

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»  
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

---

**СУФИЗМ** — одно из пяти основных направлений классической арабо-мусульманской философии, оформившееся позже других. Получает зрелую форму в трудах Муḥйй ад-Дйна *Ибн 'Арабӣ* (1165—1240). Суфизм как философское течение представляет собой переосмысление основных подходов к решению центральных задач классической арабо-мусульманской философии, использующее опыт мистического откровения. В более широком смысле суфизм (таṣаввуф) обозначает мистическое течение в исламе. Термин «суфизм» происходит, возможно, от *сӯф* — «шерсть», поскольку из шерсти изготавливались власяницы аскетов, хотя это не единственная гипотеза относительно его этимологии. Суфизм возник в 8 в. Мистический опыт постепенно начинает получать теоретическое осмысление у ал-Ḥасана ал-Баṣрӣ, Зӯ-н-Нӯна ал-Миṣрӣ (8—9 в.), ал-Ḥаррāза (ум. 899), философские идеи прослеживаются у Абӯ Йазӣда ал-Бисṭāmӣ (ум. 875), Абӯ Мансӯра ал-Ḥаллāджа (ум. 922), Абӯ ал-Ḳасима ал-Ḳушайрӣ (986—1072) и др.

**Двуединство Первоначала и ряда вещей.** Философская новация суфизма и одновременно суть концепции этой школы связаны с коренной переработкой идеи рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности и т.д. (см. *Ряд*). Независимо от вариаций разработки вопроса об отношении Первоначала к существующим от него вещам, в *каламе*, *арабоязычном перипатетизме*, *исмаилизме* и *ишракизме* Первоначало понимается как принципиально внеположенное ряду, которому дает начало. Этим же задается и абсолютная линейность, имеющая силу в рассмотрении вопросов о способе существования вещи, причинности, познании. Понятия «приближенности» (*қурб*) и «удаленности» (*бу'д*) имеют поэтому аксиологическую нагруженность и обладают объясняющей силой в предшествующих суфизму философских течениях: приближенность к Первоначалу означает бóльшее единство, бóльшее совершенство, более высокий ранг причинности, бóльшую степень знания; главное же, что однозначное установление степени приближенности данной вещи к Первоначалу всегда

по меньшей мере логически возможно. Именно эта внеположенность Первоначала порождаемому им ряду и ставится под сомнение в суфизме, а вместе с тем происходит отказ от концепции абсолютной линейности и, как следствие, от возможности однозначной фиксации места вещи в ряду, задаваемом Первоначалом.

Вместо этого Первоначало и порождаемый им ряд вещей понимаются как условия друг друга. Эта взаимная обусловленность не равнозначна, поскольку ряд вещей является логическим условием Первоначала, тогда как само оно составляет для ряда вещей условие его существования. Это наиболее отчетливое выражение различия между рядом и его Первоначалом концептуализируется в терминологии «самостной необходимости существования» (см. *Необходимость*): существование Первоначала необходимо благодаря нему самому, в отличие от прочих вещей. Однако уже характеристика Первоначала как начала вещей требует включения последних в понятие первого. Это не значит, что Первоначалу приписывается «нужда» (х̣аджа) или что вещам может быть приписано «отсутствие нужды» (гинан): эти понятия, связанные с традицией осмысления вещей как «возможных» (см. *Возможность*), сохраняют свою значимость и в суфизме. Однако если отношение между Первоначалом и рядом вещей описывается в терминах «явное-скрытое» (см. *Явное*) или «основа-ветвь» (см. *'Асл*), линейность уступает место взаимному предшествованию: и Первоначало, и производные от него вещи могут характеризоваться во взаимном отношении и как явные, и как скрытые, и как основа, и как ветвь. Собственная терминология суфизма, именующего Первоначало «Истиной» (ал-ҳаққ), ряд вещей мира «Творением» (ал-ҳалқ), а их двуединство «миропорядком» (ал-'амр), подчеркивает эту взаимосвязь, называя последний «Истиной-Творением». Если понятия «предшествования» и «следования» играют в классической арабо-мусульманской философской мысли важнейшую роль в упорядочивании взаимосвязей вещей, то здесь они теряют свою фиксированную ранжированность и вместо этого приобретают свойство переходить одно в другое и, более того, непременно предполагать другое как собственную характеристику: предшествующее не может оказаться предшествующим, не будучи вместе с тем и последующим, и наоборот.

