

ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В ИСЛАМСКОМ МИСТИЦИЗМЕ (СУФИЗМЕ): АЛЬТЕРНАТИВА ОТКРОВЕНИЮ ИЛИ ИМИТАЦИЯ

В данной статье предполагается развить ключевую для всей проблематики исламского мистицизма (суфизма) тему, а именно тему эволюции представлений исламских мистиков о роли духовной практики в постижении трансцендентного Бытия (Бога), ведь конечная цель суфиев – облегчение сближения с высшей реальностью, божественным.

Проблема постижимости трансцендентного Бытия возникает уже в раннем исламе как следствие рефлексии над центральным догматом ислама – догматом о единобожии (*тавхид*). Основополагающая посылка о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит два вопроса: 1) как абсолютное и совершенное основание бытия связано с самим континуумом бытия? 2) как возможно познание первоосновы бытия, абсолютно трансцендентной? В Коране можно найти аяты-стихи в пользу как трансцендентности, так и имманентности Бога множественному миру: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:11) и «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16, К.).

Таким образом, возникновение суфийского учения о мистическом познании (*ма'рифа*) как диалогического общения между Богом и человеком стало возможным исключительно благодаря развитию ранними исламскими мистиками двух интуиций, содержащихся в Коране: 1) интуиции о внутренней необходимости множественного мира: божественное бытие и множественный мир не являются противоположностями, исключаящими друг друга, а напротив, являются противоположностями, онтологически обосновывающими друг друга, а потому, несмотря на асимметричность отношения между ними, мир – это *нешное* Бога; 2) интуиции «ясности» истины, или «утвержденности» истины и в стихии переменчивого эмпирического мира «как она есть», т. е. предположения о необходимости пребывания истины *во* времени, а не *вне* его. Понимание истины (*ал-хакк*) как «утвержденной» и «предъявленной», свойственное суфийской гносеологии, имеет основание в Коране, согласно которому даже такая абсолютная и предельно мыслимая истина (*ал-хакк*), как Бог, является истиной ясной и очевидной (*мубин*): «Он (Бог) – ясная истина (*ал-хакк ал-мубин*)» (Коран, 24:25). Вторую интуицию можно назвать гносеологической только условно, поскольку коннотация истины с *необходимо-существующим* не позволяет однозначно отнести истину к гносеологической области, напротив, она ведет к *онтологизации* истины.

В отличие от мутазилитов, ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), строго следуя логике апофатической теологии (*танзих*), пришли к выводу, что Бог – за пределами рационального познания и что выход за эти пределы не может являться следствием сугубо интеллектуальных усилий, что для этого необходим духовный опыт, аскеза, или «отрешение от мирского» (*зухд*), материальный и духовный аскетизм, облегчающий сближение с божественным. Ранние суфии пытались иным, непротиворечивым путем соединить зафиксированные в рассудочных абстракциях отдельные

черты Абсолюта в единый, целостный образ, и притом сделать это не столько теоретическим образом (что вызывало сомнение в свете опыта мутазили-тов), сколько попытаться практически актуализировать имманентность Абсолюта человеческому духу через *духовный опыт, отрешение от мирского*. Ранние суфии признавали возможность обретения сокровенного света (*нур*) для богопознания исключительно посредством «подвигов» на ниве подвижничества: необходим духовный опыт, практика: «Кто уединится, тот увидит Бога»¹. Отрешение от мирского было призвано обеспечить избавление от расщепленности сознания, которая характеризует обычное состояние сознания, когда человек инстинктивно помещает между миром и Богом «эго» как конституирующий принцип своего познания.

Уже ранние суфии полагали, что стремление человека выйти за пределы своего бытия вовсе не следует трактовать как стремление человека «превзойти» свою «падшую» эмпирическую природу ради достижения совершенства, или «обожения», как это понимается в христианском аскетизме.

С точки зрения христианской онтологии (которая строится на основе модели онтологического расщепления платоновского типа) возможность явления божественного во множественном мире (Богоявления в лице Христа) принципиально не меняет онтологический статус множественного мира – последний есть тварное бытие, ущербное («поврежденное») и несовершенное. Разница между божественным и множественным бытием – разница двух сущностей, несводимых друг к другу. М.Хайдеггер пишет: «Бытие как *ídeá* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасьть, *χωρίσιός*, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что наверху – как Творца»². Такое понимание этих противоположностей влечет неизбежное следствие в виде противопоставления тела и души, известное западной мысли как психофизический дуализм тела и души (Платон, Р.Декарт и др.). Совершенство принадлежит только одной стороне – божественной, а потому единственным средством достижения человеком совершенства является «преображение» своей «падшей» (эмпирической) природы, или отвержение ее, пусть и не в буквальном смысле, а путем подавления естественного начала в себе в пользу духовного (обожение).

Подобная онтология напрямую определяет антропологическую стратегию превосходения естества и предполагает, как пишет С.С.Хоружий, «отвержение, отрицание “мирской стихии” – обычного и общепринятого уклада, жизненных правил, целей и ценностей... Независимо от того, связывается ли путь Подвига (христианского подвижника. – *И.Н.*) только с монашеством или нет, он всегда мыслится как исключение и исключительность... Путь Подвига – создание специального строя существования, предназначенного лишь для подвижников и стоящего на оппозиции существованию обычному, “миру”»³. («Христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знания, долженствующая служить той цели, которая превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение»⁴).

¹ *Ас-Сулами*. Табакаат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир, 1986. С. 20–21.

² *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 185.

³ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 76.

⁴ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 10.

