

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ильшат НАСЫРОВ

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук. 109240,
Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

К ВОПРОСУ О РОЛИ ИБН 'АРАБИ В ИСТОРИИ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

В западных академических кругах бытует представление, согласно которому решающую роль в упадке исламского мистицизма (суфизма) и его духовной практики сыграл философский суфизм крупнейшего мусульманского мыслителя Ибн 'Араби (1165–1240) и его последователей, которые в своём стремлении рационализировать суфизм с помощью своих монистических доктрин лишили исламскую мистическую традицию её изначальной сущности, которая основывалась на сугубо личном опыте мистического познания.

Статья посвящена иному подходу в оценке роли Ибн 'Араби в истории суфизма. Приводятся доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком исламского мистицизма в религиозной жизни мусульман. Согласно этому подходу, кризис суфизма был вызван целым комплексом социальных, экономических, политических и идеологических факторов (модернизация и секуляризация в мусульманском мире, бюрократизация институтов суфизма и т. д.).

Ключевые слова: исламский мистицизм, философия, ал-Газали, духовная практика, Ибн 'Араби, мистическое познание

Исламский мистицизм (суфизм) – чрезвычайно сложное и многоликое явление мусульманской культуры. В зависимости от точки рассмотрения он выступает как важнейший элемент мусульманской религии, как духовная составляющая исламской культуры, как мистико-аскетическое движение, как духовная практика, как одно из направлений арабо-мусульманской философии, как мистическое мировидение и мировосприятие, как социально-политическая организация, как особый стиль поведения и самовыражения и т. д. Учение о мистическом познании (*ма'рифат*) объединяет все течения, существующие в рамках суфизма, поскольку оно является одним из постулатов суфийской идеологии. В этом смысле суфизм есть исламский мистицизм, в основе которого – учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через нравственное самосовершенствование к постижению сверхчувственных «истин».

Сегодня исламский мистицизм находится в глубоком кризисе. Хотя в последнее время наметился интерес к суфизму, к богатому наследию его духовной практики, вполне очевидно, что он уже больше не играет существенной роли в религии и культуре мусульманского Востока. Это особенно видно на фоне беспрецедентного роста влияния политического ислама в современном исламском мире. Почему многовековая духовная традиции ислама оказалась в столь незавидном положении, а её духовная практика часто оказывается объектом профанации и коммерциализации? Драматическая судьба исламского мистицизма и утрата им былого влияния в мусульманском мире позволяет поставить вопрос не только о социально-экономических и политических, но и внутренних причинах упадка духовной традиции ислама.

Исламский мистицизм (суфизм), особенно философский суфизм, продолжает оставаться очень важным предметом историко-философских исследований. Можно выделить ключевую для всей проблематики суфизма тему, а именно тему эволюции представлений исламских мистиков о роли духовной практики в постижении трансцендентного (сверхчувственного бытия). Движущим фактором развития суфизма являлись попытки решения исламскими мистиками основной проблемы философского характера – отношение Первоначала к множественному миру и его познаваемость. В суфизме метафизическая проблематика всегда рассматривалась под углом «суфийской науки» мистического познания сверхчувственного мира. В отличие от абстрактных рассуждений представителей мусульманской теологии (*калам*) и некритического следования авторитетным текстам ислама традиционалистов, учения исламского мистицизма изначально антропоцентричны: в них придаётся большое значение тщательному анализу самых тончайших аспектов души человека и мотивов его поступков и внимание к осознанию не только внешнего, но и внутреннего содержания религиозных истин [8, с. 225].

В чём заключалась причина необычайной притягательности исламского мистицизма в течение веков? Наверное, в том, что суфизм, как и другие мистические традиции, способен пробуждать в душах людей чувство присутствия абсолюта. Человек через осознание своей конечности (смертности) с неизбежностью выходит за свои конечные границы, приступает к вопрошанию о предельных основаниях своего бытия, т. е. задавать вопросы об абсолюте [10, с. 73]. В каждом акте знания человек не только познаёт окружающую реальность, выявляя в ней закономерности, но с необходимостью обращается и к тому, что находится позади всей реальности, к абсолютному. «Конечность есть основной опыт человека в его мире. Все вещи этого мира сущностно конечны. Лишь до вопрошающего, испытывающего самого себя в мире человека доходит сознание конечности, лишь он знает о своих бытийно-сообразных границах и тем самым, вопрошая, выходит за эти границы» [10, с. 73]. Каждый акт человеческого познания определяется этой обращённостью к Абсолюту, и эта мистическая близость познающего «я» к Абсолюту фундирует попытки человека найти в своих актах знания абсолютное утверждение той или иной истины, несмотря на осознание относительности своего знания в свете утверждения о непознаваемости абсолюта.

Сказанное в полной мере относится к исламской мистической традиции. Уже ранние исламские мистики-суфии (VIII в.) признавали возможность мистического познания (*ма'риф*) посредством «подвигов» на ниве подвижничества: необходим духовный опыт, практика в виде аскезы, или отрешения от мирского. На следующем этапе развития суфизма его адепты полагали, что мистическое познание возможно за счёт сознательных усилий для достижения экстатических трансперсональных состояний единения с первоосновой бытия (Бог). К IX в. исламские мистики осознали, что ни практика отрешения от мирского, ни экстаз (мистическое «растворение» в Боге (*фана'*) и т. д.) не могут обеспечить выполнение их основной задачи – «сближения» с Богом. Тем самым сложная система суфийской практики – техника тотальной концентрации на Боге (*зикр*), радение (*сама'*) и комплекс «особых состояний» (*ах-вал*) для обретения экстатического (трансперсонального) переживания единения с первоосновой бытия (Бог), – перестала рассматриваться в зрелом суфизме как исключительное средство достижения единства с Богом. Согласно философскому суфизму (XIII в.), возможность богопознания (*ма'риф*) гарантирована онтологическим устройством бытия – Бог желает самопознания и человек избран в качестве средства этого самопознания. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Таким образом, в философском суфизме человек рассматривается как место встречи вечного и временного, бесконечного, безначального бытия абсолюта и конечного, множественного бытия, место прояснения «божественной тайны» бытия.

Для лучшего понимания проблематики духовной практики в исламской мистической традиции следует рассматривать её в контексте расцвета исламской культуры в XI–XIII вв. В это время окончательно сложились духовные основы ислама, которые стали фундаментальными и определяющими для этой религии. Социально-экономические и политические факторы в указанный период времени способствовали расцвету суфизма в XIII в., что привело к росту его значения в мусульманском обществе. Суфизм превратился в важнейший элемент исламской культуры. Одновременно в указанное время в суфизме начался новый этап, связанный с его оформлением его института – суфийского братства (*тарикат*). В ходе становления институциональных форм суфизма происходит окончательное оформление его основных концепций учения и духовной практики. Каждое суфийское братство отличалось от другого особым методом Пути мистического познания его основателя-эпонима, передающимся через *силсила*, непрерывную генеалогическую цепь духовной преемственности.

