

СООТНОШЕНИЕ ПРАКТИЧЕСКОГО И ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЙ СОЗНАНИЯ В СУФИЗМЕ

П.Н. КОСТЫЛЕВ

Кафедра философии религии и религиоведения
Философский факультет
Московский государственный университет им. Ломоносова
119899 Москва, Россия
Ленинские горы, МГУ, 1-й учебный корпус

В статье проведен анализ суфизма с позиций систематической антропологии философского склада. Суфизм последовательно определяется через этимологию и систему взаимоотношений с такими понятиями, как «мистицизм», «аскетизм», «пантеизм». Также описываются классические и неклассические формы суфизма – основанием для таксономии служит отношение к исламу. Особое внимание уделяется современному суфизму, как классическому, так и неклассическому, на территории России.

Суфизмом мы называем одну из систем антропологической трансформации, возникших в рамках ислама. Эта система порождает ряд предписаний и практик (а также объясняющих их концепций), направленных на радикальную трансформацию адепта в соответствии с образом «совершенного человека» (*аль-инсан аль-камил*), явленного в совершенном наставнике (*шейхе*). С позиции ряда психологических парадигм эта трансформация может быть «объяснена» через трансформацию бессознательного (К.Г. Юнг), изменение «Я-концепции» (К. Роджерс) и т.п.; мы используем собственную модель описания [7]. Элементы психики в рамках нашей модели предстают элементами дескрипции антропоса, т.е. мы говорим не о психике, но о человеческой природе.

Под предписаниями и практиками имеются в виду определенный образ жизни и совокупность психотехнических приёмов, что, при наличии усвоенной концептуальной базы (суфийского мировоззрения), с высокой вероятностью ведет к возникновению последовательности управляемых (сначала наставником, а потом и самим адептом) и неуправляемых (интерпретируемых как «данные Аллахом») экстатических состояний. Данная последовательность представлена как Путь (*тарика*), имеющий свои стадии (*маназил*), стоянки (*макамы*; стабильные состояния) и состояния (*ахваль*, ед.ч. *халь*; здесь мы имеем в виду кратковременные состояния, спонтанно возникающие в процессе суфийской практики). Финал Пути (результат антропологической трансформации) именуется и описывается по-разному в различных суфийских традициях.

Стоит отметить, что всякая полноценная система антропологической трансформации обязательно представляет собой взаимосвязанный комплекс, условно могущий быть разделенным на такие элементы, как мировоззрение, практика и образ жизни. Само по себе мировоззрение, вне практики и определенного образа жизни, не влечет никаких антропологических изменений; практика вне концептуальной базы бессмысленна, ибо бесцельна; наконец, образ

жизни адепта вне должного мировоззрения и практической составляющей является собой лишь жалкую симуляцию.

Слово «суфизм» – латинизированная производная от арабского корня *с-в-ф*, о подлинном значении которого до сих пор ведутся споры. Сами суфии возводили его к *сафа* – «чистота»; либо же к словосочетанию *ахль ас-суффа* – «люди скамьи», обозначающему благочестивых, но малоимущих сподвижников Пророка, живших в его мечети; или же к *ахль ас-саффа* – тем, кто занимал «[первый] ряд/положение [в мечети или перед Аллахом]» [6, с. 10]. Однако вероятнее всего, *масаввуф* – «суфизм», – этимологически восходит к слову *суф* – «шерсть»; следовательно суфий значит «облеченный в шерстяную одежду» [10, с. 311]. Дословно (в качестве отглагольной производной) *масаввуф*, т.е., значит «обычай/привычка ношения шерстяного одеяния» [6, с. 10]. Указывается, что «суфии избрали для ношения шерсть, чтобы указать на свой отказ от прелестей мира и указать тем, кто желает вступить на духовный путь, что суфизм требует подвижничества» [18, р. 12].