Этим объясняется особенность духовной практики части ранних мусульманских подвижников (особенно в Сирии), либо недавних «конвертов», бывших христианских монахов, перешедших в ислам, либо разделявших мировоззренческие установки последних, – и эта особенность – предпочтение самых жестких форм воздержания от мирского (безбрачие, намеренное недоедание, чрезмерность в молитвах, предпочтение суровых условий проживания и т. д.). Ка‘б ибн ал-Ахмар (Абу Исхак Ка‘б ибн Мани‘ аль-Химйари) (ум. в 652), видный последователь сподвижников пророка Мухаммада, и ранний суфий Малик ибн Динар говорили про ‘Амира ибн ‘Абдаллаха, что тот является «монахом (*рахиб*) этой (мусульманской. – И.Н.) общины»⁵.

Но с точки зрения большинства ранних суфиев, стремление человека выйти за пределы своего бытия вовсе не следовало трактовать как стремление человека «превзойти» свою «падшую» эмпирическую природу ради достижения совершенства путем «обожения», как это понимается в рамках христианского аскетизма. Для исламской культуры характерна онтология, в которой представлена модель реальности, где отношение между абсолютным трансцендентным началом и миром не есть отношение взаимоисключающих противоположностей, а есть отношение их взаимной обусловленности («[Бог] – первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.). Иначе говоря, логико-смысловая архитектоника арабо-мусульманской культуры⁶ предполагает онтологию, которая в своей основе имеет модель онтологической взаимообусловленности, или взаимного онтологического обоснования, двух противоположностей – божественного и множественного бытия. Ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в 857), ранний исламский богослов и подвижник, говорил: «Лучшие в этом народе – те, кого тамошний мир (*ахира*) не отвлекает от здешнего (*дунья*), а здешний мир – от тамошнего»⁷. В его словах содержится утверждение единственности бытия как онтологического *двуединства*: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей – вечного и временного. Онтологическое обоснование суфийского «трансцендирования» достигалось за счет усмотрения двух онтологических уровней бытия (временного и вечностного) не как *разных сущностей*, а как *разных сторон* одной сущности.

В то же время ранние исламские мистики не могли игнорировать вывод, вытекающий из толкования единства Бога согласно логике апофатички, или «танзиха» («очищения» [Бога от свойств сотворенного мира]), т. е. вывод об абсолютной трансцендентности божественного бытия. В свою очередь представление о трансцендентности божественного бытия предопределяет дуалистическое восприятие отношения божественного и множественного бытия, а это исключает какую-либо возможность обосновать положение об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру, главного условия суфийского, мистического мироздания. В идеале от раннего исламского мистика для «сближения» с Богом требовался отказ от своего земного бытия, или физический «онто-трансцензус», что невозможно.

⁵ Зайн ад-Дин Мухаммад ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунави. Табакаат ас-суфиййа (Ал-Кавакиб ад-дурриййа фи тараджим ас-садати ас-суфиййа). Т. 1. Бейрут, 1999. С. 587.

⁶ Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 145–146.

⁷ Ас-Сулами. Табакаат ас-суфиййа. С. 58.

Неспособность ранних суфиев обосновать тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру долгое время не давала им возможности развить вышеуказанную кораническую интуицию ясности истины в мистическое мировидение. Развитие последнего, т. е. мистического мировидения в рамках суфийской традиции, стало возможным лишь благодаря зарождению в среде исламских мистиков интуитивной уверенности в диффузном (взаимопроникающем) характере взаимоотношения двух уровней бытия (божественного и множественного). Потребовался новый язык, с помощью которого можно было бы описывать опыт сопричастности мистика к божественному, к Абсолюту. Этот опыт есть погружение в божественное в акте всепоглощающей любви к Богу, что гарантирует обретение непосредственного, интуитивного знания о конечных основаниях бытия.

Этот новый, или второй, этап в истории исламского мистицизма получил у специалистов название «опьяненного» направления в суфизме. Он обычно связывается с именами 'Абу ал-Хусайна ан-Нури (ум. в 295/907 г.), 'Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 848 или 875) и ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа (казнен в 922).

Дальнейшее развитие суфизма, начиная с III в. по мусульманскому летоисчислению / IX в. по хр. л., стало возможным благодаря утверждению онтологического представления, которое сводилось к видению Единого (или Бога, Первоначала) множественным, и наоборот, каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом). К этому времени относится начало формирования суфизма как доктринального учения. В суфийской среде начинается складываться мистическая концепция «Пути к Богу» (*тарик*), согласно которой постижение Истины (Абсолюта) осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*макамат*; ед.ч. *макам*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед.ч. *хал*). «Состояния» служат обозначением особых духовных состояний суфия, достигнутых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает присутствие божественного внутри себя, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» обозначают различные стадии процесса богопознания, достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахада*) в суфийской духовной практике⁸.

На этом (втором) этапе развития суфизма (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. Данный процесс, или Путь к Богу, через ступени, или «стоянки», расположенные в определенной последовательности, ведет суфия к погружению в тайны (*асрап*) или истины (*хака 'ук*) сверхчувственной Реальности, или Бога. Конечная цель, согласно бытующему мнению (и не только в исследовательской литературе), – это обеспечение видения полноты Истины за счет уничтожения индивидуального «Я», т. е. обретение мистического ощущения полного растворения человеческой личности в Боге, или единения с Ним в духовном смысле с помощью комплекса психотехнических упражнений и приемов, разработанных суфиями. Пока отметим, что такое понимание предназначения суфийской духовной практики сложилось на втором этапе исторического развития суфизма.

Разумеется, встала задача организации духовного опыта, выработки, во-первых, условий его приготовления и, во-вторых, условий его протекания.