**Вечность и время.** Первоначало традиционно понимается как вечное, тогда как ряд вещей, составляющий мир — как временной. Изменение соотношения между Первоначалом и миром означает поэтому и переосмысление соотношения между

вечностью и временем. Еще в каламе вечность была понята как безусловно предшествующая времени (см. *Вечность*), и хотя в арабоязычном перипатетизме было предложено несколько отличное понимание вечности, она осталась стоящей принципиально вне времени, что отразилось, в частности, в классификации действий в соответствии с их отношением к вечности и времени (см. *Время*). В суфизме, где восстанавливается атомарная концепция времени, созданная мутакаллимами, вечность и время оказываются двуединством: каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Поскольку в любом мгновении соплагаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления.

Двуединство Первоначала и ряда вещей выражается и в терминологии, связанной с учением об утвержденности и существовании. Для этого оказывается необходимым переосмыслить соотношение между единством и множественностью. Характерное для арабо-мусульманской теоретической и философской мысли понимание единства как простого (см. *Единство*) оказывается неудовлетворительным и уступает место хотя и терминологически не оформившемуся, но тем не менее обоснованному в философских текстах суфизма понятию виртуально-различенного единства, которое, оставаясь лишенным действительных внутренних различий (и в этом смысле будучи простым единством), обладает внеположенной ему множественностью действительно различных вещей как «соотнесенной» (нисба) или «сопряженной» (идāфа) с собой. Как Первоначало и ряд вещей двуедины, так и единство и множественность представляют собой двуединство благодаря тому, что эти соотнесенности оказываются внутренними соотнесенностями единства, не обладающими действительным существованием и потому именуемыми «несуществующими соотнесенностями» (нисаб ‘адамиййа). Они, далее, и составляют те «смыслы» (см. *Смысл*), что соответствуют вещам в действительном, временном существовании последних. Поскольку соотнесенности небытийны, они не имеют действительных различий между собой и потому представляют своеобразный континуум, где каждый смысл переходит в любой другой, что помимо прочего представляет собой пересмотр и принципиального положения традиционной теории указания на смысл о взаимно-однозначном соответствии между вещью и ее смыслом и в связи с этим и под этим углом зрения — пересмотр категории «истина» от понимания ее как устойчивой фиксации отношения

между смыслом и вещью или выговоренностью (см. *Истина*) к пониманию ее как предполагающей наряду с таким фиксированным отношением и включение в него фактически любых смыслов, поскольку они не отличены от каждого данного; с этим связан и пересмотр понимания «уверенности» (см. *Знание*) в суфизме, и характерная для него стратегия достижения знания.

Сказанным определяется также и понимание универсалий в суфизме. Всякая вещь представляет собой двуединство своего вечностного и временного существования. В первом аспекте ее смыслы, не имея действительно отличающих их от прочих определений, составляют в силу этого «абсолютное» (мутлақ), а во втором, точно соответствуя данной вещи, являются «связанными» (муқайяд): первое, умопостигаемое общее, точно соответствует второму, единичному и наделенному акцидентальными признаками, причем одно не может наличествовать без другого, в чем проявляется характерный для классической арабо-мусульманской мысли умеренный реализм (см. *Универсалия, Атрибут*).

Понятие «утвержденность» переосмыляется в суфизме в направлении сближения его с понятием «несуществование». Кроме того, если в каламе и исмаилизме утвержденность связывается с «оностью» вещи (см. *Сущность*), то в суфизме она ассоциируется также и с ее «воплощенностью». Понятие «утвержденная воплощенность» (‘айн с̄абита) означает вещь в состоянии ее несуществования, но не зафиксированную в ее отделенности от прочих вещей, а, напротив, в ее неотвлеченности от того континуума «смыслов», который представляет собой самость Первоначала, или вечностная сторона существования. Вместе с тем «утвержденная воплощенность» появляется во временном бытии именно как данная вещь в своей «определенности» (та‘айюн); этот процесс называется в суфизме «*проявлением*». Всякая вещь, таким образом, представляет собой двуединство своего временного и вечностного существования, причем обе эти стороны равно необходимы и не возможны одна без другой. Для обозначения процесса ежесекундной фиксации временного существования мира в суфизме использован коранический термин «новое творение» (халқ джадід).