Касаясь типовых определений суфизма как «мистического» или «мистико-аскетического» [5, с. 225] течения в исламе, нельзя не отметить, что суфизм отнюдь не является единственной «мистической» (*ирфан*) системой, возникшей в исламе. Помимо него полноценными системами антропологической трансформации, хотя и испытавшими влияние суфизма, но не тождественными ему, являлись в свое время (следует, конечно, отметить, что к началу XX века упомянутые системы либо были поглощены суфизмом, либо выродились в чисто философские течения) *ширакизм*, также известный как учение о «восточном озарении» [Там же, с. 118–119], и традиция *маламатиййа*, «людей порицания» [3, с. 334–339].

В связи с вопросом о взаимоотношении суфизма и ислама необходимо обратить внимание на то, что, наряду с классическими формами (мы используем здесь термин «классический» по отношению к суфизму в субстанциальном, а не хронологическом значении) существования суфизма в исламе – от минимальной ячейки «учитель-ученик» [1] до разветвленной иерархической структуры современных суфийских братств, – существуют и выродившиеся, периферийные и, наконец, неклассические формы.

Выродившиеся формы суфизма суть *шанизм* (1) – потомки суфиев (*шейхзаде*), считающиеся суфиями лишь в силу генеалогии [12, с. 57], – и суфийская философия, утерявшая связь с практикой. Периферийными формами суфизма следует именовать феномен *маджзубов* – категорию людей, либо в результате суфийской практики, либо в результате *джазба* («божественного привлечения») частично или полностью потерявших рассудок; погруженный в это состояние, *маджзуб* остается в нём навсегда [16, с. 209]. К этому же типу относятся *увайси* – категория людей, получившая духовное знание непосредственно от Бога, посланного им ангела, духа умершего либо же без физической встречи с учителем. Первый прецедент – Увайс ал-Карани, к которому и восходит термин. В некотором смысле, пророк Мухаммад – тоже *увайси* (2). К периферийным формам имеет смысл относить и каландаров – бродячих дервишей, не исполняющих многих (а иногда и всех) норм шариата, но, тем не менее, декларирующих верность суфийским принципам.

Начиная с XX века, суфизм, порождая ряд неклассических форм, отчасти выходит за рамки ислама. Часто мистическая система вообще выходит за рамки религии, её породившей; прежде всего мы говорим о тенденции превозносить психотехническую практику выше адекватного понимания догматики и регулярного отправления религиозного культа. Это может интерпретироваться аксиологически негативно (деградация мистицизма, оторванного от корней традиции) либо позитивно (освобождение чистого мистического порыва от догматической и культовой оболочки). Впрочем, рассматривая ситуацию аналитически, мы утверждаем, что имеет смысл говорить о классических и неклассических мистических системах, под последними разумея мистицизм, вышедший за рамки религии-источника [8]. Соответственно, под современным неклассическим суфизмом мы подразумеваем ряд суфийских движений, либо реформировавших первоначальные принципы какого-либо суфийского братства, либо развивших эзотерические идеи суфизма вне рамок ислама.

К первому типу мы можем причислить как современные вариации братства накшбандийя Ирины Твиди (индийский источник) и Идриса Шаха (пакистанский источник, см. напр.: [13 и проч.]), так и российские ответвления чиштийя, под руководством Сергея Москалёва возрождающего традицию Хазрата Инайят Хана [4] и ни'матулахийя, под руководством Л.М. Тираспольского; эта группа ведет большую работу по изданию трудов современного *шейха* братства Джавада Нурбахша.

Неклассический суфизм второго типа представлен, прежде всего, Субуд-суфизмом индонезийца Пака Субуха и неосуфийскими Ошовскими группами, и уже затем – эзотерическими школами, развивающими идеи «четвертого пути» (системы) Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского как на Западе (школы под руководством Джона Беннетта, Мориса Николла, Фрэнсиса Роллса, Родни Коллина, Жанны де Зальцман и Ольги де Гартман и пр.), так и в России («Остров сознания» Арлашина, «Корабль дураков» В. Степанова, «Артур» А.Б. Ровнера, школа И.Н. Калинаускаса, беннеттовская группа под руководством Л.Н. Добровольского и пр.). О них в целостном освещении и более подробно см. [11].