Таким образом, можно выделить три этапа развития суфизма: 1) этап мироотречного (аскетического) движения ранних исламских мистиков (VIII – начало IX вв.); 2) этап сложения доктринального суфизма в кон. IX – нач. X вв., представленный в первую очередь «опьянённым» направлением ('Абу Йазид ал-Бистами (ум. 848 или 875), 'Абу ал-Хусайн ан-Нури (ум. 907) и ал-Халладж (казнен в 922)) и «трезвым» направлением (ал-Джунайд (ум. 910) и развития институционального суфизма в лице суфийских братств; 3) этап складывания и развития философского суфизма, нашедший наиболее полное воплощение в учении о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) крупнейшего средневекового суфийского мыслителя Ибн 'Араби (ум. 1240). Одновременно продолжается стремительное распространение суфийских братств в мусульманском мире. Суфизм из учения немногочисленных исламских мистиков превращается в очень важный элемент религиозной жизни мусульманского общества.

Вплоть до конца XIX в. суфизм играл важную роль в политической и религиозной жизни в исламском мире. Но ещё раньше, в течение XV–XVIII вв., наряду с широким распространением суфизма в религиозной и культурной жизни мусульманского мира, начинается неуклонный процесс вырождения и выхолащивания суфийской духовной практики. Книжная суфийская традиция сводится к комментированию трудов «классиков» суфизма, а живой мистический опыт подменяется формализацией и канонизацией методов мистического познания, а зачастую – и профанацией.

В чём заключаются причины кризиса мистической традиции ислама, суфизма? В западных академических кругах бытует мнение, что свою роль в сведении на нет духовности в исламской мистической традиции сыграл умозрительный монизм крупнейшего суфийского мыслителя

Ибн 'Араби (1165–1240) и его последователей, которые в своём стремлении рационализировать исламский мистицизм с помощью своих философско-метафизических доктрин лишили его изначальной сущности, которая зиждилась на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании.

Несколько слов о жизни и творчестве Ибн Араби (1165–1240), «Величайшего шейха», выдающегося суфийского мыслителя, создателя учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*). Он – автор классических работ по суфизму, его многотомное сочинение «Мекканские откровения» (ал-Футухат ал-маккийя) по праву называют «энциклопедией» суфизма, а его произведение «Геммы мудростей» (Фусус ал-хикам) является шедевром мусульманского духовного наследия. Деятельность Ибн Араби способствовала сведению в единство положений теоретического суфизма, которые разрабатывались в трудах его предшественников (Сахль ат-Тустари, ал-Джунайд, Абу Наср ас-Саррадж, ал-Худжвири, ал-Калабази, Абу Талиб ал-Макки, ал-Газали и др.). Понимание всего последующего теоретического суфизма возможно лишь в контексте учения Ибн 'Араби, учитывая его огромное влияние на последующую суфийскую мысль.

Интеллектуальные заслуги и глубокое влияние Ибн 'Араби на исламскую мысль неоспоримы. Он оставил огромное письменное наследие, которое служит предметом споров уже много столетий. Многие российские и зарубежные исследователи (Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев, А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц, Е.А. Фролова, А. Аффифи (А.Е. Affifi), Т. Изуцу (Т. Izutsu), Анри Корбэн (Н. Corbin) и др.) полагают, что в лице учения Ибн 'Араби суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих течений в арабо-мусульманской философии. Российский философ Андрей Вадимович Смирнов [14, с. 3–144] и японский исследователь Тошико Изуцу (Toshihiko Izutsu) [23], являющиеся специалистами по творчеству Ибн 'Араби, приводят убедительные доводы в пользу тезиса, что учение Ибн 'Араби было призвано разрешить основные проблемы средневековой исламской философии. Мы также считаем, что учение Ибн 'Араби следует оценивать как философское. Неоспоримый факт колоссального влияния, оказанного идеями Ибн 'Араби на арабо-мусульманскую интеллектуальную мысль, требует взвешенной оценки его вклада в исламскую мистическую традицию. Это необходимо не только для получения более объективного представления об этапах и факторах развития суфийской духовной практики, но и для понимания исторической перспективы исламского мистицизма.

Предварительно следует кратко указать на главные положения основных концепций суфизма и охарактеризовать этапы длительного по времени его развития. Суфизм является учением о прямом общении с Богом (Абсолютом), или преодолении пределов наличного эмпирического бытия и выхода к иному онтологическому горизонту. Основу суфизма составляют две основные концепции – учение о мистическом

Пути (*тарик*) к Богу и учение об «избранничестве», или «святости» (*вилайа*). Согласно представлениям суфиев, мистический «Путь» (*тарик*) ведёт к непосредственному познанию Бога через опыт личного и мистического откровения. Возникшая ещё на ранних этапах суфизма концепция о богопознании (*ма'рифа*) была дополнена учением об «избранничестве». Согласно этому учению, со смертью пророка Мухаммада поступление истин свыше не прервалось, Бог поддерживает в неизменности пророческий довод для всех последующих поколений людей, и функцию перманентного «выявления» пророческих истин выполняют «избранники Божьи» (*авлия*'), суфийские шейхи.

Вышеуказанные теоретические положения суфизма предполагают определённую антропологическую стратегию исламских мистиков для достижения их конечной цели (богопознание). На раннем этапе суфии полагали, что опыт непосредственного постижения сверхчувственных («божественных») истин возможен на путях аскезы, отрешения от мирского (*зухд*), затем – что богопознание возможно благодаря использованию арсенала духовной практики (физические, аскетические и духовные упражнения (уединение, отрешение от мирского, богопомятие (*зикр*) с целью вызвать у исламского мистика состояние экстатического транса и т. д.)), а по мере усложнения и рационализации суфийской мысли среди исламских мистиков нашлись и те, кто полагал, что это возможно в результате религиозно-философских поисков.

В целом адепты суфийской духовной практики приняли учение о конечной цели мистического богопознания как погружении человека в сверхчувственную реальность в духовно-спиритуалистическом смысле, в ходе которого происходит лишение индивидуального сознания мистика, потеря им своих личностных качеств в состоянии транса («самоуничтожение» (*фана'*)), а последующее состояние «пребывания в Боге» (*бака'*) интерпретируется как прямое продолжение *фана'*, но на более высоком психофизическом уровне. То есть в данном случае мы имеем дело не просто со специфическим познанием в интуитивных формах, но преимущественно с духовной практикой, направленной на переустройство всего человеческого существа.

В кон. IX – нач. X вв. в качестве основания суфийской теории и практики были разработаны понятие «Путь [к Богу]» (*тарик*) и его ключевые концепции мистических «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Целью суфийского Пути является духовное единение, или идентификация с Абсолютом (Богом). Продвижение по «Пути [к Богу]», т. е. суфийское постижение Истины, осуществляется через прохождение ряда «стоянок» и путём переживания мистических «состояний».

Начальной «стоянкой», как правило, является «стоянка покаяния» (*тавба*), которая обозначает решение человека избавиться от состояния «небрежения [Богом]» (*гафла*), в котором пребывает большинство

людей, и целиком обратиться к Богу. Количество «стоянок» и «стояний» в учениях суфиев различается, во-первых, в зависимости от их представлений о прохождении мистического Пути (*тарик*) и отражает личный опыт автора конкретного учения, во-вторых, свидетельствует о деятельности по согласованию концепции с возможностями её приверженцев. Например, суфийский мыслитель 'Абу Наср ас-Саррадж (ум. 988) выделяет нижеследующие «стоянки» в порядке расположенности на Пути: «покаяние» (*тавба*), «щепетильная осмотрительность» (*варра'*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «бедность, нужда [в Боге]» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «довольство Богом» (*рида*) [13, с. 42–52].

