

А.В. Волобуев

Суфийское обновление ислама

Статья посвящена краткому обзору влияния суфийской традиции на процесс обновления и модернизации ислама в колониальную и постколониальную эпоху.

Ключевые слова: ислам; суфизм; религиоведение; востоковедение; модернизация.

В отличие от западных мистических учений, исламский мистицизм с самого своего начала не противопоставлял себя традиционному вероучению, а встраивался в молодой ислам, хотя процесс этот был сложным и неоднозначным и сопровождался острыми конфликтами (например, казнь Халладжа; отношения Ибн Араби с суннитским богословием также были острыми, один из его эпитетов — *махид-дин*, т. е. отклоняющийся от религии). Традиционалисты объявляли кафирами тех суфиев, которые, преследуя цель приблизиться к абсолютной истине (хакика), не считали необходимыми нормы шариата или даже прямо демонстрировали вызывающее пренебрежение к ним, вплоть до распространения культа спиртных напитков как одного из способов постижения хакика: «Мне открывает тайну опьянение, закрытую для трезвого ума», «Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! Грешник тот, кто не пьет этот льющий свет» [3: с. 57]. Вообще, тема изображения гносеологического акта в виде опьянения была весьма подробно разработана суфийскими поэтами. Причем в поэзии это принимало иногда открыто антиисламскую форму: «Друг, пойдем в кабачок — кровь к ланитам прильет, а в мечеть не ходи — там уют палачей» [4]. Естественно, подобные учения вызывали яростную реакцию исламских традиционалистов, развернувших яростную полемику против суфизма, и нередко стремясь искоренить его из мусульманского общества.

Место для мистицизма в исламе определил Абу Хамид аль-Газали. В своем трактате «Воскрешение наук о вере» он считает «окончательным выводом, не подлежащим сомнению... является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения» [1]. Что касается метафизических проблем, то они неподвластны разуму. Скажем, человек «не обязан открыть... для себя

с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств смысл основного коранического речения: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — его Пророк»». По мнению аль-Газали, «достаточно, чтобы он (человек) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств» [1]. Аль-Газали поддерживает суфиев в их критике «рационалистов» (в первую очередь мутазилитов) и возводит суфизм в ранг «божественной науки». Мусульманская теология настаивает на трансцендентности Бога и тем самым исключает возможность постижения Абсолюта. Разъединенность Бога и человека не оставляет для последнего иного выхода, кроме принятия на веру коранического «знания». Хотя не все суфии полагают, что Истина-Бог до конца непостижима, но допускают, однако, вероятность максимального «приближения» к ней посредством более высокого и достоверного источника знания — мистической интуиции (заук — букв. «вкус», «вкушение»). Таким образом, аль-Газали рассматривал суфизм как естественное и необходимое эзотерическое дополнение к богословию, заполняющее нишу внеразумного, мистического понимания истины и коранической мудрости.

На основе этого тезиса, суфизм начинал постепенно встраиваться в ислам, в том числе и в жизнь мусульманского общества; происходил процесс институализации суфизма. Так, рибаты — мусульманские монастыри-крепости, связанные с исполнением джихада и контролем над торговыми путями, — к эпохе Крестовых походов превращаются в суфийские обители наподобие монастырей; появляются суфийские «общежития» (ханака) со своим, пусть на раннем этапе и минимальным, сводом правил, регламентирующих жизнь в коллективе. А к XV веку, в эпоху расцвета империи Османов и Сасанидского ренессанса организуются и суфийские ордена (таифа). Эти центры выполняли религиозные и социальные функции, удовлетворяя потребность верующих в «личной» религии и освобождая от жестких норм таклида и государственной системы, в то же время являясь весьма развитой системой хозяйства. В таифа верующие под руководством шейхов обучались особому пути постижения истины «тарика» (путь) — практическому методу, который направляет ищущего на пути размышлений, чувств и действий, проводя его последовательно через «стадии» (макамат), в едином сочетании с психологическим опытом, называемым «состоянием» (ахвал), чтобы он ощутил божественную Истину (хакика), а также различные медитативные техники, куда входили дыхательные приемы, визуализация и размещение определенных песен и слогов в частях тела, соотносенных с тонкими субстанциями, психофизиологические учения о которых были подробно разработаны суфиями в «духовных стоянках». Обычные наставления для такого рода медитации показаны на примере следующего трехчастного упражнения из руководства XIV века братства Кубрави — оно предназначено для изгнания нежелательных навязчивых мыслей.

Первоначально тарика означала именно подобное постепенное овладение приемами созерцательного, высвобождающего душу мистицизма. Адепты

группировались вокруг признанного наставника «пути», с тем чтобы получить знания в процессе общения с ним, не будучи связанным с ним обрядом посвящения или обетом верности. Однако довольно быстро эти центры превратились в хозяйственные и региональные центры политической власти в феодальном обществе: так, известно, что англичане успешно устанавливали контроль над многими отдаленными территориями восточных колоний с развитыми суфийскими традициями через шейхов суфийских орденов.