⁸ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г. С. 56–57.

К внешним условиям относили практику уединения-*халват* (на раннем этапе), материальное ограничение, дополнительный пост, предпочтение бедности, порой безбрачие, наличие шейха-наставника (роль которого стала исключительной впоследствии, вплоть до сегодняшнего дня: роль в критериологии и герменевтике – как средство для проверки и истолкования опыта – видений и снов, экстраординарных случаев и пр.).

К внутренним условиям относятся условия очищения и дисциплинированности сознания, т. е. условия, которые должны устранить отвлечение и рассеянность сознания (*гафла*), поскольку на начальном этапе богопознания посредством «растворения в Боге» (*фана*) все-таки требуется наличие воли суфия: он сознательно, свободным волевым актом направляет свое внимание на объект познания (Бога), а потому, из-за наличия в этом познании разделения на субъект и объект, оно (это познание) – интенционально⁹.

‘Абд ал-Халик Гидждувани (ум. в 1180 или 1220) разработал восемь принципов суфийской духовной практики, к которым впоследствии шейх Баха’ ад-Дин Мухаммад ан-Накшбанд, эпоним самого распространенного в мусульманском мире (после ал-Кадирийа) суфийского братства Накшбандийа¹⁰, добавил три принципа, доведя их общее количество до одиннадцати.

1. «*Вукуф замани*» (временная остановка) – концентрация внимания в богопоминании (*зикр*).

2. «*Вукуф ‘адади*» (остановка [для] исчисления) – контроль за мысленно произносимым богопоминанием.

3. «*Вукуф калби*» (сердечная пауза) – полная сосредоточенность на объекте поминания.

4. «*Назар бар кадам*» (букв. взгляд на ступни ног) – удаление из сознания любых мыслей об окружающем, могущих отвлечь от богопоминания.

5. «*Хуш дар дам*» (сведение ума в дыхание) – контроль за дыханием во время богопоминания.

6. «*Сафар дар ватан*» (путешествие по родине) – подчинение шейху-наставнику и служение ему.

7. «*Халват дар ‘анджаман*» (уединение среди людей) – состояние постоянного осознания Бога.

8. «*Яд кард*» – богопоминание путем тверждения слова «Аллах», а также посредством «отрицания и утверждения», т. е. повторения первой части мусульманского символа веры (*шахада*) – «Ла илаха илла Аллах» (Нет божества, кроме Бога)¹¹, а затем второй части символа веры – «Мухаммад расул Аллах» (Мухаммад – посланник Бога).

9. «*Баз каит*» (возвращение) – произнесение после завершения богопоминания краткой молитвы «Илахи ‘анта максуди ва ридака матлуби» (Боже мой! Ты – моя желанная цель! Твое довольство мной – то, чего я взыскую!).

⁹ «Акты познания – и это принадлежит их сущности – имеют *intentio*, они полагают нечто, они тем или иным образом относятся к некоей предметности» (*Гуссерль Э. Идея феноменологии*. СПб., 2006. С. 140).

¹⁰ Накшбандийа – суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха’ ад-Дина Мухаммада ан-Накшбанда (ум. в 1389). Одно из 12 «материнских» братств, строго суннитское по воззрениям. Начиная с XV в. Накшбандийа постепенно превратилась в самое распространенное суфийское братство (после ал-кадирийа), функционировавшее на огромной территории (в основном в восточной части мусульманского мира) от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза (Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991. С. 187).

¹¹ Богопоминание (*зикр*) посредством слов «Ла илаха илла Аллах» (Нет божества, кроме Бога) называется *зикром* «отрицания и утверждения» (*нафи ва исбат*), поскольку в первой части *зикра* («Нет божества») содержится отрицание, а во второй («кроме Бога») утверждение.

10. «*Наках даит*» (защита, сохранение) – обережение сознания от посторонних мыслей во время богопоминания.

11. «*Яд даит*» – состояние полной сосредоточенности на объекте поминания в любом состоянии без специальных усилий и приготовлений.

Таким образом, в реализации духовной практики имеются два начала – 1) «усердие» (*муджахада*) суфия и 2) действие, или «дар» свыше (*мавхиба*)¹². Предполагается, что в конце суфийского Пути процесс богопознания реализуется спонтанно, без усилий суфия. Традиционно, согласно распространенному мнению в суфийской среде, считается, что состояние постоянной сосредоточенности на объекте поминания (на Боге) достижимо только после прохождения всех «стоянок» на Пути и испытания в конце Пути экстатического (т.е. неконтролируемого) состояния «выхватывания», или «унесения» (*джазб*) суфия из созданного мира (*кавн*) к Создателю (*мукаввин*)¹³.

Йахйа ибн Му‘аз (ум. в 872) выделял в качестве «стоянок» мистического Пути семь «степеней сынов тамошнего света» (*ахира*): «покаяние» (*тавба*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «довольство Богом» (*рида*), «страх» (*хауф*), «страстное желание» (*шавк*), «любовь» (*махабба*) и «богопознание» (*ма‘рифа*). ‘Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси в своем произведении «Китаб ал-лума‘ фи ат-тасаввуф» (Проблески [знаний] о суфизме) указывает на семь «стоянок» и десять «состояний»¹⁴. Ал-Кушайри в «Ар-Рисала фи ‘илм ат-тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) перечисляет пятьдесят «стоянок» Пути. Ал-Калабази в своем трактате «Китаб ат-та‘арруф ли-мазхаб ‘ахл ат-тасаввуф» (Введение в суфийское учение) насчитывает семнадцать «стоянок». ‘Абу Талиб ал-Макки в «Кут ал-кулуб» (Пища сердец) описывает девять «стоянок». ‘Абу Хафс ас-Сухраварди в «‘Авариф ал-ма‘ариф» (Дары познаний божественного) приводит десять «стоянок». ‘Абдаллах ал-Ансари, автор трактата «Маназил ас-са‘ирин», перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, каждая из которых разделена на десять частей¹⁵. Наличие расхождений в учениях суфиев относительно количества «стоянок» и «состояний» объясняется, во-первых, индивидуальным характером представления каждого из них о прохождении мистического Пути, личным опытом автора учения, во-вторых, это служит свидетельством о деятельности по согласованию концепции с возможностями ее адептов. Этим объясняется то обстоятельство, что та или иная «стоянка» учения одного суфия могут являться «состояниями» в учении другого суфия, и наоборот.