На пути к достижению конечной цели – состояния обретения «непосредственного присутствия при Боге» (*худур*) – суфий последовательно переживает различные мистические «состояния» (*ахвал*), как например, «близость» (*курб*), «дружба» (*'унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), предвещающие его «общение с Богом», или акт обретения всей полноты истины.

Богопоминание (*зикр*) рассматривается в суфизме как один из основных методов избавления от «небрежения [Богом]» (*гафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге», средством доведения суфия к «встрече» с Богом и «[само]уничтожения» в Нём. Суфии стремятся найти основание богопоминанию в Коране («Вспоминайте Меня и Я вспомню вас» (*фа-зкурун-и фа-зкур-кум*) (Коран, 2:152)) и сунне, мусульманском предании¹.

В психологическом аспекте *зикр* представляет способ поддержания моноидеизма, или тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* – это организованное определённым образом многократное повторение формул с именем Бога (Аллах) или его имён-атрибутов на арабском или местном языках. Как правило, эти формулы либо взяты из молитвенной практики нормативного ислама, либо представляют частично или полностью псевдослова (результат редуцирования слов из молитвенных формул из-за их многократного повторения). Основная задача *зикра* – избавление от субъект-объектных отношений («я» – «Бог») и растворение в духовном смысле в сверхчувственной реальности («самоуничтожение в Боге» (*фана'*) и «пребывание в Нём» (*бака'*)).

Богопоминание (*зикр*) может отправляться исламскими мистиками коллективно и в одиночку, вслух и молча. *Зикр* есть процесс, протекающий на различных уровнях (вербальном, ментальном и физическом), в котором участвуют почти все человеческие способности (физические и

¹ Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

психические). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зикра* [11, с. 304–320]. Коллективный *зикр* представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*), или коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.

Последующее развитие исламского мистицизма, начиная с IX в. по хр. л., происходило за счёт дальнейшего углубления суфийской концепции мистического познания. Это привело, во-первых, к разделению доктринального суфизма на умеренный и радикальный (философский) суфизм, во-вторых, к усложнению организационных суфийских структур, их приспособлению к меняющимся социально-культурным, экономическим и политическим условиям в мусульманском обществе. В XV–XVII вв. в суфизме усиливаются кризисные явления. В XX в. суфизм окончательно впадает в период затяжного кризиса. Он оказался объектом критики как со стороны сторонников исламского фундаментализма, так и со стороны приверженцев мусульманского реформаторства и модернизма. По их мнению, благодаря деятельности суфизма в проведении идеи о растворения человека в Боге в ходе его «единения» с божественным миром, в религиозном сознании мусульман божественный детерминизм был заменён на фатализм, бездеятельность, пассивность и квиетизм.

Как было выше сказано, в академических кругах Запада давно сложилось мнение, что причиной деградации исламского мистицизма стала деятельность Ибн 'Араби, создавшего учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) и своим умозрительным монизмом уничтожившего живой мистический опыт. В пользу этого тезиса, как правило, приводится пример видных суфийских мыслителей ас-Симнани (ум. 1336) и Ахмада Сирхинди (1564–1624) с их альтернативным учением о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*). Следует отметить, что, хотя Ахмад Сирхинди и многие поздние видные суфии не признавали правоту Ибн 'Араби, тем не менее воздавали должное Ибн 'Араби, попытавшемуся снять в рамках своего учения остроту проблемы дуальности божественного и множественного миров.

Персидский мистик Ахмад ибн Мухаммад ал-Бийабанаки, известный как ас-Симнани, отверг идею Ибн 'Араби о том, что в каждой сущности заключена божественная манифестация, и разработал положение об абсолютной трансцендентности Бога. Согласно учению ас-Симнани, мистик не в состоянии получить доказательства существования Абсолюта. Единственная возможность общности человеческой природы и Бога сводится к дарованному последним (Богом) качеству «внутренней чистоты» (*сафа*) мистика. Предназначение человечества состоит в том, чтобы благодаря «внутренней чистоте» стать зеркалом, отражающим абсолютное Бытие (Бог). Ас-Симнани считал, что уподобление бытия

(*вуджуд*) этой высшей реальности (Бог, Истина) (*ал-хакк*) приводит к забвению творения (*ал-халк*). Ас-Симнани считал, что истинное «единобожие» (*тавхид*) как цель исламского мистика должно пониматься не как субстанциальное «растворение в Боге», «слияние» или «воссоединение с Богом», а как духовное «видение Бога», «общение» и «встреча с Богом». По его мнению, истинное знание можно постичь только благодаря неукоснительному соблюдению норм шариата, соответственно, суфийская духовная практика не должна противоречить им [1, с. 49–50].

Прежде всего следует выяснить, почему теоретические положения философского учения Ибн 'Араби не вписались не только в рамки исламского «правоверия», но даже не были восприняты многими сторонниками умеренного суфизма. Следует сказать, что доктринальный (теоретический) суфизм сложился двух видов – умеренный суфизм в лице учений таких суфийских мыслителей, как ал-Газали, ал-Кушайри, Ибн 'Ата Аллаха ал-Искандари и др., и философский (радикальный) суфизм в лице учения Ибн 'Араби о «единстве бытия» и его последователей (ал-Кунави, ал-Джанди, ал-Кашани, ал-Кайсари и др.), с которым специалисты по исламскому мистицизму связывают творческое преодоление проблем с учётом противоречий, обнаруженных в выдвинутых решениях на первом этапе теоретического суфизма.

Каждое из направлений доктринального (теоретического) суфизма (умеренное и философское) внесло свой вклад в рационализацию суфийской духовной практики. В кодификации суфийского знания в целях придания последнему статуса общепринятого религиозного знания сыграли большую роль такие авторы, как Абу Наср ас-Саррадж, ас-Сулами, ал-Калабази, Абу Талиб ал-Макки, ал-Кушайри, ал-Газали и др. Деятельность «теоретиков суфизма» по рационализации мистического мировидения осуществлялась для придания специфическому знанию мистического опыта «соприкосновения с Абсолютом (Истиной)» статуса такой же «теоретической дисциплины», каковым обладали прочие религиозные науки². С этой целью теоретики суфизма, как например, ал-Газали и Ибн 'Араби, искали доводы в пользу того, что суфийское знание (*ма'рифат*) не только имеет обоснование в Коране и сунне (мусульманском предании о словах и поступках пророка Мухаммада), но

² Ценнейшими суфийскими «систематизаторскими» трудами являются такие произведения, как «Китаб ал лума' фи ат тасаввуф» (Проблемы [знаний] о суфизме) Абу Наср ас Сарраджа (ум. 988), «Кут ал кулуб» (Пища сердец) Абу Талиба ал Макки (ум. 996), «Китаб ат та'арруф ли мазхаб 'ахл ат тасаввуф» (Введение в суфийское учение) ал Калабази (ум. 990 или 995), «Кашф ал махджуб» ал Худжвири (ум. 1073 или 1007), «'Авариф ал ма'ариф» (Дары познаний божественного) ас Сухраварди Абу Хафса Шихаб ад Дина (ум. 1234), «Хилйат ал авлийа'» (Украшение святых) Абу Ну'айма ал Исбахани (ум. 1038), «Ар Рисала ал кушайриййа фи 'илм ат тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) Абу ал Касима ал Кушайри (ум. 1074), «Ихйа 'улум ад дин» (Возрождение религиозных наук) Абу Хамида ал Газали (ум. 1111) и др.

