности, а не только картину мыслей об обществе, из которой испаряется экзистенция.

Чтобы построить такую концепцию, мы должны оперировать не с информацией, а с ее смыслом. Именно структурно-смысловой подход к действительности позволяет проникнуть в сам предрефлексивный акт, составляющий существенную сторону суфийской мысли.

Очевидно, что структура суфийской мысли не может быть материальной; все материальное энтропийно, в нем действует материальная причинность. Однако если структура идеальна, то что представляют собой ее элементы и отношения между ними?

Можно начать с анализа понятия «отношение», так как, по нашему мнению, оно более первично, чем понятие «элемент». Отношение есть настолько общее понятие, что дать ему определение крайне затруднительно. Назовем его всеобщим свойством предметов и явлений, связывающих их между собой. Все виды отношений условно можно подразделить на три группы, причем каждому виду будет соответствовать собственный признак.

Первый вид отношений можно назвать энергетическим взаимодействием. Внутренний духовный мир суфиев – это своеобразная энергетическая основа внешнего. Побуждения души составляют основу поступков тела. Порча внутренних качеств ведет к обесцениванию деяний. Она создает энергетический недостаток, ведет к дисбалансу душевных и телесных качеств. Поэтому первый вид отношений можно назвать материальным, и они могут существовать в виде притяжения или отталкивания от пороков, в избавлении от которых суфий особенно нуждается.

Второй вид отношений – информационный. Здесь энергетическое взаимодействие играет подчиненную роль. Поэтому необходимо сразу же переходить к третьему виду отношений – смысловым, **идеальным**. Подобные отношения существуют между символами, которые могут являться знаками образов и других отношений.

Теперь настало время вплотную заняться понятием смысла. По нашему мнению, смысл – это некое идеальное отношение обозначения, которое подразумевается в знаке. Какого рода будет этот знак,

неважно, поскольку его смысл все равно будет существовать лишь в нашем сознании, оперирующем собственными образами и символами. В более сложном виде смысл может являться не просто отношением, а отношением отношений, «живой» мыслью, имплицитно подразумеваемой в символе или группе символов.

Вопрос об объективном существовании смыслов весьма сложен; причем дело здесь не только в трудноуловимом понятии «смысл», у которого существует целое множество определений. Например, в феноменологии смысл выступает как некая полнота значения предмета, но поскольку сам предмет определяется через описание конституирующих его актов, т.е. тем, как он дается в сознании, то трудно говорить, что смысл заключен в самом предмете¹⁰². Ж. Делез определяет смысл как некую бестелесную сущность, которая не имеет ни физического, ни ментального существования, выступая чистым событием. Он не и изначален, а производится¹⁰³. Все эти определения не дают оснований полагать смысл чем-то объективным. Однако есть авторы, которые понимают сознание как процесс, оперирующий смыслами. Это заставляет нас высказать тезис о том, что смыслам следует придавать право на самостоятельное существование. Это – особая реальность.

Рассуждая таким образом, мы теперь вполне можем сказать, что идеальные элементы идеальной структуры – это смыслы или значения, в самом простом варианте являющиеся мысленным содержанием какого-либо знака. Поскольку суфийская мысль отличается интенциональной активностью, то идеальное, как сферу ее непрерывной деятельности, можно определить следующим образом: идеальное – это процесс, создающий и поддерживающий смысловую структуру, процесс порождения новых смыслов и преобразования старых за счет порождения новых смысловых связей и ассоциаций.

Тот факт, что смысл определяется контекстом, служит доказательством его идеальности и сиюминутности, т.е. существует лишь в процессе мышления и может меняться в зависимости от изменения ситуации или настроения мыслящего индивидуума. Поэтому сделаем вывод о том, что человеческое «Я» выступает идеально-смысловым процессом, в ходе которого культурные образы осмысливаются с помощью слов, а слова – при помощи образов.

Рассматривая идеальное, мы еще оставили вопрос о том, каким образом возникает суфийская мысль? По нашему мнению, возникновение мысли или самосознания происходит в тот момент, когда в

правом полушарии головного мозга накапливается достаточно информации для идентификации своей индивидуальности. Мысль есть непрерывный процесс; поэтому и понимается она с помощью аналогичного процесса. Человек может понять речь Другого, если будет исходить из мыслей, аналогичных Другому. Но он никогда не поймет ее, исходя из самих словесных образов, так как между двумя образами существует интервал, который не может быть заполнен никакими словесными представлениями. Точно также состояние, предшествующее возникновению свободы, есть страх, вызванный не каким-либо конкретным предметом. Ведь в состоянии **невинности** (незнания) не может идти речь ни о каком предмете для сознания, так как нет еще предметного сознания как такового.

Очевидно, что когда суфий отвращается от «призрака» мирских желаний, он тем самым хочет достичь состояния **невинности** или Божественного «света». Но, как замечает Абу Хамид аль-Газали, есть еще и то, что выше аскетизма, «когда человеку все равно, есть у него имущество или нет»¹⁰⁴. Тот, кто пребывает в данном состоянии, никогда не испортится, «поскольку он знает, что все имущество в кладовых Аллаха»¹⁰⁵. Поэтому совершенно нет разницы, в чьих руках оно будет. «Такой человек должен называться «ненуждающимся», ибо он не нуждается ни в отсутствии, ни в наличии имущества»¹⁰⁶.

Можно было бы назвать такое состояние абсолютно безрефлексивным. Но поскольку познание всегда сопряжено с силой, потенцией, с поиском богатства, а описанному состоянию не свойственно никакое стремление, то здесь мы сталкиваемся и с отсутствием всякой потенции, а без потенции нет продвижения вперед, следовательно, не может возникнуть и никакой прогресс.

Сегодня в обществе уже появились такие безразличные, но их безразличие все же кажущееся, призрачное, поскольку оно во многом, как нам думается, объясняется длительной, изматывающей человека нуждой, когда человеку становится абсолютно все равно, есть у него имущество или нет, поскольку большая и лучшая часть жизни уже прошла.

Не о таком безразличии говорят суфийские философы. Для них «ненуждающийся» человек не нуждается ни в приобретении имущества, ни в его сохранении, ни в утере. «Он не недоволен имуществом, чтобы нуждаться в его утере, не радуется ему, чтобы нуждаться в его сохранении, и не лишен его, чтобы нуждаться в его поступ-

лении. Его богатство приближается к абсолютности, к тому богатству, которое есть атрибут Аллаха»¹⁰⁷.

Однако человека, который находится в этом состоянии, все же трудно назвать богатым. Это, скорее, ненуждающийся человек. Подлинно богат лишь тот, «кто не нуждается абсолютно ни в чем»¹⁰⁸. Ненуждающийся же человек, нуждается «в помощи Всевышнего», чтобы поддерживать в своем сердце дух отсутствия нужды, «которым Аллах украсил его сердце»¹⁰⁹.

Человек, скованный любовью к имуществу, находится в рабстве. В рабстве находится и тот, кто постоянно о чем-то просит Бога. Вот поэтому суфийские мыслители и поставили проблему соотносительности человека и Божественного Абсолюта иначе. Они заговорили о «любви Божьей», т.е. любви, с одной стороны, лишенной всякой земной субстанции, а с другой — о любви, обращенной к самой себе, что, конечно же, предполагает не просто возвышение над всякой рефлексией, а обращение к предрефлексивному акту, как истинной свободой.

Мы полагаем, что между состоянием безразличия, или невинности, и состоянием греха, вины, **располагается состояние страха**. Суфийские мыслители гениально угадали еще задолго до Кьеркегора и всей экзистенциальной философии, что страх есть возможность свободы¹¹⁰.

Нevinность — это, на наш взгляд, абсолютное незнание. Если наше общество хочет достичь онтологической истинности своего бытия, то оно должно как бы «проплыть» через Лету забвения. Люди помнят зло, когда-либо им причиненное; они часто встают на путь мести, сведения друг с другом счетов. В обществе кипят страсти и, хотя ничто великое не совершается без них, все же ничем необузданная страсть — плохой советчик. Поэтому мы, может быть, нуждаемся сегодня как никогда остро именно в умиротворении, в душевном покое, чтобы началась истинная работа в направлении воцарения блага и справедливости.

Однако возникает следующий вопрос: если невинность — это незнание, то как можно утратить незнание, утратить в сущности то, чего нет?

Дело в том, что в состоянии, когда человек отрешается от всего чувственного, он определяется не как дух, который в сущности тоталитарен, ибо центр духа, его главный систематизирующий элемент

есть **воля**, а как **душа** в непосредственном единстве со своей природной основой. Ведь и Библия повествует о том, что в начале было тело душевное («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». — Библ. 1,7), а только потом тело духовное. «Душевность есть основа духовности»¹¹¹. Без душевного никакое духовное не в силах реализоваться.

Дух в состоянии невинности спит. В данном состоянии — мир и покой. Но в то же время здесь присутствует нечто совсем другое, что не означает конфликт, спор, раздор, поскольку нет ничего с чем можно было бы спорить. Что же, следовательно, есть? **Ничто**.

Человек всегда боится то, чего нет. Он стремится к трансцендентной красоте, возвышающая над всяким опытом и неожиданно «застывает» перед красотой, превосходящей это представление. Отсюда можно сделать вывод в том, что чрезмерное устремление к красоте останавливает рассудок, делает его косным, нежизнеспособным.

Но красота — подлинное увлечение человека, истинный приют его любви¹¹². Человек ищет красоты, хоть и ее боится. Но, в сущности, он страшится ничто, получить вслед за обретенной красотой неожиданно приходит разочарование. Именно такое воздействие и оказывает ничто. Оно рождает страх, страх не только утратить вечно прекрасное и совершенное, но и страх расстаться со своим спокойным и невозмутимым бытием. В этом и заключается глубочайшая тайна невинности. Она есть в то же время и страх, но страх — метафизический, философский.

Этот страх вызван не каким-либо конкретным предметом, ибо в состоянии невинности (незнания) не может идти речь ни о каком предмете для сознания, поскольку еще отсутствует предметное сознание как таковое¹¹³. Предметом страха является именно ничто. Страх — это та форма, в которой дано сознанию ничто. Именно ничто, а стало быть, страх, есть «реальность», которая побуждает человека выйти из состояния невинности и стать духом.

Страх, о котором ведут речь суфии, — это важнейший модус человеческой духовности. Сам по себе он неуловим, т.е. его невозможно зафиксировать известными науке средствами. При этом страх выступает, скорее, процессом, сплошным «потоком» сознания, чем дискретным состоянием. Отличительной особенностью страха выступает его способность проявляться во всех направлениях развития каче-

ства субъекта¹¹⁴. Чтобы не допустить слишком расширительной трактовки страха и отличить его (например, от категории «идеальное»), уточним, что сферу страха определяет установление состояний признанности или непризнанности социального субъекта и иного. Страх как репрезентант социокультурной ситуации непризнанности информирует человека о необходимости соответствующих изменений в комплексе взаимодействия¹¹⁵.

Поскольку страх органически вплетен в духовную жизнь человека, возникновение реакции страха не может не сказаться на состоянии иных форм духовности. В предельном случае страх может стать причиной жизненного ориентира человека или его смерти. Вместе с тем, страх потери определенных форм духовности (надежды, свободы, любви) может выступить предпосылкой духовного роста человека. Это, — так называемый, метафизический страх, страх-тоска, форма переживания ничто. В этом виде страха человек соприкасается со своей конечностью.

Если у Фихте ничто означает отсутствие реальности, то у суфийских мыслителей это понятие — положительное; оно означает реальность, но совершенно особую. Суфии обосновывают ту мысль, что существует такая реальность, которая невидима бесконечному существу, но видима конечному. Это реальность — ничто. Для Бога ничто не выступает в качестве реальности, хотя он и творит из него мир. В той мере, в какой мир сотворен из ничего, он есть ничто, ничтожество, иллюзия бытия. Ничто открывается лишь человеку, открывается причем изнутри, открывается в феномене метафизического страха. Осмысление данного феномена позволяет человеку соприкоснуться с основой его существования. Эта основа — его направленность к ничто. Ничто — вот то, что предшествовало рождению человека, что составляет тайну его невинности, что побудило человека переступить границу, отделяющую его от животного, вообще, от любого биологического, чисто природного существа.

Согласно суфийским мыслителям, страх начинается с поминания смерти¹¹⁶. Последним основанием страха смерти выступает сожаление об улетающей жизни, о надеждах, оставшихся неосуществленными, о невыполненных планах, сожаление по поводу неиспользованных радостях жизни. «Что касается угрызений совести, — пишет А. Токарский, — то они могут стать источником страха лишь при том предположении, что в последний час все страшные воспоминания,

которые человек тщетно старался заглушить в себе в течение всей своей жизни, и, кроме того, многие недостаточно осознанные в свое время поступки вновь предстанут со всей своей силой, и вновь придется переносить невыносимую нравственную пытку...»¹¹⁷. С этим мнением можно согласиться, так как угрызения совести могут явиться истинной причиной страха. Но в силу того, что совесть понимается людьми по-разному (в зависимости от степени развития индивидуальной и коллективной духовности), угрызения ее тоже разные. Не отсюда ли исходит идея всеобщего «Божьего суда»?

Ужас, как страх перед ничто, в корне отличен от боязни. Человек боится конкретного сущего, которое ему в том или ином определенном отношении угрожает. Боязни присуща очерченность границы и предмета. Боязливый и робкий, как правило, прочно связан вещами. В стремлении спастись от чего-то он теряется в отношении другого, т.е., как говорится, «теряет голову».

При ужасе-страхе, о котором говорят суфии, для данной сумятицы уже нет места. Ужасу или метафизическому страху присущ какой-то **оцепенелый покой**. Такой страх есть всегда перед чем-то, но далеко не перед этой вот конкретной вещью. В ужасе человеку делается жутко и «благоговейный трепет отразится на его лице»¹¹⁸. Все вещи, да и сам человек тонет в каком-то безразличии. Человек при этом не желает ни существования мира, ни его небытия. Такой метафизический страх, как видим, приоткрывает ничто. В таком страхе земля как бы уходит из под ног. Ведь при этом ускользает сущее в целом. Итак, при боязни человек как бы «теряет голову», при ужасе-страхе «земля уходит из под ног». Поэтому выделение двух форм страха — боязни и ужаса — вполне правомерно.

Аль-Газали также обращает внимание на тот момент, что «суть страха (хауф) заключается в переживаниях сердца и огорчениях от вероятности попадания в нежелательное или запретное»¹¹⁹. Бывает страх перед грехами, а в отдельных случаях перед Богом посредством познания его качеств, которые в конечном счете приводят к страху. Этот метафизический вид страха совершеннее, поскольку познание Бога возводит человека на духовную вершину, где он находит в себе источник свободного движения одинаково к добру и злу. Человек, достигая этой стадии, устрашается своих потенций, своих возможностей. У него отсутствует всякое представление о том — что же именно он может? Возможность мочь — это, на наш взгляд, высшая форма

неведения, высшее проявление страха. Вот почему человек и сторонится высших духовных предметов и одновременно любит их.

Современный человек боязлив и робок и эта его боязнь в корне отлична от того метафизического страха, который имеют в виду суфийские мыслители. Боязни присуща прочная связанность вещами. У нее есть, таким образом, мировоззренческое основание. Одно из этих оснований – догматизм, как отрицательная инстанция, враждебная истинному философскому духу и гибельная для него.

Догматизм есть, прежде всего, ограниченное и несвободное мышление о сущем. Догматик, как замечает И.Г. Фихте, верит в вещи как таковые. Его мысль полностью обусловлена вещью¹²⁰. В результате такой человек оказывается рабом наличного предмета, консерватизма, предрассудков, всякого рода суеверий. Догматик не поднимается до полного сознания своей свободы и самостоятельности. Он выступает только продуктом вещей и не в состоянии помыслить себя иначе.

Но догматизм не во всех сферах своего применения должен быть признан одинаково отрицательным. В сфере повседневной жизни, т.е. когда мы имеем перед собой пласт общественных отношений, с которым связано непосредственное воспроизводство физического и социального существования социальных субъектов, в сфере естественного и здравого рассудка догматическое «цепляние» за факты совершенно естественно. Оно вызвано простой ограниченностью горизонта житейского ума, специфической направленностью его устремлений. Лишь очень немногие находят в себе силы возвыситься над привычками и суевериями своего круга людей и дел. Но еще меньше тех, кто оказывается способным встать на точку зрения универсального сознания, думать о человечестве, развивать в себе социальную память, которая служит проявлению свободы человеческого духа, является переживанием «драмы жизни»¹²¹.

И это понятно, поскольку глубоко укоренено в самой экзистенции человека. Однако на своем высшем уровне (т.е. когда речь идет о спасении человека и человечества) социальная память выходит за границы повседневности, в которых проявляется звериная стихия, чреватая забвением – грехом, смертью. Социальные революции как раз актуализируют, по мнению Н.А. Бердяева, Е.Н. Трубецкого, других выдающихся отечественных философов серебряного века, низшую форму памяти, соблазн звериного. «Память удерживает, – пи-

шет И.Е. Кознова, — в себе как повседневное, так и неповседневное... Страх, память о психологической боли, об издевательствах и унижениях — все это сохраняется до сих пор и как модель поведения людей (прежде всего для старших поколений). Современная действительность меняет лишь общую конфигурацию переживаний страхов»¹²².

Итак, кое-где догматизм необходим, поскольку мы живем в мире, где сталкиваются традиции и новации. И религия (при всем своем критическом отношении к миру чувств и рассудка, при всем своем недоверии к чувственно фактическим данным) все же опирается на сверхчувственный факт откровения, который она просто приемлет и перед ним склоняется¹²³.

Догматизм недопустим лишь в сфере философского мышления. Последнее отвергает какие-либо внешне полагаемые ему границы и в силу этого составляет противоположность боязни, которой присуща очерченность границы и предмета. Тот страх, о котором говорят суфии, состоит в том, что «всякая беда в сравнении с Адом легка, и всякое несчастье в сравнении с отдалением от Аллаха тоже легко»¹²⁴. В принципе каждый человек в качестве «Я» отдален от других, перед которыми у него моральный долг. «Быть может, основополагающая интуиция нравственности, — пишет Э. Левинас, — заключается в том, чтобы почувствовать: я **не ровня** другим. Причем не ровня в следующем строжайшем смысле: я оказываюсь в долгу перед другим и, следовательно, я бесконечно более требователен к самому себе, чем к другим»¹²⁵. Эта требовательность приобретает в суфизме почти космические масштабы. Иса Абдуль-Кадыр говорит, что боязливый — это «не тот, кто плачет и утирает слезы, а тот, кто отрекается от того, за что он будет наказан»¹²⁶. При этом богобоязненные люди испытывают три степени страха: 1) страх наказания и страх потери вознаграждения; 2) страх упрека и страх потери приближения к Аллаху; 3) страх ограждения от Аллаха посредством несоблюдения этики, нравственных императивов¹²⁷.

Последняя степень означает особый метафизический страх. Это — страх приближенных к Богу. «Чем я праведнее, тем суровее судим», — сказано в Талмуде. Для того, чтобы социальная справедливость, свобода могли достичь жизненного воплощения, необходимо, чтобы люди требовали от себя большего, чем от других, чтобы они ощущали ответственность, от которой зависит судьба человечества и именно в

этом смысле полагали себя отдаленными от Бога, который живет лишь во всей системе человечества.

Таким образом, метафизический страх образует главный систематизирующий элемент предрефлексного акта, в котором приоткрывается человеческая экзистенция. Человек тяготеет к приключениям, к ужасному, загадочному. Данный страх составляет существенную принадлежность человека; она — неотъемлемая характеристика его «я». И вообще, чем больше развит дух, проявляющийся в особенности трансцендирования за пределы привычного опыта, тем меньше страх.

В страхе проявляется духовная обеспокоенность человека. Объект рождает у человека двойственное отношение. Он отталкивает, пугает его, но вместе с тем манит, притягивает. Сегодня метафизический страх практически ушел из жизни человека. Человек стал меркантильным, он живет по принципу обладания, как говорит Э.Фромм. Он боится воров, потенциальных убийц, экономических и социальных перемен, революций, болезней, смерти; он боится любви, свободы, любых изменений. Он боится самого «томления по раю», по справедливой жизни. Это произошло главным образом потому, что современный человек уже мало способен отдавать свое, жертвовать своими интересами (об этом, в принципе, писал и Э. Фромм в своей книге «Иметь или быть?»).

Итак, если метафизический страх не оборачивается влечением к загадочному, неизвестному, то состояние страха, связанное с самоотречением аскезы, может, как полагают суфии, быть постоянным. Отсюда можно, видимо, сделать вывод о том, что, существовавшее в прошлом у наших людей **стремление построить справедливое общество**, выросло из самой их экзистенции, из самой структуры предрефлексивного акта, **из страха или ничто**. Человек сам тайно любил то ничто, которым он был духовно обеспокоен. Будущая перспектива абсолютно справедливого общества манила его тем больше, чем больше он страшился этой перспективы, страшился потерять ее.

Томление по раю опосредует метафизический страх и «любовь Бога»; эта «стоянка», таким образом, означает середину, а путешествовать к середине — лучше всего. Это помогает не только человеку, но и всему обществу придерживаться правильного пути, особенно там, где слова, думы предваряют движение.

Наступление буржуазно-эгоистического духа говорит о том, что «ядро» существования еще не включилось в социокультурный процесс. Это «ядро», на наш взгляд, заключается в том томлении по более справедливой и Божественной жизни, которое только и способно открыть подлинно новый эон и дать возможность для более полного раскрытия творческим потенциям человека.

Тоска по золотому раю есть нечто свежее. Она изгоняет из души человека ночь; страдания, которые накапливаются в ходе истории; страх который тяготел над человеком «на предыдущей ступени».

Что касается отдаленности более поздних Божественных времен, то в этой отдаленности ощущается слабость, слабость жаждущих спасение. «Если народ жаждет Нового, — замечает Э.Блох, — то это угнетенный народ. Никакие усталые, безучастные и пресыщенные господа, никакие сибариты в Библии не оглядываются по сторонам в поисках чего-то совершенно Иного»¹²⁸. То новое, которое ожидают люди, влачащее жалкое существование, связано с прекращением рабства на земле. Не политический или партийный диктатор, а именно его противоположность созидает новый социальный порядок, будущее, которое не империя, а та мистическая демократия, которую мы у себя сегодня наблюдаем. Следовательно, только с прекращением экономического и социального рабства новый эон отличается от прежнего. И только под знаком этого **тоска по раю** сохраняется в более позднее время.

При этом эта тоска уже свободна от боязни. Она — та социальная и духовная стихия, которая составляет «субстанцию» человека. Сам акт перехода от невинности к вине, от бессознательного к мысли и от нее уже — к мысли над мыслью (рефлексии) до конца не познаваем.

«Сердце» здесь ввергнуто «в беспредельное томление»¹²⁹. Человек «становится совершенно безразличным ко всему мирскому»¹³⁰. Однако в этом состоянии бессилия как раз и заключена огромная духовная сила, позволяющая представить именно ту красоту, которую не видит взор, не охватывает воображение. Ведь подлинная красота не только хрупка, но и скрыта от эмпирического «я», обеспокоенного эгоистическими интересами.

Таким образом, социальная природа томления проявляется, прежде всего, в человеческой способности перестраивать мир. В настоящее время необходимо не только анализировать сегодняшние мировые

процессы, но в равной степени заботиться о прокладке духовных магистралей в необозримую даль. Подлинная красота не ограничивается рамками видимых предметов. Человеку чаще всего нравится именно **внутренний образ любимого, а не видимый**. Точно также он любит «светлое» будущее или «золотое» прошлое за те внутренние качества, которые этим мировых эпохам присущи. Социальная сущность **томления по раю** заключается во внутреннем «Я» человека, составляющем «ядро» его экзистенции, связанной в свою очередь с последней тайной его свободы, с «ничто».

Итак, можно сделать следующие выводы:

1. Исследование генезиса суфизма, его особенностей как этического-социальной доктрины, позволяет высказать ту мысль, что суфизм прежде всего направлен на осознание высшей цели человеческого существования, которая заключается в развитии не столько потребительских, сколько духовно-нравственных устремлений человека. Мыслительное наследие суфиев можно использовать в развитии идей нравственно-религиозной реформации, в становлении возрожденческих тенденций как на Западе, так и на Востоке.

2. Именно суфии развили ту мысль, что условия жизни людей, а также их совместного труда, во многом зависят от того, как они добывают средства к существованию. Отсюда значение нравственного вопроса выдвигается на первое место в общественных преобразованиях.

3. Для суфийской мысли характерна этическая подвижность, теоритически-смысловая активность и поэтическая продуктивность. Все это позволило ей идеологически противостоять исламскому догматизму как твердыни мировоззрения средневекового общества.

4. На формирование суфизма значительное влияние оказали не только ислам и христианство, но и философские системы неоплатонизма, а также учение Аристотеля, гностические секты, тексты «Упанишад» и зороастризм. Но в целом социальная философия суфиев подпитывалась прежде всего иррационалистической традицией Западной и Восточной мысли. Представители суфизма прекрасно осознали тот факт, что сущность социальных процессов приоткрывается не только понятийному мышлению (нельзя отождествлять нравственные убеждения со знанием), но и мышлению, которое отталкивается от вдохновения и экстаза как высшего и в то же время одностороннего блаженства, т.е. блаженства, преувеличивающего целостность познания, интуитивного «схватывания» вещи.

5. В настоящем разделе исследована структура предрефлексивного акта суфиев и выявлена его социальная направленность. Суфийские мыслители еще задолго до Кьеркегора выявили, что страх есть состояние, предшествующее возникновению свободы и любви, основанной на мысли. В диссертации подробным образом анализируется состояние невинности человека, которая приводит к возникновению метафизического страха, который образует главный системообразующий элемент предрефлексивного акта, где приоткрывается человеческая экзистенция.

6. Обнаружено, что стремление человека построить справедливое общество вырастает из самой структуры предрефлексивного акта, из страха или ничто. Современный человек испытывает не метафизический страх, а боязнь воров, потенциальных убийц, революций, смерти. Он боится любви, свободы, любых изменений. Он боится самого «томления по раю», по справедливой жизни. Суфии, напротив, в центр своей доктрины ставят «томление» или «тоску по раю» и рассматривают социальную природу данного духовного путешествия.

7. Делается вывод о том, что для достижения жизненного воплощения социальной справедливости необходимо, чтобы люди требовали от себя большего, чем от других, чтобы они ощущали ответственность, от которой зависит судьба человечества и именно в этом смысле полагали себя отдаленными от Бога, который «живет» лишь во всей системе человечества, во всей системе дальних «я».

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — С.158.

² См.: Десяткина М.В. Массовое религиозное сознание в трансформирующемся обществе: от стабильности прошлого к аномии настоящего // Наука и религия в современном мире: необходимость диалога (тематический сборник). — Уфа: Уфимский государственный институт сервиса, 2004. — С. 94.

³ См.: Кривошеев В.В. Особенности аномии в современном российском обществе // Социологические исследования. — 2004. — № 3. — С. 95.

⁴ Каутский К. Происхождение христианства / Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1990. — С. 26.

⁵ См.: Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ. — СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2005. — С. 11.

- ⁶ См.: *Десяткина М.В.* Указ. соч. — С. 97.
- ⁷ Цит. по кн.: *Иса Абдуль-Кадыр.* Истина суфизма / Пер. с арабского. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 9.
- ⁸ См.: Там же.
- ⁹ *Коран* 10:63.
- ¹⁰ *Крымский А.* История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч.2. — М.: Изд-во Лазер. ин-та вост. яз., 1912. — С.5.
- ¹¹ *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — С. 197.
- ¹² *Актуальные проблемы философии.* Курс лекций. — Уфа: БашГУ, 1993. — С. 38.
- ¹³ См.: *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. — М.: Наука, 1966. — С. 129.
- ¹⁴ См.: *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма.* — М.: Наука, 1985. — С. 114.
- ¹⁵ См.: *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. — М.: Наука, 1986. — С. 84.
- ¹⁶ См.: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. — М. Мысль, 1977. — С. 127.
- ¹⁷ См.: *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. — М.: Наука, 1987. — С. 103.
- ¹⁸ *Хайруллаев М.М.* Культурное наследие и история философской мысли. — Ташкент, 1985. — С. 167.
- ¹⁹ *Колесников А.И.* Завоевание Ирана арабами. — М.: Наука, 1982. — С. 14.
- ²⁰ См.: *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. — М.: Наука, 1986. — С. 102.
- ²¹ См.: Там же. — С. 102.
- ²² См.: *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма.* — М.: Наука, 1985. — С. 169.
- ²³ *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М.: Наука, 1972. — С. 187.
- ²⁴ См.: *Гафуров Б.Г.* Указ. соч. — С. 189.
- ²⁵ *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. — М.: Наука, 1966. — С. 157.
- ²⁶ *Негматов Н.* Государство Саманидов. — Душанбе: Дониш, 1977. — С. 21.
- ²⁷ Там же. — С.37.
- ²⁸ *Игнатенко А.А.* Ибн Хальдун. — М., 1980. — С. 71.
- ²⁹ *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. — М.: Наука, 1966. — С. 38.
- ³⁰ *Коран* 5:37.
- ³¹ *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. — М.: Наука, 1966. — С. 139.
- ³² *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М.: Наука, 1972. — С. 318.

- ³³ Саидбаев Т.С. Ислам и общество. — М.: Наука, 1984. — С. 21.
- ³⁴ Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982. — С. 40.
- ³⁵ Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. — М.: Наука, 1986. — С. 33.
- ³⁶ Там же. — С. 39.
- ³⁷ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII — XV вв. — М., 1966. — С. 36.
- ³⁸ Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. — М.: Наука, 1966. — С. 193.
- ³⁹ Беков К. Муххамад Шахрастан — историк философии. — Душанбе, 1987. — С. 45.
- ⁴⁰ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М.: Мысль, 1979. — С. 47.
- ⁴¹ Соколов В.В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа, 1979. — С. 123.
- ⁴² Соколов В.В. Указ. соч. — С. 154.
- ⁴³ Ислам в истории народов Востока. — М.: Наука, 1981. — С. 18.
- ⁴⁴ Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч. 2. — М.: Изд-во Лазер. ин-та вост. яз., 1912. — С. 33.
- ⁴⁵ Мец Адам. Мусульманский ренессанс. — М.: Наука, 1968. — С. 243.
- ⁴⁶ Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М.: Наука, 1972. — С. 143.
- ⁴⁷ Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч. 2. — М.: Изд-во Лазер. ин-та вост. яз., 1912. — С. 47.
- ⁴⁸ См.: Болдырев А.Н. Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана // История иранского государства и культуры. — М., 1971. — С. 153.
- ⁴⁹ Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. — Ашхабад: Ылым, 1978. — С. 54.
- ⁵⁰ Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. — М.: Наука, 1966. — С. 119.
- ⁵¹ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — С. 22.
- ⁵² См.: Агахи А.М. Из истории общественной и философской мысли в Иране. — Баку: Элм, 1971. — С. 25.
- ⁵³ См.: Мец Адам. Мусульманский ренессанс. — М.: Наука, 1968. — С. 239—240.
- ⁵⁴ См.: Мец Адам. Мусульманский ренессанс. — М.: Наука, 1968. — С. 138.
- ⁵⁵ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. — М.: Наука, 1987. — С. 14.
- ⁵⁶ Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. — М., 1977. — С. 180.
- ⁵⁷ Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. — М.: Иностран. лит., 1962. — С. 97—98.
- ⁵⁸ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. — М.: Наука, 1987. — С. 27.
- ⁵⁹ Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. — Душанбе: Дониш, 1976. — С. 146.

⁶⁰ См.: *Васильева Л.С.* Афинская школа философии. — М.: Наука, 1985. — С. 122—123.

⁶¹ См.: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. — М.: Высшая школа, 1981. — С. 251.

⁶² *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 154.

⁶³ *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 172.

⁶⁴ *Платон.* Избранные диалоги. М.: Мысль, 1986. — С. 57.

⁶⁵ Там же. — С. 103.

⁶⁶ *Платон.* Указ. соч. — С. 174.

⁶⁷ *Аристотель.* Сочинения: Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 198.

⁶⁸ *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. — М., 1977. — С. 98—99.

⁶⁹ *Аристотель.* Сочинения: Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 391.

⁷⁰ См.: Там же. — С. 394.

⁷¹ См.: Там же. — С. 373.

⁷² См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — С. 179.

⁷³ См.: *Асмус В.Ф.* Античная философия. — М.: Высшая школа, 1998. — С. 121.

⁷⁴ См.: Там же. — С. 129.

⁷⁵ *Ригведа.* Избранные гимны. — М.: Наука, 1972. — С. 113.

⁷⁶ *Упанишады* / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. — М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — С. 87.

⁷⁷ Там же. — С. 90.

⁷⁸ *Кочетов А.Н.* Буддизм. — М.: Наука, 1965. — С. 52.

⁷⁹ *Фишер И.* От брахманизма к индуизму // Боги, брахманы, люди. — М.: Наука, 1969. — С. 57.

⁸⁰ *Мергаут Б.* Учение индуизма // Боги, брахманы, люди. — М.: Наука, 1969. — С. 77.

⁸¹ *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М.: Наука, 1972. — С. 118.

⁸² *Брагинский И.С.* Иранское литературное наследие. — М.: Наука, 1984. — С. 93.

⁸³ Там же. — С. 120.

⁸⁴ *Бируни А.* Избранные произведения. — Ташкент: Изд-во АН Узб. ССР, 1963. — С. 211.

⁸⁵ *Гусейнов А.А.* Введение в этику. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. — С. 100.

⁸⁶ *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М.: Наука, 1972. — С. 289.

⁸⁷ *Редер Д.Г.* Древний Восток // История древнего мира. Ч. 1. — М.: Просвещение, 1979. — С. 247.

- 88 Фрай Р. Наследие Ирана. — М.: Наука, 1972. — С. 161.
- 89 Чалоян В.К. Восток — Запад. — М.: Наука, 1968. — С. 47.
- 90 Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982. — С. 179.
- 91 Нахов И.М. Книжная культура. — М.: Наука, 1981. — С. 55.
- 92 Соколов В.В. Средневековая философия. — М.: Эдиториал УРСС, 2001. — С. 167.
- 93 См.: Там же.
- 94 Васильев Л.С. История религий Востока. — М.: Высшая школа, 1988. — С. 33.
- 95 Чалоян В.К. Восток — Запад. — М.: Наука, 1968. — С. 165.
- 96 См.: Чалоян В.К. Указ. соч. — С. 167.
- 97 Коран 64:3.
- 98 Коран 57:4.
- 99 Коран 5:16.
- 100 Демидчик В.П. Космология аль-Фараби и ее основные источники // Аль-Фараби. Научное творчество. — М., 1975. — С. 14.
- 101 См.: Аль-Газали Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения: Пер. с арабского. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 116.
- 102 См.: Калинин В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. — С. 47.
- 103 См.: Делез Ж. Логика смысла. — М.: Академия, 1995. — С. 35, 38, 122.
- 104 Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — С. 193.
- 105 См.: Там же. — С. 194.
- 106 См.: Там же.
- 107 Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — С. 194.
- 108 Там же.
- 109 Там же.
- 110 См.: Kirkegaard S. Der Begriff Angst. Berlin, 1965. — S. 42–43.
- 111 См.: Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. — М.: Наука, 1992. — С. 103–105.
- 112 См.: Лукьянов А.В. Основы истории и философии религий. — Уфа: Изд-е ВЭГУ, 1995. — С. 8.
- 113 См.: Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. — М.: Мысль, 1979. — С. 262.
- 114 См.: Андрусенко В.А. Социальный страх (опыт философского анализа). 3-е изд. — Оренбург: Оренбургский университет, 1995. — С. 59.
- 115 См.: Там же. — С. 60.
- 116 См.: Эрнст Карл. Суфизм / Пер. с англ. А. Горькавого. — М.: ФАИР — ПРЕСС, 2002. — С. 137.
- 117 Токарский А. Страх смерти // Вопросы философии в психологии. Кн. 5 (40). — М., 1987. — С. 961.

- ¹¹⁸ См.: *Эрнст Карл*. Указ. соч. — С. 137.
- ¹¹⁹ Цит. по кн.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Истина суфизма. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 125.
- ¹²⁰ См.: *Fichte J.G.* Sämtliche Werke. 1846. Bd.1. — S. 433.
- ¹²¹ См.: *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. — М., 1994. — С. 22–58.
- ¹²² *Кознова И.Е.* Повседневность и социальная память // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005г.)*: В 5 т. Т. 5. — М.: Современные тетради, 2005. — С. 444.
- ¹²³ См.: *Яковенко Б.В.* Жизнь и философия Иогана Готлиба Фихте. — СПб.: Наука, 2004. — С. 193.
- ¹²⁴ См.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Истина суфизма. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 127.
- ¹²⁵ См.: *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода / Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 339.
- ¹²⁶ См.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Истина суфизма. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 127.
- ¹²⁷ См.: Там же.
- ¹²⁸ *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. — С. 350.
- ¹²⁹ См.: *Эрнст Карл*. Суфизм / Пер. с англ. А. Горькавого. — М.: ФАИР — ПРЕСС, 2002. — С. 137.
- ¹³⁰ См.: Там же.

СМЫСЛОВЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

2.1. СМЫСЛОВЫЕ ФОРМЫ СУФИЙСКОГО СЛОВА

Понятие «смысл» используется в суфизме в особом значении, а именно для отображения самой идеальной подоплеки человеческого действия. Смысл – не результат интерпретации, а то, что интерпретируется. Разумеется, то, что интерпретируется, синтезирует составляющие, определяемые сознанием и многими материальными факторами.

Проникая в смысловую природу суфийского слова, хотелось бы обратить внимание на проблему действенности и бездейственности слов. Слова не оказывают никакого действия, если «сердце» остается привязанным к миру. «Говорить непрочувствованные слова – значит презирать богословие и осмеивать Священный Закон. Речь дозволена тому, чья речь поможет избежать вреда»¹. Человек не должен прославлять самого себя, говорить для обретения мирской выгоды, а также ради снискания одобрения толпы. «Если кто говорит в согласии с Божьей воли и по Божественному побуждению, то его слова имеют силу и действенность, принося благо грешникам; а если говорят, руководствуясь своей волей, то слова слабы и бездейственны, и не приносят блага тем, кто внимает им»².

Поэтическое слово в руках суфийских теоретиков превратилось в главное орудие достижения философско-религиозных, морально-этических и художественно-эстетических целей. Они сумели в своем поэтическом творчестве дать ответ на самые трудные философские и социально-философские вопросы.

Суфизм заставил философию и поэзию взаимодействовать вместе. Поэзия стала своеобразным преддверием ко всеобщему духу. Вместе с тем поэзия превратилась у суфиев в орудие самоотречения и жизнеотрицания, в бегстве от неразрешимых жизненных противоречий, в утешении от социальной несправедливости.

Ограниченный разум человека, как полагают суфии, не может охватить полного значения и смысла добра и зла. Исламские суфии считали, что Бог мыслится создателем добра и зла, и все же зло невозможно приписать Богу. Данное утверждение внутренне противоречиво. Однако человек призван обрести искусство сближения исламских суфиев и всегда помнить о том, что «подтверждение и отрицание временами оба сильны. Коль меняются аспекты, отношения различны!»³.

Перед тем как объяснить зло, необходимо остановиться на некоторых метафизических предпосылках этой концепции. По мнению суфиев, решение всех проблем может быть выражено в простых словах знания. Бог — это тот, кто знает; знание принадлежит лишь ему в реальности и существует в Нем самом. Сущности созданных вещей — это все объекты Бога, известные идеи.

Дальнейшая логика рассуждений такова: человек для своего знания должен обязательно иметь объекты, которые он знает. При этом знание есть, разумеется, знание объекта или какой-либо известной вещи. Без известного знание оказывается невозможным. В то же время необходимо признать, что сущность Бога и сущности созданных вещей иные по отношению друг к другу (поэтому и знание должно быть другим, неявным, скрытым). Коран также подчеркивает их отличие. Сущности созданных вещей не обладают собственным бытием, они разрушаются, терпят крах, когда переходят в бытие, несуществующие сущности созданных вещей — неживые. Поэтому их реальным качеством оказывается смерть.

Отсюда — склонность суфиев к эзотерическому (в том числе к эзотерическому слову). И нам хотелось бы порассуждать об эзотеризме вообще и его социальной роли.

Эзотеризм существует, если отнестись к делу серьезно, с точки зрения человека. Человек воспринимает мир как нечто непонятное, таинственное, загадочное. По мнению И.Г. Васильевой, проблема порождения эзотеризма сводится к проблеме личностной самоактуализации и опыту духовного роста авторов эзотерических учений.

Отсюда она определяет эзотеризм как авторское понимание того, что содержится в «уме бога»⁴. Проблема в том, что каждый апологет эзотеризма считает свои взгляды «единственно правильными». При этом многие эзотеристы становились активными деятелями, стремясь систематизировать свои взгляды. Данный настрой передается людям, которые, увлекаясь, утрачивая бдительность, чувство здравого критицизма. Такие люди, стремящиеся к позитивным, по сути, изменениям в себе самих, к духовному обновлению и поиску в себе предельной основы бытия, попадают в многомерную «паутину» непроверяемости, субъективизма. Более того, многие люди, увлеченные эзотерическими учениями, порой проявляют не меньшую ортодоксальность в суждениях, чем религиозные фанатики. Эзотерические суждения порождают в человеке концептуальную обусловленность, уничтожают потенцию к самостоятельному философскому суждению. Современный эзотеризм, пытаясь внедриться в сознание и стать конкурентоспособным, стремится выглядеть «научно», «доказательно»⁵. Однако этот вывод не распространяется на эзотерический элемент, присутствующий в великих религиозно-философских и мистических учениях и доктринах прошлого. К их числу относится и суфизм, который не лишает сущности произведенных вещей духовного бытия.

Когда сущности созданных существ оказываются лишенными бытия и качеств, то им невозможно приписать и действия. «Теперь представьте себе, что когда вы думаете о своем друге и образ его появляется в вашем сознании, все составные части его образа также воспринимаются, и благодаря этому определяется индивидуальность и идентичность»⁶. Любимый принимает множество разных форм. Красота его отражается в разнообразном артистизме. Но многообразие существует для того, чтобы возвысить прелесть союза Божественного и человеческого. **При этом в одежде тысяч любит показываться какой-то один человек.** Здесь перед нами – важнейшая социально-философская проблема: каково соотношение человека и общества, если человек стремится «поглотить» все общество? Какой-то один человек часто пытается выдать себя за весь коллектив, общество, а общество за «обобществившееся человечество»⁷, то происходит растворение и утрата индивидуальности во всеобщем. Быстро представив себе эти предпосылки, можно обратить свое внимание на объяснение социального зла.

Суфии называют «**Хакк** то, что есть Чистое Существование, Абсолютным Благом»⁸. Поскольку Бог прекрасен и любит красоту, его бытие совершенно, все его действия совершенны. Поэтому он есть абсолютное добро. В его природе нет ни малейшего несовершенства. Сущности вещей и сущности случайных существ не существует отдельно от необходимых существ. Они не обладают ни сущностными качествами, ни собственными действиями. И благодаря этому небытию они представляют собой абсолютное зло. Поскольку реальное бытие есть абсолютное благо, из этого неизбежно вытекает, что все сущностные качества также хороши. Если бытие совершенно, то каким образом могут Божественные качества содержать в себе зло? Следовательно, добрая воля вытекает из абсолютного блага. Бог красив и прекрасен и ничто, кроме красоты, из него не исходит. Значит, если небытие – это зло, то все сущностные качества будут злыми и, таким образом, зло всегда будет оставаться злом. Реальность вещи не может быть от нее отделена, а значит, – считать зло добром – это равноценно тому, чтобы назвать черное белым.

Теперь снова вернемся к существованию вещей. Они выражены из-за имманентности бытия в них Бога. Это – проявление Божественного бытия. Однако, учитывая проявления в вещах Божественной сущности, возникают два аспекта: аспект бытия и аспект небытия. Социальное зло, боль, уродство, появляющиеся в этих проявлениях, вызваны только их отношением и соотношениями. Это – аспект небытия. Сущность вещи есть относительное небытие, а последнее – это абсолютное полное зло. Несуществующие атрибуты – это все то же зло. Поэтому проявления должны находиться в соответствии со склонностями сущностей, и только в этом случае качества бытия появляются в соответствии с данными сущностями, и вследствие этого большинство атрибутов бытия не сможет себя проявить. Социальное зло, предполагаемое в вещах, вызвано несуществованием атрибутов бытия (аспект небытия). Другими словами, качества бытия как бытия являются добром (аспект бытия).

Все зло исходит от небытия. Зло проистекает, видимо, от какого-то дефекта, от отсутствия нормального ощущения мира. Некоторые авторы при этом полагают, что зло никогда нельзя будет объяснить, если мы представим Бога как абсолютно доброго. Тут есть свои сложности. Абсолютного небытия вообще не существует. Затем необходимо допустить ту мысль, что происхождение зла в мире вызвано на-

шими сущностями, которые в основе своей являются относительным небытием. Зло сопутствует относительному небытию, поскольку установление границ предполагает различие и здесь, таким образом, упускается тот или иной аспект бытия, который есть небытие и **только оно является по-настоящему злым.**

Когда человек спорит с солнцем и спрашивает, зачем оно его ослепляет, то тут есть один аспект, о котором хочется сказать особо: существует особая сила зрения и это можно понять при условии, если бы человек сам себя ослепил. Вероятнее всего, зло можно победить, если обратиться к своему внутреннему «Я», к своему духовному, нравственному миру. А этот мир предполагает смирение, кротость, незлобливость по отношению ко всему живущему. «Смирение делает человека возвышенным и только тогда он стремится к самосовершенствованию, т.е. к слиянию с Богом»⁹.

Суфийская поэзия давала измученному социальными противоречиями суфию чувствовать себя свободным, давала ощущение отторженности от всего того, в чем он видел несовместимого со своим идеалом совершенного человека. Поэзия, поэтическое слово рождало чувство уверенности в том, что ничто в мире не может причинить ему горя.

Любая жизнь, согласно суфизму, есть страдание. Стремление к благополучию жизни для каждого суфия превращается в страдание. Но страдание помимо всего прочего охватывает еще и то, что в обыденной жизни носит название любви. Во всеобщей любви к Богу человек отрешается и от себя самого и от мира. Суфий горько переживает свое страдание, свою отчужденность от мира, свое духовное состояние как представителя тайного ордена.

Чтобы выслушать слово правды, надо собраться с силами. Надо отказаться от всех жизненных притязаний, надо построить себе обитель, удалившись в укромное место. Надо не раскрывать другим людям всех своих тайных помыслов. Глубокое разочарование жизнью, стремление к Богу и одиночеству, оторванность от жизни порождают стремление любить страдальца. При этом следует также отметить, что поэтическое искусство, искусство слова суфизмом рассматривается не как пассивная, а как активная деятельность человека и общества. Поэзия предполагает, что человек именно в самом себе должен находить исходный материал для постижения истинной красоты.

Хорошо известно, что поэтическое искусство, искусство слова человеком воспринимается без излишнего духовного и нравственно-

го напряжения. Именно поэтому суфии превратили его в первичную форму воплощения своих мистических идей¹⁰. Они учили, что Бог для собственного познания одарил людей поэтической способностью. Отсюда человек призван отыскать в себе эту способность. Если же этой потенции нет, то следует ее создать в человеке искусственным образом (посредством самоуглубления, самозабвения). Поэт есть, поэтому тот, кто способен прикоснуться к тайнам бытия, выразить Божественную мудрость, устроить мир по законам красоты.