Понятия *хал* (духовное «состояние») и *макам* («стоянка») используются в качестве средств описания процесса реализации богопознания. «Стоянки» служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих полному сосредоточению на искомом объекте – сверхчувственной реальности. Начальной «стоянкой» на мистическом Пути традиционно считается «стоянка покаяния» (*тавба*), или решение человека избавиться от состояния «небрежения Богом» (*гафла*), в котором пребывает большинство людей, и полностью предаться Богу. «Стоянки» сами по себе не рассматриваются в качестве результатов познания, но считаются важнейшим средством фиксации духовных «состояний», которым свойственны мимолетность и кратковременность. Другими

¹² Мухаммад ‘Амин ал-Курди. Китаб ал-мавахиб ас-сармадийа. Каир, 1912. С. 84–99.

¹³ Ибн ‘Аджиба, Ахмад ибн Мухаммад ал-Хасани. Иказ ал-химам фи шарх ал-хикам [ли Ибн ‘Ата’ ‘Аллах ал-Искандари]. Б. м.: Дар ал-ма‘ариф, б. г. С. 528.

¹⁴ ‘Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума‘. Лейден, 1914. С. 41–70.

¹⁵ Камал ад-дин ‘Абд ар-Раззак ал-Кашани. Лата‘иф ал-а‘лам фи ишарат ахл ал-илхам. Тегеран.: Мирас-е Макутуб, 2000, с. 44.

словами, «стоянки» являются подтверждением достижения суфием определенного этапа в богопознании. 'Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси приводит следующие «стоянки» Пути в порядке «движения вперед», или «возвышения» (*таракки*): «покаяние» (*тавба*), «скрупулезность» (*вара'*) [в различении «запретного» (*харам*) от «разрешенного» (*халал*)], «отрешение от мирского» (*зухд*), «бедность, нужда [в Боге]» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «довольство Богом» (*рида*)¹⁶. В качестве неперенных условий достижения искомой цели считаются: 1) соблюдение суфием во время «прохождения» Пути «правдивости» (*сидк*) в мыслях, словах и поступках в свете высказывания пророка Мухаммада «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»¹⁷, и 2) «искренности» (*ихлас*), или тотальной сосредоточенности на Боге («*Ихлас* – забвение видения творений благодаря постоянной направленности взора на Творца»)¹⁸. Предыдущие «стоянки» не отменяются вновь достигнутой «стоянкой», а становятся «собственностью» суфия как «приобретенные»¹⁹. Продвижение суфия от одной «стоянки» к следующей свидетельствует о его укреплении на более высокой и совершенной по сравнению с предыдущей степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения исламским мистиком комплекса духовных и психофизических действий, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и перешли в его «собственность». Переход на очередную «стоянку», таким образом, диктует необходимость следования новым требованиям, связанным с условиями мистического познания. Например, «стоянка страха» (*хауф*) служит обозначением не просто страха Божьего, страха перед будущим наказанием на том свете, свойственного простым верующим, но обозначением особого страха – пребывания суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за дьявольских наущений, которые могут привести к отступлению с Пути и впадению в прежнее состояние «небрежения» Богом, в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые «стоянки» Пути используются в паре – «страх»-«надежда» (*хауф-раджа'*); «радость-печаль» (*сурур-хузн*) – для самоконтроля суфия. Он должен твердо осознавать, что Бог, а не он, – фактический действительный богопознания. Ведь «стоянки» являются лишь средством фиксации результатов мистических «состояний общения» с Богом, которые есть божественные дары, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия. Неукоснительное соблюдение условий конкретной «стоянки» способствует «упрочению» суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество.

Нечто аналогичное имеет место и в отношении «состояний»: во время пребывания суфия на более высоких «стоянках» духовные «состояния» непосредственного видения сверхчувственных «истин» протекают по времени гораздо дольше. Другими словами, по мере «движения вперед» по Пути к Богу «состояния» становятся более интенсивными и продолжительными. В суфийских руководствах нет единства по вопросу о количестве «состояний». Например, 'Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси пишет в своем сочинении о десяти

¹⁶ *Абу Наср ас-Саррадж*. *Китаб ал-лума'*. С. 42–52.

¹⁷ *Муслим*. Сахих Муслим би-шарх имам Мухий ад-дин Аби Закарийя Йахйя ибн Шараф ан-Навави. Т. 1–18. Бейрут, 1996. С. 131; *ал-Худжеври*. *Кашф ал-махджуб*. С. 575.

¹⁸ *Ал-Кушайри*. *Ар-Рисала ал-кушайрийя фи 'илм ат-тасаввуф*. С. 209.

¹⁹ Там же. С. 57

«состояниях»: «полное сознание Бога» (*муракаба*), «близость» (*курб*), «любовь» (*махабба*), «страх» (*хауф*), «надежда» (*раджа*), «страстное томление» (*шавк*), «дружба» (*унс*), «успокоение» (*итма'ниййа*), «созерцание» (*мушахада*) и «достоверное знание» (*йакин*)²⁰. Так же, как и «стоянка», «состояние» может при определенных условиях перейти в собственность суфия.