Отметим, что неклассический суфизм первого типа представляет собой традицию, адаптированную к современности через отказ от культовых предписаний ислама; суфийские же практики сохраняются без особых изменений. Неклассический суфизм второго типа развивает и трансформирует, в том числе, и сами суфийские практики, не следуя какой-либо конкретной традиции, а создавая свои, принципиально новые схемы порождения, воспроизведения, передачи и интерпретации мистического опыта. В неклассическом суфизме братств мотив антропологической трансформации всё же подчинен историческим и мировоззренческим условностям; в свою очередь, в эзотерических школах неклассического суфизма сама цель – антропологическая трансформация – обуславливает как парадигму и язык, в рамках которых она возможна, так и комплекс практик, к ней ведущих.

Следует отметить, что в работах представителей неклассического суфизма обоих типов нередко можно обнаружить стремление представить суфизм не как религиозную (мистическую) систему, но как чисто культурное явление. Так, например, последователи Л.Н. Тираспольского утверждают, что суфизм представ-

ляет собой духовную истину ислама и как таковой, в некотором смысле, может быть представлен вне религиозной составляющей (т.е., не нужно «заставлять себя» молиться (*саят*), держать пост (*саум*) в месяц *рамадан* и проч.). В полном соответствии с концепцией община последователей Л.Н. Тираспольского в Москве зарегистрирована как культурно-просветительская организация, не как религиозная.

Традиционный суфизм, в настоящее время представленный (на материале российских реалий), например, накшбандийской *силсильой* последователей хазрата Ибрахима из Коканда [2], отвергает подобные интерпретации, уподобляя *тарикат* без *шариата* человеку без кожи. Соответственно аналогии утверждается, что и *шариат* без *тариката* недостаточен, поскольку «У кого нет *пира*, у того *пир* — *Шайтан*» и проч.

«Суфизм», заботливо представленный в работах Идриса Шаха, скорее является своего рода эзотерической школой, нежели религиозной системой. Духовный суфийский центр, организованный в России в начале 1990-х [9], также сложно назвать религиозной организацией — речь идет скорее о некоем мистическом поиске в рамках суфийских концептов, но не о традиционной системе, включающей в себя помимо практики *иман* — веру, исламскую картину мира.

Субуд-суфизм, с легкой руки основателя движения (Пака Субуха), не признается религией, но лишь формой духовной практики. Ошовские неосуфийские группы по сей день пребывают в неопределенности между суфийским и неоиндуистским мирозерцанием и комплексом духовной практики. Группы «четвертого пути» говорят о суфизме в терминах эволюционной теории возникновения эзотерических школ, что полностью обесценивает его уникальный характер, несмотря на устойчивую традицию видеть в Г.И. Гурджиеве «скрытого суфия» (Р. Лефорт и другие), но сближает их с шаховской традицией (что в случае Дж.Г. Беннетта доходит до прямого пересечения). В целом, можно констатировать, что в настоящее время современный неклассический суфизм переживает пору своего расцвета — однако, на наш взгляд, ещё предстоит исследовать взаимосвязь и взаимовлияние в нем чисто религиозных и культурных компонент.

В контексте исламских норм суфизм (в его классических формах) представлен продолжением религиозного благочестия, являясь проявлением внутренней стороны ислама, его «мистическим измерением». Следование нормам *шариата* суфизм представляет только лишь способом воспитать человека, способного вступить на Путь (*тарикат*) и в перспективе достичь Истины (*хакикат*).

В академическом мире, упоминая о суфизме, почти всегда привлекают такие понятия как «аскетизм» и «пантеизм». Таким образом, представляется необходимым уточнить связь суфизма с этими понятиями. По проблеме соотношения суфизма и аскетизма следует помнить, что, хотя суфизм и возникает в среде аскетов (*зуххад*), в дальнейшем фигура аскета становится объектом суфийской критики. Одной из основ суфизма является непривязанность к миру (*таджрид*), а ненавидящий мир аскет, по мысли Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), в такой же степени занят им, как и любящий его. Согласно Джаваду Нурбахшу, большинство суфиев называли аскетами тех, «кто отрекается от этого мира ради воздаяния в лучшем мире. В этом случае слова *суфий* и *захид* не эквивалентны друг

другу. Суфий отрекается от этого мира во имя любви к Богу, а не ради надежды на воздаяние» [18, р. 13].

