

09.12.09. Авторская презентация книги И.Р.Насырова "Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция"



Ильшат Рашитович Насыров

Основная проблема, возникающая при обращении к вопросам о природе оснований исламского мистицизма (суфизма), состоит в следующем. Ислам сосредоточен на единстве, он утверждает абсолютную трансцендентность божественного бытия. Каким же образом возникло суфийское учение о мистическом постижении трансцендентного бытия? Что объединяет мироотречную практику раннего ислама с философскими построениями элитарного суфизма? Ответы на эти вопросы даются в книге «Основания исламского мистицизма», посвященной исследованию причин возникновения мистического течения в исламе и его превращения в философский суфизм.



Наш подход состоит в признании наличия внутренней логики развития духовно-практической деятельности «людей отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*) первых веков ислама и мусульманского мистицизма (суфизма) как единого явления благодаря наличию логической преемственности в решении ряда общих проблем. Эти проблемы возникли в

ходе рефлексии над фундаментальным догматом ислама о Единобожии (*таухид*). Утверждение о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит, во-первых, вопрос о связи абсолютного и совершенного основания бытия с самим континуумом бытия, и, во-вторых, вопрос о познаваемости первоосновы бытия.

Другими словами, средневековая арабская мысль, развивая свойственные ей способы осмысления в конечных формах того, что выходит за пределы конечного, способствовала складыванию оригинального суфийского учения о мистическом познании (*ма'рифа*) как диалогического общения между человеком и Богом на ином, чем в других философских традициях, онтологическом основании. Принципиальной особенностью этой инаковости является совершенно другое понимание соотношения противоположностей (Бога и мира). Суфийская онтология в своей основе имеет модель взаимного фундирования двух противоположностей – единого (божественного) и множественного бытия. Если античную (со времен Платона) и христианскую мысль объединяет общее онтологическое представление, которое находит выражение в дуализме, восприятии божественного и множественного мира как внешнеположенных друг другу, то онтологическое обоснование суфийского познания достигается за счет усмотрения двух онтологических уровней бытия не как *разных сущностей*, а как *разных сторон* одной сущности. Постулат о двуединстве противоположностей (Бога и множественного мира) служит онтологическим основанием суфийского познания (*ма'рифа*).

С этой точки зрения суфизм имеет глубокие основания в самой исламской культуре. Движущий фактор развития суфизма – это попытки решения основной проблемы философского характера – отношения Первоначала к универсуму и его познаваемость.

Эволюция суфизма не представляла собой развития линейного типа, существуют разные его виды, которые отличаются различными подходами к решению проблем метафизического характера и теории познания. Одни суфии полагали, что опыт непосредственного постижения Абсолюта возможен на путях аскезы (*зухд*), другие – благодаря духовной практике, третьи – в результате религиозно-философских поисков. При всей своей многоликости суфизм включает в себя две теоретические установки – концепцию Пути (*тарик*) мистического общения с Богом и учение об «избранничестве», или «святости» (*вилайа*).

Нами выделены три этапа развития суфизма – этап мироотречного движения (*зухд*), этап сложения доктринального суфизма в к. IX – н. X вв., представленный в первую очередь «опьяненным» направлением ('Абу Йазид ал-Бистами, 'Абу ал-Хусайн ан-Нури, и особенно ал-Халладж) и «трезвым» направлением (ал-Джунайд), и, наконец, этап философского суфизма, нашедший наиболее полное воплощение в интерпретации учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) крупнейшего средневекового суфийского мыслителя-философа Ибн 'Араби.

Своеобразие суфизма на его раннем этапе связано с особой трактовкой понятия «отрешение от мирского» (*зухд*): последнее понимается в раннем суфизме не только как воздержание от мирских благ с целью нравственного совершенствования, но и как способ мистического

сближения с Богом в акте познания (*ма'рифат*) в виде экзистенциального «стяжания» знаний о сверхчувственной реальности. Тем самым, «отрешение от мирского» (*зухд*) как духовно-практическая деятельность с познавательной установкой принципиально отличается от других двух видов аскезы («физический *зухд*» и «этический *зухд*»).

На первом этапе развития доктринального суфизма в IX-XI вв. (и который в виде практического, или «народного» суфизма существует и сейчас) мы имеем дело не просто со специфическим познанием в интуитивных формах, но преимущественно с духовной практикой, направленной на переустройство всего человеческого существа. На этом этапе складывается и развивается «опьяненное» направление в суфизме (ал-Халладж, Абу Йазид ал-Бистами, Абу ал-Хусайн ан-Нури), учение о «растворении» (*фана'*) суфия в Боге, или погружении в сверхчувственную реальность в духовном смысле, разрабатываются различные методы для реализации этой цели.