Предполагается, что суфий, прежде чем достичь конечной цели – состояния мистического «присутствия» при Истине-Боге, последовательно переживает различные мистические «состояния», как, например, «близость» (*курб*), «дружба» (*унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), которые предваряют «общение с Богом», или акт обретения полноты Истины. Речь не идет о строгой последовательности в переживании этих «состояний». Поскольку суфийское познание, хотя и выражается дискурсивно, все-таки является прямым (непосредственным) видением полноты Истины (Абсолюта), то знание сокровенных «истин» понимается как знание, совпадающее с бытием, а потому такое видение не предполагает градуированности на низкие и высокие степени.

Таким образом, уже на втором этапе развития суфизма (IX в. по хр. л.) сложилось представление, что богопознание – это реализация способности «прозрения», обнаружения во «внешнем» «сокрытого», «сокровенных истин», которые являются результатом внезапного «столкновения» с духовным органом интуитивного познания суфия – с его сердцем (*калб*) – и обозначают различные мистические переживания, «находящие» на суфия²¹, в ходе богопоминания, одного из основных способов суфийского познания. Это вело к укреплению представления, что состояние «присутствия» при Боге достигается исключительно за счет различных видов богопоминания, «муракабы» (полного сознания Бога), «сухбы» (сподвижничания шейху-наставнику), «рабиты» (установления духовных уз со своим наставником посредством сосредоточения мурида на образе шейха) и других средств психотренинга, «объездки» (*рийада*) своего «эго» с соблюдением вышеупомянутых условий самоконтроля для отличения подлинного опыта от ложного.

Богопоминание (*зикр*), взятое в психологическом аспекте, представляет собой способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге²². *Зикр* может исполняться коллективно и в одиночку, вслух (*джахри*) и молча (*хафи*). *Зикр* есть процесс, протекающий на различных уровнях (физическом, ментальном и вербальном), в котором участвуют почти все человеческие способности (физические и психические). На вербальном уровне исполняется начальный, или примитивный *зикр*, т. е. богопоминание вслух. В более сложных и высших видах *зикра* участвуют сердце (*калб*), душа (*нафс*), дух (*рух*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие комплекс под названием «царь, или повелитель богопоминания» (*султан аз-зикр*). Каждое суфийское братство отличается от других наличием собственного свода правил исполнения *зикра*²³.

Например, схематически порядок отправления *зикра* суфийского братства Накшбандийа выглядит следующим образом:

Исполняющий *зикр* должен находиться в состоянии религиозной чистоты, устраиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки, прочесть предварительно несколько небольших глав Корана и только затем приступить непосредственно к богопоминанию, соблюдая нижеследующие правила.

²⁰ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Книга ал-лума'. С. 54–72.

²¹ Там же. С. 42.

²² См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб., 2004. С. 373.

²³ Мухаммад 'Амин ал-Курди. Книга ал-мавахиб ас-сармадиййа. С. 304–320.

1. Необходимость закрыть глаза и отключить все чувства.
2. Ощущение себя грешным, слабым, лишенным полезных знаний и не совершившим благих деяний.
3. Чтение 112-й суры Корана «Ал-Ихлас» (Искренность).
4. Мысленное представление своей будущей могилы и осознание бренности земного.
5. Мысленное укрепление перед собой образа шейха-настаника и обращение к нему за благословением и помощью.
6. Установление образа шейха в своем сердце для моральной поддержки.
7. Произнесение слов молитвы «Илахи 'анта максуди ва ридака матлуби» (Боже мой! Ты – моя желанная цель! Твое довольство мной – то, чего я взыскую!)
8. «Вукуф калби» (сердечная пауза) – полная сосредоточенность на объекте поминания.
9. Пребывание в этом состоянии вплоть до обнаружения «сокровенных истин».
10. Богопоминание посредством слова «Аллах» и мусульманского символа веры – «Ла илаха илла Аллах ва Мухаммад расул Аллах» (Нет божества, кроме Бога, а Мухаммад – посланник Бога).

Считается, что в случае правильного исполнения богопоминания суфий достигает искомой цели, состояния *муракабы* – полного осознания, или постоянного видения Бога внутренним сокровенным «оком» разума в состоянии полного отрешения от всего окружающего из феноменального мира, или «самоуничтожения» в Боге²⁴.

Коллективное исполнение богопоминания – сложный и детально регламентированный ритуал (*хатм-хваджаганг* братства Накшбандийа, *хатм шазилийа*). Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*'), коллективное экстатическое радение, часто с музыкальным сопровождением и танцами (суфийские братства ал-Кадирийа, ал-Маулавийа).

Большинство специалистов по суфизму придерживается мнения, что главной целью мистического Пути является «самоуничтожение, или растворение в Боге» (*фана*'), которое понимается двояко: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Принято считать, что в качестве альтернативы учению «опьяненного» суфизма, в рамках которого *фана*' рассматривался (например, 'Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом) как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхиййат*), ал-Джунайд (ум. в 910) с целью оградить суфиев от обвинений традиционалистов в богохульстве и претензиях на субстанциальное единение с Богом выдвинул свое учение о *фана*'/*бака*', исходя из того, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака*').

Многие исследователи, вслед за французским исламоведом Л.Массиньоном (1883–1962) и английским востоковедом Дж.С.Тримингэмом (1904–1987), сочли этот период (IX в. по хр.л.) кульминационным пунктом в истории суфизма, а последующую историю суфизма – как процесс по-

²⁴ Мухаммад 'Амин ал-Курди. Китаб ал-мавахиб ас-сармадийа. С. 316–320.

степенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях крупнейшего средневекового мусульманского философа-суфия Ибн 'Араби (ум. в 1240). Действительно, часто авторы суфийских трактатов выражались о цели богопознания посредством понятий «самоуничтожение»/«пребывание [в Боге]» (*фана'*/*бака'*), или «нахождение Бога» (*ваджд*), а потому мы не отрицаем, что на определенном историческом этапе развития суфизма понятия *фана'*, *бака'* и *ваджд* применялись ими для обозначения конечной цели суфийского познания.

Мы не разделяем тезис о том, что в целом в доктринальном суфизме в качестве *конечной цели* познания понимается стремление к достижению состояния «самоуничтожение»/«пребывание [в Боге]» и «нахождение Бога», т. е. состояния «растворения» сущности суфия в сверхчувственной (божественной) реальности (пусть и в духовном смысле, а не в буквальном), состояния впадения в экстатическое состояние «*ваджд*», идентифицируемое с обнаружением Истины во всей полноте²⁵.

Психологическая интерпретация²⁶ конечной цели суфийского познания как трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия²⁷ основана на некритическом допущении, что онтологическое представление суфиев характеризуется дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположенных друг другу. Большинство исследователей склонны разделять это ошибочное, с нашей точки зрения, мнение, что суфийское познание сводится к гносеологическому поиску истины, хотя, как мы полагаем, оно (суфийское познание) выражает собой познание, слитое с бытием, или *бытие-познание*.

Основной причиной неверной интерпретации сути суфийского познания является понимание суфийских терминов «созерцание» (*мушахада*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*каиф*), «достижение истинности» (*тахкик*) как синонимов, или выражений, обозначающих одно и то же, а именно, мистическое познание. В действительности же богопознание, или метод установления связи с божественным, о котором нам известно из творчества ключевых фигур суфизма IX в. ('Абу Йазида ал-Бистами, 'Абу ал-Хусайна ан-Нури, ал-Халладжа), представляет собой *интуитивно-созерцательное* познание, а не *мистическое* познание в собственном смысле этого слова. Отличаются эти виды познания (интуитивно-созерцательное и мистическое) друг от друга следующим. Существуют три вида познания (*рациональный, интуитивно-созерцательный и мистический*), общим объектом для которых являются – мир, человек и Бог²⁸. Все эти три вида познания зиждятся на общем основании – на отношении между познающим и познаваемым. В ходе *рационального* познания сохраняются онтологическая и гносеологическая разделенность субъекта и объекта познания. Это характерно и для процесса экзистенциального «стяжания» божественного в

²⁵ «Конечной целью мистика, к которой иногда удается приблизиться путем постоянной медитации, является *фана'*, самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом «экстаз», буквально означает «обретение», «нахождение» – обретение Бога, и тем самым покоя» (*Шimmel А.-М.* Мир исламского мистицизма. М., 2000. С. 144.

²⁶ *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 360.

²⁷ *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 27.

²⁸ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 49.

духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» в раннем исламе, поскольку ранние суфии не могли избавиться от дуалистического восприятия отношения Бога и мира.

В *интуитивно-созерцательном* познании посредством созерцания (*мушахада* и пр.) также имеет место онтологическая разделенность познающего и познаваемого, но отменяется гносеологическая разделенность познающего и познаваемого. Это обстоятельство позволяет понять суть учений «опьяненного направления» в суфизме о «самоуничтожении, или растворении» познающего в Боге – объект интуиции нельзя назвать объектом, поскольку отменяется гносеологическая разделенность субъекта и объекта, т. е. мистика и сверхчувственной реальности (см. «Я – Истина» ('*ана ал-хакк*) ал-Халладжа), но онтологическая разделенность субъекта и объекта сохраняется (по выражению самого ал-Халладжа, *Лахут* (божественное) и *Насут* (человеческое) не совпадают в онтологическом плане). Поскольку в учении о «самоуничтожении, или растворении» в Боге, или интуитивно-созерцательном познании, сохраняется положение о разделенности субъекта и объекта, познающего и познаваемого, в онтологическом плане, то фактически имеет место воспроизводство логики платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за эмпирической реальностью. Такая онтологическая концепция предполагает понимание Абсолютного Блага (Истины) как пребывающего *вне* текучего и изменчивого потока вещей и явлений эмпирического мира. Соответственно, познание однозначно рассматривается как гносеологический поиск (как в рациональных, так и в интуитивных формах) истинных сущностей, всегда стоящих *за* эмпирическими явлениями. Истина однозначно ассоциируется со скрытой стороной вещи. Сама вещь воспринимается скорее как нечто такое, что в конце процесса познания должно предстать как принципиально *иное*. Она должна подвергнуться *разоблачению*, т. е. лишиться облачения, ложного покрова, и предстать в *ином* виде и этот *иной* ее вид и будет ее *истинным* видом. Персидская суфийская поэзия с ее «вечной» темой бесчисленных завес (*худжуб*, ед.ч. *хиджаб*), скрывающих лик Возлюбленного (Бога), может послужить прекрасной иллюстрацией такого понимания истины и истинности. Истина находится *вне и выше* бренного эмпирического мира, а потому познание, вне зависимости от того, рациональное оно или интуитивно-созерцательное, никогда не приводит познающего к вещам *как они есть* в силу принципиальной разницы познаваемого и познающего как принадлежащих к внеположенным и взаимоисключающим друг друга уровням в онтологическом плане.