и обладает такими же характеристиками, которые есть у всех исламских религиозных дисциплин. Суфизм с самого начала был под подозрением мусульманских религиозных учёных, особенно традиционалистов. Крупнейший исламский религиозный ученый-традиционалист Ибн Таймийя (ум. 1328), суровый критик доктринального суфизма, не возражал против мистико-аскетического ответа подвижников раннего ислама на послание Корана и деятельность пророка Мухаммада, но оговаривал, что этот сугубо личный опыт (глубокие эмоциональные переживания после чтения Корана) должен служить делу воспитания в человеке богобоязненности и укрепления социального порядка [21, с. 220; 7, с. 13–15]. Не случайно труды многих авторов суфийских «теоретических» руководств начинаются с изложения ими «правоверных» взглядов суфиев на центральное положение исламской доктрины – единобожие (*тавхид*), признание единства и единственности Бога (Аллаха) и абсолютной его трансцендентности [12, с. 300; 17, с. 521].

Результаты усилий представителей двух направлений доктринального (теоретического) суфизма (умеренного и философского) оказались прямо противоположными. Умеренный теоретический суфизм разрабатывал теоретическое оформление суфийского «Пути», метода мистического познания, не ставя под сомнение утвердившееся представление о цели духовной практики суфиев как обретении «божественных истин» в экстатическом состоянии (*фана*).

Философский суфизм в лице учения Ибн 'Араби, напротив, утверждающий скептическую позицию относительно познания трансцендентального (сущность, или «самость» Бога) путём сознательных усилий мистиков, предложил радикально иное понимание не только цели богопознания, но и субъекта суфийской духовной практики. Радикальность позиции Ибн 'Араби заключается в следующем – в его учении богопознание фактически понимается как самопознание Бога, где человек (как родовое существо) есть место и средство самопознания Бога в ходе вечного процесса богоявления (теофании) через вещи множественного мира. Для понимания фундаментального расхождения между двумя направлениями теоретического суфизма (умеренного и философского) необходимо обращение к ключевым положениям каждого из них.

Умеренный доктринальный суфизм лучше всего рассмотреть на примере учения ал-Газали (1058–1111), автора знаменитого сочинения «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*), в котором он последовательно отстаивает положения о необходимости соединения суннизма (основного направления ислама) с суфийскими ценностями, предлагая подкрепить строгость установлений религиозного Закона (шариата) духом суфийской этики.

В своих сочинениях ал-Газали последовательно отстаивает точку зрения, согласно которой рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендент-

ного в силу принципиальной неопределимости Бога, который превыше всех определений. Ал-Газали полагает, что есть альтернативный способ богопознания в виде интуитивного, дарованного свыше способа проникновения в трансцендентный мир [2, т. 5, с. 2627]. Для прорыва в область трансцендентного есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, будучи осенённым божественной благодатью «избранничества», мистически раствориться в трансцендентном мире путём «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «самоуничтожения, растворения» в Нём (*фана*'), либо уверовать в слово пророков [2, т. 3, с. 1376].

Ал-Газали, таким образом, понимает конечную цель Пути, суфийской духовной практики, как духовное «растворение в единобожии». «Это и есть переживание познания целого, состояние, названное суфиями “растворением в единобожии” (*ал-фана' фи-т-таухид*)... Растворение в единобожии – одна из наиболее существенных и кульминационных вершин эмоционального состояния, морали и познания. В отличие от установлений веры (*шари'а*) растворение является неотъемлемой частью истины (*хакика*)... Оно не подлежит расшифровке в терминах логики и поддаётся только лишь (мистическому. – *И.Н.*) “вкушению”» [3, с. 25]. Из двух путей обретения знания об абсолютном и совершенном бытии – мистический экстаз, или «нахождение Бога» (*ваджд*), и пророчество – для ал-Газали предпочтителен второй (пророчество), ибо первый путь, т. е. *ваджд*, – всего лишь одна сорок шестая часть пророчества [2, т. 2, с. 1169].

Ал-Газали признаёт приоритет пророчества, считая, что дух преданности мусульманской общине должен быть выше приверженности индивидуалистическим порывам сторонников мистического «растворения» [в Боге], которые культивированием своего альтернативного пророчеству метода экстатического «общения с Богом» могли подорвать основы исламской общины, находящие обоснование в богооткровенном знании, полученном от пророка Мухаммада [2, т. 3, с. 1357–1359].

Для ал-Газали Бог остаётся сверхчувственной реальностью, а множественный мир («явное») выступает намёком (*мисал*) на эту сокрытую реальность. Рациональный путь познания трансцендентного исключается, а потому остаются лишь два пути его познания, каждый из которых интуитивного характера: либо мистическое растворение в трансцендентном, либо уверование в слово пророков. В итоге ал-Газали отдаёт предпочтение второму пути.

Умеренная линия доктринального суфизма, как ни странно, разделяла со сторонниками вышеупомянутого «опьянённого» направления исламского мистицизма представление о методах и цели Пути – а именно, что для «единения с Богом», пусть и в духовном смысле посредством доведения мистиком себя до экстатического состояния, необходимо использование арсенала суфийской духовной практики (уединение, богопоминание, аскеза и т. д.).

А ведь именно за подобные взгляды исламские религиозные традиционалисты сурово критиковали суфизм (как теоретический, так и практический). Вышеупомянутый Ибн Таймийа, резко критикуя суфийскую духовную практику, пишет: «Кто-то из них поминает Бога, его сердце наполняется поминанием Бога (*зикр*), и он погружается в это целиком. И для его сердца остаётся один поминаемый [им] (*мазкур*) и “созерцаемый” (*машхуд*) – Бог, он перестаёт поминать и созерцать что-либо иное, кроме Бога. И он воображает, что все тварные вещи и явления уже исчезли и что он сам исчез, так что даже воображает, что он – Бог и что бытие – это Бог. В этом вопросе впал в ошибку 'Абу Йазид ал-Бистами» [6, с. 149–150]. Как было выше сказано, 'Абу Йазид ал-Бистами (ум. 848 или 875) был одним из выдающихся представителей «опьянённого» направления суфизма.

Сразу следует отметить, что адепты практического суфизма (за исключением «крайних» суфиев) в итоге предпочли разделять теоретические положения «систематизаторов» умеренного доктринального суфизма, как ал-Газали. Труды «систематизаторов» умеренного доктринального суфизма до сих пор служат своего рода «теоретическими пособиями» для подавляющего большинства сторонников практического, или «народного», суфизма, входящих в то или иное суфийское братство. Это объясняется тем обстоятельством, что приверженцы традиционных суфийских братств, будучи мусульманами, озабочены вписанием своей духовной традиции в рамки исламского «правоведия».

Но вскрылась фундаментальная проблема – невозможность вписать накопившийся огромный мистический опыт приближения к Богу и интуитивных прозрений, представляющих сумму индивидуальных достижений исламских мистиков, в рамки теоретической системы, соответствующей общепринятым стандартам понимания знания в исламе, для того, чтобы она не вызывала отторжения мусульманской религиозной традицией, а также отвечала требованиям внутренней непротиворечивости и упорядоченности. Психологическая интерпретация опыта постижения божественной реальности хотя и даёт ощущение непоколебимой уверенности, достоверности (*йакин*), «но это достоверность индивидуальная, личная» [16, с. 80].