Такая интерпретация мистического опыта представителями «опьяненного» направления суфизма внутренне противоречива. Утверждение о возможности непосредственного (интуитивного) познания путем «единения» (*иттисал*) субъекта (человека) и объекта познания (Бога) (за счет отмены гносеологической разделенности между ними) требует обоснования отсутствия между человеком и Богом разделенности и в онтологическом плане. Это превратилось в проблему для представителей «опьяненного» направления суфизма. Причина появления «трезвого» направления (ал-Джунайд) – не просто необходимость приглушить конфликт с исламскими традиционалистами, но и потребность разрешить возникший парадокс.

Философский суфизм (Ибн 'Араби), представляющий следующий этап в развитии доктринального суфизма, возник на путях творческого решения данной проблемы за счет коренного переосмысления представления об отношении двух онтологических уровней бытия (божественного и множественного мира). Аксиоматическое положение о едином (Первоначало, Бог), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено как *двуединство* взаимно обуславливающих друга противоположностей, Первоначала и ряда вещей, где Первоначало выступает условием существования вещей, соответственно, само не нуждаясь в своем существовании в другом, а вещи, в свою очередь, являются логическим условием Первоначала, будучи зависимыми от него в генетическом плане (А.В. Смирнов).

Проведенное исследование позволило посредством анализа философских оснований суфизма выявить и описать внутреннюю логику процесса эволюции суфизма от ранних форм его бытования в сторону философского суфизма. Для решения этой проблемы нами была предложена концепция, согласно которой мистико-аскетическое движение «отрешения от мирского» (*зухд*) первых веков ислама и доктринальный суфизм структурно едины в аспекте проблемного поля в силу наличия логической преемственности в решении ряда общих проблем. Применение метода парадигмального анализа (А.В. Смирнов) для исследования онтологических и гносеологических оснований суфизма позволило представить это религиозно-философское направление, начиная с ранней формы его бытования, как единое явление. В книге дается тщательно обоснованная материалом первоисточников экспозиция

основных суфийских концепций в свете их генезиса и эволюции. Наше исследование позволило выявить источники возникновения в рамках ислама самобытной мистической традиции и причины ее дальнейшей эволюции в сторону философского суфизма. С этой точки зрения развитие суфизма предстает как последовательная смена способов решения ключевых задач, составляющих единое проблемное поле для каждого нового поколения суфиев. Преемственность между разными историческими формами бытования суфизма обеспечивалась за счет сохранения прежнего способа решения основной задачи в качестве дополнения к новому способу решения общего проблемного поля. В философском суфизме рациональному и интуитивно-созерцательному видам познания отводится служебная роль для поддержки мистического познания. Эволюция суфизма в решающей степени определялась внутренними факторами, а не внешними влияниями.

В работе показывается суть оригинального суфийского мистического познания, или учения философского суфизма о «достижении (осуществлении) истинности» (*тахкик*), в котором человек понимается как место, где Абсолют познает самого себя. Эволюция суфийской гносеологии как учения о «божественных истинах» (*хака'ик*) и методах их постижения происходила на путях постепенной онтологизации истины: в рамках философского суфизма говорится не о познании истины в смысле ее постижения, а о реализации, или «осуществлении» (*тахкик*) истины в бытии, ее непосредственном «утверждении как есть» перед человеком и через него, или непосредственном обнаружении истины «как она есть». Показано, что лишь мистическое познание, или «достижение истинности» (*тахкик*), в котором нет онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта, рассматривается в философском суфизме как средство решения задачи построения единого знания, описывающего первооснову бытия (Бога) как совпадающего с самим континуумом этого бытия (с миром), и снятия тем самым дилеммы непосредственного и дискурсивного знания. В этом состоит коренное отличие суфийского мистического познания от мистики западного типа в смысле интуитивизма: оно не является восстановлением платонизма на исламской почве. Суфийское познание есть бытийное отношение: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей.

Книга не дает окончательных ответов. Ведь возникают новые вопросы, в частности, вопросы о последствиях преобразований классических образцов арабоязычного суфизма в персоязычной и тюркоязычной культурной среде. Эти преобразования прежде всего связаны с иранизацией арабских суфийских понятий и с последующим приспособлением подвергшихся персидскому влиянию суфийских терминов к тюркским языкам. С этих пор суфийская традиция теряет свою континуальность. Поэтому следует избегать соблазна экстраполяции выводов, полученных в ходе исследований одного сегмента культуры, на группу явлений другого сегмента той же культуры, – даже если мы имеем дело с исламской культурой, универсальной по своим основаниям. Более тщательная текстологическая работа – еще одна перспективная область будущих исследований.