Подобная интерпретация мистического опыта представителями «опьяненного» направления суфизма внутренне противоречива. Даже самые ревностные сторонники учения о «самоуничтожении, или растворении» в Боге осознавали его главный недостаток – невозможность средствами этого учения непротиворечиво изложить опыт «общения» с Богом: является ли это субстанциональным единением суфия с Богом или чисто духовным, т. е. трансперсональным переживанием непосредственного единения с первоосновой бытия, выражаясь современной терминологией²⁹. Первый вариант ответа, по сути, представлял утверждение о никак не объяснимой трансформации конечного бытия человека в вечное, «обожествлении» мистика или «отелесении» Бога в конкретном человеке. В глазах большинства верующих это приводило к банальному варианту идолопоклонства, ибо тогда все окружающее в эмпирическом мире – камни, вода, животные – представляет «клик

²⁹ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. С. 26.

Божий». Второй вариант ответа вел к признанию чисто субъективного характера опыта «общения» с божественным. Иначе говоря, опыт «самоуничтожения, или растворения» в Боге хотя и дает ощущение достоверности постижения божественной реальности, но эта «достоверность» сугубо индивидуальная³⁰. Проблема приобрела остроту в силу необходимости отличить подлинный опыт «созерцания» божественного от профанации. Требовалось найти общезначимые критерии отличия истинного опыта от ложного в процессе индивидуального постижения Абсолюта посредством интуиции и «самоуничтожения, или растворения» «Я» мистика в сверхчувственной реальности. Поэтому очень рано в суфийской среде предметом обсуждения стал также вопрос о том, влияет ли на получение полного знания о трансцендентном Бытии «усердие» суфия, т. е. суфийская духовная практика (*зикр, сама', рийада* и пр.) или знание высших «истин» является даром свыше. Это вопрос ставился следующим образом: влияет ли вообще на реализацию богопознания сознательные усилия суфия, т. е. суфийская практика?

Возникшая проблема могла быть решена в рамках средневековой парадигмы только за счет принятия допущения, что иное по отношению к континууму бытия Первоначало является также *неиным* по отношению к нему. Это не пантеистическое представление о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Тезис о мире как *неином* Бога содержит другое предположение, согласно которому отношение между божественным миром и множественным миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, онтологически обосновывающих друг друга. Первоначало и вещи являются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Суть «онтологического переворота», совершенного суфийским мыслителем Ибн 'Араби, состоит в разработке учения о «третьей вещи» (*шай' салис*), которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого, Бога, и множественного мира и в то же время не сводится ни к тому, ни к другому, что позволило в какой-то мере снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма. «Третья вещь» – не аналог среднего члена неоплатонических онтологических построений, который выступает посредником между Единым и возникшим из него множественным миром. В неоплатонических учениях Единое и порожденный им мир, во-первых, представляют различные сущности, во-вторых, между Единым и миром выстраиваются связи иерархического соподчинения. Напротив, в учении Ибн 'Араби онтологическое обоснование двух противоположностей возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноуровневое и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а «третья вещь», «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром. Таким образом, в онтологической концепции Ибн 'Араби «третья вещь» выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям – божественному бытию и множественному миру – осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга. «Третья вещь» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один его аспект (вечный или временный).

³⁰ «Гностический опыт (исламских мистиков. – И.Н.), таким образом, дает ощущение достоверности, однако эта достоверность индивидуальная, личная» (Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. Учеб. пособие. М., 1995. С. 98).

Согласно логике этой онтологической концепции отношение между Богом и множественным миром следует понимать как отношение взаимообусловленности двух сторон *одной* сущности, а не как отношение взаимоисключающих друг друга сущностей. Из учения о «третьей вещи» следует, что любая вещь множественного мира обладает, наряду с двумя состояниями (не-существования и существования), еще состоянием некоей «утвержденной воплощенности» (*'айн сабита*), что согласуется с арабской классической философской традицией. Идея о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и не-существования позволила утверждать имманентность Бога земному миру наряду с Его трансцендентностью. Земной мир, имея связь с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» (или «прекрасных имен» Бога), которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью Бога и Его имманентным присутствием во множественном мире решается путем введения опосредующего мира «*барзах*» (перешеек), области виртуальных различенностей, или «смыслов» вещей (*ма'ани*), ждущих своей воплощенности в вещах. Другими словами, Бог есть «скрытое» (*батин*) для мира, а мир есть «явное» (*захир*) для Бога. Тем не менее они остаются внеположными друг для друга, как и положено двум аспектам (вечностному и временному) единого бытия. Эти аспекты представляют собой противоположности, противоположение которых является не взаимоисключением, а взаимообусловленностью.

Взаимоотношение Бога и мира с точки зрения утверждения взаимопологающих противоположностей можно проиллюстрировать на примере соотношения целого и части. Бог, рассматриваемый как целое, трансцендентен своим творениям (частям), т. к. он лишен их частных характеристик. Но Бог одновременно имманентен им, поскольку последние суть «ограничения» единого Бытия. Утверждение связи между Богом и миром как связи взаимопологающих противоположностей, как совпадения единства с внеположной ему множественностью также может быть показано на примере отношения окружности и центра-точки. Бог – точка-центр окружности, а действительные вещи – точки на окружности. Благодаря последней, т. е. центральной точке (Богу) становится возможным само устройство круга как окружности, состоящей из точек (множественности явлений мира). И наоборот, окружность состоит из точек, и в этом смысле становится возможным совпадение центральной точки с окружностью, ибо и центр-точка и точка на окружности – одно и то же. Бог совпадает с вещами как точка (Его имманентность миру), но, тем не менее, оставаясь в центре окружности, не совпадает с точками, расположенными на окружности (Его трансцендентность). Совпадение Бога с миром не есть отношение «сущности» и «явления», где имеется отношение включения одного (явления) в другое (сущность). Так же как центр-точка непосредственно не включает в себя точку окружности, так и Бог не «вселяется» непосредственно в явления множественного мира: Бог и мир – разные аспекты миропорядка (*'амр*) и каждая из этих сторон реализуется в соотнесении с другой именно как противоположность, т. е. оставаясь внеположной другой, противоположной стороне.