Поэзия, как особая форма духовной деятельности человека, использовалась суфиями для обогащения, совершенствования своего духовного мира. Поэтическое самосозерцание открывало в глубинах души нечто таинственное, возвышенное и сокровенное. Поэт, как и влюбленный, не помнит себя, забывает себя в своем предмете. А плохой поэт всегда занят только самим собой, не отходит от себя и не приходит к другому.

Суфии посредством поэтического слова могли вызывать в себе целый комплекс прочувствованных, мыслимых и зримых представлений, закрепленных в памяти легендами, преданиями, исторически возникших из опыта народной жизни. Поэзия толкает людей на поиск истины. Человек действительно должен быть настроен на восприятие поэтического образа всеми своими эмоциями, мыслями, всей своей общественной и социальной настроенностью.

Через символику суфийские поэты могли высказать самые свои радикальные взгляды. Посредством символа они могли передать все оттенки человеческих переживаний. Такие слова, как «разлука», «вино», «любовь», «свет», «опьянение», «цвет» в суфийской концепции приобретают символическое значение и определенные смысловые формы. «Однако, символ, – пишет А. Курбанмамадов, – превратившись в оригинальную эстетическую категорию суфизма, удачно ассоциировался с суфийской теорией Единого нечеловекообразного Бога, которая отрицалась ортодоксальным Исламом»¹¹.

Суфийский смысл своей конкретной чувственностью в достаточно сильной мере воздействует на духовный мир человека, на его психику, возбуждая у него определенные ассоциации. При помощи такого рода символов прекрасное, мера, гармония приобретали отпечаток абстрактно-божественного и рассматривались под углом зрения мистического.

Символизм, разумеется, прямо и непосредственно соотносится с духовным миром суфиев, их мыслительным и интеллектуальным стро-

ем. Символ оказывается определяющим принципом их творчества. Символика господствует при этом не только в музыкальной, поэтической среде, но и проникает в область архитектуры, миниатюры, каллиграфии. Для суфиев символ становится, таким образом, их глубокой жизненной потребностью, необходимостью.

Апелляция к естественным чувствам человека, отмечает А. Курбанмамадов, рождает, как известно, желание самоотдачи¹². Поэтому суфизм сознательно пользуется таким компонентом восприятия социума, как чувствование. Суфии прибегают к нему в открытой форме.

Совершенство формы, слияние поэзии с прозой, стремление к наглядности – вот основные черты суфийского слова. Это – своеобразная музыка в словах. В слове суфиев мы как бы прислушиваемся к языку. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому иному слушанию. Суфийский поэт говорит поэтому не только на языке, но говорит из него. Источник его речи – это не исчерпанный **сказ**, преодолевающий раздробленность языка. Язык говорит, так как достигает в качестве сказа всех областей социокультурного бытия. Ведь, как мы ни слушали, услышанное должно сначала сказаться, **т.е. явиться**, без чего невозможно никакое последующее восприятие и представление.

Суфийский сказ первичен не только в говорении, речи, но и по отношению к данности сознания вообще. Мы даем прозвучать его беззвучному голосу, употребляя уже имеющийся у нас звук. Именно величайшие философы испытывали трудности из-за невозможности достижения знания сущности Бога.

«Сколь великим бы было Божественное наше познание:
Все же ему не проникнуть в святыню Твою;
Ведь святые видением освящены и Божественным светом
Но и они не достигли тебе адекватных понятий»¹³.

Достижение неспособности воспринимать – это уже есть некая разновидность восприятия. За крайними границами своего видения человек не в состоянии сам разглядеть любую дорогу. Эта мысль имеет огромное методологическое значение. И ее, по сути, можно соотнести с детективной работой К. Маркса, который вел расследование по снятию пределов с познания исторических границ знания, чтобы снять в современности идеологическую пелену с глаз.

Ложно и зло, начатая жизнь выглядит все более горькой. Но умное доброе деяние **в состоянии изменить ход вещей к лучшему**. Человеческая возможность данного деяния не очевидна, но она показывает, что присутствующая в человеке воля не позволяет ему сдаваться.

В акте восприятия социокультурной реальности помимо работы сознания создается еще и иное содержание, не входящее прямо в сознание, но представленное в духовном мире человека. Это последнее содержание может быть позднее преобразовано (в частности, осознано), т.е. представлено в сознании в виде нового дополнения к чувственному образу, в виде иллюзии или какого-либо другого феномена.

Отличие неосознанного смысла от его осознанной формы хорошо иллюстрируется трудностями перевода некоторых выражений с одного языка на другой. Смысл, очевидный в одном языке, часто не поддается адекватной передаче в терминах другого языка. Любое слово в системе некоторого языка не имеет конечного смысла. Попытки проникновения в этот смысл связаны с учетом все новых и новых коннотаций. Чтобы человек мог постичь хотя бы одно слово, причем не просто как чувственное побуждение, а как членораздельный звук, обозначающий понятие, весь язык полностью и во всех своих взаимосвязях уже должен быть заложен в нем¹⁴.

Эта целостность как раз и присуща суфийскому слову. Чтецы суфизма постоянно работали над совершенствованием чистоты, ритмичности, над постановкой своего голоса. Их голос свободно воспроизводил некий образ, который наводил человека на своеобразные размышления¹⁵. Этот образ оказывался весьма дорогим, измученным жизнью людям. Он скрадывал и прятал антагонистические противоречия за пелену иллюзии. Слушатели при этом отрешались от реального мира.

Примеров тому мы можем встретить на каждом шагу. Критика суфиями выработанных средств анализа феноменов культуры, не касается самого фундамента веры. Вера суфиев столь сильна, что даже такой яркий и яркий противник всякого абсолютизма в оценке не только общекультурных, но и собственно научных достижений любой культуры, как О. Шпенглер, не задумывается об оправданности применения своего инструментария к анализу культуры и мысли арабов и египтян. «Контраст этот, — замечает А.В. Смирнов, — тем разительнее, что уверенность в абсолютной применимости научного инструментария, характерного для относительной и делящей всеобщую судь-

бу умирания цивилизации Запада, соседствует с выраженной столь экспрессивно и многократно подчеркнутой совершенной взаимной **инаковостью** исследуемых им культурных форм»¹⁶.

Мы полагаем, что исследование морфологии культуры суфиев вряд ли возможно с помощью средств, являющейся результатом развития собственной. Если все явления культуры равно «духовной» и «материальной», представляют собой нечто целое и единое, ту самую единую и уникальную форму, которую мы собираемся исследовать, то, конечно же, и инструментарий исследования несет на себе все отпечатки именно этой культуры и цивилизационной формы. Применить его для анализа иных культурных форм должно стать по меньшей мере вопросом.

Особенно привлекают в этом плане образы, созданные ас-Сухраварди. В его сочинениях чувствуется влияние перипатетизма. Речь идет о воспроизведении вещи как воспроизведении «момента времени» вещи, что в целом демонстрирует несколько иной ракурс обсуждения проблематики утвержденности. Ибн Араби, напротив, полагает, что моменты времени не воспроизводимы.

Необходимо заметить следующее: представление о том, каким образом вещь относится к своему существованию, должно быть согласовано с представлением о том, каким образом возможно постижение вещи. В данном отношении весьма интересно желание ас-Сухраварди убедить оппонентов в том, что нечто всегда является «существующим», лишь меняя модусы существования¹⁷. Это – достаточно интересная мысль! Человек обретает подлинность существования, если постоянно изменяется. Но это возможно, если он не цепляется за вещи и обретает, таким образом, полноту смысла.

В суфизме выбор слова, литературных тем обусловлен не озабоченностью точным подражанием природе, которая отвечает на все вопросы. Суфиями, как мы полагаем, руководит понятие существования, отграниченного от любых условий, и все же, подобно мышлению, являющегося трансцендирующим. Отсюда, с одной стороны, обилие патетических ситуаций: одиночество, смерть, тоска. Но отсюда же – и то значение, которое придается формам существования – практическим и теоретическим, связанным с осознанием пути постижения Аллаха.

Суфии берут человека за руку и ведут его по тропе совершенства. Это – люди дел и духовных состояний, а не дискуссий и слов:

Много легче спорить и заниматься нравоучениями, чем претворить свои слова в поступки.

Надо сказать, что посредством идеи «совершенного» мышление укореняется в Абсолюте. И все же существование укорененного в Абсолюте мышления – меньше, чем сам Абсолют. Это – всего лишь мышление, и не более того. Условие существования, выражающееся в нравственном поступке, отличается от самого существования. Одно бесконечно, другое конечно.

Так, каковы же эти условия, анализ которых наполняет суфийское слово глубоким смыслом? Первое условие – это содружество (субхат). Содружество обладает глубоким воздействием на личность человека, его поведение, нрав. Друг приобретает от своего друга его качества путем душевного воздействия и практического следования. Человек по своей природе общителен. Если он избрал себе в друзья человека лицемерного, злонравного, то эти качества постепенно перейдут к нему. Если же он избрал для общения нравственного человека, то качества последнего постепенно отразятся на его облике.

Практический путь душевного совершенства – это дружба с наследником Пророка, истинным муршидом. Но сподвижники Пророка не излечивают свою душу одним лишь чтением Корана. Нравственное очищение – это одно, а обучение Корану – другое. Ведь существует большая разница между наукой очищения и очищением, подобно тому, как чтение медицинской литературы – это еще не лечение. Совмещение чтения и лечения – это и есть совершенство¹⁸.

Однако возникает вопрос: как найти наследника Пророка? Прежде всего, необходимо сделать свою решительность искренней и утвердиться в своем намерении. Знания при этом – основа поступков. Знания совершенно бесполезны без поступков и поступки без знаний не приносят пользы. В процессе духовного воспитания необходимо достижение знания **состояний души и ее свойств**. Это подтверждает ту мысль, что суфизм есть практическое претворение Ислама в его совершенной форме, как с внешней, так и с внутренней стороны. К обязательным наукам относятся: 1) изучение фундаментальных основ веры, чтобы не стать слепым последователем; 2) овладение знаниями о природе молитвы, поста, закята и хаджа; 3) знание основ коммерческой и семейной этики, чтобы не возникало запретное в процессе данных отношений; 4) исследование состояний души (упование на Аллаха, богобоязненность, довольство Аллахом)

через которые человек проходит на всех этапах своей жизни; 5) изучение плохих и хороших качеств души, объявляя войну (джихад) своей плоти, но не телесным радостям.

Интересно отметить, что ислам запрещает знания, связанные с углубленным изучением путей заблуждения (кроме как ради избавления общества от их вреда и предохранения от них), колдовство, астрологию, направленную на обнаружение клада и подобные цели. Это говорит о том, что неортодоксальный ислам, как и христианство направлены против демиургических потенций человека. Ведь человек сегодня резко пал потому, что пожелал быть точно так же, как Бог. Но собственная божественная сущность Бога есть нежелающая воля. Эта воля обитает в неприступном свете, в силу ее всепоглощающей чистоты.

Однако не следует полагать, что ничего не желающая воля исключает из себя способность желать. Эта способность скрыта в ней. Человек, который ничего не хочет, который устал желать, **заключает в себе позитивное начало** или волю, которая может желать. Эта воля распространяет вокруг себя, словно некий ореол, это ничего-не-желание мирного Бога. Позитивное, таким образом, заключается в том, что Бог есть свобода желать и тем самым полагать себя в качестве неравного себе. Это — великий диссонанс, с которого все начинается. Начало и есть там, где существует то, что не должно быть непосредственно ради себя самого. Бог есть тот, кто постепенно творит и он живет в человеке и не может расстаться с человеком. Когда Лаланд* сказал, что не нашел Бога нигде во вселенной, то был совершенно прав, поскольку искал его не там, где он пребывает. «Этим, — замечает Шеллинг, — объясняется и общечеловеческое представление о необходимости и действенности молитвы. Истинная молитва — это воспоминание и подтверждение изначального отношения, воспоминание о связи; отсюда и устойчивость другого представления — что своими злодеяниями человек оскорбляет Бога, поскольку человек творит зло только себе самому; разрывая свое собственное единство, человек разрывает единство самого Бога»¹⁹.

Пороки не покидают человека с помощью одного лишь желания. Для преодоления пороков требуется борьба, основанная на изучении

* Жозеф Жером Франсуа де Лаланд, франц. астроном (1732—1807).

качеств и законов плоти. Так, плоти свойственно меняться и этот тезис требует своего пояснения.

Наблюдения показывают, что душа человека поддается воспитанию. Даже многих из диких животных удается приручить; тем более облагородить душу человеку, который, вероятнее всего, будет еще совершенствоваться, несмотря на то, что является лучшим из всех природных произведений. Борясь с плотью, мы, разумеется, никогда не искореним всех ее качеств; к этому стремиться и не надо, поскольку человек всегда будет оставаться природным, чувственным существом. Задача состоит в том, чтобы усовершенствовать плоть путем изменения плохих ее качеств и превращения их в положительные.

Первый этап в этой борьбе состоит в искоренении самодовольства и вере в назначении нафса, согласно изречению Аллаха в Коране: «Ведь плоть человека часто повелевает ему творить зло» (Коран, 12:53). Плоть (и в этом состоит смысл данного слова) – преграда между Богом и человеком, а с другой стороны – средство для приближения к Богу. Когда же человек раскрывает недостатки своей души, проявляя усердие в ее очищении, то у него не остается времени заниматься недостатками других, растрачивать свое драгоценное время для того, чтобы считать их ошибки²⁰.

Человек, понявший это, направляет все усилия на самого себя и постепенно вступает на путь самовоспитания.

Внутренний мир личности всегда оставался в центре внимания теоретиков суфизма. Суфийские теоретики, глубоко осознав сложность и противоречивость внутреннего мира человека, поняли, что этот мир не является статичным и неизменным. Поэтому они направляли всю художественно-эстетическую силу поэзии и прозы именно на его обогащение. Силой слова они пытались воспитывать личность. Они хотели передавать, прежде всего, чувства человека. Каждое слово должно быть взвешено, тщательно продумано. Современные политики часто это не учитывают, не учитывают всей громадной роли слова на социальную и культурную жизнь.

Вся напряженная духовная деятельность суфиев сосредоточена в большей своей части на понимании значения слов. Желание создать свой особый поэтический мир, безукоризненное соблюдение этико-эстетических правил суфизма дисциплинировало суфиев, но вместе с тем, часто сводило на нет личность суфия, уничтожало, убивало жизнелюбие, подрывало жизнеспособность человека.

И все же необходимо отметить, что идеи Бога, Добра, Правды, Любви и т.д. существуют в каждом человеке и в каждой культуре помимо того, как люди относятся к ним. Хотят того люди или не хотят, они отображают смысловые универсалии в многообразных перипетиях своей жизни, а, отображая, и наиболее полно осознают их, обозначают словом и делом.

2.2. ПЕРЕЖИВАНИЕ ЛЮБВИ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРИРОДА

Суфийские мыслители придавали огромное значение **силе любви** не только потому, что в ней раскрывался мистический опыт, но и по той причине, что Божественную любовь дано обрести не каждому.

Строго говоря, можно выделить множество видов любви, но, необходимо при этом отметить, что выделение ступеней любви, этапов ее восхождения к высшему совершенству, сопряжено с огромными трудностями. Так, трудно отдать предпочтение святой любви любви родителей к своему ребенку. Ведь и в последней заключен значительный элемент святости. Любовь, видимо, неделима на части; она есть некая целостность, и личность в любви также обретает целостность и неразрушимость.

При этом следует отметить, что мы здесь не принимаем во внимание то общее различие, которое имеет место в рамках видов любви в зависимости от того, идет ли речь о двух людях одного пола или разных полов.

Суфийская любовь – это совершенная редкая форма любви, возможная лишь в том случае, если имеет место экстатическое приближение к Абсолютному, возможное в процессе слияния поэзии и религии, философии и самого утонченного мистицизма. Любовь здесь столь же тематична, что и в брачной любви. Здесь имеет место глубочайшее понимание другого человека (в определенном смысле даже более глубокое, чем в брачной любви), поскольку такая «святая» любовь и заключающееся в ней раскрытие глубочайшего сущностного слова заведомо возможны лишь в той высокой ценностной сфере, которая для брака в его реальном воплощении представляют какой-то окончательный идеал. Но «темой» данной любви одновременно и даже прежде всего являются такие религиозные гении, как Христос, Мухаммад, Будда. Взаимопроникновение взглядов осуществляется

только через Бога, а тот полный блеск, который так характерен для этой любви, выступает отражением совместной любви к религиозному гению.

Единение, к которому стремятся здесь, не распространяется на витально-чувственную сферу. Подобную любовь нельзя рассматривать как некую брачную любовь, «инкорпорированную» в высшую ценностную сферу. В «святой» любви, как таковой, отсутствует тенденция к вовлечению чувственной, эмпирической сферы и к определенного рода передаче другому самого себя. В тематической «святой» любви осуществляется самое подлинное и совершенное единение.

Божественную любовь невозможно и объяснить. «Можно объяснить что-либо посредством того, что тоньше объясняемого; но нет ничего утонченнее любви, как же истолковывать любовь?»²¹. Смысл данного суфийского высказывания состоит в том, что любовь выше всяких объяснений, поскольку объяснение есть атрибут объясняющего. «Любовь атрибут Возлюбленной, поэтому невозможно объяснить истинную природу любви»²².

Есть люди, которые способны на самую самоотверженную, бескорыстную любовь, но их никто или мало кто любит. Вместе с тем в мире найдется достаточно внушительное количество лиц, к которым многие прекрасно относятся, но которые любят лишь исходя из эгоистических или меркантильных интересов. Любовь парадоксальна, но именно она спасает общество от распыления на части, хотя, как говорит Аристотель, она есть не только сила соединения, но и разъединения людей²³, поскольку «жизненные миры» слишком разные для того, чтобы образовать один большой мир, развивающийся по своим собственным законам.

Древнеиндийские Веды и древнегреческая философия (Гесиод, Эмпидокл) расценивают любовь как космический принцип, не просто принцип в то же время диалектический, посредством которого не только согласуется и объединяется Вселенная, социальный мир, а объединяется во всем их стремящемся к распадению всего обилия сил и форм. Перенесенная на человека любовь означает, с одной стороны, телесно-душевный принцип продолжения рода, а с другой — душевно-духовный принцип «платонической любви», свободной от всякого желания обладания.

У суфийских мыслителей любовь, как «сердце», прокладывает разуму дорогу к вещам и людям. Отношения между любовью и по-

знанием, глубоко проникающие в суть всего существующего, вскрывает аль-Газали. Он говорит о такой любви, согласно которой человек уважает прежде всего этические, нравственные ценности и соотнобразует с ними свое поведение. Но Газали оспаривает при этом общезначимость закона причинности и тем самым встает в оппозицию рационализму (в том числе и в его последующем экзистенциальном варианте). Так, он никогда бы не согласился с точкой зрения Ж.-П. Сартра, согласно которой идеал, цель и ценность любви заключается в том, чтобы влиять на свободу другого (т.е. любовь по большому счету, с точки зрения Сартра, есть план, как заставить себя полюбить). В то же время у Сартра есть мысль, сближающая его с суфизмом. Любовь, хотя и влияет на свободу другого, но вместе с тем оставляет ее невредимой. Любовь призвана сама побудить себя к тому, чтобы стать подлинной любовью.

Когда человек **ничто не предписывает – кроме любви**, – то он совершает экзистенциальное усилие, направленное на то, чтобы соотносности Божественную любовь с миром относительностей посредством казуистики. Цель последней – ввести религиозные императивы в сферу практического действия. Любовь – это не идол, которому следует приносить жертвы и, в первую очередь, свой внутренний мир. Человеческая нужда важнее всех предписаний, какими бы священными они ни были. «Разве вы не читали, – сказал как-то Иисус, – что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам?» (Библ. Матф. 12:3–4).

Разумеется, это весьма рискованная этика. Человеку не все позволено в этом мире. И все же нет ничего, что было бы «порочным» само по себе. Нельзя, например, исходить из тезиса, что «добрачные половые отношения» или «развод» порочны или греховны сами по себе. Это может оказаться справедливым в 99 случаях из 100, но это – не абсолютное утверждение, поскольку единственное абсолютное зло – это отсутствие самой любви. Половое воздержание и нерасторжимость брака, конечно, могут считаться нормами любви, они могут и должны поддерживаться законами и условностями общества, так как они ограждают любовь в этом мире непостоянства и нелюбви. Однако, с точки зрения морали, их следует защищать все же ситуационно, т.е. отталкиваясь от достоинства личности, от того убеж-

дения, что глубочайшее благо этих конкретных людей в этой конкретной ситуации важнее всего на свете. Если развод служит эмоциональному и духовному благу как родителей, так и детей в данной семье, то значит именно этого требует любовь, каким бы пошлым развод ни был.

Именно суфийские мыслители поставили вопрос не о любви к Богу, а о любви Бога. Эта последняя произвольна и свободна. Она не связана с казуистикой любви, с тем неестественным напряжением, которое возникает в реальной жизни, когда человек пытается «протиснуться» в тесные и узкие «врата любви».

Мы часто бываем несправедливыми или не хотим быть справедливыми, равно как и благое, доброе лишь весьма редко осуществляется среди нас и мы даже не хотим употребить никаких усилий для его достижения²⁴. Но как раз поэтому и появляется на социальной сцене красота, облегчающая наш доступ к любви и справедливости, как и вообще ко всякому благу. Красота есть истинный приют любви²⁵. Без нее человек бы погиб раз и навсегда. Затем красота порождает в нас чувство свободы, без которой невозможна никакая истинная любовь. Так, что же собой представляет «Любовь Бога»? Суфии ведут речь о любви Бога к человеку. Прежде всего, это «Его доброе отношение и готовность проявить милосердие по отношению к человеку»²⁶. Можно сказать, что «любовь Бога к человеку состоит в выказывании большого благоволения к нему, ниспослании ему награды в этом мире и в ином, оберегании от наказания, охранении от греха даровании возвышенных «состояний» и исполнении восторга «стоянок» и побуждении мысленно отвратиться от всего, что не Бог»²⁷.

Любовь Бога существенно раздвигает сами границы любви. Ведь Бог, согласно средневековым мыслителям, есть бесконечная потенция бытия, которой, если продолжить эту мысль, соответствует бесконечная потенция или сила познания. Такая любовь расширяет до бесконечности весь мир человеческих переживаний. Она дает возможность поселиться в этом «мире» таким чувствам, каких еще не было. А стремление к никогда еще не бывшему – субстанциальное качество человека, который, с одной стороны, закрывается «крышей» своего дома, а с другой – спрашивает, а что дальше? Он не просто трансцендирует в никуда, а трансцендирует в сферу таинственного и загадочного бытия и именно такой ему представляется **любовь Бога**.

Любовь человека к самому себе, к своему совершенству и продолжению бытия, которая всегда сочетается с отвращением к гибели, к смерти, есть качество любого живого существа.

«Тот, кто познал себя и познал своего Господа, — пишет аль-Газали, — наверняка понял, что он не существует сам по себе и что само его бытие, продолжение его и совершенство — от Аллаха, к Аллаху и посредством Аллаха»²⁸. Но ведь Божественный эрос «и есть та простая сила, которая побуждает все существа к некоему объединяющему слиянию, начиная от Блага и до последнего из них, и затем снова: от последнего через все ступени бытия к Благу; это та сила, которая из себя, через себя и в себе вращаясь, постоянно возвращается в самое себя»²⁹. Прекрасное- и-благое есть эрос и любовь одновременно. Оно само себя движет к возлюбленному (миру) и его побуждает к встречному движению. Глубина этой мысли состоит, таким образом, в том, что эрос и любовь — главные движущие силы общественного бытия, побудители всякого подлинного действия.

Любовь человека не ограничена только теми, кто делает для него добро. Благодетель — сам объект любви, даже если его благодеяния любящему не доведены до конца. Это возможно прежде всего потому, что красота и привлекательность уже сами по себе бывают любимы. Однако большая часть людей смотрит на любовь с позиции «как быть любимым?», но не с позиции возможности любви. Кроме того, люди часто смешивают понятия «влюбленность» и «состояние любви». Как результат всего этого, возникает представление, что нет ничего легче любви. Чтобы преодолеть это состояние, необходимо осознать, что любовь есть искусство (Э. Фромм).

«Любовь становится более плодотворной от наших внутренних переживаний»³⁰, — пишет Х. Ортега-и-Гассет. Она рождается во многих движениях души. Истинная любовь, говорят суфии, может быть только к Богу, поскольку любимо непреходящее, вечное. Человеку необходимо не только знать, что Бог — высшее начало, высшее благо, но, прежде всего, любить его. Вся любовь к людям, вещам истинна лишь в том случае, если она во имя Бога. Самолюбие при этом необходимо, но оно истинно при том условии, что больше себя любишь Бога. Кто любит Бога, любит и себя.

Вторая форма любви — это любовь к ближнему. Она возможна потому, что «ближний» есть подобие Бога. Она объединяет всех людей в единое целое. И, наконец, третья форма, о которой ведут речь суфии,

есть любовь Бога к своим созданиям. Но Бог не только любит, он сам есть любовь. В таком случае любовь в своей сокровенной и изначальной глубине непостижима и недоступна человеку. Однако **любовь Бога** прорывается наружу как творение и избавление человека от грехов. Бог не только создает Вселенную в первом акте своей любви, но и постоянно как бы «реставрирует» (если здесь вообще уместно это слово) мир «падших», восстанавливает в нем истинный порядок.

Существует множество форм выражения Божественной любви. Но для нас здесь наиболее важен вопрос о ее **первоисточнике**. «В древнем обществе, — пишет А. Рубенис, — когда представления о личности (ее ценности, самостоятельности, независимости) находились в зачаточном состоянии и индивид был растворен в коллективе как в едином целом...соответственно понималась и любовь»³¹. Древние мыслители Востока рассматривают любовь не столько как факт личной жизни, сколько как универсальный космический процесс, в котором человек не играет, однако, ведущей роли. Если обобщить эту мысль с ее выходом на современные общественные реалии, то люди в настоящее время, как нам думается, достигли определенного предела в осмыслении любви. Понимая, что любовь есть некий универсальный процесс, они в то же время считают, что такой вещи, как любовь, изначально нет. В этом смысле сегодня решаются две проблемы: вопрос о единстве человечества и Вселенной и вопрос о властвующей в человечестве поляризации мужского и женского начал.

Человечество, как подчеркивают многие древние памятники, несмотря на все различия, в своей сущности едино. Об этом свидетельствуют мифы, об изначально едином, здоровом и неделимом существовании людей. Только это существование и может вызвать **любовь Бога**, в котором все противоположности сходятся и достигают абсолютного единства. Любовь Бога обладает способностью владеть человеком. Однако уже изначально свобода этой жизни оказывается связанной.

Любовь Бога необходима для того, чтобы смолкли авторитеты. Борьба суфийских пророков была направлена против идолопоклонства, была направлена не против статуй из камня и дерева, но против этого миража бесконечно возобновляющихся свечений соблазнительного политического детерминизма. Быть может суфийская любовь Бога означает, в первую очередь, сообщество людей, свободных от этой чарующей галлюцинации.

Не навязывать своих взглядов войной (как это делает ортодоксальный ислам), но и не искать в контактах с многочисленными цивилизациями столкновения, из которого брызнет свет, — такая позиция заслужила суфизму прочную репутацию партикуляризма, которой ничто не способно поколебать.

Презрение к изобилию мнений и политических фанатизмов ими вдохновляемых, опирается в конечном счете на любовь к людям, которым истина предполагается зачастую в виде нравственного призыва, но никогда — путем насилия.

Упорство суфиев в игнорировании исторических обстоятельств не смогло бы выдержать испытания, не смогло бы доказать свою подлинность иначе, кроме как в мужестве отречения и полной отрешенности. Такова была судьба суфизма до эмансипации. Эмансипация ввела суфизм в историю. Суфизм признал разумность дискурса и вышел на духовную и культурную арену истории.

История любви индивида начинается именно с того пункта, где духовная жизнь возникает внезапно, но раз возникнув, она хотя и может стихать, все равно «вспыхивает» вновь и это последнее чувство оказывается равным предшествующему. Любовь человека к социальной справедливости также не остается постоянной и равной и по своей интенсивности. Она «стихает», ее заслоняют иные виды любви, которых многочисленное множество. Однако, пробуждаясь вновь, эта любовь остается всегда раз и навсегда себе равным чувством, как и та любовь к Богу, которой были одержимы великие религиозные деятели.

Это — очень важный момент всего нашего развития. В обществе следует создать механизмы, которые были бы нацелены на взращивание у людей подлинного чувства любви, которое, в свою очередь, определяется любовью человека к своему совершенству и самосохранению, затем любовью к благодетелям, любовью к тому человеку, кто помогает другим людям, любовью к прекрасному и, наконец, любовью к тому, с кем у нас имеется скрытое сходство. Эти виды любви не существуют, как правило, порознь, хотя один из них может быть преобладающим. Если же соединить эти виды «в любви к одному человеку, то такая любовь будет, естественно, наиболее сильной»³².

Мир — един, един и человек. Однако каждая на свете вещь имеет место; они не схожи, относительно разделены, отчуждены. Сегодня многие обращаются со своим телом и сердцем так, что пренебрегают

духовным началом в себе, а любовь и есть высшая духовная потенция, которая укрощает и придает смысл нашему бытию. У тех, кто небрежно ухаживает за своей природой, в душе произрастают семена зла — похоть и ненависть. Эти пороки сегодня стали наиболее сильными. Но и стремление любить всех подряд есть что-то подозрительное, а в желании быть всегда бескорыстным есть своя корысть.

В процессе формирования личности человек осознает свою конечность, ограниченность своего существования. Одновременно в нем зарождается стремление трансцендировать за пределы своей ограниченности. Любовь есть также одна из форм выражения стремления к совершенству (противоположного несовершенству), Абсолютному (противоположного относительному), вечному (противоположного преходящему, временному бытию).

Мы говорили о любви Бога к человеку. Теперь необходимо сказать о любви человека к Богу, которая возникает в сердце верующего и существует в форме благоговения и почитания, а «потому он стремится угодить своей возлюбленной, желание видеть Ее лишает его покоя...»³³. Человек бежит от покоя, от успокоенности. Все привычные связи рвутся, чувственная страсть угасает и человек обращается к царству Божественной любви, подчиняется закону любви и постигает ее высокую духовность посредством атрибутов ее совершенства.

Невозможно, чтобы любовь человека к Божественной красоте была такой же, как любовь ее творений, поскольку первая есть желание постичь и обрести любимого, а последняя по своему характеру — это в основе своей телесные свойства.

Любящие Бога — это те, кто «умереть ради близости с Ним», а не те, кто «взыскует Его природы», поскольку взыскующий живет сам по себе, а тот, кто готов на смерть, живет лишь ради Возлюбленной»³⁴. Подлинно возлюбленный готов к смерти, ибо в этом мире ему не достичь Вечности иначе, кроме как через посредство Вечности»³⁵.

Божественная любовь, как экстатический акт, призвана преодолевать природные рамки человека. Кому ведома подлинная любовь, тот не знает трудностей. Любящий выходит за границы своего «Я», приближается к объекту своей любви и сливается с ним. Любовь, следовательно, помогает человеку преодолеть тесные рамки своего существования и приблизиться к другому. Этот аспект любви хорошо понимали суфийские поэты и философы. По их мнению, любовь — это помощница человеку на его пути нетленной красоте и

нравственному совершенству. Она выражает вечную необходимость самосовершенствования.

Но любовь двояка. Во-первых, любовь человека к себе подобным есть желание, которое устремляется к сути того, кого любишь (часто через физическое обладание). Во-вторых, это любовь человека к тому, кто не сходен с ним. В данном случае человек попытается стать предельно схожим с объектом любви по своим свойствам (например, слышать не сказанное, видеть не глазами, а каким-то особым внутренним зрением).

Божественная любовь помогает осмыслить, таким образом, отличие любви человека от физиологического инстинкта, простого чувственного удовлетворения. Небесное совершенство любви рождает в то же время возвышенный покой. Но люди очень суетливы. Любовь они знают давно, но лишь для того, чтобы найти свой любимый уголок. Любовь дана на самом деле для того, чтобы люди почитали законы и государство, а не для того, чтобы государство помыкало людьми. К этому следует также добавить, что человек должен быть достоин любви. В противном случае любовь из конструктивной, творческой силы может превратиться в силу деструктивную, разрушительную.

Любовь Бога, согласно суфийской концепции, очень сложное понятие. Эта любовь подчеркивает такую сторону человеческой жизни, которая не сводится к удовлетворению чувственности, поскольку вызывает не чувство утомления, а радость, восторг от постоянного обновления. Почему это так? Нам думается, что **любовь Бога** есть потенция, отодвинутая в бесконечность. Потому она и владеет всеми потенциями, не дает им себя изнурить в бытии. Человек вечно стремится к такой любви, никогда ее не достигая. Такая любовь есть вечный генезис, постоянное становление, а последнее есть, прежде всего, возникновение. Но это такое возникновение, которое в то же время является и исчезновением. Но где же, кроме **любви Бога**, можно найти любовь, которая говорила бы не о самих предметах, но именно об их возникновении, их расцвете и их гибели? Если мы поймем, что Божественная любовь есть сама процессуальность социокультурной жизни, то делается понятной та необычность волнения, которая доставляется такой любовью, **ее максимальная интимная переживаемость**, которая в других видах любви заслоняется неподвижными формами.

Итак, Божественная любовь открыта до бесконечности и по своей сути антипрагматична. Наслаждение же плоти — антипод любви и

прежде всего потому, что мы здесь имеем дело с различием сущностей. Объект плотской любви стареет, сама же Божественная любовь — никогда. Она неподвластна времени.

Любовь — это не пассивное, а активное действие. Она связана с отдачей, а не с обладанием. Вместе с тем отдавание — это **не просто жертва**, а выражение высшей возможности.

Когда человек отдает, он раскрывает все свое духовное богатство, он раскрепощает свои духовные потенции (об этом, как известно писал Э. Фромм в своих книгах «Искусство любви», «Быть или иметь?»). Таким образом, здесь мы сталкиваемся с возвышенным ощущением своего бытия, которое наполняет нас радостью. Но отдавание радостно не потому, что оно означает отказ от чего-либо, а по той причине, что здесь человек сталкивается со своим **жизненным самовыражением**.

Строго говоря, проблема богатства человека очень сложна. Мы не говорим здесь о мере богатства. Нас интересует его философская сущность. Человек, способный любить, никогда, будучи богатым, не станет вымогателем. Это очень важно понять, поскольку сегодня существует большое количество людей, которые просят не от бедности, а от желания еще большего богатства. Усилия «строительства» новых капитализмов в посткоммунистической Европе показали, что «либеральные представления о том, что капитализм поощряет лучших, а подавляет худших в противоположность социализму, поощряющему худших и подавляющему лучших, явились, по меньшей мере, чрезмерной идеализацией, если вообще не фантастическим обманом»³⁶. Всевозрастающая поляризация на бедных и богатых говорит не только об усилении социального кризиса, но и о том, что в настоящее время оказался подорванным духовный мир человека. Сила Божественной любви к людям оказалась существенно ослабленной и децентрированной. Она отодвинулась на периферию, тогда как центральное положение заняла любовь к материальному и плотскому. Эта любовь связана с существенным расширением потребительских устремлений и нужен целый духовно-нравственный переворот, как говорил М. Вебер, чтобы человек смог увидеть высшую цель своего бытия в таком применении капитала, которое исходит, скорее, из сокращения своих потребительских стремлений, чем из их неуклонного расширения³⁷. Сокращение же связано как раз с силой Божественной любви, которая богата тем, что многое отдает. Скупой — нищ

независимо от того, сколько ему принадлежит. Он именно нищ, поскольку лишен всего нужного. Он голоден, так как имущество ему вынужденно необходимо. Он не может жить, не увеличивая вещи, которыми хочет обладать. Для него не существует красоты, а существует лишь одна меркантильная стоимость вещи. Ему не нужна и высшая любовь, которая для него неосязаема, тогда как иметь конкретное имущество гораздо приятнее, чем жертвовать им. Духовная нищета проявляется и в том, что человек может вовсе и не стремиться к имуществу, но все же не ненавидит его и не отказывается его получить. На наш взгляд, это именно та точка, где зарождается плотская любовь, убивающая любовь жертвенную, Божественную.

Но какими бы ни были наши оценки современного развития, человек, безусловно, имеет право на воду и пищу, на одежду и жилище, в котором он укрывается, на свободу передвижения. Сегодня же многие российские города (центральная область) лишены светлых жилищ. Человек проживает в развалившихся и полуразвалившихся зданиях, которые отравлены удушливым дыханием цивилизации и в которых он чувствует себя неуверенно. Свет, воздух, пригодная для питья вода, красота зданий и т.д. простейшая чистоплотность перестает для многих выступать как потребность. Человек лишается при этом не только **человеческих** потребностей; он утрачивает некоторые животные потребности³⁸. Некоторые люди знают сегодня только одну потребность – потребность в еде, притом состоящую лишь из хлеба и картофеля. Дикарь или животное имеют все-таки потребность в охоте, в движении и т.д. Некоторые же россияне постоянно сидят в своих душных барачных и полубарачных жилищах, каменных мешках, напоминающих мертвецкие. У людей нет свободы передвижения, отсутствует чувство личной безопасности и чувство общения к себе подобным. Во многом такая ситуация сложилась благодаря тому, что торговля приобрела порочный характер, особенно с того момента, когда посредники вследствие увеличения своего количества стали паразитами на социальном теле. О какой **Божественной любви** здесь можно вести речь, если, как замечает К. Маркс относительно ранней стадии развития капитализма, «на место **всех** физических и духовных чувств стало простое отчуждение **всех** этих чувств – **чувство обладания**»³⁹.

Таким образом, истина, состоящая в том, что люди, чтобы развивать свою человеческую природу дальше, должны иметь самое необ-

ходимое, выступает в качестве фундаментального основания прогресса и важнейшей предпосылки роста Божественной любви.

В современном капиталистическом обществе любовь соответствует общему социальному положению. Автоматы любить не в состоянии. Чтобы любить, надо уметь чувствовать, переживать. Древние люди не желали выставлять на показ свои чувства, они умели дорожить своим счастьем. Сегодня сложилась иная ситуация. Многие люди не имеют самого необходимого. Потому-то и семья образуется в соответствии с общим законом рынка как «единая упряжка», как хорошо «смазанные» отношения между двумя людьми, остающимися зачастую чужими друг для друга. Любовь к Богу и, тем более, любовь Бога, становятся возможными, в этом плане, лишь тогда, когда человек истинно любит другого. Доброта, если она искренняя, действительно парализует злобу и настраивает на ответную доброту.

Любовь лишь тогда любовь, если она есть самопожертвование⁴⁰. Но последнее превращается в пустую фразу, если у человека нет внутреннего соответствия с тем, кого он любит. Только в этом случае человек реален, так как он чувствует, страдает, сопереживает и любит.

2.3. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ УСТРЕМЛЕННОСТИ К АБСОЛЮТУ

Ни одна, пожалуй, из метафизических категорий не вызывает столько споров, как понятие Абсолюта. Не вдаваясь здесь в гносеологические тонкости данной проблематики, поставим перед собой задачу исследовать более детально социально-онтологический, социально-философский пласт данного понятия, тем более что в суфийской традиции Абсолют означает постоянное стремление к более высоким духовным стоянкам, практикам и метафизическим переживаниям.

Откуда вообще берется стремление к поиску Абсолюта; жажда Абсолюта? Можно предположить, что эта жажда определяется социальной потребностью самого познания. Любая система знания, любая социальная концепция приобретает законченную и совершенную форму, когда воздвигается на каком-то основополагающем принципе. Из данной идеи объясняется все существующее. Мы прослеживаем в мире гармонию и хотим, чтобы наше знание о нем тоже было

гармоничным. Абсолют выступает при этом высшим выражением такой гармонии.

И все же сама по себе потребность в Абсолюте является прежде всего экзистенциальной. Абсолют — это своеобразный «якорь» мироздания, придающий ему устойчивость, не говоря уже об осмысленности⁴¹. По мнению А.Ф. Лосева, античная философия основана на рассуждениях о таком первоединстве, которое «выше всего сущего»⁴². Таким образом, помимо существующего постулируется и какое-то сверхсущее. Видимо, это необходимо потому, что сверхсущее выступает в виде всеобщего носителя существующего, без которого чувственно-материальный космос эпохи не может существовать и разлетается на части. Однако суфийские мыслители увидели и другое. Этот космос, когда достигает своей абсолютной полноты, то тоже распадается на части. Ведь человеческая жизнь слишком хрупка, чтобы выдержать всю эту полноту. Отсюда можно высказать ту мысль, что Абсолют — не носитель существующего; само существующее включает в себе «искры» Абсолюта, моменты самоопределения и самоконституирования. Дух не нуждается ни в каких подпорках, «костылях» (ведь далеко не случайно человек, увлеченный нравственной идеей, сам «охватывается» этой духовной жизнью, вовлекается в круг нравственной деятельности, а идея и есть духовная жизнь⁴³).

Нам думается, что жажда Абсолюта проистекает из надежды на личное бессмертие. Только имея Абсолют, а значит, и уверенность в том, что существующий мир — это не бессмысленный хаос, мы можем надеяться на какой-либо вариант бессмертия в личностном плане.

Но откуда возникает стремление именно к Единому? Вероятнее всего, стремление к познанию Абсолюта и желание увидеть его Единым объясняются одними и теми же причинами. Философ постоянно задается вопросом, а «что дальше?». В результате он и склоняется к постулату о существовании одного-единственного и все объясняющего первоначала. Мудрец же продвигается в этом вопросе дальше. Он пытается вдохнуть жизнь в сам Божественный Абсолют. В результате мудрец не отказывается от использования земных благ и не отдаляется от них, а ограничивает свои надежды только прибеганием к Порядку Абсолюта и Его Мудрости. Именно суфийские мудрецы достаточно отчетливо подчеркнули диалектическую природу Абсолюта, точнее, упования на Абсолют (последний чаще всего отождествлялся с Аллахом, хотя это отождествление — предмет особого ис-

следования). Высшая степень этого упования — находиться перед Аллахом подобно больному перед своим лекарем⁴⁴.

Стремление к поиску Единого, видимо, коренится в самой природе нашего сознания. Человеческое «Я» едино, точнее, оно есть «единство многообразного» (если употребить известный термин К. Маркса). У человека много «я», но общую основу этих «я», вероятнее всего, составляет некое Единое «Я», поиском которого занимались многие мыслители (в том числе и представители немецкой классической философии). Наше «Я» во всяком случае осознает себя Единым в своей глубинной сущности. Можно вспомнить в связи с этим знаменитое кантовское понятие «чистой апперцепции». Для нас, рассуждает Кант, «невозможны никакие знания, никакое сочетание и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным наглядным представлениям и в отношении к которому лишь возможно всякое представление о предметах... Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества нашего «я» есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям...»⁴⁵. Другими словами, эта кантовская мысль сводится к тому, что без первоначального единства самосознания никакое познание (в том числе и социальное) было бы просто невозможно.

С. Вивекананда также пытается обосновать мысль о едином «Я». Вот, что он говорит: «Все, что подвержено изменениям, протекает во времени и имеет начало и конец. Раз Атман сам по себе неизменен, то ясно, что он должен быть совершенным, если же Он совершенен, Он должен быть бесконечным, наконец, будучи бесконечным, Он должен быть единством, ибо двух бесконечностей быть не может. Следовательно, Атман, или высшее «Я» — нечто единое, каким бы многообразным оно не оказалось»⁴⁶.

Итак, по мнению многих авторов (не включая сюда суфийских) Абсолют есть Единое, поскольку он неизменен, а значит, совершенен. Но совершенным он является, так как бесконечен. Бесконечен же он по тому, что двух бесконечностей быть не может.

Это — чисто логический подход. Абсолют в этом случае предстает некой «собственностью» философов; они стремятся проникнуть внутрь Абсолюта и расположиться там как у себя дома, причем с помощью лишь логических средств. Однако при этом искажается смысл и сущность абсолютного. Ведь последнее иррационально и

может быть «схвачено» только путем интеллектуального созерцания и откровения. Именно по этому пути пошли поздний Фихте и поздний Шеллинг в эпоху Новейшего времени. Но еще раньше это произошло в неоплатонизме, в других философско-мистических течениях (в том числе суфизме).

Парадоксальность того факта, что стремление к Абсолюту объясняется из единства «Я», заключается в следующем: на самом деле наше сознание совсем не едино, а обладает сложной структурой (как мы выше установили, сложной экзистенциальной структурой). «Я» и «Сверх-Я» обладают диалогичностью. «Я» постоянно выбирает в свои имплицитные собеседники один из собственных полюсов. Опосредованно это отмечает и Кант, подчеркивая, что все наши представления («не-Я») сопровождает тождественное самому себе представление «Я». Но ведь и все наши представления – тоже «Я».

Стремление к единству есть стремление к той высшей органической целостности, которая обладает иным качеством, чем составляющие ее элементы. Любое подлинно талантливое произведение всегда содержит больше того, что сознательно вложил в него автор. Кроме того, необходимо отметить, что Единое связано с величиной человеческого страдания как экзистенциально-онтологической характеристикой самого человеческого «Я». Абсолют есть также форма переживания ничто; в нем человек соприкасается со своей конечностью.

Ничто великое не совершается без этих переживаний, без страсти, которую заглушает эпоха техники. А между тем богатая чувствительность – это особая и в то же время самостоятельная форма взаимного отношения человека и реальности, не сводимая к исключительно телесным или духовным проявлениям рационального и иррационального, сознательного и бессознательного.

Классическая философская традиция исходила из того, что все, что действительно, является либо непосредственным проявлением Абсолюта (субстанции, бытия и т.п.), либо опосредованной формой его проявления, все сущее – в Абсолюте, и, в сущности, ничего не может быть понято вне Абсолюта.

Антропологические повороты в древнегреческой и новоевропейской философии выявили, что человек не объект (наряду с иными конкретными объектами), но субъект, причем особого рода: человеческая субъективность не может быть объяснена лишь на основе объективных законов мира. Помимо этого выяснилось, что бытие

может быть понято лишь в случае, если определено, через какое существе можно постичь бытие. И это существе — не мир, а человек. Вопрос об Абсолюте, как видим, становится вопросом о человеке, так что встает проблема отнесенности человека к Абсолюту.

Существует огромная масса различных точек зрения на природу Абсолюта. Так, Анаксимандр видел в Абсолюте (апейроне) безграничное, бесконечное, неопределенное начало. Гераклит считал Абсолют (хотя сам термин появился в конце XVIII века) законом бытия. Анаксагор предвосхитил понимание трансцендентности Абсолюта. Аристотель видел в Абсолюте некий высший невещественный ум. Филон Александрийский отмечал неизмеримое превосходство Абсолюта над творениями. Но в основном эти философы склонялись к той точке зрения, что Абсолют трансцендентен и обуславливает саму истинность существующих форм культурного и природного бытия.