Исламские мистики быстро осознали, что выполнение их основной задачи – «сближения» с Богом, или богопознания как обретения экстатического состояния, или состояния («[само]уничтожение [в Боге] (*фанна*)»), утраты сознания в состоянии экстаза, открывает широкие двери для профанации и банального шарлатанства. Требовалось выработать общезначимые критерии отличия истинного мистического опыта от ложного в процессе индивидуального постижения божественных истин посредством интуиции и «растворения» (в духовном смысле) своего «Я» в божественной субстанции.

Именно в понимании конечной цели суфийского познания основоположник философского суфизма Ибн 'Араби расходится с ал-Газали и со всей линией умеренного суфизма.

В первую очередь эта разница проистекает из-за различия их подходов к онтологической проблематике, что сказалось в итоге на разном понимании ими природы суфийского познания (*ма'риффа*). Ал-Газали и другие сторонники умеренного суфизма при решении проблемы отношения Бога к множественному миру разделяли религиозно-философскую парадигму средневековой арабо-мусульманской мысли. Согласно этой парадигме Бог (Единое, Первоначало) должен пониматься как строго и принципиально внеположный множественному миру, которому он даёт начало. Понятая таким образом внеположность Бога предполагает, во-первых, однонаправленность обусловливания – Бог есть условие ряда вещей, но не наоборот, во-вторых, задаёт градацию иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Богу.

Как раз это аксиоматическое положение о едином (Первоначало), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено Ибн 'Араби как *двуединство* взаимно обусловливающих друг друга противоположностей (единое (Бог) и многое (множественный мир)) [15, с. 672]. Отрицание внеположности Первоначала (Бога) и вещей означает включённость последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде небытийных соотнесённостей, или «смыслов» вещей. «Смыслы» вещей являются объектами извечного божественного знания.

Свои онтологические воззрения Ибн 'Араби излагает в концепции «утверждённых воплощённостей», или «объективаций» (*а'йан сабита*). Термин «а'йан сабита» употребляется Ибн 'Араби для обозначения вещей, имеющих в наличии до их существования и «утверждённых» в божественном знании [18, р. 389], где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отверг креационистское положение о божественном творении вещей мира «из ничего». Согласно его подходу, процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой – из «всеобщей», или «абсолютной вещности» [5, т. 3, с. 89], в эмпирическую «вещность».

В итоге Ибн 'Араби приходит к утверждению о трёх онтологических состояниях единого бытия – Бог, множественный мир и «третья вещь» (*шай' салис*), которая не характеризуется ни бытием (*вуджуд*), ни небытием (*'адам*). В его понимании «третья вещь» есть первоматерия (*мадда 'ула*), «истины Первого» (*хака'ик ал-'аввал*), а потому она делает возможным «единство бытия», выступая посредником между божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем – как возникшее» [22, р. 18]. Согласно этой логике, «явное» любой вещи есть проявление истины в тотальности, всего бытия «как есть», или Бога как целокупной истины, знания, совпадающего с бытием.

Ибн 'Араби ставит процесс познания сверхчувственной реальности в прямую зависимость от своего представления о божественном акте творения как бесконечного проявления Бога через сотворённый мир. Творение, с точки зрения Ибн 'Араби, есть переход абсолютного бытия, отождествляемого с Богом, из состояния «сокрытости» (*батин*), в состояние «проявленности» (*мазхар*) в виде непрерывного процесса, именуемого им «новым творением» (*халк джадид*). У процесса проявления Бога в формах множественного мира не было начала и не будет конца. Бесконечный процесс проявления Бога порождает неисчислимые градации. Но их можно свести к нескольким главным. В трёхчленной схеме Ибн 'Араби онтологическое структурирование универсума проводится через различие двух фаз эпифании Бога-Абсолюта – «пресвятой эманации» (*файд акдас*) и «святой эманации» (*файд мукаддас*), или «самого проявления» (*таджаллин зати*) и «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухуди*).

Представления Ибн 'Араби о теофании предопределили его понимание сущности познания. Его концепция «проявления» Бога в ходе конкретизации единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте самопознания Бога. Человек рассматривается им как место (буквально «око» (*'айн*)) самосозерцания Бога. Речь идёт не об эмпирическом, а о «совершенном человеке» (*инсан камил*).

Согласно Ибн 'Араби, человек, взятый как род, а не отдельный индивид, есть то, в чём Бог всё устроил самым наилучшим образом. Это совершенство человека проявляется в том, что он обладает двумя «копиями», «явной» и «сокрытой», из которых первая соотносится с феноменальным миром, а вторая – со второй онтологической стратой, «божественным уровнем».

Предназначение «совершенного человека» состоит в том, чтобы обеспечивать взаимный переход Бога и мира, скрытого и явного сторон единого бытия. Это возможно благодаря тому, что «совершенный человек» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один аспект бытия (вечный или временный) [22, р. 71]. А потому только в «совершенном человеке», благодаря его уникальному онтологическому устройению, Бог познаёт себя и мир через самых совершенных людей (пророков и «избранников Божьих» (*авлияа*)) [18, р. XII, XXV].

Получается, что умеренный доктринальный суфизм в лице ал-Газали и философский суфизм Ибн 'Араби заочно разошлись в трактовке природы «избранничестве». Дело в том, что Ибн 'Араби пересматривает традиционную для умеренного суфизма концепцию двух путей обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество» (*вилайа*). Формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», он утверждает превосходство «избран-

ничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают своё знание опосредованно, а «избранник Божий» (суфийский шейх) черпает своё знание непосредственно от Бога [5, т. 1, с. 203–204]. Для умеренного суфизма характерно представление о суфийском святом, «избраннике Божьем» (*вали*) как чудотворце. Ибн ‘Араби же фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий [14, с. 115].

В итоге учение Ибн ‘Араби о мистическом познании фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме. Согласно Ибн ‘Араби, приуготовленность к постижению трансцендентного бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Это положение его учения, во-первых, принципиально расходится с представлениями представителей практического, или «народного», суфизма о способности их шейхов к установлению «связи» со сверхчувственным миром, во-вторых, ведёт к отрицанию действительности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской духовной практики, как богопомятие (*зикр*), «установление духовной связи [с шейхом]» (*рабита*), радения (*сама*), мистические танцы (*ракс*), практика уединения и т. д. Вполне понятно, что практический («народный») суфизм, немислимый без духовной практики, отверг подобные идеи философского суфизма.

Ибн ‘Араби, предложив свой способ решения проблемы соотношения Первоначала и мира, хотел снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма, восприятия божественного и множественного миров как внешнеположных друг другу. Он хотел представить Бога и мир как *разные стороны* одной сущности. Но ценой за это стало фактическое признание им бессмысленности суфийской духовной практики. Имеет место не богопознание (познание человеком Бога), а самопознание Бога (через человека).

С точки зрения Ибн ‘Араби, человек есть место, где Абсолют (Бог) познаёт самого себя. Фактически традиционная мусульманская формула единобожия «нет бога, кроме Аллаха» была изменена им в формулу «в бытии нет ничего, кроме Бога». То есть монотеизм был доведён до моноонтизма. Противники доктринального суфизма, как например, исламский религиозный традиционалист Ибн Таймиййи, сурово критиковали суфийские «новшества» в практическом и теоретическом плане, обвиняли сторонников Ибн ‘Араби в утверждении субстанциального единства Бога и мира, в признании «вселения» (*хулул*) Бога в тварные вещи мира, что граничило в политеизмом [6, т. 2, с. 102–103].