Пантеизмом принято называть учение об имманентности Бога миру. И действительно, некоторые направления суфийской философии близки пантеизму. Однако суфизм несводим к суфийской философии; суфизм – это прежде всего практика (в широком смысле этого слова), особый образ жизни ради достижения специальных целей. Далее, суфизм, возникая в рамках ислама, воспринимает традиционное положение о трансцендентности божественной сущности (*зат Аллах*) миру; Господь проявляется в мире лишь в своих атрибутах (*сыфат Аллах*). К тому же, направление суфийской философии, наиболее близкое пантеизму, а это учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*), представляющее собой упрощенную интерпретацию философской системы Ибн ‘Араби его последователями, пантеизмом всё же не является, так как не признает имманентность Бога миру, но утверждает, что с некой труднодостижимой точки зрения, тем не менее являющейся истинной, кроме Бога ничего не существует (*ля мавджуди илля Аллах*). Не следует забывать и о том, что сам Ибн ‘Араби, к философской системе которого восходит учение о единстве бытия, не был, конечно, отвлеченным философом, но был прежде всего практиком.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. От термина ишан (перс. «Они») – уважительное наименование суфиев в Средней Азии. Часто термин ишанизм используют для обозначения среднеазиатского суфизма вообще.
2. Также см.: Хисматулин А.А. – Суфизм. С. 50–51 и известное исследование Джулиана Балдика (Baldick J. Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia).

ЛИТЕРАТУРА

1. Акимушкин О.Ф. Институт «хангах» и бином «муршид–мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимоотношений. – М., 1994.
2. Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центр. Азия и Кавказ. – Luleå, 1999. – № 1(2).
3. Гафари А.С. Маламатиййа // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999.
4. Инайят Хан Х. Учение суфиев. – М.: Сфера, 1998.
5. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
6. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г. Романов. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004.
7. Костылев П.Н. О систематике религиозной антропологии // Антропологические конфигурации современной философии. Материалы научной конференции 3–4 декабря 2004 года. – М.: Современные тетради, 2004.

8. Костылев П.Н. Современный неклассический суфизм // Материалы IV Российского философского конгресса. — М.: Современные тетради, 2005. — Т. 2.
9. Ожиганова А.А. Суфизм в Москве // Москва: Народы и религии. — М., 1997.
10. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII — XV веках. — Л., 1966.
11. Ровнер А. Гурджиев и Успенский. — М.: София; Гелиос, 2002.
12. Хисматулин А.А. Суфизм. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999.
13. Шах И. Путь суфиев. — М.: Единство, 1993.
14. Шах И. Мыслители Востока. — Подольск: Лориэн, 1994.
15. Шах И. Суфизм. — М.: Клышников, Комаров и К, 1994.
16. Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые [Пер. Е.А. Гроссман] // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
17. Baldick J. Imaginary Muslims: The Uwaisi Sufis of Central Asia. — L.; N.-Y.: I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1993.
18. Nurbakhsh J. Sufism I: Meaning, Knowledge, and Unity. — L.; N.-Y.: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993.

THE BALANCE OF THE PRACTICAL AND THE THEORETICAL DIMENSIONS OF CONSCIOUSNESS IN SUFISM

P.N. KOSTYLEV

Department of Philosophy of Religion and Religious Studies,
Faculty of Philosophy,
Lomonosov Moscow State University
119899 Russia, Moscow,
Leninskiye Gory, MSU, Uchebniy Korpus 1

The article analyzes sufism from positions of systematic anthropology of a philosophical type. Sufism is consistently defined through ethymology, system of relations with such concepts, as «mysticism», «ascetism», «pantheism». Also classical and nonclassical forms of sufism are described — as the basis for taxonomy the attitude to an islam serves. The special attention is given modern sufism, both classical, and nonclassical, in territory of Russia.