В философском суфизме утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия служит онтологическим обоснованием суфийского познания как *мистического* мировидения, в котором нет субъект-

объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи (знанием бытия), понимается как процесс самопроявления Истины через суфия. Согласно такому пониманию познания, истина не реет *над* потоком чувственных и изменчивых явлений, а находится и в *самих* вещах. Этим не утверждается буквальное совпадение истины с вещью. В то же время истина не есть нечто, что пребывает *за* эмпирической реальностью. Признание за вещами статуса логического условия Первоначала³¹ ведет к утверждению самодостаточности континуума бытия в том смысле, что его первооснова, или Первоначало, и есть само бытие. Суфийское постижение полноты истины, преодоление разрыва между непосредственным и дискурсивным знанием теперь достигается за счет способности усматривать в каждом различном и отдельном явлении указание не только на его частный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом. Основной характеристикой суфийского познания становится «растерянность» (*хура*), поскольку все-тождественность предполагает подлинно мистическое видение Единого (или Бога, Первоначало) множественным, и наоборот, видение каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом).

Таким образом, *мистическое*, или подлинно суфийское познание отличается от *рационального* и *интуитивно-соощерцательного* познания отсутствием в нем и онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Реализация богопознания не ставится в зависимость от подготовленности (*исти 'dad*) суфия. Это означает, что возможность богопознания гарантирована онтологическим устройством сущего: Бог желает самопознания и человек избран в качестве средства этого самопознания.

С такой точки зрения «познать» означает не совершить гносеологический акт, предполагающий разделенность субъекта и объекта познания, а «стать» самим познаваемым. Истина выводится из области гносеологического поиска и онтологизируется благодаря снятию субъект-объектного отношения через утверждение отношения «явное-скрытое», или постоянного взаимного перехода друг в друга Единого и множественного, человека и Бога, когда познающий и познаваемый трансформируются в универсальное Нечто, о котором говорится: «Все – Он». Подлинный агент-действитель, Бог, или «Истина», осуществляет истинность как реализацию своих бытийных потенций через человека, путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Человек как родовое существо – единственный из сущего, что воплощает все из остатка соотнесенности божественной сущности. Он – «совершенный “конспект” (*мухмасар*), или “копия” (*нусха*), Вселенной, синтезирующий в себе все вещи, которые существуют в универсуме»³². И благодаря этому его особому онтологическому устройству человек в самом себе способен открыть Бога и мир.

В философском суфизме сложная система суфийской практики – техника тотальной концентрации на Боге (*зикр*), радение (*сама'*) и комплекс «особых состояний» для обретения экстатического (трансперсонального) переживания непосредственного единения с первоосновой бытия, т. е. «са-

³¹ Смирнов А.В. Суфизм // Новая филос. энцикл. Т. 3. С. 672.

³² Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 100.

моуничтожения, или растворения» в Боге, – перестает рассматриваться как исключительное средство постижения трансцендентного Бытия. Учение о богопознании как способ сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение мистического Пути было дополнено в рамках философского суфизма (Ибн ‘Араби) учением об «избранничестве» (*вилайа*). Способностью к единению с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди – пророки и «избранные Богом» (*авлия*). В рамках своего учения Ибн ‘Араби переосмысляет традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилайа*). Ибн ‘Араби, формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», утверждает о превосходстве «избранничества»³³ над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранный Богом» черпает свое знание непосредственно прямо от Бога³⁴.

Эти идеи не были восприняты представителями «народного», или практического суфизма. Концепция Ибн ‘Араби о мистическом познании как бытийном отношении, трансцендентном акте, где имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей, фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме в деле обеспечения полного богопознания. В свете учения о мистическом познании приуготовленность к постижению трансцендентного Бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Только немногие входят в число «избранных Божьих» (*авлия*). Это положение философского суфизма, во-первых, плохо совместимо с представлениями представителей практического, или «народного» суфизма о способности многочисленных суфийских шейхов-наставников, руководителей братств, к установлению «контакта» с божественным, во-вторых, ведет к отрицанию действительности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской практики, как богопоминание, «объездка души» и прочее, используемых для достижения экстатического состояния «общения» с Богом. Поэтому идеи философского суфизма не были востребованы в практическом, или «народном» суфизме. Представители практического суфизма могли найти обоснование суфийской практики и способности шейхов-наставников на «контакт» с трансцендентным Бытием только в концепциях неоплатонического характера.

Философский суфизм предполагает веротерпимость в соответствии со своим принципом «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Любая вещь, взятая в вечностном аспекте своего существования, является неиной Абсолюту, Истине, Богу. Следовательно, всякое поклонение нужно рассматривать как поклонение Истине, Богу. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что не претендует на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, иные вероисповедания в качестве собственного условия. Хотя этот тезис вызывал и вызывает крайне негативную реакцию у мусульманских традиционалистов, на современном Западе он был воспринят положительно частью интеллектуалов, с точки зрения которых философия суфизма сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

³³ *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 103.*

³⁴ *Ибн ‘Араби. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1. Бейрут, 1998. С. 203.*