Таким образом, деятельность Ибн ‘Араби привела его к таким результатам, что до сих пор одни его превозносят как «Величайшего шейха» (*аш-шайх ал-акбар*), а другие подвергают его крайним формам поноше-

ния, переделывая это почётное прозвище в уничижительное – «самый неверный шейх» (*аш-шайх ал-акфар*)³ – либо называя его «Умерщвляющим исламскую религию» (Мумит ад-дин) с помощью обыгрывания его имени «Мухйи ад-дин» (Оживитель исламской религии).

Но не следует забывать, что учение Ибн 'Араби является итогом длительной эволюции исламского мистицизма. Многие основополагающие положения его учения в виде различных идей уже жили в суфийском интеллектуальном пространстве задолго до него. Можно указать на идею о «предвечном состоянии» человека, в котором последний – не сущее и не не-сущее (ал-Джунайд (ум. 910)) [4, с. 32–33, 40–41], учение об «избранничестве» (*вилайа*) Мухаммада ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. 932) и идею ал-Худжвири (ум. 1073 или 1077) о человеке как образце (*'унмузадж*) для целокупного мира [17, с. 430]. Также учение о теофании Сахля ат-Тустари (ум. 896) и его представление о Мухаммаде как первом сущем получают вторую жизнь в философском суфизме.

Суфий Ибн Машиш (убит в 1227) из Магриба также развивал взгляды, близкие к идеям Ибн 'Араби. Последний, кстати, высоко ценил Ибн Машиша. В его популярной молитве («Молитва [Ибн] Машиша») (*саяят машишийя*), используемой в духовной практике суфийского братства Шазилийя, содержится представление о пророке Мухаммаде не просто как первом сущем, расположенном между Богом и человеком, но сущем, посредством которого Бог творит мир вещей, сам при этом оставаясь непричастным к ним. Нетрудно установить, что Ибн Машиш развивал высказанную уже Сахлем ат-Тустари идею о третьей модальности бытия, производной от высшей онтологической модальности (Бог), но выполняющей демиургическую функцию в отношении к низшей онтологической страге (модальности) – миру вещей (сходную функцию выполняет в учении Ибн 'Араби «третья вещь»). В научной литературе отмечают [24, р. 480], что суфии с трудом могли согласовывать с исламской доктриной слова Ибн Машиша, что пророк Мухаммад является основой всего сущего в универсуме, что Мухаммад – всеобъемлющая тайна (*сирр джами'*) Бога, указывающая на него, что Мухаммад является «высочайшей завесой» (*хиджаб а'зам*), расположенной между Богом и человеком, и т. д. Также имеется несомненная преемственность между положением онтологического учения Ибн 'Араби о наличии вещи до её существования, или её «утверждённости» в состоянии несуществования, и идеей мутазилитов, исламских «философствующих» теологов-мутакаллимов, о логической первичности «утверждённости» (*субут*) вещи в отношении её существования и несуществования. Ибн 'Араби воспринял от мутазилитов идею о скрытом «предсуществовании» вещей как «не-сущих» (*ма'думат*, ед. ч. *ма'дум*).

Вышеупомянутые идеи получили две линии развития – одна в сторону умеренного его толкования, другая линия – в сторону радикального переосмысления их в рамках учения Ибн 'Араби о «единстве бытия».

³ Арабское слово «акфар» («самый неверный») производно от слова «куфр» (неверие).

В свете вышесказанного наш ответ на вопрос, уничтожил ли Ибн Араби суфийскую духовную практику и духовную традицию в исламе в целом, сводится к нижеследующему.

Мы полагаем, что нельзя возлагать на Ибн Араби прямую ответственность за упадок суфийской духовности. В противном случае эту ответственность с ним должны разделять видные представители суфийской мысли Сахл ат-Тустари, Ибн Машиш, ал-Худжвири, ал-Джунайд и др. Но труды последних давно вошли в классическое суфийское письменное наследие, а произведения некоторых из них признаны нормативными руководствами для адептов суфийских братств.

Следует избегать крайних оценок творчества Ибн 'Араби. Мы считаем, что ошибка сторонников точки зрения, согласно которой философский суфизм Ибн 'Араби сыграл чуть ли не исключительную роль в упадке суфийской духовной практики и мистической традиции ислама в целом, состоит в том, что они принимают линию умеренного доктринального суфизма в пользу психологической интерпретации опыта «единения с Богом» как «ортодоксальную» в доктринальном (теоретическом) суфизме, а линию Ибн 'Араби – как «еретическую». Но надо учесть, что даже в среде исламских мистиков так и не была выработана единая точка зрения на наследие Ибн 'Араби – одни с позиций защитников «правoverия» осуждали его взгляды, другие настаивали на легализации его произведений в качестве обязательного «руководства» для всех суфиев без исключения, третьи, признавая гениальность «Величайшего шейха», выступали с требованием запретить чтение его книг неподготовленными читателями [9, с. 17].

Также не следует преувеличивать масштабы влияния учения Ибн 'Араби на практический, или «народный», суфизм. В целом авторитетные представители суфизма периода его институционализации, складывания суфийских братств, как правило, старались максимально использовать ресурсы исламской традиции для успешной деятельности на своём поприще духовного наставничества [20, р. 4]. Скорее всего, именно этим обстоятельством (предпочтение интересам мусульманской общины индивидуалистическим метафизическим изысканиям) объясняется выбор многих крупнейших суфийских мыслителей в пользу практического суфизма, а не концепций Ибн 'Араби.

Начиная с XII в., суфизм стал завоевывать пространство исламского мира. Но его распространение было связано с упрощением и определённой вульгаризацией самой суфийской духовной практики, что привело к возникновению явлений в «народном суфизме», не имеющих основания ни в самом классическом суфизме, ни в исламе (магия, как например, «освящение» воды бумагой с текстами молитв, написанных от руки шейхом, и т. д.), усвоение элементов искусства исламизированных народов Азии и Африки (включение танцев в мистическую практику, использование музыкальных инструментов

в ходе радений и т. д.), торговля благодатью (сбор денег с паломников, посещающих могилы «избранников Бога» (*авлия*)), коммерциализация суфийской духовной практики в современную эпоху (танцы «крутящихся дервишей» для туристов за плату и т. д.). С развитием институциональных форм суфизма следует неуклонное снижение его творческого потенциала. Процесс бюрократизации институтов суфизма постепенно вёл к выхолащиванию духовного опыта исламского мистицизма. Абсолютная власть суфийских шейхов над учениками-муридами свела на нет творческий характер индивидуального поиска пути к мистическому общению с Богом («рутинизация харизмы»). Превращение практического («народного») суфизма на определённых этапах истории в серьёзную социально-политическую силу мусульманского общества одновременно сопровождалось его отходом от суфийской духовной практики.

Позиция известного исламоведа и специалиста по суфизму А.Д. Кныша в вопросе, почему учение Ибн 'Араби не получило массового распространения и мало сказалось на практическом суфизме, сводится к следующему. Он видит причины этого в смелости и радикальном характере основных концепций Ибн 'Араби (Бог «являет» себя в формах материального мира посредством превращения «неизменных сущностей» в актуальные действительные вещи и т. д.), что не могло не шокировать его оппонентов [25, р. 14]. Неудивительно, что многие суфийские шейхи предпочитали не ассоциировать себя с рискованными метафизическими построениями Ибн 'Араби и предпочитали подчёркивать своё занятие исключительно делами благочестия и ведения праведной жизни. Всем этим можно объяснить желание многих суфиев дистанцироваться от метафизических построений и сосредоточиться на этико-практической стороне суфизма [25, р. 80–81].