Абсолют, согласно Платону, обнаруживается в идеях, этих идеальных прообразах будущих вещей, по которым Демиург сотворил эти вещи. Абсолют, на наш взгляд, имеет отношение, прежде всего, к оригинальности вещи или явления. Трудно назвать вещь оригинальной, если она лишь строго соответствует своему понятию. Например, существует хлеб, который нельзя есть. Имеется хлеб, который можно есть (он обладает онтологической истинностью и, следовательно, соответствует своему понятию).

Но эти два хлеба все же неизмеримо далеки от того содержательного смысла, который мы вкладываем в «Абсолют», как концентрацию всех оригинальностей. Хлеб, например, будет оригинальным, будет вызывать наше удивление, если он не просто не будет соответствовать своему понятию (в этом случае мы будем иметь ложный хлеб), а как конкретная действительность будет опережать всякую возможность. Некоторые люди ели такой хлеб (а иначе сам термин Абсолют никогда бы и не возник), хлеб, вызывающий изумление. Таким образом, социально-философское измерение проблематики Абсолюта состоит в акцентировании внимания не на понятии, а на действительности вещи, причем такой действительности, которая как бы опережает человеческие возможности, составляет, так сказать, их «пра-бытие» (термин, который мы здесь заимствуем из мистического учения позднего Шеллинга).

Причем такое опережение мысли потенцией, возможности действительностью не должно носить трансцендентного характера. Можно сколько угодно трансцендировать за пределы социального и куль-

турного космоса, но оставаться все в тех же самых пределах или же, напротив, подорвать их энергийный запас. Чрезмерное стремление человека к Прекрасному способствует не только быстрому увяданию этого прекрасного (как говорил В. Шекспир, «чистота от чистоты увянет»), но и его духовному истощению, поскольку, как говорит И. Кант, «рассекая в свободном полете воздух... легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы еще легче летать. Так Платон покинул область чувственного мира, потому что он ставит узкие границы рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое могло бы играть роль точки приложения его сил, чтобы сдвинуть рассудок с места»⁴⁷.

В средневековой философии получило распространение представление о Боге как о личностном триедином Существе, обладающем абсолютными свойствами, трансцендентном и одновременно имманентном всему сотворенному. Существенный вклад в исследование трансцендентной и трансцендентальной природы Бога – Абсолюта внесли представители суфизма, разработав, как мы заметили выше учение о духовных стоянках. Эти последние позволяют человеку накапливать энергию и познавать Абсолют через молчание, интуицию, умозрение, молитву и озарение. Но сила познания сама нуждается в энергии, которая, согласно суфиям, накапливается на следующих «ступенях»: пост, страх, томление по раю, любовь Бога, которую дано обрести не всякому. Эта любовь является высшей и достойнейшей из всех «стоянок». Божественная любовь позволяет человеку стать сознательней, открыть новое измерение личностного существования, освободить не только от подчиненности чужому мнению, но и от своей собственной социальной роли. Полное «светом» любви, человеческое «сердце» забывает страх и томление по более возвышенной и прекрасной жизни и оказывается обращенным к конкретным людям, к их достоинству и настоящему положению дел.

Человек, способный сильно любить, больше и отдается своей любви, так что, в конечном счете, ему удастся сбросить с себя цепи, приковавшие его к удобству, комфорту, к внешнему благополучию и тысячам других периферийных благ⁴⁸.

Однако возникает вопрос: кто станет оспаривать ту мысль, что любовь есть не только аспект становления, но и существенный ас-

пект человеческого бытия? Трудность вопроса состоит в другом: почему надо обращаться к Божественной любви, если уже человеческая любовь несет в себе столько благ? При этом мы далеки от того, чтобы такие страсти как ревность, зависть и т.д. причислять к любви человека. Мы говорим о человеческой любви как важнейшем социально-аккумулирующем и созидающем факторе, способствующим преодолению деструктивности в человеческих отношениях. Любовь — это способ существования подлинного человеческого бытия в его цельности.

Ответ на поставленный вопрос может быть найден в процессе анализа той традиции, которая связана с обоснованием смысла таких понятий, как «трансцендентное» и «трансцендентальное». Данная традиция, как правило, связывается с именем И. Канта, но на самом деле она имеет более древние истоки и упирается в достижения не только западно-европейской, но и восточной мысли, Индии, Ирана, стран Ближнего Востока. Интегрируя восточные смыслы понятия «трансцендентальное», можно сказать, что эти понятия обозначают некий внутренний модус человеческого бытия, нечто «сокровенное» и «благодатное», что остается скрытым от глаз тех, кто ведет эмпирическую жизнь.

Трансцендентальное — это не просто то, что выходит за пределы всякого опыта, всякого чувственного и рассудочного познания (в этом случае мы имеем дело лишь с трансцендентным познанием), а возвращается к этому опыту с последующим его более глубоким обоснованием. Так, чтобы познать все социальное и нравственное значение человеческой любви, надо выйти за ее пределы (в противном случае человек сольется с «картиной» своей любви, не отличит свою любовь от нее, так что возникнет миф). Но такой выход предполагает усилие, которое чаще всего духовно изнуряет человека; это усилие нигде не прокладывает дороги, поскольку отсутствует сила сопротивления. Поэтому такие усилия, как аскетизм, самоотречение аскеты только изматывают человека.

Однако, если «трансцендентальное» полностью избавить от «трансцендентного», то мы не будем ничего иметь кроме абсолютной тишины, а в социальной жизни — полного застоя. Трансцендентальное и трансцендентное переходят друг в друга и если отсутствует это движение, то в жизни общества и человека назрел серьезный кризис.

Рассмотрим эту проблему более детально и применительно к данной теме. Для первой стоянки аскетизма важное значение имеет пост. Человек здесь пытается выйти за пределы эмпирических желаний путем частичного отказа от них (причем этот отказ локализован во времени). Вместе с тем временный отказ чаще всего приводит к возбуждению желаний с новой силой. К этому следует также добавить, что трансцендирование, связанное, как правило, с поиском новых жизненных форм, новой красоты и богатства, ввергает человека и общество в бездну наслаждений, где их поглощает империя чувств.

Лишь только некоторым людям удастся выйти из состояния аскетизма победителем, т.е. научиться контролировать свои потребности, чувства и эмоции, сделать стабильными свои идеалы.

Наше общество, вступившее на путь широкомасштабных преобразований, столкнулось с таким феноменом как ничем неограниченное потребительство. При этом на другом полюсе жизни мы имеем аскетизм как традицию. Миллионы людей, лишенные самого необходимого, ведут жизнь аскета не свободно, а в силу необходимости. Поэтому христианский пост для них не имеет никакого значения. В России многие стремятся лишь выжить и им нет никакого дела до модернизаций, свободного рынка, частной собственности и других атрибутов капитализма.

Призыв М. Вебера к ограничению потребления справедлив лишь по отношению к западному обществу, где 70–80% населения озабочено изгнанием из своего «сердца» призрака мирских желаний и наполнения оно светом аскезы. Подобная забота, применительно к России, касается лишь 14,5% населения, если конечно, эту точку отсчета вести с августа 1998 года.

Чтобы разбудить лучшие силы человека, действительно развить его духовный и нравственный мир, необходимо существенно снизить уровень абсолютной бедности, экономической нищеты, в которой пребывают сотни миллионов людей на планете (сегодня, эта воистину глобальная проблема, отмечена в докладе ООН по правам человека).

Идея поста, развиваемая в суфийской традиции, имеет значение первой ступени на пути движения к Абсолюту. Но данный тезис приобретает позитивное социальное звучание, если отталкиваться от человека, образ жизни которого соответствует общепризнанным стандартам, т.е. не покрывается такими категориями, как «роскошь» или

«абсолютная нищета». Анализ индивида с точки зрения этих понятий нуждается в особом исследовании; нам же постоянно здесь придется обращаться к таким понятиям как метафизический страх, томление, метафизическая тоска и т.д., которые предполагают в достаточной мере уже развитое общество или общество с богатым «жизненным миром» (если употребить известный феноменологический термин).

Суфийское учение о «стоянках» или «переживаниях» является в высшей мере философским и социально-философским в том плане, что постоянно обращается к силам индивидуальной самореализации, к духовно-нравственному пласту общественной жизни. Богатое общество – это, прежде всего, его **богатый чувственный пласт**, пласт страданий, переживаний, эмоций, связанных с проявлением силы человеческой любви.

Метафизический страх – это не страх, напускающий на душу ужас, который приходит от размышления над предостережением о суде Божьем⁴⁹. Данная постановка проблемы не только слишком категорична, но и неверна по своей сути. О какой Божественной любви, спрашивается, можно вести речь, если человек испытывает болезненный страх-ужас, в состоянии которого не только ничего нельзя создать, но и вообще мыслить, жить и чувствовать. Суфии на самом деле ведут речь о благоговейном страхе, о страхе-тоске по прекрасному. В их понимании страх всегда связан с переживанием невозможности достичь Божественного совершенства. Это – страх-любовь, страх-тоска, ведущая к третьей «стоянке» – томлению по раю. Метафизическая страх-боязнь есть не эмпирический феномен, а экзистенциально-онтологическая характеристика самого человеческого «Я», связанная с последней тайной свободы. Эта «стоянка» есть форма переживания «ничто», в котором человек соприкасается со своей конечностью.

Описать данное состояние пытались многие философы. Так, Шеллинг развивает ту мысль, что человек поставлен на вершину (речь здесь идет о вершине метафизической любви. – А.Я.), где имеет в себе источник свободного движения одинаково и к добру и к злу: связь начал в нем – не необходимая, а свободная. Он – на распутье, что бы он не выбрал, это решение будет его деянием; оставаться же в нерешительности он не может, ибо Бог не может не открыться, поскольку ничто в мироздании вообще не может остаться двусмыс-

ленным. С другой стороны, он не может, по-видимому, и выйти из своей нерешительности, именно потому, что последняя есть нерешимость. Должно, следовательно существовать какое-то общее основание беспокойного влечения, искушение к злу⁵⁰.

Данная «стоянка» является высшей и самой достойнейшей из всех «стоянок». Человек, прежде чем приступить к социальным преобразованиям, совершает неизбежный «выбор». Полное «светом» Божественной любви «сердце» забывает предыдущие «ступени» страха и томления по трансцендентной красоте. Глубокий смысл этой мысли заключается в том, что человек не только должен стремиться к абсолютной любви и красоте, но и суметь забыть это стремление. Память давит на человека и последний должен уметь раздвинуть горизонты своего бытия, чтобы трансцендентально раздвинуть его пределы и устремиться к истине, превосходящей примитивный человеческий рассудок. В этом и состоит глубочайший смысл трансцендентной и трансцендентальной устремленности человека к Абсолюту, смысл, который **диалектически** объединяет эти устремления и выводит нас на более углубленное исследование трансцендентальных и экзистенциальных глубин повседневности и историко-культурного опыта.

Полученные нами выводы позволяют высказать ту мысль, что раскрытие гуманистического смысла суфизма есть его концептуализация в русле рассмотрения отнесенности человека к Абсолюту.

В отнесенности человека к Абсолюту следует различать три уровня: значимость, смысл и переживание. Значимость — важнейший уровень ценности, связывающий в единство отдельные звенья внутреннего и внешнего для субъекта мира. Значимость воплощает свободную, желаемую необходимость какого-либо элемента внешнего мира, соответствующую индивидуальной внутренней природе самого субъекта. Значимость выступает «ключевым движущим фактором волевой деятельности субъекта, способным привести даже к большим результатам, нежели факторы экономический или биологический. Ни голод, ни стремление к удовольствию, ни даже страх перед смертью не заставляли людей идти на такие поступки и свершения как ради осуществления какой-либо идеи, реализации собственного замысла, совершения подвига во имя человека или святыни. Значимость — это тот уровень, который составляет субстанциональное содержание ценности, которое, однако, дополняет другие не менее важные уровни, связанные со смыслом и переживанием»⁵¹.

Смысл — второй структурный уровень существования и проявления абсолютной ценности как вне временной и вне пространственной объективной сущности, имеющей трансцендентальный характер. Именно смысловой уровень отнесенности человека к Абсолюту в суфизме позволяет выявить то, что именно будет обладать наибольшим ценностным приоритетом. Смысл связывает между собой значимость и переживание, не сводясь при этом к объяснению. Так ценность мира, гармонии или борьбы могут стать различными воплощениями стремления к самосохранению, что и будет их внутренним смыслом. Ценности души и духовного показывают стремление к сохранению своей внутренней самости, невзирая на осознание бренности материального бытия или наличие духовного абсолюта.

Переживание — третий уровень в структуре рассматриваемой нами отнесенности. Обладая определенным набором ценностей, каждый субъект переживает их значимость и необходимость по-разному в зависимости от внешних и внутренних причин. Переживание указывает на кратковременное (или длительное) внутреннее ощущение протекания жизни без присутствия смысло-значимого объекта или предположения возможности его наличия в бытии субъекта. Ощущения, вызванные этим переживанием, могут колебаться от физических страданий и удовольствий до высших рационально-нравственных исканий, в зависимости от уровня совершенства самого субъекта и той ситуации, которая явилась причиной переживания.

Под переживанием в суфизме, в первую очередь, понимается предпочтение на основе чувственно-эмоционального отношения и экзистенциально-интеллектуального размышления. Некоторые из ценностей способны вызывать чувство удовольствия или симпатии, иные характеризуются напряженными поисками смысла взаимосвязи человека с внешней реальностью.

Основа переживания скрывается в самой экзистенции личности, которая ощущается, осмысливается, постигается субъектом эмоционально, интеллектуально и интуитивно. Без переживания нет ценности, поскольку только в нем может проявиться ее высшая сущность — воплощение смысла-значимости.

Легко жить, когда знаешь, что есть Божественный Абсолют, но очень трудно, когда мыслишь себя осуществляющимся в условиях недействительности Абсолюта, когда ненакого надеяться. Следова-

тельно, суфизм — это и определенное боготворчество; он есть духовная сила, **позволяющая человеку противостоять Абсолюту. Человек, пытающийся мыслить себя как меру Абсолюта, сам завершается.** Поэтому суфийская любовь не только трансцендентна, но и трансцендентальна, т.е. критична, взывает к глубинам чувственного опыта. Если стремление человека к Абсолюту трансцендентно, то такой гуманизм сам оказывается конечной пустотой человека. Трансцендентальная же устремленность человека к Абсолюту не позволяет ему до конца раствориться в нем. Трансцендентальное есть эротическое, творческое стремление к Абсолюту; трансцендентное же означает законченность творческого процесса, некую тупиковую ветвь в познании. В трансцендентном трудно искать Эроса; в нем нет тайны, свободы человека.

Итак, можно сделать следующие выводы:

1. Ограниченные эпохой, картиной мира и т.д. познавательные возможности человека, как полагают суфии, не могут охватить полного значения и смысла добра и зла. Представление о том, каким образом вещь, явление относится к своему существованию, должно быть согласовано с представлением о том, каким образом возможно постижение вещи, явления. Нечто, по словам ас-Сухраварди, является существующим, лишь меняя модусы существования. Это позволяет нам высказать ту мысль, что духовная мудрость суфиев олицетворяет собой не трансцендентную, а трансцендентальную традицию, восходящую к неоплатонику Плотину.

2. Вся напряженная духовная деятельность суфиев сосредоточена главным образом на понимании смысла слов, смыслового поля, в частности, такой универсалии, как любовь. Суфийские мыслители поставили вопрос не о любви к Богу, связанной с казуистикой любви, а о любви Бога, которая трансцендирует сами границы любви. Суфийская любовь выходит за пределы всего эмпирического мира человеческих переживаний. Это очень важно сегодня, когда чувственность человека сузилась до катастрофически малых размеров и отсутствует основание возникнуть таким духовным чувствам, каких еще не было. В данном отношении суфизм как эстетическая, религиозная и нравственная доктрина есть один из мощнейших источников человеческих чувств.

3. Анализируя устремленность суфиев к трансцендентному началу, мы приходим к такому выводу, что эта устремленность включает

в себе три уровня: значимость, смысл и переживание. Человек в суфизме переживает свое богоборчество, поскольку, как духовная сила, пытается противостоять Абсолюту. Ведь человек, пытающийся мыслить себя как меру Абсолюта, сам завершается. Поэтому суфийская любовь не только трансцендентна, но и трансцендентальна, поскольку включает в себя немалый экзистенциальный пласт, т.е. погружена в глубины человеческого опыта.

¹ См.: *Али ибн Усман аль-Худжвери*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. — М.: «Единство», 2004. — С. 124.

² Там же. — С. 125.

³ См.: *Мир Валиддин*. Коранический суфизм / Пер. с англ. — СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2004. — С. 129.

⁴ См.: *Васильева И.Г.* Эзотеризм и его социальная роль // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса: В 5 т. Т. 3.* — М.: Современные тетради, 2005. — С. 29.

⁵ См.: Там же.

⁶ См.: *Мир Валиддин*. Указ. соч. — С. 131.

⁷ *Marx K., Engels F. Werke. Bd.3.* — Dietz Verlag Berlin, 1973. — S. 7.

⁸ См.: *Мир Валиддин*. Указ. соч. — С. 133.

⁹ См.: *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М., 1965. — С. 304—305.

¹⁰ См.: *Курбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). Душанбе: Дониш, 1987. — С. 78.

¹¹ См.: *Курбанмамадов А.* Указ. соч. — С. 81.

¹² См.: Там же. — С. 83.

¹³ Цит. по кн.: *Мир Валиддин*. Указ. соч. — С. 88.

¹⁴ См.: *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 313.

¹⁵ См.: *Курбанмамадов А.* Указ. соч. — С. 83.

¹⁶ См.: *Смирнов А.В.* Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — С. 29.

¹⁷ См.: *Смирнов А.В.* Указ. соч. — С. 324.

¹⁸ См.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Истина суфизма. — М.: Издательский дом «Ансар», 2004. — С. 29.

¹⁹ *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827—1828 гг. в записи Эрнста Ласо. — Томск: Изд-во «Водолей», 1999. — С. 255.

- 20 См.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Указ. соч. — С. 62.
- 21 См.: *Али ибн Усман аль-Худжвери*. Указ. соч. — С. 136.
- 22 См.: Там же.
- 23 См.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении // *Он же*. Сочинения: В 4-х т. Т. 3. — М.: Мысль, 1981. — С. 347, 428.
- 24 См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Последние века (III—VI века). — М., 1988. — С. 301.
- 25 См.: *Лукиянов А.В.* Основы истории и философии религий. Т. 1. — Уфа, 1995. — С. 8.
- 26 См.: *Али ибн Усман аль-Худжвери*. Указ. соч. — С. 307.
- 27 См.: Там же.
- 28 *Абу Хамид алл-Газали*. Воскрешение паук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — С. 239.
- 29 Цит. по кн.: *Философия любви*. Ч.1. — М.: Политиздат, 1990. — С. 95.
- 30 См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Любовь и мудрость. Рига, 1940. — С. 59.
- 31 Цит. по кн.: *Философия любви*. — С. 211.
- 32 См.: *Абу Хамид аль-Газали*. Указ. соч. — С. 238.
- 33 См.: *Али ибн Усман аль-Худжвери*. Указ. соч. — С. 308.
- 34 См.: *Али ибн Усман аль-Худжвери*. Там же. — С. 308.
- 35 См.: Там же.
- 36 См.: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. — М., 1997. — С. 171.
- 37 См.: *Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс. — М.: Политиздат, 1991. — С. 348—349.
- 38 См.: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42. — С. 130.
- 39 См.: Там же. — С. 120.
- 40 См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Он же*. Собр. соч. В 22-х т. Т. 17. — С. 88.
- 41 См.: *Суворов О.В.* Сознание и Абсолют (философский трактат). — М.: Издательская корпорация «Логос», 1999. — С. 90.
- 42 См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (итоги тысячелетнего развития). — М., 1992—1993. Кн. 1—2. Т. 1. — С. 386.
- 43 См.: *Фихте И.Г.* Факты сознания // *Он же*. Соч.: В 2-х т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993.
- 44 См.: *Иса Абдуль-Кадыр*. Указ. соч. — С. 167.
- 45 *Кант И.* Критика чистого разума. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 99, 109.
- 46 *Вивеканинда С.* Вдохновенные беседы. — М.: Беловодье, 1993. — С. 130.
- 47 *Кант И.* Указ. соч. — С. 36.
- 48 См.: *Бреус Т.В.* Любовь как вид бытия: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. — Уфа, 2002. — С. 17.

⁴⁹ См.: Эрнст Карл. Суфизм. — М.: ФАИР — ПРЕСС, 2002. — С. 137.

⁵⁰ Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб., 1908. — С. 39.

⁵¹ См.: Баева Л.В. Ценностное основание индивидуального и общественного бытия: опыт экзистенциальной аксиологии // Перспективы философской мысли на юге России. — Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — С. 34.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА В ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА

3.1. СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА СУФИЕВ

Раскрывая проблему человека в философии суфизма, нельзя не затронуть и социально-этической проблематики. В лирической поэзии суфийских мыслителей встречается огромное количество стихов этического содержания, свидетельствующих о жизнеутверждающем и жизнерадостном смысле их этических воззрений и говорящих о том, что в отношении к официальному шариатскому морально-правовому ригоризму и суровому аскетизму крайнего суфизма суфии в основном занимали позицию «жизнерадостного свободомыслия», т.е. находились в социальной оппозиции.

Принципы суфийской этики, моральные нормы и жизненная позиция суфиев резко отличались от официальных социально-этических норм и порядков, господствующих в феодально-теократическом обществе средневековой эпохи.

Если суфийская онтология, гносеология и антропософия считались теоретическим багажом, то суфийская прикладная этика или нравственная жизнь являлась как бы полигоном моральных действий и испытаний механизмов суфийского благонравия и совершенствования человека. Если, например, мистико-экстатическое состояние реализовалось во внутреннем мире человека и как бы являлось тайным самопереживанием, то сфера нравственной жизни была областью его самопроявления. Иначе говоря, сфера морально-поведенческой жизни суфиев была реализацией теоретических положений, пре-

творением в жизнь моральных установок суфийской философии. Это была жизнь как бы согласно законам Божественной Красоты, Любви и Добродетели. Суфии своей жизненной позицией, социальным поведением и поэтической деятельностью противостояли реакционным религиозно-политическим силам общества, выступали в защиту трудового народа, выражали его социальные чаяния и духовные запросы, словом, выступали так, что не нравилось священнослужителям и духовным феодалам эпохи или вообще было осуждаемо официальной мусульманской моралью. Суфизм был орденом, защищающим самые истоки духовной жизни, важнейшим из которых является любовь к сокровенному, которая делает жизнь интересной, а нерассудочной и прагматичной.

Так, мусульманские заповеди ничтожности человека перед сверхприродным Аллахом противопоставлялись, как было показано выше, идее богоравного совершенного человека, независимого и свободно от оков материальных богатств, социального положения, узконациональной, религиозной и сектантской принадлежности. А морально-религиозному культу авторитета властей и духовных феодалов, возникшему на почве социально-имущественных отношений, противостояло поэтическое воспевание достоинств обыкновенного, но истинно благонравного человека. Ортодоксальному суфийскому аскетизму, одобряемому также исламской моралью, противостояла суфийская концепция наслаждения (красотой природы и прелестью жизни) и мистический «алкоголизм» (мистическое опьянение и экстатическое наслаждение). Традиционному мусульманскому поклонению Богу и показной набожности суфии противопоставили самозабвенную мистическую любовь и верность в «делах любви» («кори ишк»), которая была связана, безусловно, с земной любовью и семейной верностью. Против теократической политики наживы и богатства, оправдываемой также официальной мусульманской моралью, суфии выдвинули концепцию дозволенного («халал») и недозволенного («харам») пропитания. При этом они руководствовались гуманистическими идеями суфийского учения. Поэтому вполне резонно отмечает М.Т. Степанянц, что в идеологическом плане суфизм «служил формой социального протеста против политической системы и освящающей ее официальной религиозной доктрины»¹.

Против распространенного во взаимоотношениях людей корыстолюбия и своекорыстных стремлений в отношении друзей, друг к

другу суфии с особым энтузиазмом пропагандировали искреннюю дружбу и взаимовыручку. Вопреки эгоистическим устремлениям абсолютного большинства, суфии-поэты в своих стихах воспевали идеалы благородства, альтруизма и другие эпохально прогрессивные и гуманистические воззрения. Примечательно, что все это входило как бы в норму и принципы их морали, жизненной позиции, теоретической деятельности и постической пропаганды ими гуманистических, безусловно, прогрессивных для своей эпохи идей на методологической почве суфийской философии.

Суфийская этика как нравственная практика была как бы сферой реализации идеалов Божественной морали, где проявляется чистая нравственная сущность Бога, осуществляется, его этический замысел (идея), теория Божественной морали переходит в социальную практику, т.е. происходит как бы акт ее социализации или опредмечивания в земных социально-детерминированных поступках совершенных людей. И это — земная заветная цель суфиев, их борьба в общественной жизни эпохи средневековья.

Социальная этика суфиев имеет два между собой неразрывно связанных аспекта. Первый — это достижение человеком путем нравственного очищения своего «сердца» или морального самосовершенствования единой Истины, означающее в то же время постижение истинной сущности богочеловеческой нравственности. Это действительно так, ибо чистота морали, с точки зрения философии суфизма, совпадает с чистотой природы божества, а понятие «правды» — с понятием «истины» (Бога). Следовательно, данный аспект предполагал внутреннюю морально-мистическую рефлексию человека по очищению своего «сердца» в самом широком плане от всех «неистинных», порочных моральных качеств, что и означало достижение морального слияния с Богом. В практическом плане, данный аспект это есть фактическое проявление нравственной внутренней сущности, обожествление человека в реальной социальной жизни, во взаимоотношениях с другими людьми (развитие интересубъективных отношений) и, наконец, в личной и семейной жизни.

Как было сказано выше, суфийская этика своим проявлением вовне или выражением в мистически значимых действиях совершенных суфиев в нескольких отношениях противопоставляет себя официальной мусульманской морали. Рассмотрим существенные моменты этого отношения. Так, исламская мораль (и право в том числе),

основываясь на Коране, полностью оправдывает и всесторонне защищает положение материального неравенства, имущественного превосходства одних людей над другими. Она откровенно говорит о том, что Аллах дал некоторым из людей больше богатства, а другие должны смириться с таким положением. Иначе говоря, ислам защищал и поощрял политико-экономическое насилие, социальное неравенство и, в конечном счете, эксплуатацию человека человеком. Ортодоксальный суфизм также своим крайним аскетизмом, выражающимся в полном уходе от всех мирских забот в обитель дервиша, молчаливо и безгласно соглашался с господствующей на деле феодальной эксплуатацией трудящихся. Это непротивление злу есть косвенное одобрение и поддержка зла.

В противовес всему этому, как отмечалось выше, этика суфиев выдвигала на первый план весьма актуальные и строгие критерии различения и противопоставления понятий трудового – дозволенного («халал») от нетрудового – недозволенного («харам»), которые своим содержанием противоречили шариатскому пониманию их значений. Примечателен распространенный среди суфиев рассказ о некоем шейхе: «Говорят, что группа разбойников похищала его имущество. Ему сказали: «Ты говоришь – это «харам» (недозволенное), а они, не обращая внимания, готовы уходить. Шейх ответил: «По правде говоря, они берут свое собственное, ибо я не потратил на него никакого труда»².

Мораль суфиев в социальном плане была оппозиционна по отношению к аристократической морали. Ее оппозиционность проявляется прежде всего в отказе суфиев от преподношений представителей власти и состояния. Виднейший суфийский теоретик и моралист Абдулхасан Харакани (ум. 1034 г.) в своем труде «Нур ал-улум» («Свет науки»), переведенный Е.Э.Бертельсом, приводит интересные примеры благородных поступков из биографии совершенных суфиев, горделиво отказавшихся принять подношение от угнетателей. В частности, весьма характерен рассказ об Абуязиде Бистами: «Абуязид как-то раз пришел домой, увидел блюдо груш и спросил: «Кто принес?». Ответили: «Такой-то». Он сказал: «Возьмите, снесите (назад) и скажите: «Ты отнимаешь у людей воду, поливаешь деревья и посылаешь нам груши»³.

В другом месте рассказывается непосредственно о примечательном диалоге между Харакани и Махмудом Газнави. Однажды монарх

остановился возле деревни Харакан. К шейху Харакани он послал человека сообщить, что султан пришел к нему на поклон и просит, чтобы он выходил из дома. В случае отказа монарх велел напомнить кораническую догму: «Повинуйтесь Пророку и тем, кто имеет над вами власть». Так и случается. Шейх в ответ говорит: «Скажи Махмуду, Бу-л-хасан занят приказом «повинуйтесь Аллаху», тобой заняться не может». Эти слова подействовали на Махмуда, он пришел к шейху и попросил дать ему совет. Харакани говорит: «О, Махмуд, четыре вещи охраняй: осторожность, молитву в собрании, щедрость и сострадание к людям». Махмуд положил перед шейхом кошелек. Шейх приказал, чтобы принесли ячменную лепешку и кружку воды («обкома») и дал кусок Махмуду. Кусок был настолько жестким, что застрял у него в горле. Шейх сказал: «О Махмуд, ты ячменного хлеба... не пробовал и не можешь есть. Я тоже таких денег не имел и не могу иметь. Как сегодня ячменный хлеб застревает у тебя в горле, так и в день Воскресения из мертвых твои деньги застрянут у меня в горле. Возьми (их назад), ибо я дал (всему) этому окончательный развод, назад вернуться не могу»⁴. Как видно, суфий совсем свободно и безбоязненно обращается с султаном, поскольку шейх имеет дело непосредственно с Богом, зачем ему бояться смертного человека в лице Махмуда? Он гордо отказывается от махмудова дара, поскольку имеет в своем сердце неиссякаемое богатство (Бога), поэтому и незачем ему унижаться перед ним за ничтожный подарок.

Некоторые совершенные суфии дошли даже до крайностей благочестия. Вот как передает суфийская традиция: «Один из мужей благочестия счел для себя «харамом» даже собственную курицу после того, как она забралась на крышу его соседа, служившего воином в охране повелителя, и поклевала там зерен»⁵.

Последовательные суфии считали дозволенным только соби́рание колючек в пустыне и принесение воды из речки, ибо они никому из «сомнительных» не принадлежат, а становятся товаром в результате собственного труда. Следовательно, полагали суфии, тут нет присвоения чужого труда, насильственно добытого блага, нет также совершения арифом насилия над трудом человека, животного и другого существа. Строгие суфии считали запретным и прошение подаяния, допускаемое умеренными искателями Истины, полагая при этом, что в нем могла быть отражена доля чужого труда. Исходя из этого, любое материальное поощрение и вознаграждение со стороны

властителей разного чина и положения также считалось недозволенным, запретным («харам»), ибо все это, как они утверждали, добыто или насилием или обманом. Сами же суфии призывали только к честному труду и скромной жизни. Итак, этика суфизма, как верно отмечает К.Х.Таджикова, в своеобразной форме «проповедует общечеловеческие категории справедливости, равенства, добра и т.д., которые в тех условиях были позитивным вкладом в общедемократическое движение»⁶.

Нижеприведенные слова суфийского поэта Абдулмаджа Санони (1080–1141 гг.) в целом хорошо характеризуют позицию суфийских прогрессивных моралистов по отношению к классу властьпридержащих и группе зажиточных людей общества:

Справедливый и умеренный достоин царства,
Корыстолюб и угнетатель отделен от божества⁷.

По словам же другого суфийского поэта-мыслителя Фаридуддина Аттора (1152–1221 гг.), «не является праведным тот, кто подбирает колосья на земле султанской, ибо она является узурпированной, а ее урожай «недозволенным»⁸. Суфии считали, что истинное или собственное богатство человека заключено в его «сердце» (духовное богатство: божественная любовь, совершенство, добродетель), а не то, что у него на спине, как у вьючного животного⁹. Следовательно, любое «несердечное» богатство является не подлинным, и сюда входит, в первую очередь, богатство, нажитое не своим трудом. Поэтому следующие слова Аттора еще более конкретно определяют твердую негативную социальную позицию прогрессивных суфийских поэтов по отношению к классу имущих:

То золото и богатство, которым располагаешь ты сейчас,
Все полностью принадлежит другим людям,
Ведь все насильно у народа же ты отобрал,
И полностью на тебе лежит задача возмещения!¹⁰

Именно поэтому некоторые исследователи философии суфиев справедливо возражают об «аполитичности» последнего, где «достоинства его (т.е. суфизма. — А.Я.) усматриваются в том, что он якобы аполитичен, призывает к уходу от мира, от земных дел и проблем...

История опровергает тезис об аполитичности суфизма: как религиозно-философское течение (а не как индивидуальное проявление аскетизма, переживания мистического опыта) он играл немалую роль именно в политической жизни исламского общества»¹¹.

Многие поэты, хранители суфийской морали, выступали с беспощадной критикой, и порою в вульгарно грубой форме (обзывая их ослом, собакой и т.п.), официального духовенства и лицемерных суфиев, которые всецело защищали светских притеснителей обездоленных людей, и сами, кстати, являлись духовными феодалами. Их критиковали еще и потому, что, по мнению суфиев, они очень уж самодовольно чванятся показной набожностью, хотя фактически заняты сухими формальностями веры, а потому, на самом деле, весьма далеки от истинной сущности богопознания при помощи любви. Критика реакционного духовенства, впрочем, занимает особое место в поэзии поэтов-мыслителей. Она стала как бы нравственной традицией проявления верности и защиты собственного достоинства и своего пути к Истине от нападков реакционных сил теократической власти.

Ислам и приспособленный к нему ортодоксальный суфизм на практике разжигали фанатизм и ненависть к иноверцам и инакомыслящим; они распространяли вымысел об исключительности ислама и превосходстве мусульман над приверженцами других религий, даже домысел о превосходстве Востока перед Западом. Правда, здесь сказывалось и отрицательное влияние христианских крестовых походов. Наперекор всему этому суфийская этика пропагандировала диалектическую идею равенства Востока и Запада, всех людей земли, мусульман и немусульман. Поэтому не зря в суфийской морали благороднейшим поступком суфия считалось осознание единства всего мира (Бога-мира-человека). Совершенный человек во всем, даже во всех противоположностях (например, между небом и землей, Западом и Востоком, верой и неверием, мечетью и церковью) видит сущностное единство, связь и согласие.

Согласно суфийскому учению, Восток и Запад находятся в единстве, что и там и тут, в одном и другом, имманентно распространен и проявляется Бог как истинная сущность мира, и, по сути дела, без различия в них можно видеть явление Божества. Оттого-то и нет разницы между Востоком и Западом, мечетью и церковью, когда там и здесь по-своему лица и взоры друзей Бога обращены к нему, видят

все одну Истину (Бога) и в их сердцах говорит любовь к единому Бытию, Единственному возлюбленному. Здесь можно видеть позитивную идею веротерпимости суфиев. Хорошо иллюстрирует данную идею высказывание учителя и соратника Джалаллиддина Руми Шамсиддина Тебрезии о единстве боголюбия и человеколюбия: «Лица всех людей повернуты к Каабе. Но убери Каабу и станет ясно: все они поклоняются сердцу друг друга. В сердце одного человека — поклонение сердцу первого... Я же пью воду из самого источника... если бы стало явным то, что во мне скрыто, весь мир бы окрасился бы одним цветом, не стало бы ни меча, ни горя»¹².

О традиции равной и бескорыстной дружбы среди суфиев Джами приводит весьма характерный рассказ: «Один эмир-христианин пошел на охоту. По пути увидел двух последователей этой секты, которые при встрече обнялись как два закадычных друга. Потом сели и, что имели из кушанья, поставили перед собой и вместе поели. После этого встали, дружно попрощались и разошлись. Эмиру понравилась их любезность друг к другу, позвал он одного к себе и спросил: «Кто он такой?» Тот сказал: «Никто». Еще спросил: «Откуда он?» Тот сказал: «Не знаю». Потом эмир спросил: «Что означает такая любезность друг к другу?» Дервиш сказал: «У нас такой путь» — «тарикат»¹³.

Для подтверждения мысли о том, что после мистического очищения сердца и ритуального обета возможна даже дружба между заклятыми врагами, Абдулхасан Харакани в том же труде «Нур ал-улум» приводит такой рассказ. Однажды к Мусе прилетел голубь с просьбой спрятать его от сокола. Спустя некоторое время прилетел сокол, говоря «Ты дичь мою... отдай мне». Муса взамен предложил ему кусок мяса из своей ляжки. Сокол отказывается и говорит о своем обете не трогать голубя. Голубь говорит: «О Муса, выпусти меня... тот, кто дал обет, не нарушит его». «Он выпустил голубя, тот присоединился к соколу и оба стали кружить»¹⁴.

Ортодоксальный суфизм в согласии с исламом весьма усиленно пропагандировал практику аскетического подвижничества среди суфийствующих мусульман, выражавшуюся в полном отказе от материальных интересов, уходе от земной жизни, реальной жизни в дервишскую обитель («ханака»), подвижническую жизнь, как самоподготовку аскета для потустороннего общения с сверхприродным Богом. Аскетизм этот, слабая тенденция которого встречалась и в мис-

тическом суфизме, включает в себе, по крайней мере, два социально значимых момента. С одной стороны, он выражает в мистической форме протест обездоленных масс феодально-теократического общества против своих угнетателей, а с другой — под лозунгом «не противиться злу» отвлекает трудовые массы от социальной борьбы, внушая им дух глубокого пессимизма и отчаяния.

Следует отметить, что суфийский отказ от мирских забот и вход в сферу «духовной жизни» для мистического освобождения от гнетущих жестокостей повседневной жизни ради слияния с Истиной (это поддерживалось в некоторой степени и суфийской этикой) имел определенное положительное значение в ту суровую эпоху.

Действительно, в средние века по вполне объективным причинам обездоленные массы, окончательно разуверившись во всем, даже в самих себе, по словам Н.В. Хорева, «дошли до крайней степени отчаяния... Они были готовы отказаться от этого мира, который представлялся им от начала и до конца ложным»¹⁵. Вот в таком климате суфийский этический аскетизм, значительно отличавшийся от сурового аскетизма суфийской ортодоксии, призван был спасти разуверившихся в себе трудовые массы от полного морального опустошения и духовного разорения.

Если в сфере религии люди, не выходя из тисков социального (феодального и т.д.) гнета в реальной жизни, искали его «на небе», т.е. у Бога, фактически в потусторонней, загробной жизни, то суфии стремились обнаружить его в особо значимой для них сфере: в социально-нравственной жизни и художественно-творческой деятельности; совершенствование добродетели (бескорыстная любовь, безвозмездная помощь, безрасчетная дружба и т.п.) и творение высокоидейных художественных (прежде всего, поэтических) произведений составляло главную цель их благородной жизни. При этом, конечно, суфийские поэты-мыслители на деле, в повседневной жизни аккуратнейшим образом соблюдали и выполняли общепринятые социально-религиозные нормы, обряды, ритуалы; они считали это своим общественным долгом, признаком порядочности и благородства — моментом нравственной жизни совершенного человека, но отнюдь не столь значительным, дабы ограничиться им как это делал обыкновенно верующий и все официальное духовенство.

Мысль о возможности постижения человеком Божественной сущности, непосредственного достижения Божества и Божественного

совершенства при жизни, бесспорно, вселяла в разочаровавшихся людей дух надежды и уверенности в себе. Практическая реализация данной мысли (идеи) была, как ни парадоксально, дорогой к духовному подвигу, героизму. Ведь в то суровое время так свободно мыслить, достичь такого морально-психологического освобождения от социально-религиозных рамок феодального деспотизма, найти в себе силы и мужество возвыситься до такой степени духовного совершенства, чтобы заявить о своем тождестве с Богом и объявить («Я — Истина»), действительно было духовным подвигом, имеющим и громадное этико-социальное значение для моральной поддержки, подавленных феодальным гнетом людей средневековой эпохи.

С другой стороны, и для гениальных поэтических творений, очевидно, также необходимо было такое освобождение от пут и волнений мелочной жизни, глубокое мистическое размышление о сущности Бытия. А.Эйнштейн об одной немаловажной причине, приводящей людей в храм научного (и поэтического) творчества, пишет, «что это желание уйти от будничной жизни с ее мучительной жестокостью и бездушной пустотой, уйти от вечно меняющихся собственных прихотей. Эта причина толкает людей с тонкими душевными струнами от личных переживаний в мир объективного видения и понимания»¹⁶. Отсюда следует, что мистическая эмпирия не такая уж бесплодная. Гегель тоже отмечал положительную роль освобождения ума от телесных склонностей на поприще философского теоретизирования. Он пишет: «Отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению»¹⁷, в смысле «познания всеобщего — человека, по существу — духа», проникновения «до субстанционального — до самого духа»¹⁸.

Отвращение (аскетическое) к жизненным заботам, самоосвобождение от материальных привязанностей в моральных принципах самосовершенствующихся суфиев отнюдь не означает ни физического уничтожения материальных благ, ни окончательного безвозвратного бегства от мира и мирских волнений. Суфийское или мистическое самоосвобождение — это свобода, достигнутая именно в этом мире с его заботами, радостями и печалью, как говорится, в гуще событий жизни, т.е. свобода умонастроения, что по существу означает диалектическое отрицание всего аморального, безобразного, деформированного в людях и в самом себе ради достижения возвышенного, совершенного.

Подобно тому, как Бог (Божественная Сущность) проявляется во-вне, в чистоте морали, так и совершенный суфий, по примеру его должен проявить себя, свою Божественную сущность. А самопроявление человека выражается реально в образе его жизни: в мысли, речи, поведении и деятельности. Другими словами, совершенный человек не может начисто отказаться от всего и замкнуться только в себе, в мире собственных фантазий и занебесных абстракций; он сначала очищает себя, т.е. утверждает, а потом выражает себя, т.е. проявляет себя в собственных добрых делах, показывает свою моральную природу ради собственного, исключительно бескорыстного удовольствия, без никаких надежд на взаимность и вознаграждение. Поэтому суфийский аскетизм поэтов-суфиев не есть аскетизм в традиционном суфийском смысле: отказ от всего мирского, бегство от подлунного мира и реальной жизни. Он является аскетизмом, так сказать, умеренности, довольства скромной жизни в уголке удовлетворения. Их девиз: «довольствоваться малым, самым необходимым», направлен против всякой роскоши, излишеств.

Что касается аскетического отказа, то он собственно относится к материальному богатству и избытку. Мистическое же бегство от мира и людей по существу означает быть вместе с людьми, но жить в то же время своими помыслами, идеалами, нормами совершенного человека, быть рядом с другими. Но это означает и то, что необходимо делать свое дело, т.е. не участвовать в грязных делах других, всюду проводить свою линию, линию субъекта добродетели, любви и дружбы. Настоятельно рекомендуется суфиям бывать на природе, любоваться ее красотой, созерцать любое этически ценное, эстетически возвышенное и прекрасное, напоминающее или свидетельствующее о наличии божественного в себе. Сюда входит и наблюдение за весенней красотой ландшафта, наслаждение красотой луноликих красавиц, прослушивание музыки и стихов, написание и чтение высокохудожественных стихотворений, созерцание и совершение (самим) добродетели. Впрочем, совершение добродетельных поступков (альтруизм) и мистическое наслаждение (гедонизм) в этике поэтов-суфиев имеют особый смысл и значение.

Суфийский альтруизм — благородное служение другим людям (конечно, не противникам и подлецам в их злодеяниях), даже в ущерб собственным интересам «ради только Бога», и может быть, в ущерб своего материального удовлетворения — имеет большое социально-

этическое назначение. В принципе, суфий не вправе иметь заранее умысел и на получение даже этого духовного удовольствия. Употребляя слова Спинозы, «мудрец стремится к добру непосредственно, а не из страха... не из сострадания, а по руководству разума»¹⁹, любви, совести и принципа добродетели. В отношении друзей это считается для арифа настоящим благородством, даже и в том случае, если они причиняют ему «зло». Такое благородство является признаком его искренней любви и настоящей дружбы, а «злодеяние» со стороны друзей есть только испытание на верность и преданность своего друга. Теоретической основой данного отношения является идея, согласно которой единый Бог подвергает любящего арифа такого рода суровым испытаниям, а последний, раз он настоящий друг-любимец, не будет пасовать перед трудностями пути достижения слияния с Истиной. Следовательно, совершенный человек продолжает оставаться добродетельным, даже в случае отсутствия взаимности со стороны друга и причинения им ему «зла». По этому поводу Джами пишет:

Тот настоящий друг, что сколько бы вражды
Ни видел от друга, становится еще и ближе, и преданней,
Терпя хоть тысячи ударов камней обид от него,
Прочнее становится от этого здания его любви²⁰.

Задача эта, конечно, не из легких. Теоретики суфийской нравственности сами осознавали эту необыкновенную трудность, заключающуюся в альтернативе: один друг другому делает «зло», а другой в ответ ему совершает добрые поступки. Практическое осуществление этой незаурядной задачи невероятно трудно, поскольку ему должно мешать себялюбие, эгоистические мотивы души. Как известно, эгоистическая мораль и стремление развиваются всегда горячо и естественно потому, что постоянно подогреваются, поддерживаются «огоньком» тела, теплотой (страстью) души. А добродетельная, альтруистическая нравственность по своей «объективной» направленности противостоит внутреннему «естеству», телесным наклонностям организма. Первая моральная «природа» направлена во внутрь, в себя, в то же время когда вторая смотрит вовне, в иное. Что же является побудителем альтруистических чувств, стимулом и действий? Совершенные суфии убеждены в том, что такие побудительные силы

имеются и скрыты они в Божественной сущности человека. Человек, подавивший в себе телесные страсти, аморальную испорченность, эгоистические наклонности и достигший Божественного, истинно человеческого совершенства, безусловно, способен на совершение таких добродетелей.

Характерно, что этика суфиев сферу альтруистической деятельности не ограничивает отношениями между друзьями, а расширяет ее до пределов всеобщности, распространяет буквально на все. Только временно не распространяется она на врагов, но когда и враг пройдет курс «исцеления» или путь мистического очищения и, как тот сокол, даст обет, то на него также распространяется щедрота добродетели.

Понятие добродетели у арифов подчас раздувается до таких сверхчеловеческих пределов, что никак не помещается в границах умеренного альтруизма и благородства. Тот же Харакани приводит весьма любопытный пример такой сверхморали. Он рассказывает: «Бу Али Рудбари спросил мюридов: «сотворили вы хоть какое-нибудь благо?» Один ответил: «Я сегодня ночью сидел, пришел нищий к двери моего дома и просил что-нибудь. Я вышел за дверь, обнял его, ввел в дом, надел на него свои одежды, усадил его на скамью и отдал ему все имущество свое, развелся с женой, чтобы после этого он женился (на ней). Теперь я облекся в рубище и сижу пред тобой на двух коленях». Бу Али ничего не сказал. Другой молвил: «Я однажды проходил мимо ворот султана. Кого-то схватили и хотели отрубить ему руку. Я пожертвовал своей рукой, и вот она отрублена». Потом спросили у Бу Али, кто из двух более совершенен. Он ответил: «То, что вы сделали, вы сделали для двух определенных личностей. Правовверный (суфий) как солнце и лунный свет, надо, чтобы польза от него досталась всем»²¹.

Интересно, чем же все-таки обосновывается или одобряется у арифов такая сверхдобродетельная эмпирия? Ничем иным, кроме морального и духовного наслаждения: отдаем материальное, получаем духовное. Отсюда и вытекает проявление у арифов своеобразного гедонизма.