**Причинность.** Такое понимание соотношения между двумя аспектами существования любой вещи диктует необходимость кардинального пересмотра концепции линейной причинности, которая господствовала в классической арабо-

мусульманской философии начиная с калама (см. *Причина*). В суфизме причинно-следственные отношения локализуются в пределах каждого атома времени, связывая вечностную и временную ипостаси одной и той же вещи и не выходя за пределы каждого данного момента времени. Из этого следует, что поскольку временной и вечностный аспекты существования являются аспектами одной и той же вещи, соотносимыми между собой как ее «явное» и «скрытое», причем и тот и другой аспект допустимо рассматривать и как явный, и как скрытый, то категории причины и следствия не могут быть однозначно закреплены ни за тем, ни за другим. Хотя Ибн ‘Арабӣ придерживается распространенного и восходящего еще, возможно, к стоикам разделения всего миропорядка на воздействующее и претерпевающее, связывая первое с божественной самостью, а второе с миром, он вместе с тем утверждает, что сила воздействия принадлежит «несуществующему» (ма‘дӯм; см. *Сущее*), т.е., согласно его терминологии, «утвержденной воплощенности», которая проявляется и как вещь мира, становясь тем самым претерпевающей. Эти два как будто противоположных тезиса на самом деле выражают двуединство Первоначала и ряда вещей, вечностного и временного существования, в котором каждый член этих пар рассматривается как форма существования другого. Это же относится и к описанию отношения Первоначала к ряду вещей. Если в каламе оно понимается как волевое, а в арабоязычном перипатетизме, воспринявшем неоплатоническую концепцию эманации, воля Первоначала отрицается (см. *Воля*), то в суфизме, с одной стороны, восстанавливается положение мутакаллимов о наделенности Первоначала волей, знанием и могуществом в отношении вещей, а с другой, используется и термин эманация (файд) для описания этого же отношения. Речь идет опять-таки не о неразборчивом эклектицизме и не о противоречивости, а о том фундаментальном положении суфизма, которое может быть выражено как двуединство противоположностей: воля Первоначала предполагает его безволие (т.е. наделение активностью его следствий) как собственное условие. Такой фундамент философии суфизма обесмысливает характеристики, основанные на представлении об однозначной фиксированности тех или иных тезисов в философском учении, такие, как «пантеизм», «неоплатонизм» и т.п., нередко применяющиеся для описания суфийской мысли и не дающие разглядеть главного в ее философии: полагания противоположного тезиса как необходимого условия данного.

**Метод познания.** Двуединство противоположностей, о котором идет речь в суфизме, является характеристикой полноты истины и не предполагает необходимости снятия антитез в некоем синтезе. Постигание полноты этой истины составляет цель и вместе с тем содержание метода познания, который именуется «растерянностью» (ҳайра) и не имеет ничего общего с тем «смущением», которое в античности ассоциировалось с апориями. Открываемое в «растерянности» двуединство противоположностей в наиболее обобщенной форме может быть выражено как диалектика утверждения и отрицания «инаковости» (гайриййа) вещей друг относительно друга. Их ранжированность, или взаимное «превосходство» (тафāдул; см. *Добродетель*) во временнóм существовании снимаются их вечностной ипостасью, благодаря чему любая вещь оказывается и иной и неиной в отношении любой другой. Хотя «растерянное» знание выражается дискурсивно, оно прямо связано с актом непосредственного познания и ни в чем не противоречит истине последнего. В этом смысле теорию познания суфизма и его опирающуюся на «растерянное» знание философию можно рассматривать как попытку преодолеть разрыв между непосредственным и дискурсивным знанием, молчаливо признававшийся в классической арабо-мусульманской философии (см. *Доказательство*).