Суфизм также заполнял нишу «народной» религии, распространяя чуждый суннитскому исламу концепт святости (валайа). «Требования», «предъявляемые» к святым, не многим отличались от христианских: действенность их молитвы, обладание дарами благодати (карамат), способность творить чудеса (муджизат) (обычно это были: чудесное вызывание пищи и воды, преодоление пространства за неправдоподобно короткое время, избавление от врага, способность слышать чужие голоса, чудесные явления при смерти святого). В конечном счете могилы святых становились местом широкого паломничества, несмотря на сопротивление традиционного ислама, представлявшего все это мерзким идолопоклонничеством. Организуются *завийа* — комплексы построек, центр которых — гробница суфия (кубба), главное место поклонения, куда совершают паломничество (зийарат), поступают подарки натурой и деньгами в связи с необходимостью заступничества святого перед Богом, или как благодарность за благодеяние. В него также входили учебный центр, где преподавались нормы суфийской науки, науки о хадисах. Причем во многих районах даже установилась традиция, согласно которой посещение могилы святого освобождало мусульманина от обязанности совершать дорогостоящее паломничество (хадж) в Мекку.

Важно отметить, что суфизм одинаково развивался как на суннитской, так и на шиитской почве, часто используя в своих учениях элементы обоих течений (как, например, Ибн Араби), что также способствовало формированию единого исламского культурно-религиозного пространства.

Суфизм очень быстро стал неотъемлемой частью ислама; там, куда не могла проникнуть сухая теософия таклида, обосновывался суфизм, предлагая «внутриисламскую» альтернативу исламу, разрешение неразрешимых философских и теологических вопросов, возможность удовлетворить потребность в «личном» мистицизме, или давая «народную» религию. Суфизм объективно способствовал распространению ислама на ранней стадии развития последнего, придавая исламу культурную гибкость, способность трансформироваться в соответствии с местными традициями и духовной культурой.

К началу европейского Нового времени, с последующим приходом на Восток европейских колонизаторов и индустриального общества, суфизм переживает явный упадок: философия перестает активно развиваться, а таифы превращаются скорее в хозяйственные образования, чем в культурно-философские центры.

Проблема необходимости модернизации ислама и суфизма в наиболее острой форме была поставлена индийским поэтом и философом Мохаммедом Икбалом. Икбал, получив прекрасное образование в Англии, стал первым

мусульманином — доктором наук (защитив в Германии диссертацию «Развитие метафизики в Персии»). Главную свою задачу он видел в «пробуждении» мусульманской общины Индии к активной деятельности, чтобы противостоять «бездуховной» западной культуре, и с этой точки зрения резко критикует суфизм как течение, противостоящее этому «бодрствованию» в поэме «Таинства личности». «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать» — вот один из основных девизов Икбала. Он отверг то, что считал отрицательными проявлениями суфизма, которые охарактеризовал как фатализм, пассивность и неверное представление о растворении человека в единении его с Богом. Особо яростной критике Икбал подверг персидского поэта Хафиза:

Сторонись пьяницы Хафиза,
Его чаша полна яда смерти.
Нет ничего на его ярмарке, помимо вина —
За два глотка он расстался с тюрбаном.
Он мусульманин, но его вера облачена в одежды неверного.
Он дает слабости имя крепости [1].

Икбал со своей социальной ориентированностью решительно отвергает овечью покорность; эти нападки отражают стандартное европейское недовольство модернистов мистицизмом и квиетизмом. Раннюю поэзию Икбала пронизывает тема творчества, вызова силам мироздания, возникшая, вероятно, не без влияния популярных в те годы идей Ницше. Основная тема его философии — «Я», его природа, свойства, отношения с окружающим миром. Прежде всего, естественно, это человеческое Я; об этом говорится и в его ранних стихах, и в диссертации «Развитие метафизики в Персии». Человек для Икбала — творец. Его сущность — деятельность. Его природа — творчество. В конечном итоге он подобен Богу именно по этой причине. Беда современного ислама, по мнению Икбала, состоит в том, что в нем интерпретировали мир как не заслуживающий никаких усилий и никакого интереса и отвращавшего человека от всякой созидательной активности.

Суфизм в интерпретации Икбала понимает Высшую Реальность как Волю, а Вселенную — как ограниченную деятельность этой воли; следствием такого понимания является стремление познать Высшую Реальность именно волевыми средствами — не философствуя, а осуществляя на практике особый идеал жизни. Второй аспект учения суфиев, по мнению Икбала, заключался в том, что они, подобно Авиценне, рассматривали Высшую Реальность как Вечную Красоту, природа которой состоит в том, чтобы созерцать отражение собственного «лица» в зеркале Вселенной. Вселенная поэтому была для них отраженным обликом Вечной Красоты. Под «мыслью» имеется в виду божественная мысль, которую ограниченный человеческий ум не в состоянии постичь как что-то целостное, ибо она лежит за пределами всяких отношений, а человеческое знание — это именно отношение. В соответствии со своим «вестернизированным» взглядом (что, впрочем, отнюдь не означает «прозападной» позиции Икбала, —

в рассуждениях о Востоке и «бездуховном» Западе приоритет отдается первому; имеется в виду влияние европейского образования и менталитета на Икбала), суфийскую «манифестацию божественных определенностей» он отождествляет с неоплатонической эманацией, а вахдат ал-вуджуд, веданту и европейский пантеизм считает одной концепцией.