А.Д. Кныш также отмечает, что сложность текстов Ибн 'Араби с многозначными понятиями является причиной, по которой его труды не привлекли широкого читателя. Его сочинения не были усвоены большинством образованной публики и остались достоянием узкого элитарного круга, а каждому последующему поколению мусульманских интеллектуалов становилось всё труднее понимать его сочинения [25, р. 13–16].

Мы разделяем мнение А.Д. Кныша, что кризис суфизма, изначально опиравшегося на личный опыт мистического познания, начался в XV в. с «рутинизации харизмы», с институционализации суфизма. В ходе постепенной бюрократизации структуры и канонизации методов мистического познания изменился принцип, лежащий в основании суфийской духовной практики, «Пути»: живое, непосредственное отношение между суфийским наставником и учеником было заменено на отношение «основатель братства – мурид (ученик)». Здравствующий шейх братства фактически выступал уже в качестве хранителя и передатчика

метода мистического познания покойного основателя суфийского братства. Авторитет учителя заменяется на авторитет главы братства как наследника мистической благодати (*барака*).

Начиная с начала XX в., действие целого комплекса социально-экономических и политических причин, в том числе продолжающийся процесс модернизации и секуляризации в мусульманских странах, привело к ослаблению роли не только суфизма, но в целом исламской религии в общественных сферах жизни. Кризис суфизма и его духовной практики стал следствием не только политических, социальных и экономических факторов. Были и внутренние причины кризиса мистической традиции ислама (бюрократизация институтов суфизма и т. д.).

Кардинальные социально-политические изменения в исламском мире в кон. XIX – нач. XX вв. (модернизация и секуляризация) ускорили процесс упадка суфизма и утраты им влияния на жизнь мусульман. Несмотря на огромный вклад суфизма в религию и культуру ислама (мораль, искусство, музыка и т. д.), сегодня в мусульманском мире суфизм получает неоднозначные оценки. Суфииев считают ретроgrадами, их шейхов обвиняют в соглашательстве с погрязшими в коррупции и «неверии» властями, а саму суфийскую духовную практику рассматривают как чужеродное «неисламское» явление. В ряде регионов мира (Мали, Северный Кавказ) суфизм оказался втянутым в политические конфликты. В других местах, как например, в Турции, возрождение суфизма происходит в русле общего усиления роли исламской религии в обществе. Но в любом случае преждевременно считать, что многовековая исламская мистическая традиция с её богатой духовной практикой окончательно утратила свою роль в религиозной жизни мусульман. Так же как усиление политического ислама в последние десятилетия является не свидетельством подлинного «религиозного возрождения», а признаком временного ослабления светских идеологий в мусульманском мире, так и утрата суфизмом своего влияния в исламском мире вполне может быть всего лишь недолгим по времени уходом в тень. А это значит, что у суфизма есть шансы и в будущем оказывать заметное влияние на процессы в мусульманских сообществах.

Список литературы

1. Акимушкин О.Ф. Вахдат аш-шухуд // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 49–50.
2. *Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин*. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, [Б. г.]. 4020 с.
3. *Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали*. М.: Марджани, 2010. 240 с.
4. *Ал-Джунайд. Раса'ил ал-Джунайд* // **Abdel-Kader, Ali Hassan. The Life, Personality and Writings of al-Junayd**. Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1976. 276 p.
5. *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя*. Бейрут: Дар 'ихйа' ат-турас ал-'араби, 1998. 2720 с.

6. *Ибн Таймийя*. Маджму'ат ар-раса'ил ал-кубра'. Бейрут: Дар 'ихья' ат-ту-рас ал-'араби, 1972. 420 с.
7. *Ибн Таймийя*. Ас-Суфиййа ва-л-фукара'. Джидда, [Б. г.]. 32 с.
8. *Кныш А.Д.* Ат-Тасаввуф // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 225–231.
9. *Кныш А.Д.* Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 6–19.
10. *Корет Э.* Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. 248 с.
11. *Ал-Курди, Мухаммад 'Амин.* Китаб ал-мавахиб ас-сармадиййа. Каир: Матба'ат ас-са'ада, 1912. 335 с.
12. *Ал-Кушайри.* Ар-Рисала ал-кушайриййа. Бейрут: Дар ал-джил, [Б. г.]. 477 с.
13. *Ас-Саррадж, 'Абу Наср.* Китаб ал-лума'. Лейден: Брилль, 1914. 472 с.
14. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн 'Араби). М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 327 с.
15. *Смирнов А.В.* Суфизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 672–673.
16. *Фролова Е.А.* Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 169 с.
17. *Ал-Худжвири.* Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дар ан-нахда ал-'арабийя, 1980. 709 с.
18. *Chittick W.C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. 526 p.
19. *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi. Translated from the French by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001. 192 p.
20. *Danner V.* The Life and works of Ibn 'Aṭā'illāh (Introduction) // Ibn 'Aṭā'illāh s. Sufi aphorisms (Kitab al-hikam). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E.J. Brill. 1973. 88 p.
21. *Homerin Th. E.* Ibn Taimīya's al-Ṣūfīyah wa-al-Fuqarā' // Arabica. T. 32, Fasc. 2 (Jul., 1985). P. 219–244.
22. *Ibn 'Arabi.* La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawār al-ihātiyya.* Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996. 82 p.
23. *Izutsu, Toshihiko.* Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984. 493 p.
24. *Mackeen, Muhammad A.M.* The Rise of al-Shādhili (d. 656/1258) // Journal of the American Oriental Society. Vol. 91. № 4 (Oct. – Dec., 1971). P. 477–486.
25. *Knysh A.D.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany: State University of New York Press, 1998. 466 p.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat NASYROV

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

IBN ‘ARABI ON ISLAMIC MYSTICISM

Islamic mysticism (Sufism) is very complex phenomenon. It may be described in many ways. It is a main element of Islamic religion, a spiritual component of the Muslim culture, an ascetical-mystical movement, a spiritual discipline, a one of the main school of medieval Islamic philosophy, a mystical world view, a social and political organization, a form of self-expression and behavior, etc. The teaching of mystical cognition is a principal postulate of Sufi ideology that combines all tendencies within Sufism. In this respect, Sufism is Islamic mysticism, which leads to direct cognition of God beyond thought and image through purification of self and discipline.

Three phases or stages of Sufism can be distinguished. The earliest form of Sufism was wide ascetic movement (in the 8th and 9th centuries). Other significant developments soon followed, including self-control, mystical insights and annihilation of the self (in the 9th and 10th centuries). During this period, two trends (“drunken” and “sober”) of doctrinal Sufism emerged. The next phase in Sufi history was development of fraternal Sufi orders (11th century) and formation of philosophical Sufism embodied in Ibn ‘Arabi’s teaching of “wahdat al-wujūd” (Unity of Being) (13th century).

The life-giving impulse of Sufism began to weaken from the 15th century. Since the middle of the 19th century Sufism has ceased to have a serious impact on the Muslim community. Sufism today is in deep crisis. So, the question arise: why did Sufism fall into decline?

The problem of understanding the real cause of Sufism’s decline has become the most important one for historians of Islamic mysticism, and it has not yet found a satisfactory solution. There is a stereotype that the reason for the decline of Islamic Mysticism (Sufism) was famous medieval Islamic thinker Ibn ‘Arabi (1165–1240).