**Этическое учение** суфизма также находится под влиянием кардинального тезиса о двуединстве миропорядка. Человек, с одной стороны, определен вечностной стороной существования, но с другой, сам определяет ее, поскольку, хотя воздействие и соотносится с «несуществующим», т.е. воплощенностями вещей, составляющими смысловой континуум Истины, несуществующее находится в точном соответствии с самим же собой как существующей вещью. Невозможность предопределить собственную судьбу становится, таким образом, лишь иным выражением для абсолютной автономии человека. То же касается и определения истинного деятеля для поступков, совершаемых человеком, что связано с проблематикой, живо обсуждавшейся еще в каламе (см. *Действие*): и человек и Бог с равным правом могут быть названы подлинными действующими, причем эти точки зрения не просто не альтернативны, но необходимы как условия одна другой. Сказанное относится к рассмотрению соотношения между временнóй и вечностной сторонами существования в пределах одного атома времени. Что касается двух даже соседних атомов времени, не говоря уже о более отдаленных, то они не связаны отношениями причинности, что

создает принципиальную трудность в обосновании этики. Вместе с тем в суфизме восприняты и разработаны многочисленные моральные максимы, смягчающие этот «этический нигилизм» высокой философии. Кроме того, в практическом суфизме, особенно в его зрелый период, связанный с оформлением различных орденов, были развиты разнообразные практики совершенствования адепта, проводящие его по «пути» (тарйқа, также маслак) к высшим ступеням познания. Они основываются на представлении о возможности градуированного приращения совершенства в результате целенаправленных усилий адепта, тем самым ориентируя на процессуальность совершенствования, хотя и имеют мало оснований в собственно философской системе суфизма, где понятие «совершенный человек» носит скорее метафизический, нежели этический характер (см. *Совершенство*).

**Веротерпимость.** Существенной импликацией суфийской философии является веротерпимость, выраженная в принципе «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Поскольку любая вещь в вечностной стороне своего существования является неинной в отношении Истины, всякое поклонение и оказывается по существу поклонением Истине. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при том обязательном условии, что не претендует на исключительное владение истиной, предполагая таким образом иные исповедания (в т.ч. и как будто исключаящие его самого, как «многобожие» исключает «монотеизм») в качестве собственного условия. Этот тезис, вызывавший и вызывающий до сих пор крайнюю неприязнь некоторых мусульманских идеологов-традиционалистов, апеллирует, вкуче с мистической составляющей суфизма, к современному западному сознанию, чем в значительной степени объясняется популярность суфийских идей на современном Западе.

Философский суфизм после Ибн ‘Арабӣ развивался под его решающим влиянием. Взгляды Ибн ‘Арабӣ получили в дальнейшем известность как концепция «единства существования» (вахдат ал-вуджӯд), которая нашла сторонников в суфийской среде в лице таких выдающихся мыслителей, как ал-Қашанӣ (ум. 1329) и ал-Джилӣ (1325—1428), и встретила оппозицию со стороны ас-Симнāнӣ (ум. 1336). Суфизм оказал большое влияние на арабо-мусульманскую философскую мысль, особенно в период позднего средневековья, равно как и на культуру в целом. Большую известность суфийские идеи получили благодаря творчеству таких поэтов и мыслителей, как Фарӣд ад-Дйн ал-‘Аттār (ум. 1220), Ибн ал-Фāрид (1181—1235), Джалāl ад-Дйн ар-Рӯмӣ

(1207—73) и др., опирающихся на суфийскую символику любви, тоски по Возлюбленному и т.п.

Лит.: Степанянц М.Т., *Философские аспекты суфизма*, М., 1987; Ибрагим Т.К., *Философские концепции суфизма (обзор)*, в кн.: *Классический ислам: традиционные науки и философия*, М., 1988; *Суфизм в контексте мусульманской культуры*, М., 1989; Смирнов А.В., *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*, М., 1993; *В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовные учения Руми*, М., 1995; Nicholson R.A., *The Idea of Personality in Sufism*, Camb., 1923; idem, *Studies in Islamic Mysticism*, Camb., 1967; Arberry A.J., *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, L., 1956; Massignon L., *Essay sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, P., 1968; idem, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, v. 3. *The Teachings of al-Hallaj*, Princeton (N.Y.), 1982; Izutsu T., *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983; Chittick W.C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989; idem, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*, Albany, 1998.