Гедонизм этот имеет в основном три момента: этический, эстетический и мистико-психологический. Хотя все три момента соединены в одном единстве и объединены одной целью, последний момент особенно и непосредственно относится к мистическому состоянию.

Достигается он в результате длительной мистической эмпирии или опыта. Наслаждение («завк») это выражается в удовлетворении суфия от самозабвения в любви к Истине, от лицезрения Бога, от достижения Божественного совершенства и, вообще, от выполнения им добровольного мистического «долга», проявлялось оно в виде восторга («вадж») в мгновении слияния («висол») с Истиной, словесное выражение которого – восторженные возгласы типа «Я – Истина».

Этический момент суфийского гедонизма находит свое конкретное выражение, прежде всего, в полученных суфием удовольствиях, радостях и наслаждениях, в результате совершенной им добродетели. Характерно, что, согласно по субъективному утверждению самих поэтов-суфиев, никакого тут преднамеренного расчета на получение удовольствия нет и быть не может. Однако, судя по их косвенным высказываниям, можно заключить, что от выполнения ими добродетельного долга все же они получают какие-то особые наслаждения, трактуемые, однако, в смысле внезапно появившегося Божьего дара.

Вряд ли правомерно утверждать, что именно наслаждение на чувственном уровне выступает в виде первоначального стимула или мотива благодетельных поступков, совершенных суфием, а затем и теоретическим обоснованием или одобрением этих поступков. Для определения суфийского гедонизма не совсем подходит традиционное определение гедонизма как учения, согласно которому движущей силой, мотивом и целью поступков человека является получение наслаждения, удовольствия, основанное большей частью на эпикурейском понимании данного феномена. Например, Эпикур говорит: «Наслаждение есть конец и начало блаженной жизни. Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель. То мы разумеем... свободу от страданий тела и от смятения души»²².

Влюбленные суфии, напротив, видели свое счастье и наслаждение именно в страдании («горении») тела в огне любви («оташи ишк») к Истине и смятении («опьянении») души в момент общения с Богом или добровольном обременении себя альтруистическими благодеяниями в пользу других и в ущерб самому себе.

Эстетический момент гедонизма этической философии суфиев проявляется в процессе морально окрашенных деяний влюбленных арифов на пути к богопознанию посредством «живого» наблюдения явлений Бога в природе и в реальной жизни. Ариф испытывает наслаждение от наблюдения и созерцания всего, что имеет эстетико-

мистическое значение и приводит его в состояние экстаза (восторга). Вызвать же экстатическое состояние помогают многие вещи и явления: цветущий сад, зеленая лужайка или нива, наблюдение всего светлого, яркого, прекрасного, возвышенного, благородного, чтение стихов, мистическое песнопение и слушание музыки, участие в экстатической пляске.

Восприятие суфием возвышенного и прекрасного в реальной жизни, в сфере морали, искусства является источником радости, наслаждения и вдохновения. Шейх Саади подчеркивает мысль о единстве формы и смысла, о значении чувственной красоты как проявления Божественной сущности для целей богопознания у суфиев:

Тот, кто говорит: взгляд на лицо (форму) красавиц предосудителен
Он видит эту форму, но ничего не смыслит в (ее) сущности²³.

Вообще под влиянием высокохудожественного произведения (музыки, песни, пляски и т.п.) у суфия происходит душевный подъем, сливающийся с экстатическим восторгом, в результате которого субъект чувствует себя как бы сопричастным содержанию (Божественной сущности) художественного произведения и это, безусловно, доставляет ему громадную радость. Удачно подобранная фольклорная песня или специально для этой цели написанное стихотворение при чтении или пении под соответствующую музыку в собрании доходили до глубины души и сердца суфиев, оказывая огромное эмоционально-эстетическое воздействие, пробуждали в них чувство радости и наслаждения.

Интересно отметить, что некоторые суфии имели смелость сравнивать любовно-мистические стихотворения даже с Кораном, отдавая предпочтение первым, за что, разумеется, подвергались суровым наказаниям со стороны теократических властей.

Например, суфий VIII в. Башшор ибн Бурд однажды в Басре на одном собрании, выслушав рецитацию стихотворений своих современников, сказал: «Эти стихи лучше любой суры Корана»²⁴, за что и был убит в 783 г. Другой ариф Юсуф ибн Хусейн ар-Рози, выслушав два бейта (двустихия) от своего гостя, отложил Коран в сторону и произнес: «Люди этого города (Рея) называют меня еретиком («зиндик») и, безусловно, они правы. Как же не считать меня таковым, когда я с утра читаю Коран и ни капли слез в моих глазах не появи-

лось. А вот ты с этими двумя бейтами разжег пламя в моей душе и привел меня в восторг»²⁵.

Конечно, спору нет, что любовная лирика воздействует на любого человека, приводя в движение его самые нежные чувства, доставляет ему глубокое эстетическое наслаждение и вдохновение. Поэтому И.П. Петрушевский верно, на наш взгляд, пишет: «Лирические стихи мистического содержания, запеваемые в сопровождении игры на музыкальных инструментах... воздействуют на душу суфия и приводят его в экстаз... Пение и музыка (во время «зикра») даже на вполне нормальных субъектов производят сильное впечатление, пробуждая и усиливая умственную активность и деятельность воображения»²⁶.

Следует подчеркнуть, что данное обстоятельство (использование лирико-мистических стихотворений для приведения арифа в состояние экстаза) в определенной мере послужило идейной причиной или, так сказать, гносеологическим корнем появления весьма «высоко-технических» и глубоко содержательных лирических произведений (газелей, рубаи и т.п.) с мировой славой у ирано-персидских поэтов. Многие из них были или последователями суфизма, или арифствующими поэтами-мыслителями, т.е. были подвержены влиянию по меньшей мере одной или двух идей (этической и эстетической и т.д.) суфийской философии. Идеологическим подтекстом стихов и сердцевинной мировоззренческой и художественной мысли их большинства была эта философия. Каждый из них в меру своих сил и возможностей в своей поэзии выражал и с большим энтузиазмом пропагандировал еретические и исторически передовые (гуманистические, демократические) идеи этого суфийского мирозерцания и нравов.

Поскольку высокогуманные нравов и благородные дела поэтов-суфиев совершаются, как они полагали, только по законам чистой (божественной) совести, любви и красоты, поскольку в результате получения арифом духовно-эстетического наслаждения, его этика неразрывно оказывалась связанной с эстетикой, с восприятием Божественной красоты, получением наслаждения от переживания прекрасного, т.е. Божественного, во всем и в себе.

Таким образом, суфизм в отличие от ортодоксального ислама на первое место выдвинул проблему человека, его помыслов, намерений и восприятий. У каждого человека имеется определенный ду-

ховный мир, внутренний разум, который оказывается сильнее разума явного.

Главная цель суфизма связана с преобразованием внутреннего мира человека, а посредством него, коллектива и общества. При этом процесс совершенствования осуществляется по ступеням, т.е. последовательно и эта последовательность ведет в конечном счете к самосовершенствованию.

Уделяя особое внимание этическим и эстетическим проблемам, суфизм ставит во главу угла приподнятое или вдохновенное состояние человека, его способность к творчеству и самосовершенствованию.

Но главная социально-этическая идея суфиев состоит, на наш взгляд, все же в том, что очень многое в жизни людей зависит от того, каким способом они добывают средства к существованию, т.е. от их нравственного в конечном счете совершенства. Какими бы они успешными ни были социальные, экономические и политические преобразования, **духовный подъем человека все же является определяющим**. Успех во многом зависит от той системы абсолютных ценностей, которая преобладает. Вместе с тем слишком поспешное продвижение к общественному идеалу приводит к развитию процессов торможения и в экономике и в духовной жизни. Суфизм заставляет задуматься над тем, что от степени духовного совершенства отдельной личности зависит очень многое. Отбрасывая все сугубо личное, эгоистическое и земное, человек должен совершенствовать свой дух, стремиться к высшей любви. Но любовь человеческая — лишь подобие любви к Богу, но не сам Бог. Счастье человека не должно быть чрезмерным, ибо не только отдельный человек, но и все общество в целом является слишком хрупким для того, чтобы спокойно выдержать напряжение, возникающее при нашем продвижении к общественному идеалу.

3.2. ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ В СУФИЗМЕ

Философские идеи суфизма разрабатывали Ибн Араби, Ас. Сухраварди, Хамза Фансури и другие мыслители. Важную роль в истории суфизма сыграл аль-Газали, сблизивший суфийское учение с традиционным исламом. «Крайние» суфии, отстаивая возможность

духовного соединения человеческой души с Аллахом, зачастую доходили до заявлений, воспринимавшихся традиционными верующими как недопустимые. Так суфий Халладж (858–922 гг.) публично заявлял, что «Я есть Истина», т.е. «Я есть Бог», за что и был отправлен на казнь, хотя и не обожествлял себя, имея в виду только то, что в каждом человеке проявляется Бог. Другими словами, многие суфии исходят из того тезиса, что Божественное содержится в самих недрах человеческого духа и таким образом, обращаются к глубоко диалектической по своей сути философской мысли.

Важнейшим философским основанием идеи личности в суфизме выступает, на наш взгляд, идея трех миров, сформулированная впоследствии аль-Газали (1058–1111 гг.). Это идея отличается от центральной идеи двух миров – посюстороннего и трансцендентного, понижающей всю западную культуру. Аль-Газали утверждал, что существует три мира. Первый мир – это мир явного и осязаемого; второй – мир сверхчувственного и скрытого; третий мир – это тот мир, который находится между первыми двумя. Отсюда может быть развита достаточно интересная структурология личности. Духовный мир личности, ее свобода – это свободное парение между эмпирическим и абсолютным началами бытия. Духовное «Я» – это не исключительно трансцендентное и сверхчувственное, а определенный компромисс между двумя противоположными мирами, миром природы и миром скрытых абсолютных сущностей. Социально-философская значимость данного положения очевидна. Общество не должно слишком увлекаться ни материальными, ни чисто духовными, неземными интересами. Таково первое философское основание проблемы личности в суфизме, ориентирующее человеческий дух на поиск «стоянок» (макамов) при его неуклонном восхождении к высшему совершенству.

Далее. Величайший Учитель суфизма Ибн Араби (1165–1240 гг.), которого называли «сыном Платона», тщательно разработал суфийскую космологию, учение о человеке как малом мире, или малом микрокосме. Он дополнил теорию стоянок (ед.ч. макам) и состояний (ед.ч. хал), через которые должен пройти мистик на пути (тарик) к слиянию с Богом (таухид). Согласно Ибн Араби, между трансцендентной и материальной областями Бога находится промежуточный мир подобий (алам-ал-мисал), куда может проникнуть лишь воображение суфия.

Таким образом, суфизм базировался на той мысли, что учение о развитии ни в коем случае не исключает деятельности индивида. Нельзя утверждать, что данная деятельность ощутима только на высших ступенях. В присутствии сознания или в отсутствие оно воля личности является великой движущей силой всякого духовного прогресса.

Человек является как субъектом, так и объектом суфизма. Он носит в себе как многочисленные достоинства, так и многочисленные недостатки, каждый из которых создает свой полюс и притягивает к себе. Повышение количества недостатков или их уменьшение сближают или, напротив, отдаляют человека от гармоничного состояния. Если в человеке большее количество недостатков, он утрачивает признаки полноценного человека. Недостатки в человеке играют большую роль в уничтожении его внутреннего мира, отдаляют его от гармонии, совершенства.

В каждом действии человек демонстрирует самого себя; совершая поступки, человек делает одно из двух: либо зло, либо добро. И поскольку суфизм стремится к добру, он уделяет особое внимание поведению человека, стремится к реконструированию внутреннего мира человека. Реконструирование внутреннего мира — это то, что является формированием человека и его поведения, поскольку человек находится в состоянии постоянного искушения. И суфизм признает это, поскольку человек для суфизма является объектом, на который направляется вся деятельность суфия и его действия для самосовершенствования, как в индивидуальном плане, так и в коллективном. Как субъект, человек рассматривается, в первую очередь, в процессе достижения самосовершенствования. Этот процесс должен проходить по ступеням. Совокупность всех ступеней дает в конечном итоге совершенствование поведения суфия, поскольку поведение любого человека является отражением его внутреннего мира, его мировоззрения. По поведению можно судить об истинности или фальшивости человеческих действий. Оно, как зеркало, отражает ценность человека.

Человек как объект является единицей, находящейся внутри общения. Эта единица является элементом, необходимым для создания любой общественной структуры. Отсюда человек является, с одной стороны, субъектом, а с другой — объектом.

Защищаемое многими утверждение, что герои и гении, вожди человечества являются продуктами своего времени, воспитания и

окружения, не только является недоказанным, но и опровергается целым рядом фактов. Суфизм помогает как раз в осознании того факта, что даже если бы выдающиеся представители человеческого рода были не более чем продуктами среды, то они все же отличаются от других тем, что пришли к осознанию того, что у других лишь дремлет в душе. «Однако, как подчеркивает К. Тиле, — сколь бы большое влияние на формирование личности ни оказывало происхождение, воспитание, окружение, господствующие идеи и внешние обстоятельства — сама личность, индивидуум как таковой, именно то, чем один человек отличается от другого, этим еще не объясняется, да по сугуби дела и не поддается исследованию»²⁷.

Другим философским основанием идеи личности в суфизме является принцип единства духа. Центром человеческого духа выступает духовно-практическое мировоззрение человека, и в соответствии с практической ориентацией он надлежащим образом модифицирует свое отношение к миру. Если же этого не происходит, то возникает мучительный внутренний конфликт, и человек оказывается вынужден приносить одно в жертву другому.

Суфизм опирается также на ту идею, что неизменным условием всякого развития является его непрерывность. Если линия однажды прервалась, то новое начало, конечно, возможно и мыслимо, но новое образование не будет вышедшим из старого. Это переход между двумя периодами развития. Именно в переходный период религиозные потребности открываются энергичнее, пробуждая серьезные натур к размышлению. Однако это и время умирания, всеобщего упадка. Поэтому суфии, осознавая тот факт, что конечные вещи имеют свое время роста и расцвета, настаивали на непрерывности (но при этом, конечно, не абсолютизировали данный принцип) духовного самосовершенствования.

Суфийская концепция единства, развиваемая прогрессивными суфийскими мыслителями средневековья — периода господства религиозной идеологии — так или иначе приводила к устранению представления об абсолютной оторванности и отдалении Бога от мира — центрального догмата всех монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама), согласно которому, Бог — это абсолютно трансцендентная сила, возвышающаяся над природным, материальным миром, существующим лишь в той мере, в какой хочет всевышний Бог, созидаящий и разрушающий все, что желает его «душа»; поэто-

му в мире господствует единственная божественная воля и божье веление («амр»).

Кроме того, суфии охотно распространяли идею единства на мир индивидуальных вещей, которое заключается в их бытийной основе, единой сущности и непосредственной причастности к единому божественному Бытию, составляющему монолитное (единое) основание этих вещей.

Единое Бытие всегда является первейшим и сверхъединым, раньше и первичнее которого нет ничего иного, кроме его самого. Однако из этого первичного, сверхъединого неизбежно рождаются «единицы» (единства) множества вещей и существ в целом мире. Хотя это единство и свидетельствует о божественном или бытийном единстве мира, но тем не менее последний существенно отличается от единства единого Бытия, которое не состоит из составных «единиц» или единств.

Выдвинув концепцию сущностного единства Бога, мира и человека, суфизм, по сути дела, заменял «вечно равного себе, застывшего... Бога»²⁸. Догматическая установка ислама, как известно, предполагала наличие неравного бого-природного дуализма. Этот дуализм утверждал внеприродное трансцендентное бытие Бога, которое и в онтологическом, и в гносеологическом аспектах, и в других отношениях полностью независимо от природы и человека, а последние во всех отношениях абсолютно зависят от первого. «Бог ислама — могущий и всевышний ... между Богом и человеком опасная пучина и бесконечная пропасть»²⁹.

Следует отметить, что и суфизму присущ своеобразный дуализм, т.е. в нем также фигурируют два начала: духовный Бог и «аморфная» материя. Однако если согласно исламу между Богом и миром существует непроходимая пропасть, то по суфийской традиции между ними существует самая тесная и неразрывная связь. Правда, когда они гносеологически отдельно рассматриваются, то Бог называется «бытием», а материя «небытием», но в сущности разрыва между ними нет и благодаря этой изначально неразрывной связи материя (мир) имеет также вечное субстанциональное бытие.

Джами по этому поводу пишет: «Бытие как тождество необходимого Бытия ... полностью свободен от всяких оков (материальных)... он выше всех определений и названий... Но эта истина проникала во все вещи, называющиеся сущими, в том смысле, что ни одна вещь

не лишена этого истинного Бытия, иначе они не определялись бы как сущее... Ни одна вещь без бытия его не имеет истинного бытия своего, все бытия – это сияние света Бытия его»³⁰.

Кроме того, в онтологическом плане, по учению суфиев, Бог независим от мира, но зато в гносеологическом плане всерьез нуждается в нем: ведь именно через мир он обнаруживается и только посредством человека познается. И самое главное, они находятся в неизбежном гносеологическо-сущностном единстве: Бог составляет сущностную природу мира, а мир – форму явления этой сущности, Бог – объект и предмет познания, а человек – его субъект.

С суфийской традицией связано своеобразное учение о том, что «формально» образованный мир индивидуальных существ есть свидетельство («шахадат») бытия Бога, явление («зухур») его сокровенной сущности. Согласно этому учению, все видимое или зримое, оформленное или определенное выступает как явность и определенность божественной «тайны», обнаружение «сокрытия», проявление божественной сущности. Поэтому можно утверждать, что определенность в человеческом мире есть обнаружение или проявление бытия через «небытие». Поэтому «небытие» («мир материи») есть не отдельно изолированное, а неразрывно связанное с бытием как «отрицательное» его определение, благодаря которому бытие определяется как бытийная сущность, а мир как сущностная форма. И благодаря этому сущностному единству, мир и Бог («море» и «ми-раж» – по выражению суфиев) тождественны друг другу.

Следовательно, материальный мир есть аспект, момент бытия в процессе, в движении, в его самопроявлении. Небытие и кажимость выступает как бытие в определенности и конкретности, актуальности. Но и бытие с его непосредственной определенностью есть явление вне той самоявляющейся божественной сущности. Другими словами, сущность эта в своей абстрактности еще не развита, не реализована или не развернута, а в тенденции, в эманации, в соотношении с миром она раскрывается, развертывается, обнаруживается.

В вышеуказанном теоретическом построении божественная сущность выступает как чистая «Идея», а видимое (мир) – как воплощение этой «Идеи». Таким образом, абстрактная сущность (Бог) как бесформенное самотождество воплощается в материи, приобретает «плоть и кровь», т.е. «материализуется». Объективный процесс самоявления Бога (Бытия, Истины) ведет к тому, что сама чистая «Идея»

смешивается с материей, глубоко и прочно оказывается укорененной в социальном мире, получает определенную, телесную человеческую форму, которая заключает в себе эту сущность.

В философии суфизма в связи с аспектом богоявления в мире различают две степени «единства бытия»: «ахадият» (единственность) и «вахидият» (единство). На степени «ахадият» Бог как абсолютная единственность замкнута или свернута в себе, скрыта и рефлексивирует в своей трансцендентной сфере. Иначе говоря, он есть «бытие в себе и для себя», скрывающееся в «гареме таинственности» («харами гайб»). В данном случае о явлении, различии и многообразии речи идти не может. Конечно, это есть отдельно взятый Бог, Бог как таковой, Бог сам по себе. На самом же деле он находится в вечном самопроявлении, «самодвижении», а потому за степенью «ахадият» неизбежно следует неразрывно с нею связанная степень «вахидият», где имеется сфера излияния Божьего света, обнаружение Бога через материю, проявление его посредством «формально» образованных вещей. Поэтому и любая конкретная вещь в ее индивидуальной определенности, конечно, определяемой ее формой, отражающей в себе или воплощающей собой божественный свет, может стать зеркалом видения Бога. Все в природном мире реально, существующие предметы настолько реальны, насколько едины и причастны к Божественному Бытию и свидетельствуют о бытии имманентного Бога. Поэтому мир материальных предметов и явлений у суфиев часто называется и миром «свидетельств» («олами шаходат») или «форм» («сурат»); последние, образно выражаясь, проявляют «Его» в мире, ибо являются конкретными формами последнего. Эту мысль Джамии выразил так: «Мир, если ты не лишен пронизательности, — поток явного, текущего во множестве обликов. И во всех разновидностях текущего явного сокрыта тайная сущность реального»³¹.

Тезис о самопроявлении единого Бытия (Бога) через форму мира вещей, подчеркивающий единство Бога и природы, взаимосвязь Божественной сущности и материальных явлений, субстанциальное тождество бытия и «небытия», Бога и человека, по своей сути, является глубоко диалектическим. Ибо проявление трансцендентного самодовлеющего Бога в мире явлений (в том числе и социальных) и определений или выход имманентного, внутримирового Бога из-за завесы тайн на сцену манифестации, бесспорно, есть диалектический «акт».

Согласно суфизму, Бог, имманентно существуя в природе и обществе, не свободен «как мысль», а заключен в материальных оковах «плоти и крови», т.е. он волей-неволей получает материальную воплощенность, а это и составляет воплощение Божьей сущности в предметах природы и социального космоса, конкретизацию идеи в материи. И хотя в понятии «Бог в природе», единый Бог никогда не исчезает бесследно, находясь перед взором (через форму и красоту существ) созерцающего суфия, однако он частенько остается в тени материальных предметов, за завесой их многообразных форм и фигур.

Например, Божественная душа сочетается с телами живых существ, Божественная любовь — с реальной человеческой дружбой и любовью, Божественная красота — с телесной человеческой красотой, Божественная форма («сурат») — с ликом реальной возлюбленной, Божественная гармония — с порядком мира, Божественная Истина — с истиной жизни, Божественная чистота с чистотой светской морали и добродетелью, экстатическое состояние, достигаемое от созерцания, — с опьянением от реального вина и т.п. Например, суфийский поэт Хафиз, берет в руки пиалу (кубок) с вином и в нем видит отражение лика Друга. Поэтому неудивительно, когда поэт в своих лирических стихах, воспевая непосредственно и прежде всего реальные образы, а через них размышляя о Боге подразумевал под ним своего скрытого друга, Друга с большой буквы. Воспевая реальную возлюбленную, он в то же время имел в виду и единую Любимую. Таким образом, суфий исходил из идеи многоступенчатости, многоуровневости личности. В человеке есть множество самых различных «я», причем одно из них приоткрывается посредством другого. Духовно-божественное «свойство» имманентно материальному, социальному космосу в целом, всем его частям и частицам; оно есть бытийно-созидающее начало в мире и человеческом в том числе, то, с чем связано все живое, активное, «закономерное», прекрасное в предметах, живых существах и людях. Где бы ни присутствовала субстанция Бога: в небесах, на земле или в иных сферах безграничного пространства — она все равно находится в пределах мирового космического целого, заключена в рамках материальных, социальных образований, проявляется в них и посредством их, особенно человеческих индивидов.

Суфийская философия опирается на двуединую мировоззренческую задачу: а) познание и признание субстанциального единства Бога

и мира; б) познание и достижение путем долгого и мучительного размышления и переживания сущностного единства Бога и человека, т.е. убеждение в том, что очищенный от телесных дурных страстей и моральной испорченности человек становится сам по себе тождественным Истине.

Мистический путь познания Бога в мире и в себе критиковали со всех сторон: справа — теологи-ортодоксы с позиции слепой веры и поклонения, слева — философы-рационалисты. А суфии, напротив, подчеркивали возможность видения и постижения сущности Бога в «реальности». Халладж по этому поводу пишет:

Если ты чуток, сведущ в тайнах Его сущности,
Увидишь Друга во всем мире очевидным³².

По мнению суфиев, познанию Бога способствуют и «очевидные» световые образы в мире. Божественный свет («нур») — атрибут Истины; этот свет представляет собой собирательный «образ» вечного универсального Света Божьего, формально образованного света природного (солнца). И этот двуединый свет пребывает в теле человека в образе души, возвышает его до первоначальной своей Божественной и светлой сущности. Тем самым человек, утратив свою темную тленность, внешне уподобляется, а по сути дела соединяется с абсолютно просветленным началом. Свет, проистекающий из единого источника, во-первых, есть имманентный свет природы, во-вторых, изливающийся из трансцендентного начала. И этот Божий Свет, затемненный вещественной тьмой, через посредство человека (его души) после прохождения им мистического пути возвращается к первоисточнику.

Итак, согласно суфийской теории богопознания, если в едином человеческом организме (единство души и тела) физическое тело — темное начало, то душа в нем — частица Бога, интеллигибельный луч. Она, независимо от воли арифа, стремится к Божественному свету, в сферу «сверхразумного» Божественного Бытия. По мере приближения к нему, божественный свет становится чрезвычайно ярким, что ослепляет арифа, становится «световым» мраком и душа его вдруг оказывается во мраке, в потемках разочарования («хавф»); и вот тут-то на помощь приходит интуиция и любовь, продвигая арифа дальше по пути богопознания. Следовательно, красота телесных

вещей есть предметное воплощение красоты Истины. Поэтому «формальные» предметы, формы материального мира, будучи образами Первообраза, служат зеркалом, по которым ариффы могут узнать первоединый образ (Бога). Красота эта не отгораживает человека от Бога, а постоянно напоминает ему о нем.

Согласно суфизму, структурно «оформившийся» мир в целом перед взором суфия проявляет себя таким, что он полон Божьей души, света, красоты, пронизан Божественной любовью, которая связывает все части и частицы («заррот») природного и социального мира в одно единое целое, субстанциально Божественное. Любовь эта, пребывая в «душе» или «сердце» мира и его материальных образований (человек), не может оставаться спокойной; она беспокойна в разлуке и поэтому постоянно стремится к соединению с Возлюбленной. Путь любви к слиянию с Богом проходит через человеческую любовь и они едины по своей сущности. По словам Джами, любовь и красота находятся в изначальном и неразрывном единстве (красота – истинный приют любви), существуют как корень и ветви, рудник и руда:

Повсюду в мире не вижу ничего кроме любви,
В явном и тайном не вижу ничего кроме любви...
Красота и любовь слитны, как тело и душа,
Красота и любовь едины, как жемчуг и руда³³.

Конечно, судя по явлению (сущности), выражению (содержания) или многообразию форм проявления Первосущности (Бога), единой Любимой и субстанциональной любви и еще по средствам, образам и мотивам поэтического выражения суфиев (лицо, глаза, родинка, локон, красота, любовь, разлука и т.п.), можно усмотреть различие и преобладание одного над другим. Но это касается скорее области духовных явлений и форм, нежели сущности, сокровенного смысла, содержания. В суфизме любовь – это понятие о том, что есть одна Божественная и универсальная космическая любовь внутри мира и человека, проявляющаяся у человека в любви к Богу, а также к другому лицу. В этом смысле, по словам Джами, Бог, человек и любовь тождественны³⁴.

В связи с этим следует отметить резонность утверждения А. Афсах-зода, который пишет: «Любовь и мистика действительно в газелях Джами иногда до такой степени смешиваются друг с другом, что отличить ту или другую очень трудно и даже невозможно»³⁵.

Раз основанием всего бытия — физического и духовного — является Бог, следовательно, содержанием, смыслом красоты, любви и совершенства всех существ также является Он. Поэтому суфий испытывает в себе объективную склонность ко всему прекрасному, будь то физическая или духовная красота, и ко всему мистически ценному, необходимому для возбуждения любви к Богу. Это есть «оживление» Божественной любви в сердце суфия, вследствие чего он сознает сначала смутно и неуверенно, но постепенно отчетливо и сильно, что между Богом и его душой существует живая сущностная связь и субстанциальное единство, которое пробуждает в душе тягу к восхождению и слиянию с Первоисточником. С другой стороны, единое Бытие в «формализованном» материальном мире и человеческом организме есть присутствие абсолютного Бытия (Бога), только обремененного определенностью чувственных вещей или телесностью.

Поэтому задача субъекта-суфия, в первую очередь, состоит в том, чтобы посредством субъективного отрицания данных определений (видимых, непосредственных) препятствий материального мира обрести себе истинность, реальность, Божественность. Суфий своей любовью и мистическо-практической деятельностью уничтожает внешнюю определенность истинного Бытия, т.е. отнимает у него кажимость, ничтожность и делает его (точнее, себя самого) обнаженным самым-в-себе и самым-для-себя Бытием; и этим придает ему (себе) объективность, истинность, вечность («бако»). В данном аспекте богопознание совпадает с самопознанием; другими словами, самопознание, самоочищение в смысле морального самовоспитания и самосовершенствования есть та «теоретическая» база, исходя из которой суфий достигает истинной сущности Бытия и единения с ним. Таким образом, весь процесс богопознания осуществляется через познание и совершенствование самого субъекта богопознания (человека). Поэтому в этом процессе особенно необходимо личностное начало: любовь и мистические стремления человека, любящего Бога и стремящегося к слиянию с ним.

Ввиду такого исключительно важного значения любви в мистической практике вместо схоластического и рассудочного мышления (познания) суфизм выдвинул интуицию и любовь как достоверные методологические средства богопознания.

Согласно представлениям суфийских мистиков, путь к постижению и достижению истины пролегает через глубокие психофизичес-

кие переживания (экстаз). Поэтому они полагали, что единого Бытия или Истины невозможно постичь ни логически, ни теологически.

Суфии считали, что человек должен руководствоваться Универсальным Разумом, воплощенным в пророках и святых. В конце концов, он должен обрести его в самом себе и стать управляемым собственной Божественной природой. Разум — необходимая подготовка к Любви и проводник суфия до врат Истины. Тем не менее последний этап путешествия можно миновать только благодаря Любви и посредством самоотрицания. Эти ограничения разума и даже Универсального Разума символически выражены в преданиях о восхождении Пророка к Богу во время мираджа: Гавриил, являющийся проводником Пророка и воплощением Универсального Разума, был в состоянии довести его не далее, чем до Лотова Древа Дальнего Предела на крайнем рубеже семи сфер. Когда они достигли этого пункта, Гавриил сказал Пророку, что он не может идти с ним дальше, дабы не спалить крылья. Таким образом, Пророк один совершил восхождение на последнюю стоянку.

Поскольку любовь приводит к гибели его «я», она превосходит разум, который рассматривается как препятствие на пути Любви.

Божья Любовь обеспечивает Универсуму существование, и ее отражение в тварях придает мотивирующую силу всякому действию, обнаруживаемому в мире. Она находит свое полное отражение в человеке, в котором производная любовь может стать истинной Любовью.

Пока человек продолжает жить, испытывая иллюзию в отношении реального существования своей собственной самости, он далек от Бога. Чтобы обнаружить в себе истинную самость, человек должен выйти за пределы своей иллюзорной самости. Человек воспринимает мир как существование, а себя как одного из существующих в этом мире. Однако суфии считают, что на самом деле существует только Бог. Если сопоставить существование человека с Ним, то окажется, что оно настолько полно вытекает из его существования, что у человека не оказывается собственного существования.

Высочайшей целью человеческой жизни является, согласно суфийской доктрине, постижение Божественной сущности, достижение Божественного бытия и познание Абсолютной Истины, в то же время это и есть величайшее счастье. Путь такого счастья оказывается весьма длительным и многотрудным, на него может не хватить и всей жизни человека, а достижение его удастся не через разумные

познавательные силы и логико-мыслительные операции, а посредством беззаветной любви и напряжения эмоционально-волевых мотивов души. Человек, думая и любя Бога, освобождается от страстей, связанных с материальным миром, с миром зла и несправедливостей, максимально уподобляется Богу; при этом его душа «вырывается» из телесных оков и логических связей и непосредственно созерцает Истину. Она приходит в экстаз от видения и в состоянии полного самозабвения отождествляется с субстанцией Бога. Это высшее счастье (блаженство), достигаемое в момент экстаза, самозабвения, которое является мгновенным актом; Это счастье – результат не столько усилий человека, сколько Божьей благодати, которая вознаграждает своих любящих друзей за их беззаветную любовь и мучительно долгое страдание и самоотвержение. В момент экстаза, как пишет Е.Э.Бертельс, «ощутив уничтожение своего временно преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует также вечно, как вечно и Божественная сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника»³⁶.

Если мистический путь («тарикат») длительный и стоянок («макамат») на нем множество, то его «конец» и результат – счастье непосредственно видеть «лицо» Бога и слиться с ним – акт кратковременного озарения, интуитивного видения. Однако если прохождение «стоянок» достигается путем самозабвенной любви и самоотверженных психологических «подвигов» самого путника, то «хал» (экстатическое состояние, озарение) «собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это – божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая также мгновенно, как и возникла»³⁷. Этот конечный результат осмысленной любви и интуитивного умозрения всеми суфиями единодушно считается алогичным, иррациональным, сугубо интуитивным, внезапным и не поддающимся объяснению. Однако это субъективное утверждение самих суфиев; в действительности же дела обстоят по другому.

Как известно, интуиция в сущности – это прежде всего то, что человек без четкого осознания процесса своей мыслительной деятельности или хода своих мыслей эвристически делает вывод, принимает решение, высказывает мысль о сущности (закономерности) отдельных (или группы) предметов и явлений (включая самого человека). Нет как бы ясного отчета о мысли, но есть само «объектив-

ное» течение мысли. Поэтому любое, по словам А.А. Налчаджяна, интуитивное «озарение» практически невозможно без предварительной мыслительной работы и любое принятое решение «всегда проходит через критическое решето самосознающего субъекта»³⁸. Следовательно, когда суфии говорили, что восклицание типа «Я – есть Истина» высказывается в момент независимого от них состояния экстаза, бессознательно или от Божьей благодати, то они не правы, и поэтому их оппоненты, ортодоксальные теологи, резонно им не верят. Все-таки суфии сознательно, во-первых, встали на такой путь богопознания; во-вторых, они, хотя и разными способами и средствами, но все же осознанно размышляли о последствиях принятого ими решения (вывода) по поводу сущностного единства Бога и мира (человека и Бога) и соединения человека с ним в ритуально очищенном виде. Когда же они окончательно убеждались во всем этом и приходили в согласие со своей сущностью, то тогда выходило из их уст решение (вывод): «Я – есть Истина».

Следовательно, суфии высказывали в конечном итоге (даже в момент экстаза) совсем не бессознательное решение типа вышеупомянутого. Более того, и в довольно-таки спокойное время у поэтов-суфиев(например, при написании стихов) также встречаются аналогичные мысли, изречения, восклицания.

Итак, необходимо признать, что восклицание типа «Я – есть Истина», встречающееся у суфийских мистиков, по существу было логическим следствием суфийской теории единства Божественной и человеческой сущности. Хотя подобные изречения приходят на язык суфия внезапно, даже неосознанно, это все равно является идейным продуктом сознательного (и подсознательного) анализа своего рефлексивного, духовного «пути».

В основе суфийского восприятия личности лежит интуитивно-образное, а не логико-понятийное мышление. Суфийский мистик ставит себе цель «увидеть», «узреть» в человеческом мире чистую Божественную сущность непосредственно, в «чистом» виде, т.е. без связи с другими «отношениями». С помощью психофизической подготовки суфий старается исключить всякие мысли об «ином», о «других»: внешних раздражителях, плотских чувствах, телесных ощущениях и т.п.; он концентрирует свое внимание, полное сознание на предмете своего интуитивного умозрения. В результате долгого и интенсивного мышления, умозрения рождается качественно новое и

необычное состояние сознания: восприятие «предмета» концентрации, т.е. «истины» (в данном случае) как бы сливается с ней самой. «Сознание растворяется в предмете, границы, очертания собственной личности утрачиваются. Возникает ощущение целостности и нерасторжимости сознания и объекта... Законы логики в этом состоянии сознания нарушаются. Противоречия не рожают изумления. Хотя подобное восприятие оказывается парадоксальным с точки зрения аналитического ума, все же в момент медитации оно оценивается как нечто вполне естественное, достоверное»³⁹. Именно в таком особом состоянии медитации суфийские мистики приходили в восторг (экстаз) и восклицали: «Я — Истина».

Слияние сознания и реального объекта, мысли и предмета мысли — явление вполне возможное и реальное. Но как быть с таким мистическим, иллюзорным объектом, как Бог, с самой абстракцией «божества» как отчужденной сущностью человека? В этом-то и заключается вся сложность и в то же время легкость проблемы. Суфии-мистики имели дело именно с имманентным Богом, с обратным возвращением в мир, к человеку, после очищения и возведения его (т.е. сущности человека) в ранг причастности к Абсолюту.

Следовательно, сам по себе психологический процесс мистического мышления, размышления над целью единения человека с Абсолютом ничего сверхъестественного не имеет; в нем происходит то, что должно происходить в обычных условиях, в условиях повседневности.

Но добиться экстатического состояния для суфия также не легко как и для любого другого человека. Не легко, скажем, живому нормальному человеку не думать о реальных потребностях своего организма: о еде, воде, одежде, сне, женщине (жене), детях и т.д. Они все время, постоянно мешают ему, поэтому «опыт» слияния имеет кратковременный и преходящий характер.

Суфии никогда не отрицали такой связи; наоборот, они все время говорили о присутствии и вмешательстве человеческого тела. Кроме того, они допускали, что настоящий путник-созерцатель в любой среде способен постоянно концентрировать свою мысль и внутренний взор на объекте познания (Бога). Суфийские мистики в основном придерживались такого мнения, что «человек, не уходя из общества, должен суметь жить так, словно он все время находится наедине с Богом, на родине должен чувствовать себя так, как странник»,

или вести образ жизни и мысли по принципу: «уединение в обществе, странствие на родине: внешне с людьми, внутренне с Богом»⁴⁰. Но все равно, где бы ни был суфий в момент ритуального созерцания и медитации, он хотя бы на миг должен освободить свой ум от внешних раздражителей и предоставить мысли свободу путешествия в царстве единства и подлинного Бытия.

«Когда человек в напряженном размышлении о Божестве забудет обо всем, наступит момент, — пишет Н. Одилов, — экстатического созерцания Бога. Такое экстатическое состояние ... называется «фано». Согласно этому учению, в момент наступления «фано» человеческая душа сливается с мировой душой. Подобно тому, как железо, долго оставаясь в огне, приобретает огненную природу, душа человеческая в момент «фано»... приобретает божественную природу, то есть становится Богом»⁴¹. Следствием или мистическо-практическим результатом «фано» (небытия) является «бако» (вечность, бытие). Они находятся в диалектическом причинно-следственном отношении (единстве) и, по словам Руми, как «день и ночь» делают одно дело, так и небытие обуславливает достижение Бытия»⁴².

Это вечное бытие («бако»), достигнутое в результате мистического «небытия», согласно исламу, является гнусным богохульством, а с точки зрения философии разума и логики — небрежным паралогизмом. Состояние «бако», как учили суфийские мистики, испытывается и открывается при сильном любовном переживании. Поэтому оно весьма похоже на состояние «любовного опьянения», в котором безумно пьяный мистик забывает обо всем окружающем в мире и даже о потустороннем мире.

Следует подчеркнуть, что если «бако» является суфию внезапно и не вполне осознанно, то «фано» — долгий процесс намеренной мистической деятельности, в сущности совпадающий с понятием «тарикат». Понятие «бако», в свою очередь, соответствует понятию «хакикат». С другой стороны, понятие «бако» — «хакикат» есть своеобразное диалектическое отрицание этапа — ступени «фано» — «тарикат», который, в свою очередь, является отрицанием «шариата». «Шариат» для суфийского мистика на двух последних этапах есть давно пройденный «путь», теперь уже ненужный и наоборот, мешающий. По словам Шабустари, «шариат — это шелуха, а «хакикат» — зерно, а между ними «тарикат», и, когда созревает зерно, ему хорошо и без шелухи»⁴³. Вот почему тех, кто довольствовался только шариа-

том (духовенство), суфии считали самодовольными глупцами и су-
рово критиковали вместе с мусульманским догматизмом и культо-
вым ригоризмом.

Гибкая и диалектическая идея возможности богопознания в зави-
симости от личных качеств и способностей открыла широкий путь
для духовной активности и тем самым отрицала роль священнослу-
жителей в посредничестве между индивидом и всеобщим Божеством.
Согласно суфизму, каждый человек в меру своих сил, желаний и стрем-
лений, может встать на путь прижизненного общения с Богом и Исти-
ной. Таким образом, суфии исходили из идеи героического, духов-
ного подвижничества, что составляло своеобразие их подхода к лич-
ности и ее свободе.

Идея богопознания, развитая хотя бы с мистических позиций, все-
лила в людей дух уверенности в своих силах, косвенным образом
побуждая их к духовно-волевой активности, выражающейся в стрем-
лении к свободомыслию, дружелюбию, антифанатизму, гуманисти-
ческому волеизъявлению.

3.3. ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СУФИЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛЮБВИ

Духовность, обладая внутренней силой бытия в бытии, проявляет
предельно универсальную и всеобщую связь всех людей в их по-
вседневном существовании. Однако эта связь выражается как потен-
циальная сила: она просто **есть**. Но это **есть** превосходит все то, что
только может быть. Это **есть** представляет собой силу Божественной
любви к людям.

В суфийской поэзии данная сила представляется глубоко диалек-
тичной. Отношение суфиев к слиянию с Божественной любовью не
представляет каким-то рядовым событием. Это «свидание» – резуль-
тат прохождения весьма долгого пути. Свидание кажется реальным,
но в итоге оказывается ложным⁴⁴. Для ранних этапов суфизма харак-
терен мотив посмертного свидания (в потустороннем мире). Челове-
ческий разум бессилён распознать многие чувственные вещи и что-
бы достичь сущности он вынужден стремиться к наивысшей способ-
ности отвлечения от всего земного. Человеческое «сердце» – весьма
тонкая сущность; наше тело, напротив, находится в мире земном.
Чтобы хоть как-то состыковать их, необходимо «свидание», которое

сегодня в наш прагматический век утратило былую сущность. Наши духовные занятия уже не способствуют тому, чтобы вечная любовь стала нашим неотъемлемым спутником. Она превратилась лишь в пустую форму. Но жизнь познается только в любви⁴⁵, а любовь — это определенное **искусство свидания**.

В сердце человека всегда присутствует некая тайна. Она там скрыта и мы идем на свидание, радуясь самому этому процессу. И все-же, видимо, ничто не остается тайным. Влюбленный не помнит себя, забывает о себе, оказывается как бы поглощенным воспеваемым им предметом и как бы превращается в него. Одухотворенное свидание — это мир красоты и изящества. Человек обладает различными потенциальными возможностями, каждой из которых соответствует свой тип наслаждения. Необходимо отметить, что любовь не слетает с неба дуновением ветра. Ее необходимо искать и искать. При этом человек, защищающий других, часто оказывается беззащитен перед силой любви. Стремление к свиданию — одна из фундаментальных потенций. Это такая встреча, где струится музыка. Само свидание, абстрактно схватывающее поверх действительности, не может похвалиться перед сугубо эмпирическим свиданием. Но Божественное свидание — это нечто более важное, нежели маршрут, который в принципе не является каким-то решающим фактором. Такое свидание — это совесть-знание, которое опровергает и направляет существующее, если оно плохо удалось, стало бесчеловечным.

Свидание человека с истиной, с Божественной любовью не устареет никогда. Если свиданию обещан ощутимый наилучший вариант, то, следовательно, оно являлось объективно реально возможным. Свидание и при всей прозе дня хочет от нас, чтобы желаемое нами могло быть нами также и испытано. С этой точки зрения надежда на свидание **не должна отодвигаться нами слишком далеко**. В противном случае получится, что люди будут спрашивать, а что мне до этого? или же миром будет править бесчеловечность. Предсхватывание и вмешательство в неотложно ближайшее имеют свое значение в том, чтобы ни один живущий не был принесен в жертву позднее рождающимися, как средство в борьбе за недостижимую, слишком отдаленную цель.

Даже если свидание является простым перепрыгивающим предвосхищением, высокомерно и отчужденно относящимся к вопросам дня, оно остается вопросительно присягнувшим всеобщности того

обстоятельства, почему и отчего мы перестраиваем социальный мир. «Следовательно, требуется развивать такую социальную науку, которая умела бы не только анализировать сегодняшние мировые процессы, — пишет Э. Блох, — но в равной или даже большей степени заботилась бы о прокладке путей в голубую даль»⁴⁶. Философски далеко предвосхищающее предсхватывание имеет дело со свиданием, без совести и сознания, со свиданием, после которого, как правило, наступает голый практицизм, сжигающий людей, хотя и содержащий, вследствие собственной банальности, живую цель — «царство свободы».

В.Г. Федотова в своей концепции, опираясь на идеи М.М. Бахтина, определяет духовность как «ценностное созерцание человеческого сознания»⁴⁷. Духовное, по ее мнению, может идентифицироваться с духовно-практическими формами деятельности: с эстетической, этической и теоретической, а духовность предстать в дифференцированном виде. Человек, способный к восприятию идеи духовного, идеи о совершенствовании сущности, часто предпочитает размышление над этим всему остальному. «Даже в этой жизни счастье искателей Истины несравненно выше, чем можно это себе представить»⁴⁸.

Свидание с божественной любовью сотрясает весь мир. Море любви опасно не только своими бурунами, рифами и скалами, но и обитающим в нем социальным злом, а также течениями, зачаровывающими своим пением. Зло является непременным обитателем мира; ведь иногда и сам океан жизни рассматривается как гигантское зло, обившееся вокруг земли. Что же касается опасного пения течений, то данный мотив, очевидно, соотносится с мотивом чарующе поющих сирен — морских дев, обитающих в жизненном океане.

Проплыв по океану любви, и скорее переплыв его, суфий оказывается в заливе у града Всемогушества. Суфий оказывается у подножия горы, в которое впадет река любви, стекающая по склону и берущая свое начало в «горном источнике»⁴⁹.

Так что же такое гора? У каждого человека есть такая гора; недостижимая и вечно прекрасная. Каждый человек на протяжении всей своей жизни стремится достичь своей Божественной любви, которая прячется и скрывается от невооруженного глаза. Это может быть действительно гора, или статуя, или город, или вечно зеленый сад. Здесь мир образуют рай или волшебные страны, созданные из драгоценных материалов и населенные джинами, пери, дивами. Здесь же оби-

тают ангелы, славящие Творца, и пред ликом которых слабеет чувственное удовольствие. Ведь сам по себе и источник удовольствия является второстепенным объектом внимания и делается таковым только по той причине, что «восприятие удовольствия еще не настолько хорошо развито, чтобы подлинное чувство могло быть признано «описано»⁵⁰. Основу удовольствия образует желание. Но это желание в суфизме имеет специфическую природу. Оно исходит от уже достигнувшей полноты и в этом смысле независимого существа, желающего не для себя. Это – своеобразная потребность того, кто уже не имеет потребностей, потребность в Другом, в ином человеке, иной личности. Это – именно тот, кто не является ни моим врагом, ни моим дополнением. Желание Другого – это и есть подлинная социальность. Оно возникает в существе, не испытывающем недостатка, возникает помимо всего того, что может ему не доставать или удовлетворять его.