Ibn 'Arabi was one of the prominent and the most controversial Islamic thinker. It is generally accepted that speculative teachings of Ibn 'Arabi and his followers have led to the erosion of true Sufism.

The author examines conceptual framework and essence of key principles of Ibn 'Arabi's doctrine and shows that there is no link between his intellectual activity and the decline of Sufism. The article focuses an attention on exposition of Ibn 'Arabi's doctrines in the context of the paradigm of medieval Muslim philosophical thought.

An approach, which the author proposes here, is to assert that early phase of Sufism (or asceticism) and doctrinal Sufism ("drunken" and "sober") share a common set of a problems which all generations of Sufis had to solve in order to achieve their main goal which is comprehension of Truth (God). The early phase of Sufism, or asceticism, had already been realized not only as renunciation of temporal, but also as mode of mystical knowledge. As a result of the Islamic ascetics' activity the prerequisites of the Sufi teaching of "*tariqa*" (Way) with the aim seeking "*haqiqa*" (absolute truth) emerged.

The driving force of Islamic Mysticism's development were attempts to solve the problem of relationship between sensible and intelligible or between unity and multiplicity (relation between God and the world) and the possibility of mystical knowledge. The prominent Sufi thinkers like 'Abu Sa'id al-Kharraz, Sahl al-Tustari, 'Abu Yazid al-Bistami, al-Junayd and others played a significant role in the formation of two trends ("drunken" and "sober") of the doctrinal Sufism. The adherents of both trends supposed that the ultimate aim can be achieved through the annihilation of the self (*fanā'*) and dissolution in the divine reality. Al-Ghazali (d. 1111), the prominent Muslim theologian and mystic, also considered that mystical union with God or "the pure oneness [of God]" (*tawhīd*) is the vision of only God through annihilation of the self.

Nevertheless, by 12–13 centuries Islamic mystics understood that their practices cannot help them in the realization of divine knowledge, neither ascetical discipline nor dissolution in the divine reality. During the evolution of Islamic mystical tradition, the philosophical Sufism emerged. It was most completely realized in Ibn 'Arabi' doctrine of the Oneness or Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*). His philosophical innovation consists in the radical reconsideration of the view on knowledge and its subject. Other schools of medieval Islamic philosophy relied on the ontological idea that conceives the relationship between God and world as dualistic. On the contrary, the ontological ground of philosophical Sufism knowledge consists in understanding of two ontological levels of being as different aspects of one reality, not different realities. Ibn 'Arabi considers the mystical knowledge as self-knowledge of God. Man is a place of self-knowledge of God in the course of His eternal self-disclosure.

Thereafter Islamic mystical tradition lost its continuity. Sufism developed into two main forms: the "practical", or the moderate and the philosophical. The adherents of the "practical" Sufism insist that

mystical experience is realized by Sufi discipline (asceticism, poverty, meditation, etc.) while their opponents consider it useless. The supporters of philosophical Sufism argued that direct access to the divine reality is guaranteed by the ontological being of man.

There is no evidence to support the claim that the erosion of Sufism is due to metaphysical teachings of Ibn 'Arabi and his pupils. The decline of Sufism can be explained by political, economic, social and other causes. Several factors directly and indirectly contributed to the Islamic mystical tradition crisis: bureaucratization of Sufism, modernization and secularization in the Islamic East, etc.

Keywords: Islamic Mysticism, Philosophy, al-Gazali, a spiritual discipline, Ibn 'Arabi, mystical knowledge

References

1. Akimushkin O.F. Waḥdat al-wujūd [Unity of Witness], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 49–50. (In Russian)
2. Al-Ghazālī. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, Without date, 4020 pp. (In Arabic)
3. Al-Hujwiri. *Kashf al-maḥjūb* [The Revelation of the Veiled]. Beirut: Dār al-nahda al-'arabiyya, 1980, 709 pp. (In Arabic)
4. Al-Janabi, M.M. *Teologiya i filosofiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
5. Al-Junayd. "Rasā'il al-Junayd" [Writings of al-Junayd], in: Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1976. 276 pp. (In Arabic)
6. Al-Kurdi, Muhammad 'Amin. *Kitāb al-mawāhib al-sarmadiyya* [The Book of eternal gifts.]. Cairo: Maṭba'at al-sāda, 1912, 335 pp. (In Arabic)
7. Al-Qushayri. *Al-Risala al-qushayriyya* [Al-Qushayri's Epistle on Sufism]. Beirut: Dār al-jil, Without date. 477 pp. (In Arabic)
8. Al-Sarrāj, 'Abu Naṣr. *Kitāb al-luma'* [Book of light flashes]. Leiden: E.J. Brill, 1914. 472 pp. (In Arabic)
9. Chittick W.C. *The Self-Disclosure of God* (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. 526 pp.
10. Chodkiewicz M. *Seal of the Saints. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī*, trans. by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy Publ., 2001. 192 pp.
11. Coreth E. *Osnovy metafiziki* [Metaphysics]. Kiev: Tandem Publ., 1998. 248 pp. (In Russian)
12. Danner V. "The Life and works of Ibn 'Aṭā'illāh (Introduction)", in: Ibn Ata Allah s. *Sufi aphorisms* (Kitab al-hikam), trans. with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E.J. Brill. 1973. 88 p.
13. Frolova E.A. *Problemy very i znaniya v arabskoj filosofii* [The Problem of Belief and Knowledge in Arabic Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1983, 169 pp. (In Russian)

14. Homerin Th.E. "Ibn Taimiyya's al-Şūfiyyah wa-al-Fuqarā'", *Arabica*, Vol. 32, Fasc. 2 (Jul., 1985), pp. 219–244.
15. Ibn 'Arabi. *Al-Futuhāt al-Makkiyya* [The Meccan revelations]. Beirut: Dār 'ihyā' al-turāth al-'arabī, 1998. 2720 pp. (In Arabic)
16. Ibn 'Arabī. *La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawār al-ihātiyya* [The Book of the Description of the Encompassing Circles], traduit, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton, texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996, pp. 82. (In Arabic)
17. Ibn Taymiyya. *Al-Majmū'at al-Rasā'il al-kubrā* [A Great Compilation of writings]. Beirut: Dār al-turāth al-'arabī, 1972. 420 p. (In Arabic)
18. Ibn Taymiyya. *Al-Şufiyah wa-l-fuqarā* [The Sūfis and The Poor]. Jeddah, Without date, 32 pp. (In Arabic)
19. Knysh A.D. "At-tasavvuf" [Sufism], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 225–231. (In Russian)
20. Knysh A.D. "Uchenie Ibn 'Arabi v pozdnej musul'manskoj tradicii" [Ibn 'Arabi's Teaching and the Later Islamic Tradition], in: *Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury* [Sufism in the Context of Muslim Culture], ed. by N. Prygarina. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1989, pp. 6–19. (In Russian)
21. Knysh A.D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Albany: State University of New York Press Publ., 1998. 466 pp.
22. Mackeen, Muhammad A.M. "The Rise of al-Shādhilī (d. 656/1258)", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, No. 4 (Oct. – Dec., 1971), pp. 477–486.
23. Smirnov A.V. "Sufizm" [Sufism], *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 3, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 672–673. (In Russian)
24. Smirnov A.V. *Velikij shejh sufizma (opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Shaykh of Sufism. A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn 'Arabi's Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1993. 327 pp. (In Russian)