Его идеи были неоднозначно восприняты в исламском мире — и это мягко сказано. Публикация статьи «Таинства личности и суфизм» вызвала взрыв негодования, особенно нападки Икбала на Хафиза, чья поэзия очень уважаема в Персии и Индии, но сама полемика вокруг проблемы осовременивания ислама и места в нем суфизма заняла важное место в исламской философии, внося в нее живую струю модернизации.

Но, в противоположность социальным, проникнутым освободительным пафосом воззрениям Икбала, в «сонном» исламском мире индустриальной эпохи развивались и течения противоположной окраски. Ярчайшим следом суфизма в мировой литературе стало творчество Джебрана Халила Джебрана, поэта и лирика, основателя и лидера сиро-американской школы, писавшего как на арабском, так и на английском. В своих произведениях Джебран, взяв за основу суфийские концепции (в том числе концепцию всеединства бытия и концепт Совершенного человека) развивал квиетические мотивы, характеризующиеся как трагический гуманизм. «Кто-то из вас может сказать: «Радость больше, чем печаль», а другие скажут: «Нет, горе больше». Но я скажу вам: они неразлучны. Вместе пришли они, и когда одна из них сидит с тобой за столом — помни, другая спит на твоей кровати», «жизнь и смерть — одно целое, так же как одним целым являются река и море» [2]. Его фаталистические мотивы, призывавшие, в духе аскетов-суфиев, отвлечься от погони за мирскими благами: «так стремление к роскоши убивает пыл души, а потом идет, улыбаясь, на похороны... Ведь как ни красив и богат ваш дом, он не сохранит вашей тайны и не спрячет вашей тоски» [2], нашли широкий отклик на Западе.

Впрочем, далеко не все проявления суфизма были столь мирными. С историей покорения Кавказа Россией связано одно из явлений, выросших на суфийской почве, — мюридизм. Мюрид — это послушник, ученик, приверженец определенного шейха-муршида (*араб.* — ведущий руководитель) — духовного наставника, под руководством которого он должен пройти долгий курс аскетической и созерцательной жизни для достижения «совершенства на пути тариката». Мюрид, отрекаясь от своей воли, целиком отдавал себя во власть шейха-муршида, видя в нем по отношению к себе как бы заместителя самого Аллаха. В Чечне и Ингушетии мюридизм, использующий обрядовый ритуал суфизма — *зикр* (помянутие), получил название «зикризм». Мюридизм, суфийская риторика которого приспособлялась под идеологическую базу для достижения политических целей, тесно связывают с историей Кавказской войны, и поэтому его нередко пытаются использовать различные экстремистские силы.

Мюридизм делится на тарикатскую и наибскую ветви. Тарикатские мюриды не участвовали в борьбе горцев, а посвящали себя мистико-аскетическим

занятиям по образцу традиционных таифа. Под наибским мюридизмом понимается воинствующая идеология горцев, вышедшая из аскетического тарикатского суфизма, но в отличие от него ставящая на первое место не религиозные, а политические цели.

В настоящее время отдельные лидеры Чечни пытаются вновь возродить воинствующий наибский мюридизм, — философии здесь немного, но, как уже упоминалось в данной работе, суфийские таифы и подобные им организации ко времени европейской колонизации превратились в немаловажные региональные политические центры, которые различные политические силы активно использовали для достижения своих целей.

Следует также отметить появление в настоящее время значительного количества суфийских интернет-центров, где публикуются в том числе суфийские философские тексты и научные работы по суфийской философии.

Литература

1. *Аль-Газали Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. Цит. по: *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 192 с.
2. *Джебран Дж. Х.* Пророк. М.: Радуга, 1989. 136 с.
3. *Ибн аль-Фарид*. Арабская поэзия средних веков. М.: Художественная литература, 1975. 768 с.
4. *Хафиз*. Лирика. М.: Художественная литература, 1956. 136 с.

Literatura

1. *Al'-Gazali Abu Xamid*. Voskreshenie nauk o vere. M.: Nauka, 1980. Cit. po: *Stepanyancz M.T.* Filosofskie aspekty' sufizma. M.: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury' izdatel'stva «Nauka», 1987. 192 s.
2. *Dzhebran Dzh. X.* Prorok. M.: Raduga, 1989. 136 s.
3. *Ibn al'-Farid*. Arabskaya poe'ziya srednix vekov. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1975. 768 s.
4. *Xafiz*. Lirika. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1956. 136 s.

A.V. Volobuev

Sufi Updating of Islam

The article is devoted to brief summary of impact of sufi tradition on the process of modernization and renovation of Islam during colonial and post-colonial epoch.

Keywords: Islam; Sufism; religious studies; oriental studies; modernization.