В данном желании, замечает Э. Левинас, «Я» влечется к Другому, «ставя под сомнение суверенное отождествление Я с самостью, с самим собой, чья потребность есть лишь ностальгия, которой предшествует сознание потребности. Движение к Другому, вместо того чтобы восполнять или удовлетворять меня, вовлекая меня в такое сопряжение, которое вообще-то меня не касается и должно было бы оставить меня равнодушным»⁵¹. Но что человеку здесь, собственно, нужно? Откуда рождается толчок, когда мы равнодушно проходим под взглядом Другого? «Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые ресурсы... Желание Другого: что это – влечение или равнодушие? Желаемый не утоляет моего голода, но, питая меня, только пробуждает во мне сильнейший голод. Желание раскрывается как доброта»⁵².

То желание, или стремление освободить сердце от любви к мирскому и земным увлечениям, о котором говорят суфии, есть фундаментальное духовное движение, чистое нравственное исступление, абсолютный смысл или любовь. Прежде чем любовь станет прославлением бытия, она представляет собой отношение с тем, для кого моя любовь кого-то любит и чье присутствие уже должно наличествовать для того, чтобы совершилось мое одухотворенное действие любви.

Анализ желания, которое суфии отличают от потребности и которое прочерчивает смысл в бытии, должен быть уточнен исследова-

нием той «дружости», к которой устремлено желание. Прежде всего, здесь мы сталкиваемся с Божественным ликом. Присутствие лика, однако, не означает совлечения покровов с мира.

Лик — это сама нищета. Нагота Божественного лика — мольба, в которой смирение соединяется с властью. В то время как мир, «стучащийся» в мышление, ничего не может сделать против свободной мысли, лик настойчивым образом взывает к человеку, который не в силах перестать быть ответственным за его нищету. Так, мысль утрачивает свое первенство. Но такое практически «безрефлексивное сознание», или дух, предшествующий любви (как осознанному творчеству) не есть сознание спонтанное, просто до-рефлексивное. Это — не докритическое сознание. Но при этом возникает вопрос. Каким образом спонтанная, произвольная мысль вернуться к себе, если бы иное, внешнее не ставило ее под вопрос?

Но конечная цель духовного стремления к Абсолюту — даже и не конечная, поскольку она есть не конец, а первоначало, побуждающее к безвозмездному деянию. Вероятнее всего, именно здесь ощущается необходимость для философского размышления прибегнуть к таким понятиям, как бесконечность или Бог.

Сегодня люди получают слишком много эмпирических удовольствий и в этом, на наш взгляд, состоит главная причина «кораблекрушения» жизни; мы владеем лишь тем, что невозможно утратить при кораблекрушении. К истине нам мешают приблизиться самые различные недостатки, одним из которых является знание, приобретаемое с помощью внешних предметов⁵³. Однако человек лишь тогда становится совершенным, когда полностью самоисчезает и отрекается от своих эмпирических состояний. «В мире суфия, — говорит аль-Газали, — есть высшие намерения; для него вещи исполнены значения совсем в другом смысле, чем для людей, сформировавшихся под влиянием подготовки, навязанной им обществом»⁵⁴.

Представления о добре и зле обусловлены не только объективными факторами, но и отдельными критериями. У человека есть внутренний опыт, запасы которого необходимо постоянно пополнять, отталкиваясь от мира своих собственных переживаний. Духовно развитый человек мало чем отличается от сырья. Этот человек не обладает ни постоянной сущностью, ни единством сознания. Сущность, которая скрыта внутри него, не соединена с духовным миром, а существует отдельно от него. Так, сущность того общества, из которо-

го мы вышли, противоречила **высокой духовности и нравственности**. Человек имел душу, но эта душа не выступала тем основанием, которое делало жизнь ценной. Обыденная жизнь и непосредственные заботы порой настолько захватывали конкретных индивидов, что в душе не оставалось места для духовности. Это происходило, на наш взгляд потому, что человек в условиях тоталитаризма не был связан со всем организмом жизни. Такая взаимосвязь становится реальной, если человек начинает понимать, что «он должен сделать что-то для себя самостоятельно, и прекратить думать, что другие смогут сделать это за него»⁵⁵.

Зло тоталитаризма заключается, таким образом, в том, что за человека начинают думать, а тем самым он лишается своей природы, своей духовной и нравственной сущности. «Шестое чувство, которым обладают суфии, — пишет аль-Газали, — и которое теоретики считают даром предвидения или почти божественным всезнанием, в действительности не имеет с этими вещами ничего общего. Как и всем другим чувствам, ему свойственна определенная ограниченность»⁵⁶. Человек сегодня поистине вклинился в демиургические потенции, но этого-то как раз ему не дано. Если человек оказывается равным своей божественности, достигает, так сказать, полноты своего бытия, то его «жизненная ваза» разлетается на части. Предвидения лишь в том случае является оправданным, если человек задумывается над последствиями своих действий. Плюс ко всему, предвидение приводит все его силы в состояние наивысшего напряжения, так что духовность оказывается настолько хрупкой, что разрушается при первом же напряжении воли.

Функция чувства предвидения состоит не в том, чтобы «сделать совершенного человека совершенно мудрым, а в том, чтобы помочь ему добиться более полных восприятий и жить более полнокровной жизнью»⁵⁷. Как говорит Экклесиаст, «во многой мудрости много печали; и кто умножает познания умножает скорбь» (Библия, Еккл. 1., 18). Поэтому главный вывод из сказанного состоит в том, что **человек должен взрастить в себе радость к исполненности настоящего мгновения**; он должен научиться радоваться тому, что **имеет**; в противном случае может потерять все. «Мы должны сегодня, — говорит А.В. Лукьянов, — проявить преданность пустоте, отсутствию, молчанию. Мы должны научиться жить, так сказать, в маленьком бедствии...»⁵⁸. Духовность, о которой пишут великие представители су-

физма, и есть радость по поводу **есть**. Духовность – не просто констатирующая особенность состояния общественной жизни, а основополагающая жизнеутверждающая ее характеристика. Духовность, как абсолютная ценность общественного бытия порождает и одухотворяет собой социальную жизнь. Но духовность не сводится к логическому, к логизации, рационализации социальной жизни. «Механизм логического обоснования часто препятствует развитию способности к восприятию»⁵⁹.

Духовность – сложнейший феномен, связанный с человеческой субъективностью, с культурой чувств и интеллекта, включающий в себя важнейшие человеческие ценности, так что его нельзя сводить к чему-то одному (в том числе к способности). Хотя радость, метафизический страх и тоска, вселенское чувство печали и являются результатом любви, как высшей способности и потенции человека, они далеко не сводятся к ней. Ведь способность, потенция открывают нечто большее, чем то, что погружается в мир. Потенция изнуряет себя в бытии, если до конца переходит в него. Поэтому в потенции должна оставаться сила, которая способствует возвращению бытия в состояние изначальной возможности «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте»⁶⁰. Поэтому любой человек должен сохранять за собой способность вернуться к своей изначальной природе. Это часто не учитывается современным обществом, правительствами, которые думая о всеобщем благе, забывают о конкретной личности, индивидуальности.

Человек, который стремится к дальнему миру, к миру абсолютно трансцендентному, часто **не разрывает путы, связывающие душу с этим миром**. Трансцендентное прочно «приковывает» его, оно столь глубоко, что ученый не может понять переживания озаренных святых, и сам человек утрачивает сомнение, которое есть путь к истине.

Однако духовность есть в то же время особое душевно-интеллектуальное состояние отдельного человека или больших групп людей, связанное с устремленностью познать, почувствовать и отождествить себя с высшей действительностью. Но здесь требуется некоторое уточнение. Во-первых, под особым состоянием души человека понимается, скорее всего, показатель духовности, а не ее сущностная черта.

Далее, всегда ли духовность есть особое состояние души?

Если это состояние не возникает или вдруг исчезнет, то, что тогда? Разве духовности не будет?

На наш взгляд, все состояние души, будь оно результатом очарования духом или переживание радости от сотворения добра, есть, безусловно, важные, необходимые, значимые составляющие духовности. Однако каждая в отдельности составляющая духовности не есть человеческая духовность в целом. Необходима взаимосвязь и взаимоувязка всех состояний, составляющих духовность. Это достигается в любви, которая интегрирует все состояние, делает жизнь человека и общества осмысленной. Любовь – это радость, счастье, удовлетворение, возникающее у человека по причине того, что он испытывает радость, удовлетворение от счастья других людей, от бескорыстного осуществления действий.

Ясно одно, что вне бытия человека (а любовь есть вид бытия) духовность не может быть помыслена. Духовность – не нечто производное от человеческой жизнедеятельности. Она есть определенно конкретная реальность, обладающая силой бытия, самоценностью, автономностью и самодостаточностью⁶¹. Все многообразные явления материального мира обнаруживают свою гармонию в единении духовных сил, к числу которых относится любовь.

Любовь поддерживает и «питает» дух; она позволяет достичь ему автономности и самодостаточности. Даже если любовь не встречает взаимности, она – все равно есть великое счастье, придающее человеку уверенность и наполняющее его жизнь смыслом. Если человек не любит, он остается лишь мертвым грузом в этом мире, существом сонным, так как его будет бросать из стороны в сторону. А что могут увидеть люди в спячке? – спрашивает Санои. Какая реальная заслуга или наказание возможны при этом?⁶²

Любовь, как вид духовного бытия, излечивает людей от ярости и необузданной страсти. Она наполняет смыслом знание, так что мудрость и красота становятся атрибутами человека. Любовь делает человека и скромным.

Скромность – это то, что сегодня многим людям так недостает. Ум без скромности – все равно, что лучина, которая попросту тлеет.

Духовный человек тяготеет всегда к духовному и никогда не отделяется от «солнца любви». Это следует учитывать при составлении различных программ духовного развития. Данные программы оставили сущность и рассматривают лишь свойства духа. Они не учитывают, что само понятие духовности – космическое. Духовность объединяет границу самых больших пределов знания с большими

пределами незнания. На этой границе и находится понятие самой духовности.

Духовность есть соприкосновение материального и идеального, природного и духовного. А это и есть красота, которая не проникает слишком далеко в то или иное «царство» (духа или материи), а свободно как бы «парит» между природой и сознанием, материей и идеей.

Огромная актуальность суфийских идей заключается в том, что они направлены на отстаивание как раз такой Божественной красоты. Человек не может излечить от жадности, обмана, злословия, злобы, зависти, высокомерия и лицемерия, если у них отсутствует чувство свободы, а последняя есть потенция, не переходящая до конца в бытие.

Безусловным основанием духовности выступает культура. Человек, входя в мир, застаёт уже сложившуюся, готовую культуру; он опирается на нее и вместе с тем ее преобразует. Но человек часто идеал своего собственного «я» подменяет массовым идеалом, воплотившимся в образе какого-либо другого человека, чаще всего вождя. Иногда даже человеку может казаться, что его «я» достигает тождества с данным идеалом. В этом случае он испытывает чувства самодовольства и самодостаточности, напрочь забывая о самокритике. Такая духовность лишена истинных источников — любви и самокритики, «самоограничения» Я.

Подлинная духовность, о которой говорят суфии, реализуется через взаимоотношение с «иным», проявляется как момент совпадения различных сущностных сил. Этот процесс взаимодействия человека с «иным» протекает далеко не однозначно. Божественную красоту, говорит Аттар, «можно увидеть лишь тогда, когда она отражается, и нельзя воспринять, когда она находится в самой себе»⁶³. Таким образом, в качестве «иного» может выступать зеркало и «Бог приказал создать зеркало, дабы люди смогли увидеть ее отражение»⁶⁴. Зеркало есть истинный исходный пункт становления человека и его духовного мира. Дух постоянно выходит из самого себя, «смотрится» в свое «иноебытие» (если употребить гегелевский термин) и возвращается к самому себе. Большинство людей легко пренебрегает изяществом, которого они добиваются через «зеркало». Заурядным натурам свойственно ценить лишь то, что они втайне побаиваются. Отсюда всеобщее преклонение перед военной славой, перед театром военных действий, в котором люди видят как в своем зеркале свои

тайные страсти. Зеркало как бы привязывает человека. Оно не дает слишком взлететь нашей мысли, оторваться от жизненного бытия. Зеркало позволяет нам созерцать свою душу и выступает до некоторой степени источником духовного бытия, поскольку позволяет сохранять контакт с красотой.

«Сердце, — пишет Ибн ал-Араби, — полированное зеркало, состоящее целиком из поверхности, которая никогда не ржавеет...»⁶⁵. «Сердце» может принять любой внешний вид. Но она изменяется в соответствии с изменением внутреннего сознания. Человек сливается с духовностью в той мере, в какой она становится способностью его жизнедеятельности, бытия, выразителем его жизни. Истинность «сердца» человека измеряется степенью истинности духовности. Духовность мертва без любви, а любовь должна пробуждать духовное наслаждение. Назначение человеческой любви — явить любовь истинную. «Именно эта любовь является сознательной. При той, другой, человек теряет осознание себя»⁶⁶. Любя, человек не должен доставлять никому огорчения, хотя бы даже косвенного. Настоящая любовь связана с отстранением от всего самого мучительного в человеческих переживаниях, от холодных подозрений, способных отравить нежные чувства.

Суфий как бы отбрасывает три главных «я». Он не говорит: «для меня», «со мной» или «моя собственность». Он ничего себе не приписывает⁶⁷. Наслаждение не должно быть сопряжено с напряжением своего внимания. При этом надо позабыть о замысле своего «я» и быть счастливым в глубине своего «сердца». Истинная любовь восстает против всего того, что напоминает о скучной действительности. Все созданное в такой любви наделяется той крупницей вдохновения и дара свыше, которую люди, родившиеся под счастливой звездой, обретают лишь в блаженные минуты их жизни.

Любовь, замечает Ибн ал-Араби, «имеет три разряда: природная любовь, цель которой — соединение в животной душе; духовная любовь, цель которой — соединение с возлюбленной и слияние с любимой Истиной; божественная любовь — это любовь Бога к рабу своему и любовь раба к своему Господу»⁶⁸. Конечная цель такой любви — взаимность. Так не бывает, скажут некоторые. Это — идеал, никогда не осуществимый! Все это правильно, но верно и то, что человек, чтобы достичь многого, чтобы он осуществил свою родовую сущность, которая состоит в том, чтобы «приподнять» род на новую ду-

ховную ступень, должен быть способным понять **удовольствие, как не лишенное известной доли безумия**, которое испытывает человек, рожденный под более счастливыми небесами.

Чтобы испытать истинную любовь, необходимо, чтобы это слово никогда не произносилось в присутствии людей, которые недостойны испытать это чувство. Ничто не должно осквернять ослепительной чистоты слова «любовь». Лишь тот человек способен любить красоту, кто к ней относится трепетно. «Всякой вещи в мире поклоняются лишь после того, как облачится она в глазах своего поклонника в облачение высокого положения и явит в сердце его высокую ступень»⁶⁹. Другими словами, сама любовь, о которой ведут речь суфии должна отличаться достоинством; только в этом случае она и есть сила, превышающая само духовное бытие, не позволяющая этому бытию (включающему в себя и мир культуры разлететься на несоизмеримые друг с другом части).

3.4. ИЗМЕРЕНИЯ ЛИЧНОСТИ И ЕЕ СВОБОДЫ В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Антропология, или точнее, антропософия суфизма имеет ярко выраженный гуманистический и «эгоцентрический» характер.

По мнению Джами, эманация или проявление вовне единого Бытия имеет пять ступеней, и последняя из них – человек, который является и объединением, континуумом всех других ступеней, т.е. содержит в себе их сущность, поэтому «в широком смысле есть истинность мира («хакикати олам»), а в узком – телесная форма человека»⁷⁰. Мир считается «созданным» ради человека, дан как объект его созерцания и наслаждения: он – средство индивидуального богопознания, равного самопознанию человека. Это было учение, в котором человек рассматривается не сам по себе, а скорее в своих отношениях, связях с Богом, а через его сущность – с природным миром и с другими людьми, т.е. социальным миром.

Суть каждого человека представляет собой целый божественный мир. Человек всегда носит этот мир в своей душе («сердце»), хотя и не всегда его видит. Его место иногда определяется, кроме души и «сердца», еще в крови, в жилах, в мозге, словом, в глубине физического тела человека. Следовательно, человек в этом амфиболичен, имеет двуединую телесно-духовную природу. Он, с одной стороны,

есть часть природного целого, существо физического мира, завершение всех потенциальных возможностей природного мира, совокупность всех его свойств, а с другой – по душе и сущности своей – представитель духовно-божественного мира. Суфии считают, что человек, как обладающий Божественной сутью, и должен стремиться к познанию этой сущности, ибо основная цель создания человека заключается в богопознании. Для того, чтобы быть познанным Бог в определенной степени нуждается в человеке. Джалалиддин Руми по этому поводу замечает следующее: «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана Истина»⁷¹.

Человек вместе со своим телом, чувствами и телесными страстями принадлежит миру множественности, изменчивости и «небытийности», а своей душой, сущностью, любовью, красотой является представителем мира единственности, устойчивости, бытийности, Божественности. Именно поэтому человек, сбросивший телесные покровы, которые тяжелы и влекут его вниз, облачившись в одеяние из света (символ просветления его души – ср.: просветление Будды), влекущее его вверх, возвышается до степени тождества с Богом и становится в специальном смысле богоравным, т.е. в своей сущности Богом.

Основываясь на понятии сущности человека как единства духовно-божественного и природно-человеческого начал, суфии строят свою гуманистическую доктрину о человеческом достоинстве, свободе и благородстве, развивая концепцию совершенного человека, который, с одной стороны, своим чувственным взором обращен к природе, а с другой – своим умственным видением – к Богу. Поскольку человек есть неразрывное единство души и тела, то он не может и не должен ограничивать свои духовные искания какой-то одной из сторон данного единства. Поэтому для достижения своей искомой цели и осуществления своего предназначения ему требуется выполнение двуединой задачи: наблюдать Божественную красоту и гармонию в мире, созерцать этико-эстетические ценности, сосредоточить в себе максимум добродетели, правильно воспринимать, как божественные добрые деяния, так и красивые лица других людей; во всем этом он должен рассмотреть доброе и прекрасное «лицо» Друга, стремиться к соединению с ним, достигнуть своего исконно-божественного совершенства и тождества с Совершенным, т.е. самому стать совершенным человеком. Суфийская постановка проблемы че-

ловеческой личности через акцентирование идеи самосовершенствования вела, по словам А.Х. Горфункеля, «к самоотождествлению человека с Богом — причем данного, конкретного человека, сливающегося с Богом и в себе ощущающего Бога в порыве мистического экстаза»⁷². Это был один из главных путей к духовной свободе человека средневековой эпохи. А. Данте восторженно заявлял: «Свобода... есть величайший дар человеческой природы, ниспосланный Богом... ибо она наделяет нас счастьем в этом мире как людей и в том мире — как Богов»⁷³. А суфии стремились и в этом мире соединиться с Богом. Ибо в суфизме, «Бог есть не что иное, как идеал и прообраз человека: чем... хочет или по крайней мере, надеется когда-нибудь стать человек»⁷⁴.

Однако для достижения этой высокой цели, т.е. созерцания, осознания собственной Божественной сущности и достижения Божественного совершенства предстоит еще сделать многое. Человек постоянно живет мыслью о Едином и Целом, везде созерцает его, поэтому он смотрит на себя как на частичное, недостаточное и недостроенное существо, олицетворяющее собой частицу общего и целого. Как личность, он по своей сути универсален, имеет значение общего, всеобщего бытия. Все это, разумеется, в сущностной потенции и возможности, а практически, как явление, т.е. актуально, он ограничен телом и органами телесности. Следовательно, освобожденный от всех телесных тягостей, мысленно неограниченный физическими рамками, человек «вторично» приобретает значение первичной, Божественной Сущности. Другими словами, первоначально, «объективно» человек (как душа), согласно суфийской доктрине, был чистой Божественной сущностью, но по не зависящим от него обстоятельствам уже изначально смешался с телесностью, и теперь он должен собственными субъективными усилиями при помощи Божьей любви очищаться и возвышаться до состояния первичной Сущности, Субстанции (Бога). Отрицая целое множество телесных ограничений, человек духовно объективируется, достигает бессмертия или совершенной и блаженной жизни. Бессмертие («бако») есть атрибут Бога, его сущность. Следовательно, бессмертный человек равен, тождественен Богу.

Человек в целях самосовершенствования и совершенной жизни в процессе «фано» мысленно отрицает свою во времени телесно ограниченную индивидуальность для того, чтобы обрести вечную все-

общность, «отрицает» себя ради того, чтобы снова и навечно утвердить себя (в Боге) в совершенном, Божественном облике. Человек отрицает обычное унижительное существование, утверждая возвышенную и блаженную жизнь. Итак, он утрачивает одно, но приобретает другое; выходит из узких рамок земной жизни, а входит в простор беспредельного блаженства; отрицает форму обычной жизни, но утверждает себя как сущность. Человек удаляется от своей субъективности мгновениями, но постоянно «объективируется» и возвращается к самому себе. Насколько удаляется от себя, настолько же и приближается к своей сущности.

Однако человек всегда стремится остаться при себе, вращаясь вокруг своего истинного Бытия. Духовно совершенствуясь, он приобретает иные телесные свойства, которые оказываются преображенными, лучезарными. В результате человек становится существенно обновленным, облегченным, другим, но вместе с тем и тем же самым; восстанавливается единство души и тела, т.е. тело теперь уже всецело подчиняется только благородным мотивам, сокровенным помыслам души. Эту идею весьма выразительно на примере образа «Симурга» (дословно: «тридцать птиц») излагает Ф. Аттор:

Как очистились все полностью от всего,
Так и оживились все светом Всевышнего.
Все без себя, но с самими собой пришли,
Все в бессмертии после «смерти» появились⁷⁵.

Поэтому хотя в начале, в процессе гностического очищения, особенно на стадии «фано» человек и «отрицает» свою индивидуальную-физическую определенность, на стадии «бако», хотя и мистическим образом, диалектически отрицает абсолютного, вне природного, надчеловечного Бога, и, более того, поднимает свою индивидуальность на ступень имманентного Божества. Следовательно, человек практически из своей сущности ничего не утрачивает, а если что-то и потеряет в начале, то это, не соответствует истинной природе человека. Значит, если сказать словами Л. Фейербаха: «Все, что он от себя отделяет, не теряется в Боге, а сохраняется в Нем»⁷⁶.

Итак, согласно суфизму при помощи собственных усилий человек обнаруживает свою истинную, т.е. Божественную Сущность. Другими словами, его действительная бытийность доходит до его соб-

ственного сознания и созерцания. Или же: в процессе духовного усиления, экстаза, самодовлеющее Бытие обнажается и выходит ему навстречу с открытыми объятиями; для Бога и в то же время для себя он уже приобретает большую ценность, ибо необходимо-бытийное значение человеческого существа открывается в конце концов для самого человека.

Следует отметить, что идея духовного слияния с Божественным явилась излюбленной темой любовно-гуманистической поэзии суфиев. Ведь любовь – это важнейшее измерение личности и одновременно ее сущностная сила. Суфии с особой теплотой говорили в своих поэтических творениях о достоинстве совершенного человека. Достоинство это выражалось, прежде всего, в «природной» возможности человека возвыситься от низкого тленного состояния до истинно человеческого, точнее – богочеловеческого состояния. Эти возможности возвышения, или творческие потенции, заложенные Богом в человеке от «природы», требуют для своего актуального развертывания или практического осуществления прежде всего усилий самого человека. Конечным результатом и осуществлением возвышения человека и человеческого достоинства является его обожествление, т.е. достижение Божественного, истинно человеческого предназначения.

Таким образом, в суфийской философии человек провозглашается существом скорее Божественным, чем собственно человеческим. Атрибуты Божества приписываются человеческому лицу, душе, зрению, видению и т.д. Поэтому неудивительно, что физической красоте и духовной гармонии человека посвящено такое огромное множество лирических, эмоционально окрашенных стихов поэтов-суфиев. Подлинный характер философии суфиев заключен в их проникновенной лирической поэзии. Они на первое место выдвигают физическую красоту человеческого лица и форму его телесности как высшего воплощения Божественной сущности. По представлению суфиев гармоническое устройство человеческого тела свидетельствует о его Божественной красоте, о красоте человеческого сердца и целесообразности. Употребляя слово «сердце», мы имеем в виду не немощный кусок плоти, а божественный духовный дар, связанный с телесным сердцем. Этот дар есть суть человека, постигающее, знающее и осознающее начало в человеке. Оно же – беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее.

С одной стороны, выдвижение суфиями на передний план роли собственных душевных усилий человека в богопознании имело прогрессивное значение. Оно противостояло культовому ригоризму и внешнему контролю со стороны теократических властей за выполнением шариатских религиозно-культовых и моральных норм. Если в исламе официальное поклонение Богу считалось «объективным», стоящим вонне и над человеком, то в пантеистическом суфизме оно уже отодвигается на задний план, и выдвинувшееся на его место мистическое богопознание становится имманентным, субъективным, делом человеческой совести, сердца и медитации, что, безусловно, облегчало положение человека в условиях безраздельного господства религии, разгула реакции и произвола реакционных сил.

Следует подчеркнуть, что одной из центральных идей гностической антропологии является учение о сердце как органе богопознания, или мистический «кардиоцентризм». Мистическое понятие «сердце» по своему содержанию не имеет ничего общего с материальным сердцем, центром кровообращения. Первое есть мистический образ, символ, а второе – реальное, так сказать, служит только прообразом или прототипом первого.

В содержание мистического понятия «сердце» входит (целое) множество явлений духовного порядка: оно – вместилище Божественной сущности или самого имманентного Бога, центральный орган Божественной информации, храм Божьей любви и любовного переживания, сфера страдания от неверности Любимой и сострадания и сочувствия людям, гарем скромности, совестливости, добродетели. Сердце – это средоточие сознания, его «смысл», как он ведом Богу; это – «сердце» (калб). Мышца, непрестанно сокращающаяся в груди человека – внешняя оболочка сердца. Между тем и этим сердцем лежат неисчислимые уровни сознания и самореализации. Будучи интимным пластом человеческого бытия, сердце неразрывно связано с Богом. Большинство людей находятся в плену тумана, так что на деле центральное место в их сердце занимает животный дух. Слово «дух» имеет также два значения. Первое – прекрасный элемент, источник которого составляет полость телесного сердца. Второе значение – осознающий, знающий дар в человеке. Это – удивительное Божественное повеление, суть которого не может понять большинство умных и рассудочных людей.

Сердце святого вмещает Бога, тогда как сердца обычных людей погрязли в прахе и воде. Ценность человека, по мнению суфиев, определяется тем, каково его сердце. Предназначение человека в этом мире – очистить сердце и превратить его в полированное зеркало, готовое принять отражение Бога. Понятие это нередко совпадает и с душой, любовью, умом, зрением, интуицией, озарением, медитацией и другими гностическими понятиями. Даже все человеческое внутреннее «я», все чисто духовное содержание человека, его психология иногда идентифицируется с этим понятием.

В суфийской поэзии, как высшей духовной потенции и одновременно творческого измерения «я», имеют место и такие положения, которые на первый взгляд противоречат центральному положению суфийского пантеизма о наличии Бога или Божьей Сущности везде, в любой частице мироздания. Например, по Дж. Руми, Бог будто сам говорил: «Я нигде не помещаюсь, ни вверху, ни внизу, ни на земле, ни на небе, ни в «арше» (престол). Мое место – сердце верующего»⁷⁷. Или же великий лирик-философ Хафиз Ширази, имея в виду ответственность человека перед Богом как своей имманентной сущности по сохранению, ношению Божественной Любви, которая есть ноша безумных влюбленных, пишет следующее:

«Небо» не смогло нести бремя ответственности,
Поэтому жребий судьбы пал на меня, безумца⁷⁸.

Высказывания такого рода, весьма часто встречающиеся у поэтов-гностиков, имеют сугубо символический характер. Речь здесь идет не об отрицании онтологического существования (имманентности) Бога в мире, а скорее о том, что, помимо человека, все остальные (в символическом плане) не способны на несение бремени ответственности за хранение в своем сердце тайн Божества, за постижение Божественной сущности в себе и за достижение тождества с Истиной.

Хотя все существа, как говорят ариффы, выражают собой Божественную Сущность и в определенной степени свидетельствуют о присутствии Бога, но только человек (да еще и не каждый) и никто иной, благодаря своему «сердцу», способен на ответственное дело и дальний «путь» странствования по морю Истины. «Сердце» выступает движущим началом для всего комплекса целеустремленных гностических, психологических, социально-этических исканий и деяний

человека в процессе прижизненного богопознания и сущностного самосознания.

Поэтому человек первым долгом должен субъективно намереваться, решиться и браться за очищение своего «сердца» – органа богопознания или самоочищения и самосовершенствования. С одной стороны, вроде это и не трудно, ибо, как говорит Джамии, везде проявляется один Бог. Во внешних формах вещей и тайниках души и «сердца» можно видеть и ощущать одного Бога и ничего иного; будто даже нет того иного, мешающего, от чего нужно было бы освободиться:

В форме воды и глины кто проявляется, кроме Тебя?
В тайниках души и сердца кто прячется, кроме Тебя?
Ты говорил: очисти свое сердце от всего, кроме меня?
А Душа мира, кто есть в обоих мирах, кроме Тебя?⁷⁹

Если все это так, и в сердце суфия есть только Бог, т.е. ничего иного, то зачем нужен столь мучительный и длительный «путь» богопознания посредством самоочищения (очищение «сердца») от всего иного, требуемого, впрочем, и самим Богом. Тут дело совсем в другом. Речь идет о бытии Бога и небытии других материальных вещей (если представить их вне Бога). В гносеологическом же плане все же следует освободить себя от материальных уз и сердце от всего иного, кроме Бога, и, в том числе, от «пыли множественности» (ведь, если у личности есть «сердце», то она неделима) для того, чтобы постичь Единого, как пишет по этому поводу Джамии:

Сметать с простора сердца пыль множественности,
И видеть Единого, а не разглагольствовать о Едином⁸⁰.

Очищение «сердца» или его частого синонима – «души», есть акт богопознания, совершающийся рефлексивно внутри самого человека и совпадающий с его самопознанием. Самопознание, означающее постижение своей истинной, Божественной Сущности, в свою очередь совпадает с самосовершенствованием человека, что означает достижение им степени Божественного совершенства, т.е. истинно человеческого совершенства путем самовоспитания. Таким образом, весь процесс богопознания предполагает в то же время и человеческое самопознание, совершенство, самовоспитание. Эти процессы

всегда диалектически взаимосвязаны и предполагают, дополняют друг друга, ибо они едины по сущности. Постигание своей истинной сущности есть постижение Божьей Истины в себе. Истина, как полагают суфии, всего лишь одна. Она составляет истинную бытийную сущность Божества, человека и всех других существ мира. Итак, очищение «сердца», «души», духовного мира человека от телесной низменности и «пыли множественности», освобождение человека от телесных тяготей, не заходит далеко, человек остается самим собой, т.е. в своем духовном мире, достигая единения с Божественной сущностью. В данном случае человек словами Баязида Бистами может сказать: «Я очистился от всех несовершенных качеств своих и в теле моем не я? ничего, кроме Бога... Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает свою кожу. Я заглянул в свою суть и... я стал Им»⁸¹.

Богопознание, достижение Божественного совершенства или раскрытие своей истинной сущности одновременно есть и выражение Божественной сути в себе. Таким образом, в одном смысле весь суфийский путь к истине состоит из весьма сложного и многоэтапного процесса самопознания (раскрытия Божественной сути своей), самосовершенствования (обретения истинно человеческих, высоко нравственных свойств) через богопознание, что в свою очередь означает достижение человеком духовной свободы, победы над всем низменным, телесно-ограниченным, узкоэгоистичным, получение им качеств идеального человека, готового совершить любое благородное деяние.

Эволюция гуманистических идей суфийской философии о человеке достигает своей кульминации и исторического завершения в концепции «эго», личности у гениального поэта-мыслителя XX в. М. Икбала. Исследователь его творчества С.А.Вахид относительно данного момента в учении мыслителя пишет: «Этой победой «эго» достигает свободы и приближается к Богу, который есть самая свободная личность. В то же время, достигнув свободы и бессмертия, «эго» помогает человечеству в создании нового типа человека — сверхчеловека и совершенного человека, который является идеалом, вдохновляющим жизнь. В этом сущность философии «эго» Икбала»⁸². При этом Божественность «эго» проявляется не в том, что оно занято самим собой, а в том, что оно постоянно занято другим, постоянно творит, выходя за свои пределы.

Итак, важнейшим измерением личности в философии суфизма является любовь как творческая и созидательная сила. Данная тема

достаточно отчетливо представлена в суфийской поэзии. Ведь эстетическое составляет основную ткань идейно-поэтического творчества поэтов – суфиев.

И все же, прежде чем дальше вести исследование, отметим, что следует различать: 1) любовь человека; 2) любовь к человеку и 3) любовь к Богу. Первая означает сущностную силу человека, творческую потенцию еще не превратившуюся в бытие, т.е. любовь как стремление, жажда самосовершенствования, нечто космическое и изначальное. Вторая уже подпадает под власть бытия, становится чем-то одним, т.е. как бы утрачивает власть над собой. Это – любовь как рождение в прекрасном, т.е. нечто продуктивное. Любовь же к Богу означает любовь к непостижимому и таинственному, что предполагает экстаз, непосредственно телесное и духовное слияние с ним. Все эти виды любви, безусловно, грани человеческой личности, раскрывающиеся во взаимодействии человека с миром красоты.

Когда Божественное является в человеческой форме возникает мир красоты. Последняя есть соприкосновение материального и идеального, человеческого и Божественного. Но именно к такому видению как раз и стремится суфий, разрабатывая сложнейшую архитектонику личностного начала.

Все эстетическое в мире неразрывно связано именно со светом и «цветом» («ранг»), которые в свою очередь субстанциально связаны с Божественным Бытием, Истиной, Душой, часть которых, находясь в сердце (душе) человека, наделяет его способностью созерцать Красоту, размышлять о Ней, постигать Ее, слиться с Нею.

Поэтому эстетика в философии суфийских поэтов-мыслителей не представляется самостоятельной и отдельной стороной их философско-художественного мышления. Все их мировоззрение (даже мир в целом), все их художественные (поэтические) произведения нам представляются проникнутыми «эстетическим» Духом, Красотой и космической Любовью. Поэтому эстетическое для суфиев – это всеобщее имманентное «свойство» всего мира многообразных явлений и предметов. «Управляемый всеохватной Любовью (сущностью бога) мир, – пишет И.С. Брагинский, – выступает не только как объект метафизических размышлений, но и как предмет эстетического созерцания... Речь идет об универсальной Любви как символе тяготения сущего к предельному совершенству, тяготения, определяющего жизнь Вселенной на всех уровнях Бытия – в каждой единичной суб-

станции, в неограниченном мире, в растениях, животных, в человеке, в космическом мире»⁸³.

Анализируя учение Хафиза Ширази И.С. Брагинский продолжает: «Мир он воспринимал во всем богатстве красок и человеческих эмоций, во всем объеме земных радостей и страданий. Но он не ограничивался этим. Он искал во всем внутренний смысл, он находил этот смысл в тайной связи с сверхъестественным, с Божеством. Отсюда и его пантеистические прозрения, и обожествление совершенного человека как носителя и выразителя этих мистических связей... Такой подход по самой своей сущности был враждебен религиозной покорности, фатализму и жреческой лжи»⁸⁴.

Резонно говорить об объективной паличности Красоты в мире и субъективном восприятии Ее человеком, в нашем случае, суфием-мыслителем. Она присутствует в каждом конкретно определенном предмете, существе, только в разной степени: прекрасные, совершенные из них содержат в себе большую долю, а уродливые, несовершенные — меньшую, ничтожную. Но все равно, как бы то ни было, все они в сущности своей имеют Ее. Человек, суфий, в меру своих сил и возможностей, исходящих опять-таки из того же единого Источника (Бытия), но актуализировавшихся и активизировавшихся благодаря соединению их с материей субъективации в физическом теле человека, воспринимает Ее, вдохновляется Ею; «наконец, влюбляется в Нее, точнее — в носителя или обладателя этой «ценности» («гандж»), т.е. человека, и воспеваает его совершенства, добродетели сколько может. Его старания также зависят от меры и степени объективной наличности этого Божественного «дара» в нем и, конечно, от его же налично-индивидуального «бытия», т.е. от единства объективно-божественного Духа и субъективно-материального тела в «организме» человека; проще говоря — от единства души и тела, духовных и физических сил человека. Человек способен воспринимать красоту и совершенство Бога в мире благодаря тому, что Его общая бытийно-эстетическая сущность индивидуализирована, в его физическом, материальном теле.

Словом, красота мира, согласно суфизму, выступает как проявление прекрасной Божественной Сущности в мире многочисленных и весьма многообразных вещей и явлений; красота мироздания в целом как телесной гигантской системы и ее частей (материальных тел и организмов) по сути есть Красота божественного Бытия, вопло-

щенная и проявленная в структурном их оформлении, строении, организации, порядке, симметрии, определенном состоянии; в образах, видах, формах, фигурах последних.

О красоте предметов и явлений мира и зависимости ее от «объективно» существующего Божественного совершенства Абу Хамид аль-Газали в своей книге «Воскрешение наук о вере» пишет: «Как же определить эту красоту, которой могут обладать все эти предметы?.. Мы просто скажем то, что есть: красота и привлекательность предмета заключается в наличии всего возможного совершенства, соответствующего ему. Если предмет обладает всеми возможными атрибутами совершенства, то он, следовательно, характеризуется высшей степенью красоты, если же он обладает лишь частью их, то он хорош лишь в меру имеющихся у него качеств совершенства»⁸³.

В философии суфизма человек вообще «по своей натуре», т.е. по своей «душе» чист и прекрасен, склонен к добру, возвышенному, красоте в их сущностном тождестве; своим умственным взором он устремлен к Божественному совершенству, ему достаточно знания о существовании самого «пути» в виде Красоты и Любви, по которому он самостоятельно пойдет при помощи эстетического и любовного переживания, озарения. Первое, что должен человек сделать, — это понять, что любовь может быть только результатом познания, поскольку человек любит лишь то, что он знает. Камни любить не могут. Любовь это свойство познающего живого.

В экстатическом состоянии личность влюбленного арифа (гностика) как бы завершает свое духовное восхождение или умственное движение тем, что интимно соединяется с предметом своей Любви, с самой Красотой. И в этом пункте своего мысленного движения человек достигает желаемого, так что у него появляется желание прекращать все прежние связи со всем тем, что составляют область инобытия Возлюбленного. Человек, порвавши со всеми теми, что составляет сферу инобытия, т.е. не Божественного, материального, является уже вполне совершенной, прекрасной, а потому и Божественной «личностью». Поэтому человек сам по себе, согласно эстетики суфийского учения, представляет собой огромную эстетическую ценность. В мировой иерархии ценностей, он по своему значению, после Бога, занимает второе место. Но фактически в реальной жизни и творческой деятельности суфиев он даже занимает более важное место, чем Бог.

Человек прекрасен в силу «врожденного» присутствия потенции Божественного начала, заключенного в его телесной «организации» как темнице Души, и становится истинно прекрасным лишь в результате преодоления им давления на душу, любовь и добродетель телесных оков, телесных чувств, чувственных эффектов, которые являются сатанинскими («нафси шайтони»), но отнюдь не Божественными.

Человек любит не только Бога как Бытие и Источник всеобщей Красоты, который сам по себе, без смешения с материей, есть чистейшая абстракция, невидимость, но и конкретный предмет, определенного человека, предметно воплощающего в себе и индивидуально представляющего собой Божественную Красоту. Допуская некоторую вольность, можно сказать, что если Бог есть чистая, прозрачная Красота, то человек – смешанная или воплощенная. Поэтому когда человек любит другого человека (допустим, женщину, девушку и т.п.) ради телесного наслаждения и продолжения рода человеческого, любит их потому, что он (она) прекрасен, олицетворяет собой воплощенную Красоту Бога абстрактного и неопределенного в себе. Здесь можно сделать один вывод: Бог как абстрактное, неопределенное само по себе существо, нуждается в конкретном человеке для самопроявления и влюбленный суфий любит и воспеваает красавиц потому, что в них, в их прекрасных лицах можно созерцать Божественную красоту, рассматривать их как вид воплощения Божественной субстанции («таджассумн хакк»). В то же время человек всегда любит то, о чем совершенно не имеет никакого представления (человека влечет неизвестное), то, чего нет, абсолютно беспомощное и беззащитное, произвольное и абсолютно случайное. Поэтому можно сказать, что идея Божественного указывает на то измерение личностного начала, которое связано с чистой потенциальностью, предшествующей всем конкретным возможностям бытия.

Относительно красоты духовного мира человека и его нравственных качеств характерно высказывание Абу Хамида аль-Газали, который стоял на позициях ортодоксального, или монотеистического, суфизма. Он пишет: «Когда говорят о прекрасном моральном облике, имеют в виду образованность, ум, благонравие, храбрость, благочестивость, великодушие и другие добродетели. Многие из этих черт познаются не пятью чувствами, а светом внутреннего разума»⁸⁶. В качестве примера он как праведный мусульманин-суннит, приводит, прежде всего, образ жизни и характерные черты духовного облика

основателей четырех правоверных мазхабов суннитского ислама. Он пишет об их «прекрасных делах», «красота которых познается лишь с помощью света разума», о том, что люди любят их «внутренние качества, такие как вера, благочестие, обширные познания, хорошее знание основ веры, (их) усилия на пользу науки Закона и по распространению этих благ в мире... Любят их только потому, что находят хорошими их внутренние качества»⁸⁷.

По мнению Газали, одним из характерных признаков эстетических данных человека являются их изменчивость и текучесть (в пространственно-временном отношении), но духовные качества постоянны и вечны. Он подчеркивает, что хотя «видимый образ (вышеназванных людей) давно превратился в прах», их «кости, ткани... конечности или туловище», все «ушло в небытие»; остались все же «благородные черты, ставшие источником прекрасных рассказов, любовь осталась, также как остались и эти качества»⁸⁸.

Для того же, чтобы человек совершал на деле добрые дела, благородные поступки и альтруистические действия, он должен прежде всего побороть, подавить в себе плотские аффекты, дурные телесные страсти, освободиться от давления громоздких физических «тяжестей», плена телесных потребностей, стать «идеальным» человеком, как бы «духовным существом», свободным от телесных оков и всяких плотских тягостей. Абдурахман Джами приводит в своем «Весеннем саде» характерное для данной темы поэтическое высказывание суфия X века Ибрахима Хасри:

О, как прекрасен тот, кто став ничем,
Со сцены бытия (плотского) исчез совсем!
Суть красоты постигнув между тем,
В мир вечной жизни вступит он затем⁸⁹.

Тут речь идет о духовной свободе человека и эстетико-психологическом наслаждении, удовольствии, получаемой от этой свободы. Такая духовная свобода, или духовное совершенство, хотя и достигнутые мистико-психологическими путями, в условиях господства средневекового феодального деспотизма и религиозного фанатизма имели определенное позитивное социальное значение; духовная свобода давала подавленным людям ощущение равенства и даже превосходства над богатыми, но бедных духом людьми; она выводила человека из плена

своих телесных страстей, низменных плотских удовольствий, уродливых эгоистических интересов. Свобода отвела от человека страх перед физической смертью, днем страшного суда, огнем геенны и, наконец, перед грозным царем небесным; делала ничтожного перед Богом человека богоравным, возвышала его до уровня самого Всевышнего (Бога), равного его партнера в делах любви («кори ишк»), вдохновляла его к духовному, художественному творчеству, к активной эстетической деятельности, к развитию его нравственных качеств.

Однако одним любовно-эстетическим созерцанием человека суфий не ограничивает свою божественно-человеческую деятельность: оно — удел только пассивно-созерцательных и инертно-бездеятельных людей, тогда как для активно-деятельных ариффов (поэтов) оно — начало и стимул эстетической, художественной (поэтической) деятельности.

Влюбленный ариф в процессе эстетико-поэтической деятельности, создания глубоко душевных, эстетически возвышенных стихотворений, через поэтическое вдохновение, сквозь музыкальную гармонию, (созвучность, мелодичность, ритмичность их) созерцает как бы истинно-духовную (божественную) Красоту в мире, в человеке (в себе особенно) и, таким образом, прокладывает для себя путь к достижению слияния с Истиной, Возлюбленной всех людей и существ мира; а фактически — в большей степени — он переходит от любви к красоте реальных красавиц земли (девушек), к красоте мирской, реально воплощенной в поэзии и музыке.

Однако любовно-эстетическая деятельность суфийского поэта-мыслителя отнюдь не замыкается в рамках созерцания и наслаждения телесной красотой; он устремляется к содержанию и постижению красоты духа (в мире) и души (в человеке), «восходя выше» или спускаясь все глубже к источнику духовной красоты, к Красоте Вселенской Субстанции.

Любовь и красота, соединяясь в акте созерцания, доводят арифа до Истинной Красоты; суфий в экстазе от созерцания красоты явно «видит», непосредственно «чувствует» имманентного в себе присутствия Источника (Бога) Всеобщей Красоты; достигает эстетического идеала, к которому его влечет влюбленность в красоту Красавицы мира. Вообще, без Любви и Красоты невозможна никакая эстетическая деятельность — мистическая или реально-поэтическая у суфиев.

Суфии считали, что красота материальных предметов, тел и существ приобретена и преходяща, по крайней мере с точки зрения «земной вечности», а красота души и духовных явлений вечна и постоянна, потому что она имманентна, самотождественна и самодовлеюща как природа Божественного Бытия, Красоты, Любви и т.д. Если тело становится прекрасным посредством божественной Души, то душа человеческая прекрасна непосредственно, субстанционально.

Красота Божественной Души, проявлением которой является, прежде всего, добродетель, есть более истинная и совершенная, чем красота телесная и чувственная, поскольку последняя связана с материей, а материя темна и безобразна. Как известно, материя приобретает красоту в силу присутствия в ней Божественного «духа» и получения ею определенного вида, образа, формы («сурат»), т.е. качеств и признаков организованности, определенности и образности.

Итак, можно сделать следующие выводы:

1. Любовь у человека, согласно учению суфиев, есть субъективное переживание объективно существующего в мире прекрасного Бытия, сознательное восприятие «слепого», дремлющего любовно-эстетического Бытия как потенции, содержащейся в одухотворенной природе и в самом человеке, одушевленном существе. Но Любовь — не только чувство и переживание субъективного порядка; она прежде всего — вечно живой процесс объективно-субъективного и онтологическо-психологического характера: диалектический процесс, охватывающий весь мир и всех людей, бытие и не-бытие, Бога и человека, особенно в состоянии активного любовного переживания, и вообще в любых других обстоятельствах эстетически-психологического порядка. Поэтому в эстетической философии суфиев обнаруживается теснейшая диалектическая связь между Красотой и Любовью, проявляющаяся в их взаимопронизанности друг другом единстве (например, красота выступает как образ любви, как потенция любовного переживания, а любовь — как реализация этой потенции личности, как смысл образа).

2. Любовь большей частью есть как бы «воплощенная» (в предметах и существах) Красота, а переживаемая или созерцаемая (человеком) Красота есть любовь. Любовь есть не что иное, как осознанная Красота, душою переживаемая. Но это отнюдь не означает, что Любовь сама по себе не имеет объективного бытия; как объективная

сущность Истины, она обладает объективным бытием. Согласно учению суфиев, любовь и красота являются Божественными сущностями, и поэтому их бытие имеет объективный характер.

3. Так называемая, объективная красота — это прежде всего объективная первоначальная Красота или прекрасная сущность Бытия, Истины, которая является абсолютно совершенной, чистой, яркой как блеск солнца. Из-за своей чистоты и прозрачности она может быть незамеченной, т.е. существовать незаметно; но благодаря индивидуализации и воплощению ее в формах и видах материальных предметов и существ может стать вполне зримой, стать объектом эстетического восприятия и наслаждения, а в человеке — и субъектом этих эстетических «действий». Как видим, та же объективная Божественная красота в человеке «субъективируется» и становится как сознательной и активной силой, способной воспринимать данную Красоту в самом человеке и во всем окружающем мире бесчисленных предметов и явлений; в человеке Она есть и самовоспринимающая сила и сила, воспринимающая Красоту других вещей и существ.

4. В эстетическом измерении личности Красота проявляется в форме Красавицы мира («нозани джахон») и прекрасной Любви в сердцах влюбленных как результата ощущения и переживания (человеком) Божественно-прекрасного. Прекрасная Сущность Бога отождествляется со всеми прекрасными и возвышенными — как естественными, так и «искусственными» культурными ценностями мира, а также со светом, светлостью, чистотой (вообще), чистым воздухом, ароматным ветерком, благоуханием (цветов), приятным голосом (соловей), ритмичностью музыки, грациозностью движения (в танце), гармонией звуков, эвфонией в поэзии и т.д.

5. В данном отношении предпринятый нами анализ измерений личности в философии суфизма позволяет сделать вывод о том, что эстетическое измерение проявляется здесь прежде всего в особой постановке проблемы любви. В суфизме отсутствует идолопоклонническая иллюзия поэтов Запада, оживляющих в своих стихах ушедшие мгновения с возлюбленной. Суфии обращают любовь в чистую идею, печаль; поэты-суфии избегают покорности судьбе ради мечты о некой свободе, почти Божественной и не пытаются ею воспользоваться.

Все это — эстетически ценное и возвышенное — вдохновенно, порою даже восторженно воспевается поэтами-вольнодумцами после-

довательно на протяжении многих веков в своей высокохудожественной и глубоко эстетичной форме, несущей в себе огромный идейно-эмоциональный заряд, а потому имеющий большое идейно-воспитательное значение для духовного развития людей любой, а также и современной нам эпохи.

¹ *Степаняц М.Т.* Философские аспекты суфизма. — М.: Наука, 1987. — С. 23.

² *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. — М., 1979. — С. 82.

³ *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — С. 267.

⁴ См.: *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. — С. 273.

⁵ Там же. — С. 167.

⁶ *Таджикова К.Х.* Идейные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. — Алма-Ата: Наука, 1983. — С. 14.

⁷ Цит. по кн.: *Олимов К.* Мировоззрение Санои. — Душанбе: Дониш, 1973. — С. 127.

⁸ *Мухамадходжаев А.* Мировоззрение Аттора. — Душанбе: Дониш, 1974. — С. 76.

⁹ См.: Там же. — С. 79.

¹⁰ См.: Там же. — С. 81.

¹¹ *Саидбаев Т.С.* Ислам и общество. — М.: Наука, 1984. — С. 83.

¹² *Сагадеев А.В.* Свободомыслие мусульманского средневековья // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. — М.: Мысль, 1986. — С. 193.

¹³ *Джами.* Избранные произведения. — Л.: Сов. писатель, 1976. — С. 32.

¹⁴ *Брагинский И.С.* Исследования по таджикской культуре. — М.: Наука, 1977. — С. 266.

¹⁵ *Хорев Н.В.* Философия как фактор развития науки. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. — С. 54.

¹⁶ *Эйнштейн А.* Физика и реальность. — М.: Наука, 1965. — С. 136.

¹⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т.1. — М.: Мысль, 1975. — С. 187.

¹⁸ Там же. — С. 193.

¹⁹ *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. — М.: Мысль, 1957. — С. 114.

²⁰ *Джами.* Указ. соч. — С. 129.

²¹ *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. — С. 269.

²² *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 135.

²³ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 73.

- ²⁴ *Мустафаев Дж.* Философские и этические воззрения Низами. — Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1962. — С. 35.
- ²⁵ См.: Указ. соч. — С. 157.
- ²⁶ *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII — XV веках. — М.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. — С. 124.
- ²⁷ *Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1.* — М.: Канон+, 1996. — С. 161—162.
- ²⁸ *Керимов Г.М.* Аль-Газали и суфизм. — Баку: Элм, 1969. — С. 190.
- ²⁹ *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. — М., 1989. — С. 108.
- ³⁰ *Джами.* Избранные произведения. — Л.: Сов. писатель, 1976. — С. 161.
- ³¹ *Джами.* Указ.соч. — С. 126.
- ³² Цит. по кн.: Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 56.
- ³³ *Джами.* Указ. соч. — С. 79.
- ³⁴ См.: Там же — С. 16.
- ³⁵ См.: Там же.
- ³⁶ *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. — С. 38.
- ³⁷ См.: *Бертельс Е.Э.* Там же. — С. 38.
- ³⁸ *Налчаджян А.А.* Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. — М.: Мысль, 1972. — С.28.
- ³⁹ *Гуревич И.С.* Возрожден ли мистицизм? — М.: Политиздат, 1984. — С. 142.
- ⁴⁰ *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. — С. 121.
- ⁴¹ *Одилов Н.* Мировоззрение Джалалиддина Руми. — Душанбе: Ирфон, 1974. — С. 70.
- ⁴² Там же. — С. 73.
- ⁴³ *Исмаилов Ш.* Философия Шабустари. — Баку: Элм, 1976. — С. 206.
- ⁴⁴ См.: *Суфизм в контексте мусульманской культуры.* — М.: Наука, 1989. — С. 108.
- ⁴⁵ *Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский.* — Минск, 1998. — С. 108.
- ⁴⁶ См.: *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. — С. 130.
- ⁴⁷ См.: *Федотова В.Г.* Душевное и духовное // *Философские науки.* — 1988. — № 7. — С. 50.
- ⁴⁸ *Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский.* — Минск, 1998. — С. 113.
- ⁴⁹ См.: *Суфизм в контексте мусульманской культуры.* — М.: Наука, 1998. — С. 190.
- ⁵⁰ *Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский.* — Минск, 1998. — С. 115.
- ⁵¹ *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода / Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 617.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ *Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский.* — Минск, 1998. — С. 115.
- ⁵⁴ См.: *Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский.* — Минск, 1998, — С. 116.

- ⁵⁵ См.: Там же. — С. 117.
- ⁵⁶ См.: Там же. — С. 117–118.
- ⁵⁷ Там же. — С. 118.
- ⁵⁸ См.: Лукьянов А.В. Предисловие к книге: Вильданов У.С. Феномен мыслителя (от разума к мудрости): Монография. — Уфа: РИО БашГУ, 2004. — С. 7.
- ⁵⁹ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 117.
- ⁶⁰ См.: Там же. — С. 121.
- ⁶¹ См.: Канапацкий А.А. Онтологическая истинность духовности. Феномен и сущность. — Уфа: РИО БашГУ, 2003. — С. 118.
- ⁶² *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 125–126.
- ⁶³ Там же. — С. 149.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ Там же. — С. 156.
- ⁶⁶ Там же. — С. 158.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Там же. — С. 165.
- ⁶⁹ См.: Там же. — С. 167.
- ⁷⁰ *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — С. 155.
- ⁷¹ *Одилов Н.* Мировоззрение Джалалиддина Руми. — Душанбе: Ирфон, 1974. — С. 36.
- ⁷² *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. — М.: Высшая школа, 1980. — С. 64.
- ⁷³ *Баткин Л.М.* Данте и его время. — М.: Наука, 1965. — С. 37.
- ⁷⁴ *Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане.* — Ташкент: Фан, 1977. — С. 39.
- ⁷⁵ Цит. по кн.: *Мухамадходжаев А.* Мировоззрение Аттора. — Душанбе: Дониш, 1974. — С.96.
- ⁷⁶ *Фейербах Л.* История философии. Собр. произв.: В 3-х т. Т. 1. — М.: Мысль. 1974. — С. 56.
- ⁷⁷ Цит. по кн.: *Мухамадходжаев А.* Указ. соч. — С. 65.
- ⁷⁸ Цит. по кн.: *Классическая литература Востока.* — М.: Наука, 1972. — С. 69.
- ⁷⁹ *Джами.* Избранные произведения. — Л.: Сов. писатель, 1976. — С. 110.
- ⁸⁰ *Джами.* Там же. — С. 66.
- ⁸¹ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 188.
- ⁸² *Вахид С.А.* Икбал. Творчество и мировоззрение. — Душанбе: Дониш, 1978. — С. 34.
- ⁸³ *Брагинский И.С.* Иранское литературное наследие. — М.: Наука, 1984. — С. 162.
- ⁸⁴ Там же. — С. 263.

⁸⁵ *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — С. 137.

⁸⁶ *Абу Хамид аль-Газали*. Указ. соч. — С. 236.

⁸⁷ *Абу Хамид аль-Газали*. Там же. — С. 236.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ *Джами А.* Весенний сад. — Душанбе: Ирфон. 1964. — С. 54.

СОЦИАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ, ДУХОВНЫЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА

4.1. СОЦИАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУФИЗМА

Суфизм как философско-религиозное течение и одновременно как социально-этическая доктрина чрезвычайно многолик. С самого момента своего возникновения (VII в.) он смог приобрести различные формы и выразиться в различных идейных устремлениях. Положительным моментом в суфизме выступают, прежде всего, действующие в нем демократические и гуманистические тенденции. «С одной стороны, в суфизме можно усмотреть пороки, присущие феодальному обществу, а с другой – он вобрал в себя сокровенные думы простых людей»¹.

А раз так, то суфизм – это **не просто морально-ригористическая доктрина**, а включает в себя все то, без чего не может жить человек. Без ориентации на прекрасное, на божественную красоту, суфизм не смог бы стать популярным и влиятельным на мусульманском Востоке. Ведь красота – это не только истинный приют любви, но и основа человеческого существования, средство предотвращения общественной энтропии, а следовательно предполагает нацеленность на социальный идеал справедливости.

Надо сказать, что эстетические принципы и понятия суфизма часто оказывались вне поля зрения историков философии, социальных философов, специалистов в области эстетики. Одна из причин заключается в том, что практически отсутствуют специальные эстети-

ческие трактаты на Ближнем и Среднем Востоке. Эстетика здесь присутствует на уровне синкретического философско-религиозного учения, причем религиозная сторона играет при этом доминирующую роль. «Искусство в суфийской концепции миропонимания, — замечает А. Курбанмамадов, — не мыслилось относительно самостоятельной сферой практики и мышления. Отсюда и трудность выявления эстетических воззрений как в суфизме, так и в светской литературе в целом»².

У суфиев действительно достаточно трудно отделить собственно эстетические взгляды от этических. Эстетические идеи рассыпаны по крупницам в различных трактатах и нередко облачены в мистическую оболочку.

В суфийских текстах можно обнаружить понятия «прекрасное», «красота», «совершенство», «порядок», «чистота», «луч», «величие» и т.д. Представления суфийских мыслителей о прекрасном вырастают из идеи мистического познания Бога, который стал для них высшей целью жизни и специфической системой нравственного и эстетического совершенства человека, связанной с проповедью идеалов аскетизма, бедности, презрения к материальному миру.

Прекрасное есть прежде всего проявление Божественного совершенства. Красота — это явление Божественного в человеческой форме. В материальном мире существуют много всяких красот. И данное многообразие — выражение частицы Божественной красоты.

В своей жизни человек постоянно сталкивается с другими людьми, с различными социальными структурами, сознательно или неосознанно оценивает их под призмой своих представлений о безобразном, прекрасном, трагическом, комическом и т.д. Духовный мир человека не безразличен ко всему, с чем он встречается в практической деятельности, и с чем он взаимодействует в своем существовании. Сталкиваясь с прекрасным, человек переживает его. Прекрасное вызывает в нем чувство радости, восторга, часто потрясения. Растить восторг перед прекрасным — это главное назначение человека, особенно в современную нам эпоху, когда на первое место вышли чисто прагматические интересы и человек часто оказывается нечувствительным даже к самому прекрасному зрелищу. Во всем он видит лишь меркантильную стоимость, а не красоту. При этом если человек удручен заботами, то он также оказывается нечувствительным к прекрасному. В данном отношении суфии впервые обратили внима-

ние на тот момент, что хотя удрученный заботами человек и нечувствителен к красоте, тем не менее в его душе скрываются потенции еще более глубокого постижения красоты, чем это возможно, если душа отягощена материальными заботами.

Суфии различают следующие ступени красоты (точнее, эти ступени можно обнаружить в суфизме как крупном духовном явлении): 1) неизменная, Божественная красота; 2) красота явлений социокультурного мира, а также мира природного, что выступает как отражение красоты Абсолюта; 3) духовная красота, **невидимая красота**, связанная с деянием человека. Как видим, процесс переживания красоты суфиями имеет разную меру. В случае значительного превышения меры ожидаемого эстетического чувства поднимается до высочайшего напряжения, которое можно охарактеризовать как достижение гармонии чувств через потрясение.

Суфийское понимание красоты Абсолюта часто трактуется как пантеизм, но не как растворение Бога в материальном мире, а, напротив, как растворение материального мира в Боге. Понятно, что здесь мы сталкиваемся с разными видами пантеизма. Но в данном случае речь идет о растворении природы в Боге и понимании Бога как абсолютной красоты. При этом не Бог стремится к миру, а мир стремится к Богу. Красота реальной действительности относительна, несовершенна, ущербна. Все красивые предметы имеют недостатки; разница лишь между ними лишь в степени.

Люди имеют определенное представление о предельно совершенном, о высшей степени ценного или наилучшего, о завершенном состоянии какого-либо явления или объекта. Если развивать эту мысль дальше, то идея Бога выступает как некий предел этих представлений. Но человек стремится раздвинуть свои представления, стремится и себя, и общество помыслить иначе, чем это было до сих пор. Поэтому глубокий позитивный смысл идеи Божественного бытия заключается в том, что эта идея не становится в суфизме чем-то абсолютно непознаваемым, каким-то полностью запредельным человеку бытием, а **конструктивно-творческой потенцией, помогающей человеку и обществу постоянно продвигаться вперед**. Каждый суфий стремится к тому, чтобы во всем походить на Бога. Газали пишет, что человек должен подражать атрибутам Бога, «ведя себя согласно божественному образцу; даже сказано: «Ведите себя, как Аллаха»³. Это означает, что следует «приобретать такие похвальные бо-

жественные качества, как знание, благочестие, благотворительность, любезность, преисполненность добра, милосердие к тварям, помощь им, их направление к истине, удержание их от дурного и прочие похвальные деяния шариата. Все это приближает к Всевышнему не в смысле близости по расстоянию, а по качествам»⁴.

Только та красота дает человеку радость и надежду, которая **вечна и постоянна**. Все творения художников, композиторов, поэтов, философов навсегда остаются достоянием личности, а также неразрывным образом связаны с именем своего творца. «Это – одно из последствий их субъективности, и нельзя не сравнивать с этим противоположную черту научных созданий, всегда **безличных**. Имена ученых связываются с известными теориями только при жизни их, а после смерти переходят в трактаты по истории наук: притом почти всякое научное открытие связывается с именами нескольких тружеников... зато когда мы скажем: «монадология Лейбница», «трансцендентальный идеализм Канта», «Фауст» Гете, «Гамлет» Шекспира, «Реквием» Моцарта, «Лоэнгрин» Вагнера, «Мадонна» Рафаэля и т.д., то всякий знает хорошо, что здесь спор и сомнения о творце невозможны»⁵. Эти творения навсегда останутся принадлежностью «земной вечности», постоянно будут вдохновлять и давать радость человеку.

Для суфизма Прекрасное и Единство мира в его религиозно-идеалистическом понимании тождественны. Безобразие, социальное зло, существующее в мире, есть нарушение данного Единства. Бабочку, если лишить крыльев, то она станет безобразной, парализованной. Точно также разрушение единства мира неуклонно приведет его к гибели.

Бог, как абсолютная красота, выступает для суфиев идеалом прекрасного. Поэтому каждый суфий стремится походить, подражать Богу. Это имеет свои основания. Любая вещь, процесс формируется через его причастность особой сущности. Присутствие вещи, человека в этом мире означает, что он становится сходным со своим идеалом. Без идеала он – ничто, «тень» его, если употребить термин Платона. Отношение людей к идеалам двояко: мы сожалеем о своих исчезнувших, разрушенных идеалах, и в то же время мы виним их за ошибочность, за горечь разочарований, к которой они привели. Идеал есть идея, способная, по мнению разделяющих ее людей, привести к идеальному состоянию действительности. Наука, признавая в качестве

цели лишь объективно возможные состояния, внесла в формирование идеалов тот же элемент реальности⁶.

Идеалы легко, как это показывает общественно-историческая практика, превращаются в идолы. Спасает красота, которая заставляет смолкнуть эмпирические чувства, наши страсти и пристрастия и отдаться в конечном счете служению идеям. Вот поэтому Платон и суфийские мыслители говорят лишь о «причастности» идеям, т.е. наше служение, «воспевание» красоты не должно быть чрезмерным. Мы только тогда и постигаем красоту, когда ее лишь касаемся, а Божественная красота и есть соприкосновение материального и идеального, природного и духовного бытия.

Согласно суфизму, красота Бога вечна, постоянна. Красота в таком понимании есть некий инвариант, чувство идеальной основы личности, которое остается неизменным по отношению к различным культурным формам, разным историческим эпохам. Он дает человеку радость и приют подлинной любви. Красота многообразна; она — подлинное спасение индивидуальности. Аттор в «Тазкират ул-авлие» приводит рассказ, где Рабиа (Рабиа Адвия — одна из суфиев VIII в.) просила Бога, чтобы он не запрещал ей смотреть на его благородное лицо и любоваться его вечной красотой⁷.

Божественная красота постигается далеко не каждым. Для этого необходимо пройти основные мистические ступени (шариат, тарикат, маърифат, хакикат). Но подлинную красоту познает только тот, кто совершает благо и не поддается животным желаниям⁸. Красота скрыта от взора простых людей и доступна лишь посвященным (авлие).

Эта последняя мысль таит в себе много смыслов. В обществе кипят страсти. Каждый понимает и благо, и красоту по-своему. Одни устремлены своими помыслами в будущее, другие живут прошлым и очень мало тех, кто трепетно относится к настоящему. Тайна древнегреческих элевзиний заключалась в том, что, проигрывая жизнь и смерть Бога в культуре глубоко в катакомбах, эллины, когда выбирались на поверхность, нежно относились к дневному свету. Тем самым мистерии древности вырабатывали у посвященных чувство современности. Ведь красота и есть то, что дорого человеку в настоящем. Человек, стремящийся к истинной красоте, бережет настоящее от распыления на части.

Если красивым считать лишь стремление к будущему, то можно вполне пожертвовать настоящим; но разве это красиво, когда гибнут

миллионы людей во имя абсолютной справедливости, которая никогда недостижима. Человек не должен и вызывать «духов» прошлого, если не хочет повторения трагедии. Поэтому остается одно — научиться ценить прекрасные мгновения настоящего. Но красота космического целого, красота его настоящего мгновения, как единства временного и вечного, открывается далеко не всем. Она доступна лишь тем, кто ведет правильный образ жизни.

Красоту реального мира признают почти все суфии, когда на первый план не выступает вопрос о бытии Бога. Однако в реальном мире наряду с красотой суфии подмечают и безобразие, дисгармонию, беспорядок, темноту, низменное и т.д. Их эстетическое отношение к миру противоречиво. Когда под понятием «олам» (мир) ими подразумевается все мироздание, тогда мир трактуется как подлинно прекрасное бытие, но когда в понятии «олам» большой акцент делается на реальную жизнь людей, **на их взаимоотношения в обществе**, на моральные и социальные устои, тогда мир воспринимается как нечто безобразное, антиэстетическое, вполне заслуживающее всяческого порицания⁹.

Если социальный мир включает в себя и природное начало, то реальный мир приобретает в сознании суфиев обманчивый, изменчивый характер. Мир, принимая внешне прекрасные очертания, в своей действительности выступает как зло. Ведь часто на первое место в жизни люди ставят выгодное и полезное для себя, затем — приятное и удобное. Материальный космос заключает человека в плен. Он, хотя и красив, но на самом деле под ним — «омерзительная язва».

Отсюда и произрастает суфийский аскетизм, характерный для недостаточного развитого социального сознания угнетенных, который объявляет все жизненные блага иллюзорными, совершенно ничемными. На деле — это социальный протест недовольных жизнью, бедных и обездоленных людей. Это — своеобразная реакция на роскошь богачей. Многие суфии считали условием достижения свободной и счастливой жизни крайнее ограничение потребностей.

Однако аскетизм суфиев — это не только данная реакция; это — ответ на «застывшую» мораль и социальные нормы. Суфийский аскетизм не только тормозил социальную активность масс (в силу объективных причин), но и в определенной степени содействовал освобождению человека от строгих, канонизированных правил феодальных и исламских социально-нравственных норм и законов, помогая

глубоко осознать ценность человека и через мистицизм проложить путь к духовному освобождению и суверенитету¹⁰.

Законы государства и законы добродетели – не одно и то же. Они часто противоречат друг другу. Разве может быть добродетельным государство, которое простым актом голосования делает невежественных людей вершителями судеб? Правительства, как правило, не могут отличить хороших людей от дурных, отчего и уходят в отставку. Не может быть и источником нравственных норм и общественное мнение. Критерием добродетели и примером подлинно счастливой жизни может быть только мудрец и его духовная жизнь, а таким мудрецом является суфий.

Итак, подведем итоги:

1. Добродетельная и счастливая жизнь – это в основном жизнь свободная. Но, чтобы быть свободным, не достаточно быть не рабом. Большинство политически и экономически свободных людей – рабы своих потребностей, своих вожелдений, своих неосуществившихся и никогда неосуществимых желаний. Единственный способ быть счастливым – отказаться от большей части своих потребностей, свести их к необходимому минимуму.

2. Если бы эстетическая концепция суфизма ограничивалась только восхвалением Божественной красоты, то она не нуждалась бы в своем критическом анализе. Хотя эстетика суфизма нищету и лишения оправдывает красотой духовного совершенства, она прекрасно осознает тот факт, что философам никто не подает (подают хромым и нищим). Ведь люди знают, что нищими и безногими они могут стать, а мудрецами – маловероятно.

3. Основной эстетический принцип суфизма – **отрицание безмерного, утверждение простоты и меры в жизни. Духовные наслаждения также не могут быть безмерными. Занятия идеями – далеко не безобидная вещь.** Идеи могут настолько увлечь человека, что он приобретет лик, лишь отдаленно напоминающий подлинно нравственное лицо. Как бы то ни было внешний вид человека не является главным и существенным в определении красоты. Основное в человеке – это единство внутренней и внешней красоты. Однако в целом социальная эстетика суфиев исходит из приоритета духовной красоты человека над внешней.

Суфий внешне красив лишь в том случае, если стоит у порога Бога измученным, униженным, презренным. Отсюда – борьба суфи-

ев против роскоши, комфорта, приятной и красивой одежды. Безмерные украшения – большое зло на пути к познанию Бога, поскольку они возбуждают страсти, чувства, похоть и т.д. Стремление к одному материальному богатству говорит о «нечистой душе» человека, его духовной неустойчивости и неверии в существование Бога.

4. Человек – это прежде всего духовное существо. Его цель состоит в том, чтобы созерцанием преодолеть разобщенность с духом. Однако человек не должен стремиться к абсолютно гармоничному единству духа и тела (такая гармония невозможна), а к тому, чтобы в нем постоянно совершалась **борьба между телесным и духовным началами**.

4.2. ПРОБЛЕМА НАПРЯЖЕННОСТИ ДУХОВНОГО ПОИСКА

Философия помогает человеку раскрепостить дух, **сделать его свободным**, снять то гигантское **напряжение**, которое создает сама жизнь со всеми своими невзгодами и трудностями. Человеческий дух не терпит никакой обузы. «Платон, – говорит Шеллинг, – не распинал себя, как иной современный философ, о нем можно сказать то же, что говорили об Орфее: своей музыкой он двигал скалы и укрощал дичайших чудовищ в философии»¹¹. Развивая эту мысль дальше, можно сказать, что все человеческие деяния, так или иначе, отягощены тем напряжением, которое нежелательно для свободного духа. Терпение человека приобретает силу, если он слепо принимает свою участь. Но чувство свободы зовет его отказаться от идеальных, чисто умозрительных схем, от вымученных мыслительных конструкций действительности. Человек, пытаясь снять напряжение своего бытия, тем самым оберегает его полноту, веря все сущее беспредельной открытости социальных и культурных перемен.

Современный человек, чтобы снять напряжение своего существования должен научиться говорить «наудачу». **Непроизвольность его слов и движений – залог той Божественной красоты, которая скрыта на дне глубокой пропасти**. Непроизвольность, чувство свободы – залог величайших духовных свершений. Но подлинное раскрепощение его духовных сил возможно лишь при условии, если он будет проявлять осмотрительность, особенно при обращении с дурными людьми, поскольку такое общение «делает поступки людей подозрительными в глазах хороших»¹².

Духовный поиск становится напряженным, если человек обнаруживает в себе вражду. Эта вражда, согласно суфийским мыслителям, проистекает из чрезмерной «любви к мирскому». В этом случае любовь становится идолом, вовлекающим человека на дорогу позора и унижения. Такая любовь не имеет «сердца»; она делает ничтожными земные дела, а добрые намерения превращает в мученичество. Человек при этом лишь силится сделать добрый поступок, который становится вымученным. Да и «каждый намаз, в котором отсутствует сердце, приближается к мучениям»¹³. При этом покорность человека есть страх, который вошел в сердце, так что последняя «служит ему неотлучно»¹⁴.

Страх-ужас противится истинной любви, которая **непроизвольна и истинно свободна**. Любовь – это **смысл человеческой жизни**, но этот смысл не следует стремиться познать до конца. «Кто жемчужину смысла насквозь просверлил, / О божественном, словно пророк, говорил, / Все же к тайне предвечной не смог прикоснуться, – Сует-словил и скрылся во мраке могил»¹⁵.

Человек часто ищет других без греха, но остается в конечном счете без близких себе людей. Здесь мы сталкиваемся с таким типом духовности, который ставит во главу угла нравственное содержание жизни. Эта духовность может быть религиозной, где источник норм ищется в Божественной воле; она может быть нерелигиозной, то есть искать и находить свои источники нравственности в традициях, в социальности. В существующей литературе такая духовность получила название **этизма**. «Последний, – пишет В.Г. Федотова, – может мыслить себя как полюс эстетизма, приносящий в жертву полноту жизни, воспринятую как грех, вождление (во вполне светском, нерелигиозном смысле), которые требуется преодолеть»¹⁶. Такая духовность, на наш взгляд, не отличается прочностью, поскольку отрицательное признание ценности «соблазна», «греха» нередко ведет к духовному срыву, к психологической папренности, а в конечном счете – к обращению исповедующего такой духовный тип в крайний эстетизм.

Отсюда можно сделать **вывод о том, что духовный поиск истин, красоты и добра не должен быть слишком напряженным**. Излишняя религиозность, как и крайнее отрицание религиозных, абсолютных ценностей приводят к сбою в душевном мире человека, к срыву, что чревато самыми негативными последствиями.

Кроме того, резко отрицательное отношение к «соблазну» приводит к схематизму, к «окостенению» жизни, неудовлетворенности, фрустрации. «Этизм может руководствоваться прагматическими соображениями, полагая стабильность и покой более надежными спутниками человека, чем стремление к счастью и полноте жизни. Такая установка подрывает основы этизма, так как стремление исключить страдания из жизни приводит к отказу от сострадания, к эгоизму и бездуховности»¹⁷.

Сострадание и есть, на наш взгляд, тот эффективный и действенный механизм, с помощью которого снижается напряженность в человеческих взаимоотношениях и поиске истины. Само метафизическое страдание невозможно без сострадания. Последнее смягчает страдание. Любое действие живого существа, замечает Аристотель, требует **напряжения**, усилия, а тем самым **является страданием**: «видеть и слышать равносильно страданию, только мы с этим уже свыклись»¹⁸. Сегодня существует множество людей, которые признают существующим лишь то, что можно увидеть или за что крепко зацепиться руками. «Действиям или же духовным страданиям, как и всему незримому, они не отводят доли в бытии»¹⁹.

Отсюда видно, что без духовного напряжения нет и полноценного действия. «Нет действующего, пока оно не встретится со страдающим, как нет и страдающего, пока она не встретится с действующим»²⁰. Эти идеи Аристотель разработал в своем учении о «катарсисе», которое вырастает, на наш взгляд, не только из соответствующего понимания трагедии, но и из страсти энтузиазма, из некой одержимости более светлым будущим.

Человек никогда не должен делать эту жизнь до конца Божественной, абсолютно духовной, ибо от нее тогда не будет никогда избавления. Чтобы «снять» напряжение человек должен уметь сострадать; сострадание связано с бережным, трепетным отношением к настоящему, к живущим с нами рядом людям. Сострадание, таким образом, **снимает напряжение в человеческих взаимоотношениях**. Оно не «цепляется» за чужое бытие, а связано, скорее с тем, что человек имеет целью не желать ни существования вещей, ни их небытия. Только тот человек способен глубоко сострадать, если его сердце не занято мыслью, как бы убежать от изобилия вещей, ни ненавистью к ним. Но это как раз именно то высшее духовное состояние, о котором говорит аль-Газали в своей книге «Воскрешение наук о вере»²¹.

Человек, развивает свою мысль Фудайл ибн Ийад, добродетелен до тех пор, пока не увидит своей добродетели. Последняя «ослепляет», поскольку исчезает всякий «зазор», отделяющий истину от стремления к ней. Стоит только обществу или человеку провозгласить себя добродетельным, как оно погружается в состояние ночи, ибо исчезает «просвет», отделяющий тех, кто еще страдает, от тех, кто уже забыл думать о других.

Красота и добро, как истинно духовные качества, не должны проводиться в жизнь слишком непреклонно. «Тот, кто учит людей добру, — пишет Ахмад ибн Харб, — и указывает им путь к нему, подобен человеку, нанявшему поденщиков, работающих для него телом и имуществом своим, денно и ночью, при жизни его и после смерти его»²². Добро, как и красота совершенно произвольны, грациозны в своей субстанции и действительности. Они есть полное отсутствие напряжения, которое возникает, когда человек занят пустыми делами и взиранием на эти дела. Эта пустота увеличивает скуку и монотонность времени. Поэтому она есть не только благо, но и зло, если нацелена на вещи, убыточные для сердца.

Когда человек сильно уповает на Бога, то создает такое душевное напряжение, которое приводит к утрате силы и могущества²³; суфии (особенно ранние) обращают существенное внимание на тот момент, чтобы человек «смягчил» свое сердце. При этом они предлагают пост и молитву; а если же и в этом случае сердце не смягчится, то следует просить подаяния и оказывать «ласку сиротам»²⁴.

Человек с течением жизни (особенно если на него сыплется блага) начинает относиться к другим потребительски. «Так и должно быть», — говорит он. В результате формируется высокомерное отношение к людям. Отказ же сталкивает его с небытием, которое в свою очередь рождает метафизический страх как последнюю основу свободы и ее тайну. Такой страх приводит к возникновению бережного отношения к окружающему, особенно к тем, у кого никого и ничего нет.

В современном обществе распространяются отношения, которые далеки от отношений, подобных отношению «к невесте». Люди ничего не стыдятся, они стали грубыми, меркантильными, не следят за собой (в том числе и за своими внутренним миром), чернят свое лицо. Они занимаются исключительно деньгами и не обращают внимания на возвышенные дела и вещи.

Человек отличается поверхностным мышлением, отсутствием Вселенской печали, а ведь, как говорит аль-Бистами, прославленный персидский суфий, «мужи благодаря печали достигают чего-либо»²⁵. Печаль смягчает сердца, уничтожает напряжение, которое существует в душе; печаль позволяет как бы «сбросить самого себя, как змея сбрасывает кожу», позволяет заглянуть в свою суть, а в конечном счете слиться с Божественной любовью. Но душа озаряет весь мир и тьма отступает от сердца. Сердце же есть «то, что не содержит даже ничтожной частицы желания, направленного на тварный мир»²⁶.

Однако духовное напряжение имеет и другую сторону, не только чисто негативную. «Истина, — говорит аль-Джунайд, — «приходит после «состояний» и экстаза и занимает их место»²⁷. Экстаз — это наивысшее напряжение в отношениях человека и Бога. Но результат этого напряжения — истина, которая не дается легко. Состояние экстаза — «это то, что нисходит на сердце, но не длится долго»²⁸. Все истинно прекрасное всегда мгновенно и преходяще. Но это — не расслабленное мгновение, а исполненное мгновение, ради которого человек и отправляется в путь. Человек никогда не сможет принять расслабленное «остановись» даже на одно мгновение. В том смысле, что он никогда не может пожелать быть бездельником, и эта интенция при заключении пари между человеком и Богом является основной. Но со временем обнаруживается еще одна интенция, и именно она оказывается решающей, более того, единственно существующей: «взгляд на мгновение как на не ленивое, а исполненно-исполняющееся, приостанавливающееся вместе с субстанцией»²⁹.

Если употребить выражение суфиев, то это мгновение есть «здесь — теперь». Это пришедшее к покою, но абсолютно полное в своем содержании «теперь». Такого рода «теперь» может обозначать у суфиев момент времени, выделяющийся из усилия и течения, поскольку этот момент сам полон большого содержания. Подобные ситуации являются не только преходящими, соразмерными ходу эрического или драматического действия, гораздо более они, хотя их исчезновение неудержимо, показывают характерное напряженное замедленное, достигающее, основательное духовное действие.

Отчетливым это духовное мгновение, однако, станет только в самом конце нравственного и Божественного поиска, на свободной земле со свободным народом, в том мгновении, когда ему, этому мгновению, окажется свойственным духовное беспокойство. Беспокойство

тогда окажется утихомирившимся в понятии, причем с помощью прямой противоположности безделью, с помощью поступка с социальным содержанием.

Человек сегодня должен научиться видеть то, что близко его сердцу. «Суфий тот, — говорит ал-Джунайд, — у которого сердце подобно сердцу Авраама, покорность его подобна покорности Исаиила, горе его подобно горю Давида, бедность его подобна бедности Иисуса, терпение его подобно терпению Иова, увлеченность его во время молитвы подобна увлеченности Моисея, искренность подобна искренности Мухаммада»³⁰. Человек, таким образом, должен обладать широтой взглядов, терпением, способностью общаться с помощью символизма, тягой к путешествиям и смиренностью духа. «Настоящие люди древности ради удобства, — говорит Чжуан-цзы, — шли дорогами человечности, ночевали в постоянных дворах долга, чтобы потом привольно гулять на просторе. Они кормились простой пищей и жили на земле, не взятой взаймы»³¹. Тот, кто жаждет богатства, не может отказаться от наград, а тот, кто жаждет славы, не в силах отказаться от известности. Тот, кто жаждет власти, не может дать людям воли. Подбодришь его — и он тотчас же возгордится. Такой человек ничего не замечает вокруг себя и ни на миг не может обрести покоя. «Они из тех, на ком лежит небесная кара»³². В сущности, духовное напряжение такого человека является болезненным. Оно ничего не порождает, поскольку не оберегает сердце от посторонних мыслей и не освобождает его от соблазна.

Многие люди стали не воздержанными в осуществлении своих желаний; в результате в обществе распространяются жадность, порождающая негативное напряжение в мыслительном, экономическом и социальном строе жизни освободить сердце «от плена тщеславия и ханжества» — главный путь к справедливости.

Однако главный нерв напряженности духовного поиска состоит в возвращении себя к самому себе. Когда некоторые выдают это за благо, то не понимают двух вещей. Во-первых, человек, вернувшийся к своему «Я», оказывается им как бы раздавленным; во-вторых, возвращаясь к себе, он вынужден постоянно оставаться наедине со своей эмпирической природой, со своими страстями. Поэтому человек испытывает настоящий страх, когда оказывается возвращенным к «самому себе».

Каковы же пути снятия напряжения? Актуальность поиска ответов на этот вопрос несомненна. Современный человек живет в систе-

ме различных страхов: страх потерять работу, страх быть захваченным и убитым, страх остаться без средств к существованию, страх неизмеримо отстать в развитии от других, страх умереть от отравления среды обитания и т.д. Человек, говорит персидский поэт Унсури, заключен в тяжелые оковы, от которых «страдает» и тут же высказывает ту мысль, что **он должен двигаться, чтобы быть счастливым**³³.

Страх настолько проник во все поры общества, что многие люди лишили себя свободы передвижения. И дело не в том, есть у них деньги или нет, а в том, что в настоящее время на одно из первых мест выдвинулись проблема личной безопасности. Решение этой проблемы, существующей в глобальном масштабе, позволило бы снять многие другие проблемы, поскольку человек, его жизнь, есть постоянное движение, путешествие, часто без всякой цели, **просто движение**, чистая непроизвольность, свобода.

Вместе с тем это движение сегодня иссякло. Люди отягощены законами, порождающими пороки. Их приманивают тем, что порождает тяжбы. Людей довели до крайности, им не дают ни часа отдыха. Их движение не истинно, поскольку перестает существовать само по себе, объективно, а становится принадлежностью чисто практических целей. Можно привести целое множество примеров таких законов. Так, правители прошлого благодарили за все доброе народ, а в бедах стремились обвинить себя, (это было довольно распространенным явлением). В настоящее время власть предержащие часто скрывают свои деяния. Они не отрекаются от власти, если гибнут люди; они отдают зачастую невыполнимые приказания и наказывают тех, кто не осмеливается их выполнить (например, захватить территорию, население которой заявило о своей свободе и независимости; реформировать школу, отталкиваясь от прекрасно разработанных программ, но без существенного поднятия заработной платы учителям; закон об «интеллектуальной собственности», который на практике привел не только к коммерциализации умственного труда, но и к утрате интереса к подлинному знанию, к его уверенности, а следовательно, сомнительности).

Люди, одержимые коммунистической идеей, часто отсылали других в далекий путь, идя по которому, они, якобы, достигнут наивысшей справедливости. Они наказывали тех, кто не соглашался с ними. В результате люди, зная, что не могут выполнить приказ, занимались притворством. Так возникло лицемерие, которое совершенно разве-

ло все общественные связи. Полуправда прочно вошла в нашу жизнь. Еще совсем недавно наше государство поощряло совершенствование правдоподобности официальных объяснений, идеологических клише, призванных оправдывать и возвеличивать наличное социальное бытие. Оно награждало и возносило мастеров правдоподобия как верных слуг народа. Это были мастера-полуправдисты – те, кто искусно компоновал ложное с истинным правду и вымысел, стремясь внушить массе то, что желали власть имущие. Возносились до самых высших чинов безотказные угодливые полуталанты, творившие полуправду на поприще литературы и искусства. Но они и сами ломались, не выдерживая то гигантское напряжение, которое при этом возникало. Они были призваны поддерживать, постоянно подпитывать «жизненным содержанием» основные стереотипы массового сознания, выполняющие охранительную и оправдательную функции.

Суфийский поэт ал-Маари обличает, поэтому больше всего в своих стихах лицемерие, полуправду. Он призывает человека взглянуть на собственную веру: «в ее пустыне / увидишь мерзость лицемерия и срам гордыни»³⁴.

Итак, сделаем следующие выводы:

1. На наш взгляд, мощным средством лечения духовных недугов общества является этическое просвещение. Это – не просто знание свода нравственных истин. Это – воспитание у людей **чуткости к любой человеческой тоске**. Это – возвращение любви к своим родителям (сегодня имеется довольно значительное количество примеров, когда дети не только проявляют неуважительность к отцу или к матери, но и настоящие акты вандализма. Они делят имущество еще при жизни родителей, ждут их смерти и т.д.). «Не забывай о том, – говорит поэту Носир Хисроу, – что мать вспоила нас, / Отец же воспитал свое родное чадо»³⁵. Особое социальное зло возникает тогда, когда человек забывает в своей обеспеченности тех, кто участвовал в его становлении как личности.

2. Другое измерение этического просвещения – это **социальная память**, которая позволяет человеку продвигаться со ступени на ступень и развиваться до уровня совершенного человека. Социальная память – это прежде всего память о человеке, о тех людях, которые возвращали лучшие человеческие качества, согласие и ненависть к распущенности, к высокомерию и другим порокам.

3. Духовное напряжение, таким образом, имеет и позитивную и негативную сущность. Позитивная состоит в том, что человек становится духовно обеспокоенным за человека и его будущее. Негативная – в разрушении, с последующим расщеплением духовных потенций человека на части. Так, человек не может длительное время выдержать Божественной полноты своего бытия; он часто бежит от свободы, от счастья, от любви, поскольку эти силы становятся слишком чрезмерными и достигают такого напряжения, что человек не выдерживает этого «огня». В данном отношении, прав ал-Хамадани, который говорит: «Любовь – огонь, а влюбленный – бабочка. Огонь любви придает ей силу и вскармливает ее... В этом страстном желании она бросается в пламя свечи, которое суть возлюбленный, и вместе с ним начинает гореть, пока вся не превращается в свечу и огонь, и не остается ни бабочки, ни любви»³⁶.

Философ ставит проблему громадной важности. Каким образом, сохранить любовь и влюбленного? На философском языке эта проблема звучит так: как обеспечить экзистенции человека наиболее длительную жизнь в пространстве духовного поиска и напряжения? Ответ на данный вопрос может быть сформулирован лишь в поле более широкого дискурса, включающего в себя анализ самой экзистенции в полярностях любви и духа, бытия и рефлексии.

4.3. ПРОБЛЕМА ОБЪЕДИНЕНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИИ С БЫТИЕМ В ПЕРВИЧНОЙ РЕФЛЕКСИИ НАД ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛЮБОВЬЮ

Любовь не тождественна духовной силе общества. Она выступает как способ самостроительства личности и конституируется в виде призвания ее носителя. Если мировоззрение предполагает выбор образа жизни, то любовь связана с выбором своего собственного образа, своей судьбы и роли, одним словом, со встречи с самим собой, со своей подлинной экзистенцией.

Любовь не отстает от экзистенции, как свобода, а сливается с ней в чувстве стыдливости. «Мудрые люди говорили, – пишет Убайд Закони, – что стыдливость присуща только душе»³⁷. Стыдливость удерживает человека от омерзительных поступков и действий. Но стыдливость связана с верой, которая есть способ выражения благодарности и заключается в поддержании человека, оказавшего нам

услугу. В такой поддержке сливаются воедино мысль и чувство, экзистенция и акт, дух и самая возвышенная любовь.

Сегодня люди оказались лишенными такой поддержки. Процветает лицемерие, а отсюда рождается чувство бесстыдства. Экзистенция противостоит человеку, его миру чувств и светлых побуждений. Не сохраняется верность как способ выражения благодарности. Уничтожается правдивость, которая состоит в том, чтобы сердце держать открытым для друзей и не делать ничего такого, что противоречила бы нашим словам и тайным помыслам. Исчезает милосердие и сочувствие человеку, находящемуся в тяжелом положении.

Мысль отдаляется от чувства, экзистенция от бытия; люди надеются на чужое благодеяние и становятся зависимыми от других. В результате весь мир оказывается местом, где ни одно существо не находит спокойствия. Люди обращают внимание на мир, на людей, но данное обращение не приводит к творчеству в общении. Последнее возможно лишь тогда, когда на человека не оказывают влияния печали и эмпирические радости. Общение невозможно, если один зарится на чужой сан и имущество. Поэтому следует помнить о том, что богатство не бывает благосклонно к мудрым.

Мудрость состоит в стремлении к совершенствованию двух способностей души – способности к познанию и способности к практической деятельности. Если душа не приобретает таких духовных качеств, с помощью которых оба получают возможность совершить добродетельные поступки и воздерживаться от недостойных деяний, то общение невозможно и экзистенция терпит полный крах.

Экзистенция и любовь неразрывны. Любовь вскрывает лучшие человеческие качества – щедрость, открытость, искренность, благодарность и т.д. Если любовь не экзистенциальна, то она тоталитарна и замкнута. Любовь, реализующая себя в мире – это место, где ни один человек не знает покоя. Поэтому любовь трансцендентна этому миру; она выходит за его пределы и не хочет возвращаться в него.

Любовь слишком хрупка, чтобы быть действительной. Она есть абсолютная нищета, стремление к нищете и только в данном случае она чрезвычайно плодоносит. Но, «если скряга разбогатеет, беги от него: когда помойная яма полна, нет сил вынести вонь»³⁸. Отсюда можно сделать вывод о том, что любовь не выдерживает своей полноты; она есть ощущение неполноты в полноте, отсутствие в присутствии, бездеятельности в деятельности. В противном случае она,

как универсальная космическая потенция, разрывается на части, а тем самым прекращается жизненный пульс любого организма.

Человек в силу своей природы ненасытен, ему мало любого богатства (в том числе и любви). «Возможно ли наполнить кувшин водой, если дно его – решето?»³⁹

Преодолеть «решето» помогает экзистенция, которая есть любование невоплотимым, стремление к неосуществимому, движение перед недвижущимся. Она есть глубочайшая тайна нашей свободы и невинности, последний корень всех наших творческих устремлений.

Любовь – это движение от лжи к истине и созерцание абсолютного и всеобщего в частном. В любви оказываются объединенными бытие и экзистенция, мысль и чувство и именно в силу этого она есть сила поддерживающая и питающая социум. Когда в душе возникает представление о любви, то первоначально это носит название воспоминания. «И, когда перейдешь от него во время размышления. / Это обычно называется самопознанием»⁴⁰.

Человек всю свою жизнь стремится к такому воспоминанию, которая выходит за пределы эмпирических образов, чувственной образности. Он живет обдумыванием такого состояния, где возникает сладостный трепет от воспоминания о несуществующей, но близкой сердцу жизни. От обдумывания известных представлений еще непознанное становится познанным.

Напротив, когда человек обдумывает грезящее или приснившееся во сне, у него возникает чувство свободы, означающее власть неосуществленного, но радостного бытия над миром земным и эмпирическим. Чтобы мир становился зияющим зеркалом, так чтобы в каждом атоме мы видели тысячи сияющих солнц, надо, чтобы мы могли рассеять сердце одной каплей воды⁴¹. И это рассечение образуется благодаря, как говорят суфии, экзистенции, которая предполагает умение взглянуть повнимательней в каждую песчинку.

«Глуп тот, кто ищет сияющее солнце
В степи посредством свечи»⁴².

Этот свет от свечи лишь усиление тьмы, поскольку неестественно стремиться к свету посредством изгнания ночи. Наше общество страдает аналогичным недугом. Оно жаждет изгнать мракобесие и зло при помощи освещения темного прошлого. Ему же на самом деле

не хватает силы света, какого-то храброго и сильного решения, развевающего ночь. Люди стремятся изобрести историческую или какую-либо иную логику, чтобы избавить мир от темноты. Они, таким образом, боятся ночи, не понимая, что эта ночь есть самое сокровенное и желанное начало в наших мыслях. Ночь — предвестница большой любви. Она умертвляет бездеятельный день; она встает против всего косного и мнимого. Она способствует открытию сущности вещей и помогает снять воспаление обоих глаз у людей, признающих лишь внешность⁴³.

Люди часто не видят ничего во внешности, кроме явления (включая и социальное). Но истина скрыта в мире от проявления. Человек, когда действует, тем больше уходит от истины, ибо истина обволакивается одеждами различных видимостей. Развеять мрак этих проявлений помогает только любовь, которая подобна блеску «того Лица», который именуется как Божественность.

Однако человек не равен всей Божественности и социальности в том числе. Он сталкивается сегодня лишь с **ускользающей социальностью как таковой**.

Мотив выдвижения на первый план индивидуальных и личностных форм человеческого бытия (любовь — такая форма бытия), вероятнее всего, соответствует тенденции человеческой истории. Кроме того, он позволяет обнаружить индивидуальное бытие людей как значимую **социальную силу** и форму в тех далеких временах истории, где она уже плохо различима, так что социальный процесс кажется стихийным движением сплошных человеческих масс⁴⁴. Тем не менее выдвижение темы любви на первый план в полифонии социального процесса не порождает и иллюзий (в частности, связываемых с упрощением его многомерности).

Итак, мы заострили тему любви и рефлексии над ней, в результате чего объединяются мысль и экзистенция, бытие и существование. Теперь же выясним, что же осталось еще в тени. В частности, обратим внимание на незаметность индивидуальных революций, на поглощение их результатов анонимными силами истории, на превращение достоинств и завоеваний этих революций в инерционные формы, тормозящие социальное и личностное развитие.

Вместе с тем необходимо отметить, что деяние имеет не только позитивную, но и негативную сущность. «Делай, если теперь ты можешь сделать, / Если не можешь, тогда какая польза от того, что ты

можешь»⁴⁵. Человек подчас увлекается своими деяниями, которые отслаиваются в истории. Они говорят о том абсолютном покое, который гасит духовное горение, беспокойство. На самом же деле человек имеет душу от каждого тела и эти тела связаны единой нитью. Именно эта нить заставляет человека не только ощущать свою причастность к космическому целому, но и окостеневать свои творческие силы, придавая им консервативную форму.

Первые формы духовного становления личности, связанные с индивидной революцией (на первый план выдвигается индивидуальность), поскольку они обретали внешнее, институциональное закрепление в моральных, религиозных, сословных, государственных структурах, оказывались средствами манипулирования индивидом, проводниками давления на него со стороны сословия, цеха, духовных и светских властителей. Формы самоопределения индивидуума как бы отделялись от него, превращались в схемы внешней, мифологизированной или обезличенной социальности. Индивидуум не узнавал в них себя, не мог «развернуть» в них свою духовную энергию, стремление и интересы.

В дальнейшем индивидная революция, положившая конец господству личных зависимостей, выросла из энергии людей, искавшей соответствующую социальную форму и закрепила законную роль и место индивидных человеческих форм в структурах социальности. Тем не менее они, как бы насытившись свободной энергией личной инициативы, вышли в конечном счете из-под контроля людей и начали оказывать «закрепляющее» воздействие на человека.

И наконец, личностная революция, вызванная кризисом «экстенсивной» социальности, как будто может избежать участи предыдущих уже хотя бы потому, что она помещает развитую индивидуальность в узловые точки социальной организации, ставит под контроль личности механизмы социальности.

Во всех сферах общественной жизни сегодня продолжают действовать неконтролируемые людьми силы и их комбинации. Так, любовь отделяется от чувства, от экзистенциального мира индивида и противоречит ему часто как угрожающая сила. Рефлексия отделяется от существования, от бытия человека может быть потому, что исчезает первичная рефлексия над силою человеческой любви. Исчезает первоначальное чувство, первоначальная смутность чувства, желание (а ведь пра-бытие и есть желание). Без

желания богатый мир чувственной любви тускнеет и не может возникнуть богатая духовность, одухотворенная страсть или творческий эрос.

Человеческие индивиды с их ненамеренным и неизмеримым культурным потенциалом и проблемы реконструкции социальности, подчеркнутые кризисами и оформляющимися в обнаружении реальных решений, находятся как бы по ту сторону социальности. Задача индивидуума учить, но чтобы учить, он должен принять во внимание все привязанности и предубеждения своих учеников. Смысл этого является одной из суфийских тайн. Мы не интересуемся «жизненными мирами» своих учеников, их социальность оказывается трансцендентной нашему миру.

В чем же главная причина этого величайшего социального кризиса? Махмуд Шабустари говорит:

«Думать о Боге – это условие Пути,
Но думать о сущности Бога – это грех»⁴⁶.

Вся наша педагогика основана на проникновении в сущность ученика. И хотя многие педагоги отрицают это и говорят, что необходимо задействовать все потенции ребенка, это свидетельство лишь того, что философия образования – лишь сама отчужденный образ того образования, которое существует. Мы пытаемся проникнуть в сущность. Однако, проникая в сущность, мы лишь убиваем экзистенцию. Экзистенция, характеризующая чувства человека, отрывается от сущности, от социального и культурного бытия. Мы должны, поэтому научиться думать о человеке, видеть сразу и целиком в нем Божественную искру, а если мы будем просто размышлять, то это – абсурд. Ведь все социальные явления, все люди «освещены» сущностью. «А не сущность освещается явлениями»⁴⁷.

Понимая социальную философию как исключительно учение о нормах общественной жизни, в соответствии с которыми она должна развиваться, мы, если выразиться символично, не в состоянии выдержать сверкающего солнца. Социально-нравственный идеал нас ослепляет и вместо того, чтобы стремиться обнаружить его в продуктах прошлой культуры, в «следах» отложения духа в культуре, от чего наше социальное познание обогащается, мы тонем в идеале, который превращается в идола.

«Думать о Боге — это условие Пути»⁴⁸, — говорит Махмуд Шабустари. Думать о Божественной любви — это значит соединить в одно единое целое экзистенцию с бытием. А это и есть последнее основание свободы и ответственности в мире. Наша эпоха допускает возможность знания, не знающей любви. Она выходит за пределы познания чисто эмпирического мира, так что высшей мудростью для нее становится сомневаться во всем и ни в одном вопросе не становиться ни за, ни против. В этой нейтральности, в этом невозмутимом равнодушии ко всякой истине эпоха видит истинную и совершенную мудрость. Ею изобретаются всякие научные хитросплетения для того, чтобы молодые люди низших сословий, не имевшие возможности видеть высший свет, развивали свои способности для будущей житейской практики. Эпоха интересуется лишь непосредственно и материально полезным, дающим жилище, одежду и пищу; она интересуется удобствами и дешевизной, а также модой. «Она не знает того высшего господства над природой, — пишет И.Г. Фихте, — которое налагает на последнюю, не смотря на ее сопротивление, величественную печать человечества, как рода, т.е. печать идей, и в котором состоит истинная сущность прекрасного искусства»⁴⁹.

Нашу эпоху ослабляет и парализует нежелание перестать соединять две несоединимые вещи — собственно свои добрые дела и успех у пошлых людей. Если только однажды люди станут выше этой надежды и этой потребности, то им нечего больше опасаться. Жизнь и дальше пойдет своим обычным ходом.

Когда мы думаем о Боге, то Бог как бы вступает в нас, и мы сами оказываемся сутью его непосредственной жизни. Правда, об этой непосредственной жизни мы ничего не знаем и поэтому не в состоянии «схватить» его сущность. С первым биением сознания эта жизнь уже превращается в мертвый мир. Мы видим всякий раз не Бога, а лишь его покров; мы видим его как камень, траву, животное, увидим его, если воспарим выше, осознаем как закон природы, как **нравственный закон**. Но и это — все еще не он. Форма каждый раз скрывает от нас существо. Зрение, говорят суфии, закрывает от нас предмет. Само наше око стоит как бы на пути нашего ока. Поэтому остается только одна — неискоренимая сила рефлексии.

Итак, можно сделать следующие выводы:

1. В настоящее время экзистенция в достаточно сильной степени отстала от бытия, от сущности. Но в действительности мы не в со-

стоянии уничтожить ни одну часть нашего бытия, не уничтожив мысли ей соответствующей, а исследованиями о том, что было бы, не будь того, что **есть**, не будет заниматься ни один рассудительный человек.

2. Все те, которые пришли к единению с Божественной любовью, пришли к ней благодаря ей и через ее посредство. Всякая внутренняя духовная энергия проявляется в непосредственном ее сознании как собирание себя, схватывание и стягивание своего рассеянного духа в одну точку. Лишь в этом собирании себя человек бывает и чувствует себя самостоятельным. Без этого самособирания он расплывается и растекается.

3. Сегодня на рубеже тысячелетий мы должны помнить о том, что всякое истинное наслаждение основано на любви. Но что есть любовь? Любовь – это важнейший **аффект бытия**. Бытие должно почувствовать, чем оно **явится**. Речь идет именно о чувстве как бытие. Кто не любит – одинаково застрахован и от впечатления благоденствия, и от боли. Любовь выводит нас в сферу сверхчувственного бытия, ибо в чувственном не бывает подлинного счастья. Оно лишь преходяще, а что преходяще, не может составить истинно духовной жизни.

«Соединиться с Истиной – значит удалиться от сотворенности, От неведения о самом себе, приобщиться к самопознанию»⁵⁰.

Чем больше человек пытается сконцентрироваться на сверхчувственном, тем больше он погружается в свой внутренний мир, тем, следовательно, становится социализированнее, поскольку социальность связана с развитием самосознания. Она позволяет достичь объединения экзистенции с бытием, сущностных сил и потенций человека с его существованием в этом противоречивом и сложном мире.

4. Большинство живет с предпосылкой о равной греховности всех людей, но из-за этой предпосылки оно делается банальным и тем больше, чем дольше оно пребывает в этом убеждении. Добрый и справедливый человек, хотя он и признает свои недостатки и непрерывно трудится над их исправлением, не считает себя радикально дурным. Ведь он может любить, а любовь воссоединяет нас с тем лучшим, что уже наработано человечеством. Любовь объединяет силу существования с силой мысли. Поэтому все помыслы современных

правительств и общественных организаций должны быть направлены на то, как возродить эту силу после того, как возобладал дух ненависти, лицемерия и угодничества, разорвавший экзистенцию и мысль.

4.4. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ИДЕИ «ТАРИКАТА» И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Концепция мистического пути («тарикат») способствовала не только развитию метафизики, но и осознанию того обстоятельства, что наиболее полное раскрытие человеческой природы требует все же «сверхчеловеческих» усилий, устранения чувственно и рассудочно обыденного.

Как обладатель воли к реализации счастья, которое, по мнению суфия, состоит в слиянии с «лицом» Бога, человек наделяется энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса. Однако эти далеко идущие, истинно вселенские по своим масштабам притязания всегда наталкивались на тенденцию к усилению деспотической власти. Утверждать свою независимость в отношениях с государством означало, открыто бросить вызов его державным полномочиям. Поэтому власть имущие оказывались вовлеченными суфиями в особую ритуальную игру признания социального лица обоих партнеров – игру, требовавшую деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода. Суфии проповедовали любовь к человеку и не останавливались перед вооруженной борьбой за достижение своей цели.

Суфии восставали против жестокости имперского порядка. Они выступали против конформизма в обществе. Они за полнокровную, естественную, привольную жизнь для каждого существа. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология ценности жизни как она есть стали заметным фактором в духовной жизни эпохи персидского влияния на суфизм.

Очевидно, цель суфия заключается не в том, чтобы выбрать тот или иной принцип, а в том, чтобы преодолеть ограниченность всякого принципа и всякой точки зрения. Суфий-аскет лелеет жизнь посредством отречения от жизни. Одним словом, позиция суфия – это последовательность разоблачения всякой формальности, любой попытки универсализации частного опыта, любой аргументации, опирающейся на логические категории или исторические прецеденты.

Суфий, как это вытекает из вышеизложенного, исходит из такого понимания Абсолюта, которое органическим образом сопряжено с поиском ценности человеческого и общественного единения как объективного выражения любви. Последняя повышает степень духовного взаимодействия между людьми, неисчерпывающегося формально-логическими схемами.

Не всегда любое принятие другого человека является чем-то хорошим, а отталкивание его – чем-то абсолютно плохим. Стремление суфия к духовному уединению окрашено ценностно-ответным принятием, а не интересом к другому «я», связанному с тем, что тот может оказаться мне полезным, чем-то удобным в общении или, так или иначе, приятным мне.

Отталкивание, стремление к уединению, которое свойственно духовному миру суфия, и которому в литературе уделено очень мало внимания по сравнению с силой притяжения, может оказаться в высшей степени нравственным. «Ценностные ответы негодования, отвращения, – пишет Дитрих фон Гильдебранд, – и т.д., если это рациональные ответы на нравственно-негативное, являются не только чем-то хорошим, но и требованием нравственности»⁵¹. Однако данные акты не означают отрицания человека как такового. Напротив, они вырастают из духа внутренней солидарности с подлинной сущностью другого «я», с его истинным предназначением, а также с его законными внутренними интересами.

В этом социально-философская суть суфийской критики мысли – критики принципиально умеренной, так сказать, профилактической.

Суфизм есть свидетель глубочайшего кризиса доверия человеку в том смысле, что истина лежит вне человеческих понятий. Однако это означает лишь то, что человеку в его представлении уготована несравненно более великая участь, чем та, которая может быть постигнута логической мыслью, ограничивающей бесконечность жизни конечными понятиями.

«Макамы», или «стоянки», – это своеобразны постоянные дворы на пути к Истине, к Богу. Мудрые становятся в них на постой, но все же не задерживаются там надолго. Наутро они снова пускаются в странствие по беспредельности немислимого.

Следует проводить различие между «состоянием» и «стоянкой», или нахождение данного человека на пути к Богу и исполнение им обязательств, отвечающих данной «стоянке» до тех пор, пока он не

усвоит ее совершенство настолько полно, насколько позволяют ему силы, то «состояние» есть то, что нисходит в «сердце» человека от Бога. Не в человеческой власти отвергнуть «состояние», когда оно приходит, и удерживать его, когда оно уходит⁵². Социально-философский смысл данного тезиса заключается, на наш взгляд, в том, что «стоянка» определяет духовный путь ищущего, его духовный рост соответственно его собственным нравственным усилиям. «Стоянка» принадлежит к разряду действий, а «состояние» — к разряду даров. Следовательно, если люди будут ориентироваться исключительно на «состояния», а не на действия, то они все будут получать из чьих-то рук, будут относиться и к свободе как к дару, как к подаренной свободе. Они не будут все проверять своим умом и опираться во всем на самих себя.

Для «дара» в философии суфиев остается, как видим, мало места. Человек обладающий «стоянкой», удерживается на ней посредством само обуздания; человек же, обладающий «состоянием», мертв для своего «Я» и «пребывает в том «состоянии», которое Господь сотворяет в нем»⁵³.

«Состояние» может быть длительным. «Состояниями» являются любовь и «жаждание». Другие шейхи отрицают, что «состояние» может быть долговременным. «Все, что долговременно, становится атрибутом, а атрибуты существуют в объекте, который должен быть более совершенным, чем сами атрибуты; это заключение опрокидывает тезис о том, что «состояние» могут быть длительными»⁵⁴.

Социальная философия суфиев, таким образом, есть приглашение к путешествию вовне себя и все же к себе, самому восхитительному и все же самому естественному путешествию в социокультурной жизни человека.

Суфии — не чистые литераторы, желающие развлечь читателя и не голые философы науковеды, ищущие всеобщую истину. Они пишут не ради художественного эффекта, а для того, чтобы обнажить полноту смысла. Они не занимаются поиском логических формул истины, а стремятся не выражать, а укрывать истину. Превыше всего они ценят слова, которые как брызжащий свет любви, соотнобразуются с Божественным единством.

Очевидно, что суфии говорят не для того, чтобы что-то определить, о чем-то рассказать или даже чему-то научить. У них иная цель: намекнуть на несказанное и побудить читателя самому открыть для себя неявно присутствующий в словах о любви смысл.

Суфии создают свои тексты как пространство смысловой свободы. Это – тексты, которые непрестанно устраниваются от самих себя, утрачивают свои стилистические признаки: слова в них ведут себя подобно тому кубку для вина, который «опрокидывается, когда полон». Другими словами, слова у суфиев «не держат» своих значений, а вечно освобождаются от прилипших к ним смыслов.

Истинная мудрость, говорят поэты-суфии, пребывает между словом и молчанием. Поэтому задача суфия состоит в том, чтобы посредством субъективного отрицания логических определений этих видимых, непосредственных препятствий материального мира, обрести себе истинность и реальность.

Суфий своей любовью и мистическо-практической деятельностью уничтожает внешнюю определенность истинного Бытия, т.е. отнимает у него кажимость, ничтожность и делает его (точнее, себя самого) обнаженным самым-в-себе и самым-для-себя Бытием; и этим придает ему (себе) объективность истинность, вечность («бако»). В данном аспекте богопознание совпадает с самопознанием, другими словами, самопознание, самоочищение в смысле морального самовоспитания и самосовершенствования есть та «теоретическая» база, исходя из которой суфий достигает истинной сущности бытия и соединения с ним. Таким образом, весь процесс богопознания осуществляется через познание и совершенствование особенно необходимо личностное начало: любовь и мистические стремления человека, любящего Бога и стремящегося к слиянию с ним.

Тут следовало бы внести уточнение. Для суфия проблематично не знание само по себе, а лишь объективность знания. Он не приемлет знания, выраженность в понятиях, т.е. формализованного знания. Мир вещей-предметов бессмыслен для суфия, поскольку в нем утрачены интимное сродство всего сущего, живая цельность «единого тела» мира. Обесмысленными смыслами технократического мира, мира пользы и прагматического рассудка суфий противопоставляет осмысленную бессмыслицу самосвидетельств Божественной любви как живой жизненной ткани.

Суфий призывает не увлекаться рассуждениями, а следовать «пути».

Если мистический путь («тарикат») длительный и стоянок («мак-мат») на нем множество, то его «конец» и результат – счастье непосредственно видеть «лицо» Бога и слиться с ним – акт кратковремен-

ного озарения, интуитивного видения. Однако если прохождение «стоянок» достигается путем самозабвенной любви и самоотверженных психологических «подвигов» самого путника, то «хал» (экстатическое состояние, озарение) «собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это — божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая также мгновенно, как и возникла»⁵⁵. Этот конечный результат осмысленной любви всеми суфиями считается алогичным, иррациональным, внезапным и не поддающимся объяснению. Однако это субъективное утверждение самих суфиев. В действительности же дела обстоят по-другому.

Любое интуитивное «озарение» невозможно без предварительной мыслительной работы. Следовательно, когда суфии говорили, что восклицание типа «Я — есть Истина» высказывается в момент не зависимого от них состояния экстаза, бессознательно или от Божьей благодати, то они не правы, и поэтому их оппоненты, ортодоксально теологи, резонно им не верят. Все-таки суфии сознательно, во-первых, встали на такой путь богопознания; во-вторых, они, хотя и разными способами и средствами, но все же осознанно размышляли о последствиях принятого ими решения (вывода) по поводу сущностного единства Бога и мира (человека и Бога) и соединения человека с ним в ритуально очищенном виде. Когда же они окончательно убеждались во всем этом и приходили в согласие со своей сущностью, то тогда выходили из уст решения (вывод): «Я — есть Истина».

Следовательно, суфии высказывали в конечном итоге (даже в момент экстаза) совсем не бессознательное решение типа вышеупомянутого. Более того, и в довольно-таки спокойное время у поэтов-суфиев (например, при написании стихов) также встречаются аналогичные мысли, изречения, восклицания.

Итак, необходимо признать, что восклицание типа «Я — есть Истина», встречающиеся у суфийских мистиков, по существу было логическим следствием суфийской теории единства Божественной и человеческой сущности. Хотя подобные изречения приходят на язык суфия внезапно, даже неосознанно, это все равно является идейным продуктом сознательного (и подсознательного) анализа своего рефлексивного, духовного «пути». Но для субъективного восприятия суфия, очевидно, «не всегда ясно, следствием чего является такое решение. Поэтому оно вызывает удивление и приписывается «мистическому» вдохновению»⁵⁶.

Разрабатывая нами здесь концепция состоит в том, что мудрость «тариката» — это всегда трансценденция за границы эмпирического опыта. Но данный шаг возвращения к полноте существования; ведь всякая потеря любимого «лица», перерастая себя, как бы утрачивает. «забывает» себя. Однако потеря в пределе своего бытия должна сама быть потеряна. Здесь напрашивается аналогия со светом, который, выявляя все цвета, сам оказывается недоступным для созерцания.

Итак, в акте суфийского «тарикат» все сущее становится тем, что оно есть. Человек становится подлинно человеческим именно потому, что постигает свою со-бытийность со всяким со-бытием в мире. А это означает, что он становится таким, каким еще не бывал.

Многим людям сегодня стало неинтересно жить не потому, что страна испытывает экономический и духовный кризис, а потому, что исчезает рождение нового, еще небывалого бытия. На место новому приходит мистика, которая выступает как воплощение в слове и образе того, что нельзя, да и не нужно, постичь и выяснить однозначно и до конца.

В сущности, в социальном мире, где правит случай, не существует одного всеобщего единственно-верного принципа. Мир являет себя как огромное множество порядков, как богатство разнообразия.

Суфийский мудрец не совершает самочинных действий, не следует заданному и предначертанному. Его сознание — своеобразное зеркало, вмещающее в себя все образы и не удерживающее их. Нет места, где бы не было «тарикат», но и в то же время не бывает и слов без «тарикат». Любовная музыка суфиев обнажает бытийную значимость языка. Так и дети, не различая конвенционального смысла скрытой музыкой слов.

Главное достоинство слова суфия-поэта — не экстравагантность, а искренность, требующая искренней доверительности за пределами голого расчета и даже сформировавшихся убеждений. Безумно-вдохновенная речь о любви именно без-умствует, т.е. говорит без тени лукавства и лицемерия, которые снизу доверху пронизывают сегодня отношения людей.

Смысл идеи «тариката» — это не только надежда достичь Божественной любви. Язык любви должен снова и снова генерировать в себе присутствие более глубинного бытия; слова любви должны постоянно обновляться. Другими словами «любовь» переживается как процесс и в своей конкретности откликается всей бездной социокультурного космоса.

Суфизм уделяет особое внимание проблеме человека как основному элементу для создания гармоничного образа настоящей жизни. Суфийские мыслители выделяют основные требования для достижения самосовершенствования человека. Для того чтобы начать путь к истине, человеку крайне необходимо признаться в совершенных им грехах с намерением не повторить их в будущем. Чтобы это чувство – чувство покаяния стало настоящим, оно должно сопровождаться чувством глубокого сожаления и раскаяния. Покаяние происходит в сердце человека, то есть для суфиев «сердце» не является биологическим органом, а приобретает другое значение. Оно становится местом, где может произойти действие выбора и отказа. Поэтому для суфиев первый шаг к абсолютной истине – это покаяние (первый этап на пути совершенствования) и признание единого Аллаха как создателя всего мира и сущего над миром.

Второй этап в пути совершенствования – это аль-муджахада (сопротивление). Человеку необходимо сопротивляться и не поддаваться всяким искушениям, поэтому Абу Бакр аль-Рази говорит: «Это дело состоит из трех вещей: первое – не кушай, пока не почувствуешь острую нужду; второе – не спи, пока не устал и не можешь без сна; и говори только при крайней необходимости»⁵⁷. В этих словах мы видим способ испытания и тренировки суфия, так как воздержание от еды ослабляет возможность совершить неправильное действие. Второе, имеется в виду не просто отказ от сна, а время отказа от сна – это время для совершения особых обрядов. Третье отражает мудрость суфиев, которая выражается в том, что человек, прежде чем сказать что-либо, подумает несколько раз.

Следующим этапом в процессе совершенствования и самосовершенствования является уединение. Уединение – это испытание воли человека. В уединении человек ведет счет своим действиям, дает себе оценку, оценку прожитой жизни, и также подготавливается к следующему этапу и подготавливается к выполнению роли, которую возлагает на себя. Уединение как способ испытания воли человека, терпения, умения контролировать себя, свое поведение. В уединении человек становится сам собой, то есть человек остается наедине со своей душой. В уединении человек сосредоточится и углубит свои мысли. Тут понимание сосредоточиться и углубить свои мысли не разумным путем, то есть не путем работы мозга, а работой «сердца».

Уединение считалось одним из недостатков суфизма, поскольку уединение обозначает уход от общества, изоляцию, причем добровольную, от окружающего человеческого общества. Однако в уединении человек рассматривает общество со стороны; это дает ему возможность увидеть то, что другим не дано увидеть. В результате уединения ему удастся выразить свое мнение по отношению ко всему.

Уединение – необходимо любому начинающему суфийский путь, потому что в уединении он почувствует себя не выше других. Уединение должно содержать смысл ухода от людей для того, чтобы спасти их от самого уединившегося. Быть среди людей – значит лицемерить и никогда не говорить правду, а в уединении усиливается воля человека и после уединения он может сказать правду, не боясь ничего и никого.

Четвертый этап – это благочестие, это стремление к тому, чтобы человек не пытался захватить или взять чужое. В этих примерах суфии показывают важность самых простых мелочей, на которые большинство людей не обращают ни малейшего внимания, считая, что это неважно. Однако для суфиев эти мелочи – то же самое, что и огромное, поскольку все складывается из мелочей. В этом мы находим стремление суфиев к совершенствованию и реконструированию внутреннего душевного человеческого мира и их стремление к упорядочению поведения человека.

Следующий этап развития человека, находящегося на пути суфизма – зухд (воздержание, отречение), это одно из основных – этических понятий ислама и технический термин суфизма, означающий необходимый этап мистического пути. Суть зухда заключается в том, что у человека уменьшается, если не исчезает полностью, стремление к мирскому благу, стремление к получению огромного материального блага и выгоды. Человек уничтожает в себе чувство жадности и алчности, поскольку для него этот мир не вечен, в нем ему суждено прожить короткий срок, и поскольку суфизм означает отказ от чужого, а также стремление отдать все, что можно, без сожаления, а также, поскольку суфизм понимается как учение, стремящееся к совершенствованию человека и уменьшению злокачественных черт человека.

Следующий этап – это молчание. Молчание необходимо в процессе формирования человека. Молчание происходит в результате одной из следующих причин. Первая причина молчания – когда есть

тот, который больше всех знает, а также, когда молчание станет лучшим средством, чем высказывание. Первый вид молчания – это внешнее молчание, то есть не ощущается акт разговора. Второй вид молчания – внутреннее молчание, то есть даже внутри человека не происходит акта говорения.

Суфизм очень высоко оценивает молчание, поскольку молчание дает возможность человеку для того, чтобы прежде чем выразить свою мысль подумать несколько раз. Также молчание позволяет человеку понять и усвоить речь говорящего перед ним. Молчание иногда необходимо, когда перед народом стоит мудрый человек, от которого можно получить драгоценную информацию. В этом случае необходимо соблюдать молчание и дать возможность высказаться. Также молчание – необходимое условие, если присутствуют люди, которым нельзя услышать этот разговор. Иными словами знающий, если молчит, то он получает все хорошее, то есть знающий говорит только тогда, когда появилась необходимость.

Надежда – необходимое состояние, которое балансирует внутренний мир человека. Суфии считают, что страх и надежда – это нормальное оптимальное состояние человека, поскольку, если человек живет одним страхом, то он потеряет всякие способности для совершения любого вида действия, то есть это одна крайность. Также если человек живет одной надеждой, которая в конечном итоге возвращается к мечте, то он тоже станет бездеятельным человеком, который не принесет никому никакого блага. В этом мы видим, что суфии призывают к совершению полезных действий, от которых можно получить благо мирское или небесное в этой жизни или в другом мире.

Следующий этап – это голодание и воздержание. Суфий должен уметь воспитывать в себе чувство голода и также должен бороться всеми своими силами против вожделения. В этой борьбе самый оптимальный способ – голод. Для суфиев объедание – это отрицательное действие, воздействующее на мозг людей, мешает им понимать и размышлять над проблемами, жизненно важными в материальном плане или духовном. Для суфиев состояние голода – это то состояние, которое позволяет размышлять и найти решение для самых сложных проблем. Голод – это почва, на которой растет мудрость, голод – это лекарство для защиты против злодеяния.

Таким образом, для суфиев совершение любого злодеяния связано в первую очередь с тем, что в человеке накапливается огромная

энергия, которая давит на его психику, также заставляет его меньше думать о последствиях совершаемого злодеяния. Для суфиев голод — это ограждение от совершения злодеяния, также голод — это благоприятная почва для совершения творческой деятельности, как в материальном плане, так и в духовном. Голод — это широко распространенный вид деятельности, который принимается и в суфизме, и во многих других восточных философских учениях. Голод также является способом наказания грешного тела, он также является методом очищения, как в биологическом, так и в духовном плане.

Следующим этапом развития процесса совершенствования, является нахождение в состоянии покорности и скромности. Скромность является наиболее высоким уровнем человеческого достоинства, скромность — это украшение для любого человека, однако, для суфиев скромность никогда не может быть унижением ни перед кем.

Покорность проявляется только перед слабыми людьми, для того, чтобы они почувствовали себя в какой-то мере тоже сильными. Спросили аль-Джунайд о значении покорности. Он ответил: «Покорность — это протягивание крыльев доброты людям и доброе, мягкое обращение с ними»⁵⁸. Джунайд показывает, что обращение к людям со стороны доброжелательности, не ставя себя выше их, является самым удачным подходом к людям. Также предоставляются большие возможности для того, чтобы показать людям, что эта жизнь не вечна, и каждый человек стремится к тому, чтобы к нему обращались как к достойному и с достоинством. Суфии считают, что покорность и скромность возвеличивают человека среди людей, а высокомерие является врагом человека, поскольку высокомерие унижает человека в глазах остальных людей.

Наиболее негативная черта души человека — это зависть. Суфии рассматривают эту черту и считают, что из-за нее человек опустошается и находится в постоянной грусти. Эта грусть происходит потому, что человек желает получить то, что есть у другого или желает ему потерять то, что у него есть. Поэтому такой человек находится в постоянной задумчивости, чтобы найти способ уничтожения богатства того, которому он завидует. Суфии показывают негативные свойства зависти, и что нахождение человека в таком состоянии никогда не дает ему покоя. Завистник желает людям зла, в нем умирает чувство отзывчивости, так как совершение любого акта отзывчивости несет в себе огромное чувство доброты. Добро для завидующего не существует никоим образом и не может существовать.

Для суфиев одна из черт, которая разрушает внутреннюю структуру духовного состояния и внутреннюю структуру внутреннего мира человека — это злословие, сплетни. Злословие и сплетни для суфиев равны ударам меча, убивают человека так же, как оружие.

Продолжением пути очищения и совершенствования человека является противостояние «желаниям души» человека. Противостояние должно произойти для того, чтобы человек полностью освободился от всяких желаний, которые могут быть причинами, мешающими процессу самосовершенствования. Человек, который находится полностью под влиянием желаний души, не может отказаться от соблазнов. Стремление человека к удовлетворению потребности души дает ему готовность и стимулирует его к совершению злодеяния. Это злодеяние открывает путь для врагов, и, по словам, Заншуна Аль Масри: «Тот, кто неприхотлив, избавился от вмешательства людей своего времени, а также вырос выше своих современников»⁵⁹. Иными словами быть неприхотливым -- одно из самых благородных чувств, которые позволяют человеку быть постоянно на высоте, и также дает ему чувство покоя и уничтожает в нем любое стремление, в результате которого может быть унижение. Неприхотливость — это требование, относящееся ко всем, как к бедным, так и к богатым.

Суфии считают, что неприхотливость нужна всем людям, потому что когда в человеке есть стремление к получению большего, то он не ограничивается определенными размерами богатства и не обращает внимания на способы получения богатства. Если он отказывается от части капитала в надежде на получение возмещения утраченного, то такой человек находится в состоянии алчности.

Следующий этап, это аттавакуль. Аттавакуль — это совершение действия и ожидание его результата, то есть совершение действия, в результате которого будет следствие. На этой ступени человек содержит в себе следующие черты: не просит и не возвращает, и не удерживает. В этих трех чертах есть огромное значение, здесь можно ощутить сходство суфийских положений, и они показывают значение термина «суфизм» как учения, призывающего к воздержанию человека от всякого рода унижения. Если человек не просит у других что-либо, то он в их глазах становится богатым, а если получает что-то и не возвращает это, то есть если ему делают добро или оказывают ему помощь, то он не отказывается от помощи, поскольку эта помощь, оказанная ему, делается из добрых побуждений и не содержит в себе значения унижения его.

Значение «не удерживает» заключается в том, что человек не должен накапливать земное богатство и отказаться от оказания кому-либо помощи, потому что эта помощь может уменьшить его богатство или эта помощь обходится очень дорого, тем более, когда человек существует на этом свете в определенный промежуток времени. Суфий – сын своего времени.

Следующий этап – это нахождение в состоянии благодарности, признательности и похвалы. На этом этапе суфии показывают, что ценность вещей не заключается в самих вещах, а заключается в благодетеле, который совершает такие действия. В этом есть и другое значение – религиозное, так как благодетель может быть как человеком, так и божеством, поскольку от Бога исходит много блага. И суфии стремятся увидеть бога.

Следующий этап – это убеждение (альягин). Убеждение существует в трех формах: убеждение узнается путем высказывания, убеждение возникает в результате доказательства, убеждение происходит видимым путем. Первое убеждение – эта та вера, которая внушается человеку рассказами Пророка об аде и рае. В том случае человек не может отрицать существование рая и ада, хотя он не видел ни то, ни другое. Второе убеждение происходит в результате того, что человек сам увидит происходящие перед ним события, а также увидит доказательства того, что мир создан позднее, а Создатель существовал до создания мира. Также свидетельствует второе убеждение о том, что Создатель этого мира абсолютно совершенен. Третье убеждение касается суфиев, которые достигли наивысшего уровня совершенства, когда им открывается путь, и они могут увидеть то, что не дано увидеть никому другому. Убеждение – это состояние, когда человек-суфий полностью верит в то, что с ним происходит или происходило, или произойдет, не зависит от того, какое оно, он не может сопротивляться или изменить, или оказать какое-либо воздействие для того, чтобы изменить суть того, что должно произойти. Это не в его силах, и суфий с этим не только смиряется, но для него это абсолютное убеждение.

Терпение (сабр) – это терпение всего, что происходит с человеком, добро или зло, когда человек безразлично относится к добру или злу. Они для него одинаковы в том смысле, что добро, происходящее с человеком в какой-то мере несет в себе зло и, наоборот, зло также в себе несет добро, поэтому необходимо терпение зла и терпение добра.

Следующий этап самосовершенствования, это — самоконтроль. Это когда человек совершает самонаблюдение, самоконтроль над самим собой, так как человек отказывается от своих грехов, очищает себя, ему не следовало бы совершить подобное (или такой же грех) ни по отношению к себе, ни по отношению к другим. Это потому, что человек знает, что он находится под наблюдением Бога, поскольку человек стремится к достижению абсолютной истины, божественной истины, то ему необходимо совершать такое постоянное наблюдение. Суфии стремятся к тому, чтобы человек постоянно находился в состоянии самокритики, самоконтроля над собой.

Следующий этап — правдивость (аль сидк). Суфии считают, что самое важное для человека, особенно для суфия, это нахождение в состоянии правдивости. Правдивость означает говорить правду, даже когда в результате сказанной правды человек потеряет жизнь. Человек должен сказать правду, особенно когда ему показалось, что ложь может спасти его. В этом случае правда спасает его больше, чем ложь. Таким образом, суфии призывают к тому, чтобы люди были правдивыми. Правда украшает человека, стабилизирует его внутреннее состояние, дает ему покой, поскольку правда ему не вредит и не открывает перед ним дорогу — навредить другим. Ложь не дает человеку покоя, он постоянно будет ощущать себя в неудобном положении.

Следующий этап — это этап свободы (хурия). Понятие свободы — это полное освобождение от всякого рода рабства. Рабство — понятие нахождения человека не только под властью другого человека. Рабство — это может быть любовь к богатству, к материальным ценностям или зависимость от соблазна, желания. Освобождение каждого человека — это сознательное освобождение.

Общее мнение суфиев о свободе: «Свобода — когда человек и его сердце не зависят от власти кого-либо, чего-либо, не зависят от желания получить что-нибудь в земном царстве или в небесном царстве»⁶⁰.

Таким образом, свобода для суфиев — это полное освобождение от всякого рода желаний, от всякого рода власти других людей, от соблазна и мирских желаний.

Следующий этап — доблесть (аль футуа). Футуа (или доблесть) — это нахождение человека и его готовность оказать помощь любому человеку. Футуа также обозначается проявление благородства. Для суфиев доблесть — это когда человек не обращает внимания на ранги

и положения, когда для него все люди одинаковы, ему безразлично, кто у него питается, верующий или атеист.

Следующий этап – щедрость. Щедрость для суфиев – это отдавать все, что можно. Все, что можно – это не ограничение количества, можно отдать последнее, исходя из того, что это последнее для данного суфия – много, а для просящего – это самое необходимое. Поэтому щедрость говорит о том, насколько человек освобождается и очищается от соблазна и богатства, щедрость показывает его стремление к удовлетворению потребностей других, нуждающихся людей.

Аскетизм – это следующий этап самосовершенствования и реконструирования внутреннего мира человека и освобождение его от тяжести мирских требований, уничтожение земных желаний, разрушающих мир человека, заставляющих его отойти от человека и человеческих качеств и возвращающих его в мир ожесточенной борьбы за богатство. Аскетизм – это суфийский принцип, который показывает, что человек в этом мире находится невечно. Человек пришел в этот мир голым, не имеющим богатства, уйдет из мира таким же, как пришел. Богатство ослабляет человека и развивает в нем чувство уверенности в себе, в своем богатстве, человек постепенно становится рабом своего богатства. Аскетизм – это не просто отказ от материальных благ, но в том случае, если появляются деньги, то аскет старается избавиться от них, чтобы не нарушать свой покой. Он не хочет нарушать свой личный покой, потому что для него жизнь чрезвычайно коротка, и он не должен хранить материальные средства, а ему выгоднее раздать богатство. Аскетизм для суфиев – благо, а богатство – болезнь, которая ослабляет человека и тесно связывает с мирской жизнью. В этом есть огромное значение, которое придает аскетизму. Наличие богатства – это наличие зла, которое разрушает внутренний мир аскета и отталкивает его от божественной истины. Богатство является оградой между аскетом и Богом.

Такая философия «тариката» имеет глубокий социальный смысл. Вещи этого мира настолько же зависят друг от друга, насколько и не зависят. Ни молчание, ни слово не может исчерпать человеческой любви. Молчание не разрушается словом, а очерчивается им. Остановка («макама») есть очертание любви как великой космической силы. Наше стремление к светлым социальным идеалам, например, к идеалу объединения, не должно быть чрезмерным. Чтобы это осмыслить, необходимо прежде всего принять во внимание то обстоя-

тельство, что если ценность наполняет собой межличностное пространство, то это означает новую ступень ее реализации. Объединение двух людей (пусть даже временное) означает своеобразную реализацию ценности человеческой любви.

Взаимная любовь двух людей может быть сама по себе глубока, чиста, даже если она остается невысказанной с обеих сторон и в реальности не достигает своего объекта. Может быть, именно здесь состоит глубокая правда трансцендентализма, который не ограничивает социальность какими-то устоявшимися формами. Социальность, другими словами, состоит в бесконечном стремлении к ней и вместе с тем в принципиальной ее недостижимости. В «тарикате», как видно, все ново, все неожиданно; если не останавливаться, то пожинаем космический ветер. Чем он сильнее, этот ветер любви, тем туже натягивается небесный лук, тем напряженнее гармония между социальной жизнью и ее созерцанием.

Идея «тариката», таким образом, позволяет глубже обозначить духовные и экзистенциальные горизонты человеческого стремления к справедливости. Это стремление не должно быть чрезмерным. В противном случае человек сливается с Божественным Абсолютом и разрывается на части, так как он не в состоянии «выдержать» этой полноты бытия.

Итак, анализ идеи «тариката» и любви как космической силы, которой охвачен суфий-поэт, суфий-мыслитель, позволяет сделать следующие выводы:

1. Божественная любовь – это прообраз высшей целостности социального и культурного мира. Всякий путь поддерживается любовью.

2. Любовь суфия означает до некоторой степени бытийственный разрыв. Любовь, будучи бесконечной, превосходя всякое наличное бытие, есть нечто, чего уже нет или пока нет.

3. Любовь – социальная среда и важнейшая сила обновления. Любовь обосновывает социальные перемены, перемены в то же время неисчислимы и строго нефиксируемые.

¹ См.: Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). Душанбе: Дониш, 1987. – С. 5.

² См.: Курбанмамадов А. Там же. – С. 7.

³ *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — С. 249.

⁴ Там же.

⁵ *Грот Н.Я.* Философия как ветвь искусства // Начала. — 1993. — № 5. — С. 76–77.

⁶ См.: *Федотова В.Г.* Практическое и духовное освоение действительности. — М.: Наука, 1992. — С. 53.

⁷ *Курбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). Душанбе: Дониш, 1987. — С. 11.

⁸ *Абу Хамид аль-Газали*. Указ. соч. — С. 247.

⁹ См.: *Курбанмамадов А.* Указ. соч. — С. 14.

¹⁰ См.: Там же. — С. 15.

¹¹ См.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Т. 1. — СПб.: Наука, 2000. — С. 49–50.

¹² *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 14.

¹³ Там же. — С. 15.

¹⁴ Там же. — С. 18.

¹⁵ Там же. — С. 95.

¹⁶ *Федотова В.Г.* Там же. — С. 92–93.

¹⁷ *Федотова В.Г.* Практическое и духовное освоение действительности. — М.: Наука, 1992. — С. 93.

¹⁸ См.: *Аристотель*. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1984. — С. 284.

¹⁹ См.: *Платон*. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 208.

²⁰ См.: Там же. — С. 209.

²¹ См.: *Абу Хамид аль-Газали*. Указ. соч. — С. 496.

²² *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 32.

²³ Там же. — С. 35.

²⁴ Там же. — С. 36.

²⁵ Там же. — С. 40.

²⁶ Там же. — С. 41.

²⁷ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 49.

²⁸ Там же. — С. 87.

²⁹ *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. — С. 133.

³⁰ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 49.

³¹ *Чжуан-цзы*. Даосские каноны. — М.: ООО «Изд-во Астрель»: «Изд-во АСТ», 2002. — С. 160.

³² Там же.

³³ *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 67.

³⁴ Там же. — С. 73.

³⁵ Там же. — С. 81.

³⁶ Там же. — С. 81.

- 37 *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 237.
- 38 Там же. — С. 243.
- 39 Там же.. — С. 243.
- 40 Там же. — С. 245.
- 41 Там же. — С. 245.
- 42 Там же. — С. 264.
- 43 Там же. — С. 246.
- 44 См.: *Кемеров В.Е.* Социальная философия. — М.: Аспект-Пресс, 1996. — С. 151.
- 45 См.: *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 248.
- 46 Там же. — С. 247.
- 47 Там же.
- 48 Там же.— С. 126.
- 49 *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // *Он же.* Соч. в 2-х т.: Т. 2.- СПб.: Мифрил, 1993. — С. 387—388.
- 50 *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 249.
- 51 См.: *Д.фон Гильдебранд.* Метафизика коммуникации. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 286.
- 52 См.: *Али ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. — М.: «Единство», 2004. — С. 180.
- 53 См.: Там же. — С. 181.
- 54 См.: Там же.
- 55 *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — С. 38.
- 56 *Началджян А.А.* Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. — М.: Мысль, 1972. — С. 129.
- 57 *Суфийская мудрость* / Сост. В.В. Лавский. — Минск, 1998. — С. 175.
- 58 Там же. — С. 83.
- 59 *Классическая литература Востока.* — М.: Наука, 1972. — С. 186.
- 60 Там же. — С. 197.

Суфизм, являясь вполне закономерным духовным явлением эпохи средневековья на Ближнем и Среднем Востоке, выступает как своеобразная оппозиция экономической и политической разобщенности, вражды между народами и этносами, как противодействие консервативным тенденциям ислама. В суфизме, который первостепенное внимание уделяет человеческой экзистенции, любви и духовной красоте человека, обездоленные слои общества стремятся найти нравственную поддержку, поскольку, согласно суфизму, человек должен верить в нечто более высокое и гуманное, объединяющее всех людей.

Суфизм направлен, главным образом, на постижение внутреннего мира человека. Последний должен спасти свою душу и не только в противовес социальной несправедливости, а ради прикосновения к высшему счастью, которое состоит в выборе прежде всего нравственных средств к существованию, т.е. определяется нравственным, духовным миром как важнейшей предпосылкой развития человеческого коллектива и общества.

Эта мысль, так или иначе, пронизывает все размышления суфиев о Боге и человеке. Суфизм изначально был ориентирован на человека, на его помыслы, намерения и восприятия. Вдохновение и Божественный экстаз выступают не только в качестве средств познания Бога, но и способствуют духовному возрождению человеческого рода, который стал безразличным к духовным ценностям, ко всему новому и прекрасному и который руководствуется узко-прагматическим рассудком.

Суфизм в мистической форме возвеличивает именно духовные потенции человека, а его жизнь рассматривает как духовное деяние. Вместе с тем суфизм слишком абсолютизировал противоречие между плотью и духом, между душой и телом и постоянно прибегал к

противоестественному разделению этих двух родовых начал в человеке. Отсюда он ориентировался не на единство духа и тела, а на борьбу между духовными и телесными началами.

Однако суфийский аскетизм не просто объявил все жизненные блага иллюзорными, а выступал как своеобразная реакция на «застывшую» мораль и социальные нормы. Суфии, как мы полагаем, осознавали тот факт, что принцип нормативной избыточности является признаком духовной бедности общества. Однако в своих духовных действиях они так ратовали за слияние с Богом, что в действительности изолировали себя от природы и общества, а запрет на телесные радости (умерщвление тела) привел к умерщвлению самого человека.

Суфизм верно подметил, что Божественная красота постигается далеко не каждым. Для этого необходимо пройти так называемые мистические ступени. Эта идея имеет огромный философский смысл для современности (в том числе и для общественных реалий российского социума). Чтобы наши социальные, политические и духовные преобразования имели успех, необходимо выработать трепетное, бережное отношение к настоящему и именно в этом плане человеку и обществу необходимы так называемые «стоянки» на пути к более справедливому будущему, чтобы уметь мобилизовать по возможности все элементы, образующие структуру человеческой экзистенции.

Путь к Богу, согласно суфиям, находится внутри самой человеческой души. Душе свойственны такие состояния, как любовь, тоска, радость и довольство. В диссертации в этом плане выявлена не только структурированность этих состояний, но и исследовано то, как они рождаются. Отталкиваясь от рассмотрения структуры предрефлексивного акта в суфизме и анализа его социальной направленности, автор делает вывод о том, что суфийская «тоска по раю» свободна от боязни. Она – именно та социальная и духовная стихия, которая составляет «субстанцию» человека. Сам акт перехода от невинности к вине, от бессознательного к мысли и от нее уже – к мысли над мыслью (рефлексии) до конца не познаваем. Однако в этом состоянии бессилия как раз и заключена огромная духовная сила, позволяющая представить именно ту красоту, которую не видит взор, не охватывает воображение.

Итак, социальная сущность суфийской тоски проявляется в человеческой способности свободным образом перестраивать мир. Но при этом следует помнить о том, что даже признавая необходимую материальную

детерминацию наших мыслей, мы должны понимать, что она остается достаточно свободной, выступает личностным самовыражением.

В настоящее время в культуре начали происходить изменения тектонического масштаба, которые в значительной мере, если не изменяют общую ситуацию, то, по крайней мере, заставляют нас изменить некоторые стереотипы мышления. Сегодня необходимо не только анализировать идущие социальные процессы, но и в равной степени заботиться о прокладке духовных путей в трудно обозримую даль.

Подводя итоги выполненного исследования можно сделать следующие выводы:

- Социально-философское «ядро» суфизма образует его устремленность к внутреннему миру человека, к духовно-нравственному пласту общественной жизни;

- Суфизм акцентирует свое внимание не на знании о справедливом существовании, а на представлении о способе добывания средств к существованию. Это позволяет отнести его к трансцендентальным философско-религиозным концепциям и в то же время помыслить само общество, отталкиваясь от анализа структуры человеческой экзистенции;

- Диалектическим образом соотнося между собой любовь и красоту, суфизм рассматривает их не только в качестве двух фундаментальных измерений личности, но и измерений самого общества, общественности как таковой. Любовь, понимаемая не в отрыве от экзистенции человека (пусть даже на абсолютно-мистическом уровне) позволяет остановить процесс ускользания социальности, размывания сущностных сил человека.

В заключение отметим наиболее перспективные направления дальнейших исследований социально-философского содержания суфизма. Перспективным и заслуживающим, на наш взгляд, направлением является дальнейший анализ социальной этики суфиев (особенно в связи с проблемой напряженности самого духовного поиска). Суфизм заслуживает пристального интереса и в связи с обоснованием смысловых форм неявной человеческой деятельности, анализа форм переживания. Величайшая человеческая способность – владеть собой – имеет границы, ощутить, почувствовать которые можно лишь поднявшись до понимания обусловленности любой субъективной данности объективными законами духа.

1. **Аббаньяно Н.** Мудрость философии и проблемы нашей жизни. – СПб.: Алетей, 1998. – 310 с.
2. **Абдулатипов Р.Г.** Авторитет разума. – М.: Слав. диалог, 1999. – 319 с.
3. **Абдуллаева Ф.И.** Персидская кораническая экзегетика. – Петерб. востоковедение, 2000. – 192 с.
4. **Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси.** Самое блистательное в суфизме // Хрестоматия по исламу / Пер. с арабского. – М.: Наука, 1994. – С.141–160.
5. **Абу Хамид ал-Газали.** «Весы деяний» и другие сочинения / Пер. с арабского. – М.: Издательский дом «Ансар», 2004. – 216 с.
6. **Абу Хамид аль-Газали.** «Наставление правителям» и другие сочинения / Пер. с арабского. – М.: Издательский дом «Ансар», 2004. – 320 с.
7. **Абу Хамид аль-Газали.** Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
8. **Абу Хамид аль-Газали.** Нравственность мусульманина / Пер. с арабского А.И. Рустамова. – к.: Ансар Фаундейшн; М.: УММА, 2005. – 363 с.
9. **Абу Хамид аль-Газали.** Исследование сокровенных тайн сердца / Пер. с арабского. – М.: Издательский дом «Ансар», 2006. – 472 с.
10. **Авиценна (Абу Али ибн Сина).** Книга знания. Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 752 с.
11. **Агахи А.М.** Из истории общественной и философской мысли в Иране (Вторая половина XVII – первая четверть XIX вв.). – Баку: Элм, 1971. – 216 с.
12. **Актуальные проблемы философии.** Курс лекций / Изд-е Башкирск. госуд-го ун-та. – Уфа, 1993. – 100 с.
13. **Алескерова Н.Э.** Суфийское братство Гюльшанийя. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – 147с.
14. **Али-заде А.А.** Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры. – М.: УММА, 2004. – 445 с.

15. **Аликберов А.К.** Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). – М.: Восточная литература, 2003. – 847 с.
16. **Аналитическая философия: становление и развитие.** Антология / Ред. А.Ф. Грязнова. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.
17. **Андреев В.И.** Становление культуры мышления как проблема. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1992. – 175 с.
18. **Арберри А. Дж.** Суфизм. Мистика Ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчик, В. А. Литвиновской. – М.: Сфера, 2002. – 266 с.
19. **Аристотель.** Сочинения: В 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976–1983. 1976. – 550 с.; Т. 2. 1978. – 687 с.; Т. 3. 1981. – 613 с.; Т. 4. 1983. – 830 с.
20. **Асимов М.С.** Ибн-Сина в истории мировой культуры // Вопросы философии. – 1980. – № 7. – С. 45–53.
21. **Асмус В.Ф.** Античная философия. – М.: Высшая школа, 1998. – 400 с.
22. **Асмус В.Ф.** Историко-философские этюды. – М.: Мысль, 1984. – 318 с.
23. **Ас-Саби Хилал.** Установления и обычаи дворов Халифов. – М.: Наука, 1983. – 143 с.
24. **Ахманов А. С.** Логическое учение Аристотеля. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 313 с.
25. **Ахмедов Э.М.** Арабо-мусульманская философия средневековья. – Баку: Маариф, 1980. – 168 с.
26. **Ахундов М.Ф.** Избранные философские произведения. – М.: Соцэк-гиз, 1962. – 360 с.
27. **Бади аз-Заман ал-Хамадани.** Макамы / Пер. А.А. Долининой, З.М. Ауэзовой / Предисл. и коммент. А.А. Долининой. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 240 с.
28. **Бадиков А.Ф.** Проблема методологического дуализма в социальном познании. – Уфа, 1999. – 157 с.
29. **Бартольд В.В.** Сочинения: В 9-и т. Т. 6. – М.: Наука, 1966. – 784 с.
30. **Барулин В.С.** Социальная философия. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 334 с.
31. **Батай Ж.** Внутренний опыт / Пер. с фр. С.Л. Фокина. – СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. – 336 с.
32. **Батай Ж.** Теория религии. – Минск: Сов. литератор, 2000. – 352 с.
33. **Баткин Л.М.** Данте и его время. Поэт и политика. – М.: Наука, 1965. – 198 с.

34. **Бауман З.** Индивидуализированное общество / Пер.с англ. / Под ред. В.Л. Иноземцева – М.: Логос, 2002 . – 325 с.
35. **Беков К.** Муххамад Шахрагани – историк философии. – Душанбе: Донж, 1987. – 120 с.
36. **Белый А.** Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994 . – 525 с.
37. **Беляев Е.А.** Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. – М.: Наука, 1966. – 280 с.
38. **Бердяев Н.А.** Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: АСТ, 2002 . – 688 с.
39. **Бердяев Н.А.** Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 479 с.
40. **Бердяев Н.А.** Философия свободы. – М.: АСТ, 2002. – 736 с.
41. **Березников Е.Е.** Святые ислама. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1996. – 160 с.
42. **Берк М.** Среди дервишей / Пер. с англ. С.В. Нилова. – М.: Сампо , 2002. – 235с.
43. **Бертельс А.Е.** Введение в изучение текстов трактатов // Пять философских трактатов на тему «Афак ва Анфус». – М.: Наука, 1970. – С. 12 – 135 .
44. **Бертельс Е.Э.** История литературы и культуры Ирана. Избранные труды. М., 1988. – 556 с.
45. **Бертельс Е.Э.** История персидско-таджикской литературы. – М.: Наука, 1960. – 356 с.
46. **Бертельс Е.Э.** Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – 524 с.
47. **Бикметов Р.М.** Открытое общество и свобода политических дискуссий: Проблемы формирования открытого общества в России. – М.: Магистр, 1997 . – 32 с.
48. **Билалов М.И.** Суфизм и познавательная культура. – Махачкала: Дагест. кн. изд-во, 2003. – 119 с.
49. **Бируни А.** Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во АН Уз. ССР, 1963. – 727 с.
50. **Бируни, Абу Рейхан-Мухаммед ибн Ахмед.** Индия. – М.: Ладомир, 1995. – 727 с.
51. **Блауберг И. В.** Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 1997 . – 450 с.
52. **Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока:** Сб. ст. – М.: Наука, 1993 . – 222 с.

53. **Богомолов А.С.** Диалектический логос: становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – 263 с.
54. **Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.** Основы теории историко-философского прогресса. – М.: Наука, 1983. – 286 с.
55. **Бодрийяр Ж.** В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
56. **Бодрийяр Ж.** Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 287 с.
57. **Бойс М.** Зороастрийцы: Верования и обычаи. / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. – 352 с.
58. **Болдырев А.Н.** Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана // История иранского государства и культуры. – М., 1971. – С. 250– 61.
59. **Больнов О. Ф.** Философия экзистенциализма. Философия существования. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
60. **Бонгард-Левин Г.М.** Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
61. **Бонэ Э.** Латеральное мышление. – СПб.: Питер Паблишинг, 1997. – 316 с.
62. **Брагинский И.С.** Иранское литературное наследие. – М.: Наука, 1984. – 296 с.
63. **Брагинский И.С.** Исследования по таджикской культуре. К проблеме межлитературных связей народов Советского Востока. – М.: Наука, 1977. – 288 с.
64. **Брагинский И.С.** От Авесты до Айни. – Душанбе: Ирфон, 1981. – 256 с.
65. **Бруно Д.** Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. – Минск: Харвест, 1999. – 480 с.
66. **Бурханов Р.А.** Трансцендентальная антропология И. Канта и Ф.В.Й. Шеллинга. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 246 с.
67. **Вазиров З.** Социально-политическое учение калама. – Душанбе: Ирфон, 1993. – 80 с.
68. **Валеев Д.Ж.** Очерки истории общественной мысли Башкортостана. – Уфа: Китап, 1995. – 222 с.
69. **Валеев Д.Ж.** Происхождение морали. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1981. – 168 с.
70. **Васильев Л.С.** История религий Востока. – М.: Высшая школа, 1988. – 416 с.

71. **Васильева Т.В.** Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1999 . – 208 с.
72. **Васильева Т.В.** Афинская школа философии. – М.: Наука, 1985. – 160 с.
73. **Вахид С.А.** Икбал. Творчество и мировоззрение. – Душанбе: До-ниш, 1978. – 96 с.
74. **Вебер М.** Избранное. Образ общества / Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
75. **Великие мыслители Востока.** – М.: Крон-Пресс, 1999 . – 656 с.
76. **Взаимодействие культур Востока и Запада.** – М.: Наука, 1987. – 200 с.
77. **Вивекананда С.** Всемирный парламент религий. – СПб.: Б.и., 1993. – 23с.
78. **Виндельбанд В.** Философия культуры. Избранное. – М.: ИНИОН РАН, 1994 . – 349 с.
79. **Вино мистики.** Духовный взгляд на «Рубайят» Омара Хайяма / Пре-дисл. Д. Бурбы. – М.: София , 2003. – 223 с.
80. **Витгенштейн Л.** Философские исследования // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2004. – С. 220–546.
81. **Вышеславцев Б.П.** Этика преображенного Эроса. – М.: Республи-ка, 1994. – 368 с.
82. **Габидуллин Р.С.** Правственно-религиозная философия Льва Тол-стого и гуманистическая мысль Центральной Азии. – М.; Архангельск: Меж-дунар. ин-т управления, 2002 . – 88 с.
83. **Газали.** Избавляющий от заблуждений // С.Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 211–266.
84. **Гайсин Ф.А.** Духовность – сущность человека. – Уфа, 1995 . – 116 с.
85. **Галимов Б. С., Мусин Г.Х.** Биосоциосистема: опыт потребностно-го подхода. – Уфа: Изд-во БГУ, 2000 . – 284 с.
86. **Гафуров Б.Г.** Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая исто-рия. – М.: Наука, 1972. – 658 с.
87. **Гегель.** Философия религии. В 2-х т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1976– 1977. 1976. – 532 с.; Т. 2. 1977. – 573 с.;
88. **Гегель.** Энциклопедия философских наук. В 3-х т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1974; 1974. – 452 с.; Т. 2. 1975. – 695 с.; Т. 3. 1977. – 471 с.
89. **Гете И.В.** Западно-восточный диван. – М.: Наука, 1988. – 895 с.
90. **Глаголев В.С.** Религиозно-идеалистическая культурология: идей-ные тупики. – М.: Мысль, 1985. – 220 с.

91. **Глаголев В.С.** Религия караимов (теорет.- ист. анализ). – М.: МГИМО, 1994. – 141 с.
92. **Голосовкер Я.Э.** Логика мифа. М.: Наука, 1987. – 218 с.
93. **Горфункель А.Х.** Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М.: Мысль, 1977. – 359 с.
94. **Горфункель А.Х.** Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
95. **Григорян С.Н.** Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 330 с.
96. **Григорян С.Н.** Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с.
97. **Грюнебаум Г.Э.** Классический ислам. – М.: Наука, 1986. – 215 с.
98. **Губин В.Д.** Философская антропология. – М.: Университетская книга; СПб.: ПЕР СЭ, 2000. – 236 с.
99. **Губман Б.Л.** Современная философия культуры. – М.: РОССПЭН, 2005. – 536 с.
100. **Гуревич А.Я.** Категория средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
101. **Гуревич П.С.** Возрожден ли мистицизм? – М.: Политиздат, 1984. – 302 с.
102. **Гусейнов А.А.** Великие моралисты. – М.: Республика, 1995. – 351 с.
103. **Гусейнов А.А.** Введение в этику. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 208 с.
104. **Гуссерль Э.** Избранная философская переписка. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2004.
105. **Гуссерль Э.** Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль; Университет, 2004. – 400 с.
106. **Гуссерль Э.** Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 752 с.
107. **Демидов С.М.** Суфизм в Туркмении. – Ашхабад: Ылым, 1978. – 176 с.
108. **Демидчик В.П.** Космология аль-Фараби и ее основные источники // Аль-Фараби. Научное творчество. – М., 1975. – С.13 – 30.
109. **Джалилов А.** Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. – Душанбе: Изд-во АН Тадж. СССР, 1961. – 167 с.

110. **Джами А.** Весенний сад. – Душанбе: Ирфон, 1964. – 249 с.
111. **Джеймс У.** Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
112. **Диалог** в философии: традиции и современность: Межвуз. сб. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. – 192 с.
113. **Диди-Юберман Ж.** То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Пер. с фр. А.Шестакова. – СПб.: Наука, 2001. – 264 с.
114. **Диноршоев М.** Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе: До-ниш, 1985. – 256 с.
115. **Доброхотов А.Л.** Категория бытия в классической западно-евро-пейской философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 248 с.
116. **Доддс Е.Р.** Греки и иррациональное / Пер. с англ. М.Л. Хорькова. – М., 2000. – 318 с.
117. **Додихудоев Х.** Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: До-ниш, 1976. – 144 с.
118. **Дорошенко Е.А.** Зороастрийцы в Иране. – М.: Наука, 1982. – 133 с.
119. **Духовенство** и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Восто-ке в период феодализма. – М.: Наука, 1985. – 213 с.
120. **Духовная трагедия Льва Толстого** / Сборник. – М.: Подворье Свя-то-Троиц. Сергиевской Лавры; Отчий дом, 1995. – 319 с.
121. **Дьюи Д.** Общество и его проблемы / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
122. **Дьюи Д.** Реконструкция в философии / Пер. с англ. – М.: Логос, 2001. – 168 с.
123. **Жуковский В.А.** Жизнь и речи старца Абу Саида. – СПб., 1899. – 50 с.
124. **Жуковский В.А.** Человек и познание у персидских мистиков. – СПб., 1895. – 69 с.
125. **Журовский А.** Ислам. – М.: Весь мир, 2004. – 224 с.
126. **Жюльен Ф.** Трактат об эффективности. – М.: Моск. филос. Фонд, 1999. – 236 с.
127. **Закуев А.К.** Философия «Братьев чистоты». – Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1961. – 122 с.
128. **Зеркало совершенства.** Истории странствующих суфиев. – М.: Эксмо, 2004. – 400 с.
129. **Зиммель Г.** Избранное: В 2-х т. Т. 1. Философия культуры. – М., 1996. – 670 с.
130. **Зиммель Г.** Избранное: В 2-х т. Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996. – 607 с.

131. **Знание** и традиция в истории мировой философии: Сб. ст. – М.: РОССПЭН, 2001. – 544 с.

132. **Ибн Араби**. Геммы мудрости // М.Т. Степанянц. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – С. 90–118.

133. **Ибн Араби**. Мекканские откровения / Пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А.Д. Кныша. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. – 288 с.

134. **Ибн Ата Аллаха аль-Искандари**. Книга мудростей (Китаб аль-хикам) / Пер. с араб., под ред., коммент. и прим. И.Р. Насырова. – Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 290 с.

135. **Ибн-Сина**. Избранные философские произведения. – М., 1980. – 551 с.

136. **Ибн-Сина**. О душе (фрагмент из «Книги спасения») // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока XI–XIV вв. – М., 1961. – С. 219–261.

137. **Ибрагим Т.К.** Философские концепции суфизма // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С. 91–115.

138. **Иванов В.Г.** История этики средних веков. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984. – 279 с.

139. **Игнатенко А.А.** В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – 254 с.

140. **Игнатенко А.А.** Ибн Халдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с.

141. **Из истории** суфизма: источники и социальная практика: Сб. ст. / Под ред. М. М. Хайруллаева. – Ташкент: Фан, 1991. – 145 с.

142. **Икбал М.** Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.

143. **Ильин В.В.** Критерии научного знания. – М.: Наука, 1989. – 127 с.

144. **Инайят-хан**. Введение в суфизм. – М.: Амрита-Русь, 2003. – 144 с.

145. **Инайят-хан**. Пробуждение. Опыт суфиев / Пер. с англ. – М.: Гелиос, 2001. – 234 с.

146. **Интеллигенция**. Власть. Народ. Антология. – М.: Наука, 1993. – 336 с.

147. **Искусство** стран Востока. – М.: Просвещение, 1986. – 303 с.

148. **Ислам** в истории народов Востока. – М.: Наука, 1981. – 197 с.

149. **Ислам** и общественное развитие в начале XXI века. – М.: Крафт +, 2005. – 336 с.

150. **Ислам**. Историографические очерки. – М.: Наука, 1984. – 232 с.

151. **Исмаилов Ш.** Философия Шабустари. – Баку: Элм, 1976. – 169 с.

152. **История** религии. Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. – СПб., 1997. – 129 с.

153. **Йейтс Ф.** Искусство памяти. — СПб.: Университет. кн., 1997. — 480 с.
154. **Казанский К.** Мистицизм в исламе. — Самарканд, 1905. — 120 с.
155. **Кайуа Р.** Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. — М.: ОГИ, 2003 . — 296 с.
156. **Кант И.** Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994 . — 591 с.
157. **Кант И.** Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Религия в пределах только разума. Логика. Пособие к лекциям. — СПб.: Наука, 1996. — 552 с.
158. **Кардави Ю.** Дозволенное и запретное в исламе. — М.: УММА, 2005. — 352 с.
159. **Карлгрен Ф.** Антропософский путь познания / Пер. с нем. — М.: Алфавит, 1991 . — 159 с.
160. **Касториадис К.** Воображаемое установление общества. — М.: Гнозис; Логос, 2003 . — 479 с.
161. **Кемеров В.Е.** Введение в социальную философию. — М.: Аспект-экспресс, 1996. — 214 с.
162. **Керимов Г.М.** Аль-Газали и суфизм. — Баку: Элм, 1969. — 110 с.
163. **Керимов Г.М.** Шариат и его социальная сущность. — М.: Наука, 1978. — 223 с.
164. **Кимелев Ю.А.** Философия религии: Систематический очерк. — М.: Nota Bene, 1998 . — 423 с.
165. **Кимелев Ю.А., Полякова Н.А.** Наука и религия: историко-культурный очерк. — М.: Наука, 1988. — 176 с.
166. **Кирабаев Н.С.** Социальная философия мусульманского Востока. М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. — 176 с.
167. **Кирилов В.И.** Логика познания сущности. — М.: Высшая школа, 1980. — 175 с.
168. **Киселев Г.С.** Трагедия общества и человека: Попытка осмысления опыта советской истории. — М.: Наука, 1992 . — 119 с.
169. **Классики** мирового религиоведения. Антология. Т. 1. — М.: Канон, 1996. — 451 с.
170. **Классическая** литература Востока. — М.: Наука, 1972. — 235 с.
171. **Климович Л.И.** Ислам. Очерки. — М.: Изд-во АН СССР, 1962.— 288 с.
172. **Климович Л.И.** Классический ислам. — М.: Наука, 1965. — 334 с.
173. **Кныш А.Д.** Мировоззрение Ибн Араби // Религии мира. — М.: Наука, 1984. — С. 81–94.

174. **Кныш А.Д.** Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романова. – СПб.: Диля, 2004. – 464 с.
175. **Койре А.** От замкнутого мира к бесконечной вселенной / Пер. с англ. К. Голубович и др. – М.: Логос, 2001. – 288 с.
176. **Козер Л.** Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой / Под общ. ред. Л.Г. Ионина. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной кн., 2000 . – 208 с.
177. **Колесников А.И.** Завоевание Ирана арабами. – М.: Наука, 1982. – 269 с.
178. **Коплстон Ф.Ч.** История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – 500 с.
179. **Коран** / Пер. и комм. Ю.И. Крачковского. – М.: Наука, 1986. – 727с.
180. **Кочетов А.Н.** Буддизм. – М.: Наука, 1965. – 200 с.
181. **Крапивенский С.Э.** Социальная философия. – Волгоград, 1996. – 352 с.
182. **Крымский А.** История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч.2. – М.: Изд-во Лазер. ин-та вост. яз., 1912. – 161 с.
183. **Кули-заде З.А.** Закономерности развития восточной философии XIII–XIV вв. и проблема Запад – Восток. – Баку: Элм, 1983. – 283 с.
184. **Кули-заде З.А.** Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамоведение. – Баку: Элм, 1987. – 226 с.
185. **Кули-заде З.А.** Хурувизм и его представители в Азербайджане. – Баку: Элм, 1970. – 265 с.
186. **Кулматов Н.** Этические взгляды Саади. – Душанбе: АН Тадж. ССР, 1968. – 129 с.
187. **Кунафин М.С.** Эволюция принципа объективности. – Уфа: Изд-во БГУ, 1998 . – 316с.
188. **Курбанмамадов А.** Эстетическая доктрина суфизма. – Душанбе: Дониш, 1987. – 108 с.
189. **Кучевский В.Б.** Социальная философия: общество и сферы его жизнедеятельности. – М.: МЗ Пресс, 2003 . – 151 с.
190. **Кюнг Г.** Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. – 240 с.
191. **Лабрюйер Ж.** Познание человека. – М.: Олма-Пресс, 2000. – 448 с.
192. **Лангер С.** Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000 . – 287 с.
193. **Лазертский Диоген.** О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 622 с.

194. **Левинас Э.** Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 1999. – 380 с.
195. **Левинас Э.** Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
196. **Леви-Строс К.** Структурная антропология. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001 . – 512 с.
197. **Лей Г.** Очерки истории средневекового материализма. – М.: Иностр. лит., 1962. – 587 с.
198. **Литман А.Д.** Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. – М.: Наука, 1982. – 216 с.
199. **Личность** в традиционном Китае: Сб. ст. – М.: Наука; Вост. лит., 1992 . – 325с.
200. **Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии.** – Ташкент, 1986. – 491 с.
201. **Лосев А.Ф.** Личность и абсолют. – М.: Мысль, 1999 . – 719 с.
202. **Лосев А.Ф.** Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993 . – 959 с.
203. **Лосев А.Ф.** История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.
204. **Лосев А.Ф.** Эстетика возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623с.
205. **Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.** Платон. – М.: Дет. лит-ра, 1977. – 224 с.
206. **Лосский Н.О.** Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995 . – 400 с.
207. **Лосский Н.О.** Учение о перевоплощении. Интуитивизм. – М.: Прогресс, 1992 . – 208с.
208. **Лукьянов А В.** Основы истории и философии религий (Курс лекций). Т.1: Дохристианский период . – Уфа: Изд-во ВЭГУ, 1995 . – 121 с.
209. **Лукьянов А.В.** Проблема духовного «Я» в философии И.Г. Фихте. – Уфа: БГУ, 1993 . – 190 с.
210. **Лукьянов А.Е.** Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М.: Инсан, 1992 . – 207 с.
211. **Майоров Г.Г.** Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – 432 с.
212. **Малкольм М.** Состояние сна. – М.: Прогресс: Культура, 1993 . – 176с.
213. **Мамардашвили М.К.** Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832с.
214. **Мамедов З. Д.** Шихабдин Йахйя Сухраварди. – Баку: Элм, 1991. – 39с.

215. **Мамедов Ш.Ф.** Мирза-Фатали Ахундов. – М.: Мысль, 1978. – 166 с.
216. **Манхейм К.** Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
217. **Маритен Ж.** Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – 244 с.
218. **Марков Б.В.** Разум и сердце. История и теория менталитета. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1993. – 229 с.
219. **Марсель Г.** Трагическая мудрость философии. Избранные работы. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 1995. – 215 с.
220. **Массе А.** Ислам. – М.: Наука, 1982. – 191 с.
221. **Мауламия Мушараф Хан.** Жизнь суфия / Пер. с англ. – М.: Сфера, 2002. – 202 с.
222. **Медведев И.П.** Византийский гуманизм XIV –XV вв. – М.: Наука, 1976. – 255 с.
223. **Мергаут Б.** Учение индуизма // Боги, брахманы, люди. – М.: Наука, 1969. – С. 60–88.
224. **Мерло-Понти М.** Око и дух. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
225. **Мерло-Понти М.** В защиту философии. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 1996. – 248 с.
226. **Методологические** проблемы истории философии и общественной мысли. – М.: Наука, 1977. – 360 с.
227. **Мец А.** Мусульманский ренессанс. – М.: Наука, 1966. – 448 с.
228. **Милош Ч.** Порабощенный разум / Пер. с пол. В. Британишского. – СПб.: Алетейя, 2003. – 286 с.
229. **Мир** России – Евразия. Антология. – М.: Высшая школа, 1995. – 396 с.
230. **Мирза Галиб** – великий поэт Востока. – М.: Наука, 1972. – 291 с.
231. **Мирзоев А.** Рудаки (жизнь и творчество). – М.: Наука, 1968. – 318 с.
232. **Митрохин Л.Н.** Философия религии. – М.: Республика, 1993. – 414 с.
233. **Момджян К.Х.** Введение в социальную философию. – М.: Высшая школа, 1998. – 448 с.
234. **Моральные** ценности и личность / Под ред. А.И. Гитаренко, Б.О. Николаевича. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 175 с.
235. **Море** значений, установленных святыми. – СПб.: Петерб. востоковедение, 1997. – 330 с.
236. **Морис Мерло-Понти.** Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента: Наука, 1999. – 606 с.

237. **Морохаева З.П.** Личность в культурах Запада и Востока: к постановке проблемы. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма, 1994. – 198 с.
238. **Москвина Р.Р.** Человек как объект философии и литературы. – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1987. – 199 с.
239. **Мотрошилова Н.В.** «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. – 716 с.
240. **Мудрость** суфиев / Пер. с персид. О.М. Ястребовой, Ю.А. Иоаннесяна, Б.М. Бабаджанова. – СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение. 2001. – 448 с.
241. **Мустафаев Дж.** Философские и этические воззрения Низами. – Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1962. – 156 с.
242. **Мухамадходжаев А.** Мировоззрение Аттара. – Душанбе: Дониш, 1974. – 117 с.
243. **Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили.** Книга вечных даров / Пер. с араб., под ред., коммент. и прим. И.Р. Пасырова. – Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 380 с.
244. **Налчаджян А.А.** Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. – М.: Мысль, 1972. – 272 с.
245. **Насыров И.Р.** Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. – Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 198 с.
246. **Нахов И.М.** Киническая литература. – М.: Наука, 1981. – 303 с.
247. **Негматов Н.** Государство Саманидов. – Душанбе: Дониш, 1977. – 279 с.
248. **Нерсисянц В.С.** Сократ. – М.: Наука, 1984. – 190 с.
249. **Низомов А.** Суфизм в контексте музыкальной культуры народов Центральной Азии / Предисл. Н. Яновской. – Душанбе: Ирфон, 2000. – 296 с.
250. **Ницше Ф.** Философия в трагическую эпоху. – М.: Refl-Book, 1994. – 416 с.
251. **Новгородцев П.И.** Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 638 с.
252. **Нурбахш Д.** Духовная нищета в суфизме. – М.: Оптимус Лайт, 2000. – 266 с.
253. **Нуриддинов Ш.** Абдаллах Кабули и его «Тазкират ат-таварих». – Душанбе: Дониш, 1988. – 168 с.
254. **Одилов Н.** Мировоззрение Джалалиддина Руми. – Душанбе: Ирфон, 1974. – 112 с.
255. **Ойзерман Т.И.** Теория познания Канта. – М.: Наука, 1992. – 208 с.

256. **Олимов К.** Мировоззрение Санои. – Душанбе: Дониш, 1973. – 173 с.
257. **Омар Хайям** в созвездии поэтов. Антология восточной литературы / Сост., вступ. ст., пояснит. словарь И.Н. Крайневой. – СПб.: Кристалл, 2000. – 592 с.
258. **Ортега-и-Гассет Х.** Избранные труды / Пер. с исп., сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. – М.: Весь мир, 2000. – 704 с.
259. **Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане.** – Ташкент: Фан, 1977. – 383 с.
260. **Очерки истории философии и общественно-политической мысли в Туркменистане.** – Ашхабад: Ылым, 1970. – 606 с.
261. **Паскаль Б.** Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.
262. **Петрушевский И.П.** Ислам в Иране в VII–XV веках. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. – 400 с.
263. **Пигулевская Н.** Города Ирана в раннем средневековье. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – 366 с.
264. **Пиотровский М.Б.** Коранические сказания. – М., 1991. – 217 с.
265. **Пирс Ч.С.** Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
266. **Платон.** Избранные диалоги. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
267. **Платон.** Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1968 – 1972. Т. 1. 1968. – 619 с.; Т. 2. 1970. – 606 с.; Т. 3.1. 1971. – 684 с.; Т. 3.2. 1972. – 675 с.
268. **Плахов В.Д.** Традиции и общество: опыт философско-социологического исследования. – М., 1982. – 220 с.
269. **Поздеева С.М., Фролова И.В.** Социальная утопия: тип сознания, идеал и эксперимент / Изд-е Башкирск. ун-та. – Уфа, 1997. – 150 с.
270. **Подвижники ислама.** Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. – М.: «Восточная литература» РАН, 2003. – 335с.
271. **Позднеев П.** Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1896. – 380 с.
272. **Полонская Л.Р.** Мировоззрение Галиба // Мирза Галиб – великий поэт Востока. – М.: Наука, 1972. – С. 63 – 80.
273. **Пригорина Н.И.** Поэзия Мухаммада Икбала. – М.: Наука, 1972. – 195 с.
274. **Пылев А.И.** Ходжа Ахмад Ясави. Суфийский поэт, его эпоха и творчество. – Алматы: Атамұра, 1997. – 96 с.
275. **Раджабов М.Р.** Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. – Душанбе: Ирфон, 1968. – 318 с.

276. **Радьяр Д.** Планетаризация сознания: От индивидуального к целому. — М.: Refl-Book; Киев: Ваклер, 1995. — 304 с.
277. **Рассел Б.** Исследование значения и истины. — М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуал. кн., 1999. — 400 с.
278. **Рассел Б.** История Западной философии. — М.: Иностран. лит-ра, 1959. — 935 с.
279. **Рахматуллина З.Я.** Башкирская традиция (социально-философский анализ). — Уфа, 2000. — 304 с.
280. **Редер Д.Г.** Древний Восток // История древнего мира Ч.1. — М.: Просвещение, 1979. — С. 99 — 282.
281. **Религия** и общественная мысль народов Востока. — М.: Наука, 1971. — 264 с.
282. **Религия** и общественная мысль стран Востока. М.: Наука, 1974. — 336 с.
283. **Рено А.** Эра индивида: К истории субъективности / Пер. с фр. С.Б. Рындина / Под ред. Е.А. Самарской. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 474 с.
284. **Рзакулизаде С.Д.** Мировоззрение Баба Кухи Бакуви. — Баку: Элм, 1978. — 95 с.
285. **Ригведа.** Избранные гимны. — М.: Наука, 1972. — 418 с.
286. **Рикер П.** Гермениевтика и психоанализ. Религия и вера / Пер. с фр. — М.: Искусство, 1996. — 270 с.
287. **Рикер П.** История и истина. — СПб.: Алетейя, 2002. — 400 с.
288. **Розанов В. В.** Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. — М.: Республика, 1995. — 462 с.
289. **Розанов В.В.** Апокалипсис нашего времени. — М.: Захаров, 2001. — 253 с.
290. **Роттердамский Эразм.** Философские произведения. — М.: Наука, 1986. — 703 с.
291. **Роузентал Ф.** Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. — М.: Наука, 1978. — 372 с.
292. **Рэнд А.** Концепция эгоизма. — СПб.: Макет, 1995. — 127 с.
293. **Сагадеев А.В.** Ибн-Сина (Авиценна). — М.: Мысль, 1980. — 239 с.
294. **Сагадеев А.В.** Свободомыслия мусульманского средневековья // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху возрождения. — М.: Мысль, 1986. — С.152 — 211.
295. **Саидбаев Т.С.** Ислам и общество. — М.: Наука, 1984. — 302 с.
296. **Санаи.** Путешествие рабов божьих к месту возврата / Пер. с перс., вступ. ст. и коммент. К.В. Сергеева. — М.: ФАЗИС, 2002. — 111 с.

297. **Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
298. **Сен А.** Развитие как свобода / Пер. с англ. Е. Полецкой; Под ред. Р. Нуреева. – М.: Новое изд-во, 2004. – 432 с.
299. **Серкова В.А.** Феноменологическая дескрипция. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. – 320 с.
300. **Серс Ф.** Тоталитаризм и авангард: В преддверии запредельного. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
301. **Синергетическая** парадигма. Человек и общество в условиях неустойчивости / Сост. и отв. ред. О.Н. Астафьева. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 583 с.
302. **Сиоран.** Искупление существованием. – М.: Республика; Палимпсест, 2003. – 431 с.
303. **Смирнов А.В.** Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М.: Наука; Вост. лит., 1993. – 326 с.
304. **Смирнов А.В.** Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. – 362 с.
305. **Соколов В.В.** Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
306. **Спиноза Б.** Избранные произведения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1957. Т. 1. 1957. – 631 с.; Т. 2. 1957. – 727 с.
307. **Степанянц М.Т.** Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии. – 1980. – № 6. – С. 101–112.
308. **Степанянц М.Т.** Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – 190 с.
309. **Степин В.С.** Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика. – М., 1996. – 176 с.
310. **Субхан Д.А.** Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ. – СПб.: Диля, 2005. – 256 с.
311. **Судаков А.К.** Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 240 с.
312. **Суфизм** в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989. – 341 с.
313. **Суфийская** мудрость / Сост. В.В. Лавский. – Минск, 1998. – 391 с.
314. **Суфийские** тексты. – М.: Издательство «Эннеагон», 2005. – 183 с.
315. **Таджикова К.Х.** Идеинные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1983. – 151 с.
316. **Тажуризина З.А.** Идеи свободомыслия в истории культуры. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 224 с.

317. **Тазкират** ал-аулийа, или Рассказы о святых. Фарид ад-дин Аттар / Пер. О. Васильевой. – М.: САМПО, 2005. – 237с.
318. **Тишнер Ю.** Избранное / Пер. с польс. Е.С. Твердислова. Т.1. Мышление в категориях ценности. – М.: РОССПЭН, 2005. – 432 с.
319. **Тишнер Ю.** Избранное / Пер. с польс. Е.С. Твердислова. Т.2. Философия драмы. Спор о существовании человека. – М.: РОССПЭН, 2005. – 488 с.
320. **Тор А.** Исламские мистики / Пер. с нем. В.Г. Ноткиной. – СПб.: Евразия, 2003. – 240 с.
321. **Торо Г. Д.** Высшие законы. – М.: Республика, 2001. – 412 с.
322. **Трименгэм Дж. С.** Суфийские ордены в исламе. М., 1989. – 326 с.
323. **Трофимова М.К.** Историко-философские вопросы гностицизма. – М.: Наука, 1979. – 216 с.
324. **Тузов Н.В.** Философия теории Единой идеи. – М.: Мысль, 1994. – 252 с.
325. **Туровский М.Б.** Предыстория интеллекта. – М.: РОССПЭН, 2000. – 575 с.
326. **Угринович Д.М.** Искусство и религия. – М.: Политиздат, 1982. – 287 с.
327. **Упанишады** / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 782 с.
328. **Федотова В.Г.** Модернизация «другой» Европы. – М.: ИФ РАН, 1997. – 253 с.
329. **Фейербах Л.** История философии. Собр. произв.: В 3-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1974. – 544 с.
330. **Фейербах Л.** Основы философии будущего. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 192с.
331. **Фейлд Р.** Последний барьер. Путешествие суфия / Пер. с англ. А. Мурыгина. – М.: Сампо, 2001. – 189с.
332. **Философия, культура и нравственность на рубеже тысячелетий.** 10 лет фихтевскому обществу: Сб. ст. – Уфа: БГУ, 2001. – 336 с.
333. **Философские** тексты «Махабхараты» – Ашхабад: Ылым, 1977. – 335 с.
334. **Философское** наследие народов Востока и современность. – М.: Наука, 1983. – 247 с.
335. **Фильштинский И.М., Шидфар Б.С.** Очерк арабо-мусульманской культуры (VII–XII вв.). – М.: Наука, 1971. – 259 с.

336. **Фиш Р.** Джалалидин Руми. – М.: Молод. гвард., 1972. – 286 с.
337. **Фишер И.** От брахманизма к индуизму // Боги, Брахманы, люди. – М.: Наука, 1969. – С. 43–86.
338. **Фрай Р.** Наследие Ирана. – М.: Наука, 1972. – 468 с.
339. **Франк И.М.** Ритм истории. – М.: Техногрон, 1995. – 160 с.
340. **Франк С.Л.** Предмет знания об основах и пределах отвлеченного знания. – СПб.: Наука, 1995. – 655 с.
341. **Франк С.Л.** Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
342. **Франкфорт Г.** В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – М.: Наука, 1984. – 236 с.
343. **Фролова Е.А.** Проблема веры и знания в арабской философии. – М.: Наука, 1983. – 168 с.
344. **Фромм Э.** Человек для себя / Э. Фромм. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 352 с.
345. **Фромм Э.** Здоровое общество. – М.: АСТ, 2002. – 539 с.
346. **Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003. – 415 с.
347. **Хайдеггер М.** Прологомоны к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
348. **Хазиев В.С.** Философские эссе. – Уфа: Виртуал, 2003. – 148 с.
349. **Хазраткулов М.** Суфизм. – Душанбе: Маориф, 1988. – 124 с.
350. **Хайруллаев М.М.** Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент, 1985. – 262 с.
351. **Хайруллаев М.М.** Фараби: Эпоха и учение. – Ташкент: Узбекистан, 1975. – 352 с.
352. **Ханин Д.М.** Искусство как деятельность в эстетике Аристотеля. – М.: Наука, 1986. – 175 с.
353. **Хафиз.** Вино вечности. Газели. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 336 с.
354. **Хисматуллин А.А.** Классическое суфийское сочинение «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111). – СПб.: Петерб. востоковедение, 2001. – 221 с.
355. **Хисматуллин А.А.** Суфизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 224 с.
356. **Хорев Н.В.** Философия как фактор развития науки. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – 264 с.
357. **Хюбнер К.** Критика научного разума / Пер. с нем. – М., 1994. – 326 с.

358. **Цицерон М.Т.** О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000 . – 474 с.
359. **Чалоян В.К.** Восток – Запад. – М.: Наука, 1968. – 223 с.
360. **Чанышев А.Н.** Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 274 с.
361. **Черкасский В.Б.** Опрокинутые в пустоту. – М.: Наследие, 1999. – 232 с.
362. **Чернов Г. Ю.** Социально-массовые явления: исследовательские подходы. – Дубна: Феникс+, 2002 . – 208 с.
363. **Читтик У.К.** В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / Пер. с англ. и перс., сост. и авт. предисл. М. Т. Степанынц. – М.: «Ладомир», 1995. – 542 с.
364. **Шаймухамбетова Г. Б.** Гегель и Восток: Принципы подхода. – М.: Вост. лит. РАН, 1995 . – 288 с.
365. **Шаймухамбетова Г.Б.** Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979. – 152 с.
366. **Шах И.** Мудрость идиотов / Пер. с англ. – М.: Сампо, 2001. – 144 с.
367. **Шах И.** Суфии. – М.: Локид-Пресс, 2001. – 448 с.
368. **Шелер М.** Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994 . – 413 с.
369. **Шеллинг Ф.В.** Философия искусства. – М.: Мысль, 1999 . – 608 с.
370. **Шиммель А.** Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пиргаариной, А.С. Раппопорт. – М.: Алатай, 2000. – 416 с.
371. **Шишкин А.Ф.** Из истории этических учений. – М.: Госполитиздат, 1959. – 344 с.
372. **Шлейермахер Ф.Д.** Речь о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – СПб.: Алатай, 1994 . – 333 с.
373. **Шпет Г.Г.** Мысль и слово. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2005. – 688 с.
374. **Шпет Г.Г.** Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994 . – 376 с.
375. **Штекль А.** История средневековой философии. – СПб.: Алатай, 1996. – 307с.
376. **Шулындин Б.П.** Философия и современное общество. О диалогизации философии и современных концепций общественного развития. – Н.Новгород: Нижегород. ун-т, 1993 . – 196 с.
377. **Шуман А.Н.** Трансцендентальная философия. – Минск: Экономпресс, 2002 . – 415 с.
378. **Шюц А.** Избранное. Мир светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004 . – 1056 с.

379. **Эйнштейн А.** Собрание ученых трудов: В 4-х т. – М.: Мысль, 1965–1967. Т. 1. 1965. – 700 с.; Т. 2. 1966. – 878 с.; Т. 3. 1966. – 632 с.; Т. 4. 1967. – 599 с.
380. **Экхарт М.** Духовные проповеди и рассуждения. – Политиздат, 1991. – 190 с.
381. **Экхарт М.** Об отрешенности. – М.; СПб.: Унив. кн., 2001. – 432 с.
382. **Юнг К. Г.** Структура психики и процесс индивидуализации. – М.: Наука, 1996. – 267 с.
383. **Юсуф Муххамад.** Энциклопедия суфизма. – М.: Издательский дом «Ансар», 2005. – 480 с.
384. **Яковенко Б.В.** Моцъ философии. – СПб.: Наука, 2000. – 974 с.
385. **Яковлев Е.Г.** Искусство и мировые религии. – М.: Высшая школа, 1985. – 287 с.
386. **Ясперс К.** Всемирная история философии / Пер. с нем. К.В. Лощевского. – СПб.: Наука, 1999. – 272 с.
387. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
388. **Arberry A.J.** Sufism: An Account of the Mystics of Islam. – London, 1950.
389. **Arberry A.J.** The Mystical Poems of Ibn al-Farid. – Dublin, 1956.
390. **Arberry A.J.** Revelation and Reason in Islam. – London; N.Y., 1957.
391. **Bennigsen A., Wimbush E.** Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. – California, Berkeley – Los Angeles, 1985.
392. **O'Brien D.** The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization Brotherhood. – Oxford, 1971.
393. **Burckhard T.** Vom Sufitum. Einführung in der Mystics des Islams. Münchenü – Planegg, 1953.
394. **Ibn Arabi.** La niche des lumières / Trad. Muhammad Valsan. P., 1983.
395. **Gilsenan M.** Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion. – Oxford, 1973.
396. **Gilsenan M.** Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction. – London – Canberra, 1983.
397. **Zahner R.** Hindi and Muslim Mysticism. – London, 1960.
398. **Izutsu T.** Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taosism. – Tokyo, 1966.
399. **Izutsu T.** The Concept and Reality of Existence. – Tokyo, 1971.
400. **Eaton R.M.** The Sufis of Bijapur 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India. – Princeton, 1978.

401. **Corbin H.** Histoire de la philosophie islamique. – P., 1964.
402. **Corbin H.** The Man of Light in Iranian Sufism / Transl. From the French by Nansy Pearson. – London, 1978.
403. **Corbin H.** Temple et contemplation: Essais sur l'Islam iranien. – P., 1980.
404. **Landau R.** The Philosophy of Ibn 'Arabi. – N.Y., 1959.
405. **Lings M.** What is Sufism? – London, 1975.
406. **Milson M.** A Sufi Rule for Novices. – Cambridge, 1975.
407. **Rice C.** The Persian Sufis. – London, 1964.
408. **Rahman F.** Islam. – London, 1966.
409. **Rizvi S.A.** A Shah Wali Allah and His Times. – Canberra, 1980.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Г Л А В А 1. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ СУФИЗМА	
1.1. Социально-экономические предпосылки возникновения суфизма	14
1.2. Культурные и духовные предпосылки суфизма	34
1.3. Структура человеческой экзистенции в суфийской философии	54
Г Л А В А 2. СМЫСЛОВЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	
2.1. Смысловые формы суфийского слова	73
2.2. Переживание любви и его социально-философская природа	85
2.3. Социально-философский анализ трансцендентной и трансцендентальной устремленности к Абсолюту	96
Г Л А В А 3. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА В ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА	
3.1. Социальная этика суфиев	111
3.2. Философские основания проблемы личности в суфизме	127
3.3. Духовность человека с точки зрения суфийской концепции любви	143
3.4. Измерения личности и ее свободы в суфийской философии	153
Г Л А В А 4. СОЦИАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ, ДУХОВНЫЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ СУФИЗМА	
4.1. Социально-эстетическая концепция суфизма	174
4.2. Проблема напряженности духовного поиска	181
4.3. Проблема объединения экзистенции с бытием в первичной рефлексии над человеческой любовью	189
4.4. Социально-философский смысл идеи «тариката» и проблема социальной справедливости	197
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	214
ЛИТЕРАТУРА	217

Автор приносит благодарность доктору философских наук Б.С. Галимову за моральную и интеллектуальную поддержку в работе над монографией, доктору философских наук, профессору А.В. Лукьянову – за критические замечания и советы, генеральному директору ОАО «Башинформсвязь» С.М. Гайсину – за моральную и финансовую поддержку в издании данной монографии.

Научное издание

Янгузин Айбулат Римович

ДУХОВНЫЙ МИР СУФИЕВ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
ОАО «Башинформсвязь»*

Редактор: *Л.Д. Петрова*
Компьютерная верстка *А.Л. Гаделовой*

Подписано в печать 27.04.07
Формат 60х84^{1/16}. Бумага офсетная.
Гарнитура «Таймс». Печать на ризографе.
Усл.печ.л. 14,06. Уч.-изд.л. 14,71.
Тираж 500 экз. Тип зак. № 47

Издательства «Гилем» АН РБ
450077, г. Уфа, ул. Кирова, 15
Тел.: (347) 273-05-93, 272-36-82
gilem@anrb.ru



Отпечатано на оборудовании
издательства «Гилем» Академии наук РБ
450077, г. Уфа, ул. Кирова, 15
Тел.: (347) 273-05-93, 272-36-82
gilem@anrb.ru