

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ
ПРИ ПРЕЗИДИУМЕ АН СССР

СУФИЗМ
в контексте
мусульманской
культуры



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 87.3+87.8
С 90

Редакционная коллегия:

О. Ф. АКИМУШКИН, В. И. БРАГИНСКИЙ,
Т. А. ДЕНИСОВА (секретарь редколлегии), **Ш. М. ШУКУРОВ.**

Ответственный редактор
и автор Введения

Н. И. ПРИГАРИНА

Рецензенты:

А. Б. КУДЕЛИН, А. А. СУВорова

Редактор издательства

А. А. КОЖУХОВСКАЯ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
АН СССР

Суфизм в контексте мусульманской культуры.—
С 90 М.: Наука. Главная редакция восточной литературы,
1989.— 341 с.
ISBN 5-02-016695-2

В книге освещается воздействие суфийского учения и практики на формирование основных культурологических моделей мусульманского мира. На обширном материале показано влияние суфизма на различные области духовной и художественной деятельности мусульман: философию, литературу, искусство, музыку. Впервые публикуются переводы на русский язык некоторых философско-доктринальных суфийских текстов, вводятся в научный оборот новый оригинальный материал.

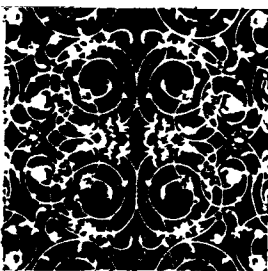
С 0301030000-099
013(02)-89 **КБ-46-1-88**

ББК 87.3+87.8*

ISBN 5-02-016695-2

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989*

ФИЛОСОФИЯ



А. Д. Кыш

УЧЕНИЕ ИБН 'АРАБИ В ПОЗДНЕЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В истории мусульманской мысли личность Ибн 'Араби (1165—1240) стоит особняком и окружена густым туманом легенд и домыслов. Споры вокруг имени Шайха — Величайшего учителя (*аш-шайх ал-акбар*), как называли его приверженцы, — вспыхнули сразу же после его смерти и со временем не только не утихли, но, наоборот, стали более ожесточенными [19, т. 1, с. 6—8; 11]. Нередко они завершались взаимными обвинениями в «неверии», а порой полемика приобретала далеко не академический оборот: сторонники (либо противники) Шайха становились жертвами политических гонений; средневековые историки не раз отмечали попытки уничтожить или осквернить его гробницу (см., например, [18, т. 1, с. 159—160]).

Многовековая борьба вокруг наследия Ибн 'Араби не могла не сказаться на оценках его творчества в трудах современных мусульманских ученых, которые по-прежнему четко разделяются на приверженцев и противников его воззрений [6, с. 20—43]. Главной их целью, как и в предшествующие столетия, остается доказательство либо опровержение «правoverия» Шайха, что в конечном счете лишает этих исследователей возможности выработать более или менее объективный подход к его творчеству (см., например, [14; 7; 17, с. 327—336; 9]).

С первой четверти нашего столетия учение Ибн 'Араби привлекло пристальное внимание западноевропейских востоковедов и стало предметом их научных изысканий [45; 21; 32; 42; 25]. Не обошлось без издержек, вызванных главным образом

тем, что к взглядам суфийского мыслителя поспешили применить критерии, выработанные в рамках совершенно иной философской и культурной традиции. Была сделана попытка вывести воззрения Ибн 'Араби из христианского вероучения (например, испанский востоковед М. Асин Паласиос недвусмысленно охарактеризовал учение Ибн 'Араби как «христианизированный ислам» [25]). С другой стороны, его стали рассматривать как продолжателя доктрин неоплатонизма и герметизма на почве ислама [45; 44, с. 403; 42; 21]. В такой трактовке Ибн 'Араби оказывался исключительно философом; его теософские и теологические представления, составляющие важнейший аспект его мировоззрения, оставались в стороне. Пожалуй, лишь в работах А. Корбэна, а также японского ученого Т. Изутцу были предложены принципиально новые пути к изучению наследия Шайха [32; 41]. К сожалению, и эти исследователи, будучи убежденными сторонниками феноменологического подхода к истории, не смогли избежать известной тенденциозности и методологических просчетов.

Из возрастающего с каждым годом потока литературы об Ибн 'Араби наибольший интерес представляют работы французских исследователей Д. Гриля, Ш.-А. Жилиса, М. Ходкевича [35—39; 33; 31], а также английских и американских — Р. Остина, У. Читтика и М. Селлза [26—29; 40; 49]. Любопытно отметить, что с 1977 г. в Великобритании действует Общество Мухйи ад-дина Ибн 'Араби, созданное с целью пропаганды его идей на Западе. Деятельность этого общества, имеющего свой журнал и филиалы в Стамбуле и США, носит сугубо теософский характер. причем творческое наследие Шайха рассматривается большинством его членов с универсалистских позиций, как некая сокровищница непреходящих духовных ценностей, на которые не может претендовать ни ислам, ни какая-либо другая экзогерическая религия.

В то же время, несмотря на столь пристальное внимание к личности и творчеству Ибн 'Араби, многое в его взглядах по-прежнему непонятно. Не претендуя на окончательные решения и выводы, я хотел бы наметить возможные пути исследования, тем более что в советском востоковедении суфизм, ярчайшим представителем которого был Ибн 'Араби, все еще остается почти белым пятном.

Пожалуй, главное, с чего хотелось бы начать, заключается в том, что следует четко различать собственно учение Ибн 'Араби и его многочисленные интерпретации в трудах последующих поколений суфиев и мусульманских богословов. Между тем и то и другое очень часто объединяют под понятием *вахдат ал-вуджуд*, к тому же переводимым всегда по-разному: «единοбытие», «единство бытия», «единственность бытия», наконец, просто «пантеизм». Уже само использование этого крайне расплывчатого термина породило массу недоразумений. Достаточно сказать, что в современной арабской философской лексике *вах-*

дат ал-вуджуд чаще всего означает пантеизм Спинозовского типа. Отсюда — назойливые параллели между Ибн 'Араби и Спинозой [13], в основе которых лежит как неверное понимание терминов, так и явный анахронизм.

До сих пор нельзя определить точно, кто и когда употребил словосочетание *вахдат ал-вуджуд* впервые. Во всяком случае, в тех доступных нам сочинениях Шайха, подлинность которых не вызывает сомнений, обнаружить его пока не удалось. Нельзя, конечно, исключать возможность, что Ибн 'Араби называл так свою доктрину, устно излагая ее многочисленным ученикам. Но тогда этот термин можно было бы обнаружить у них, ибо известно, что некоторые из слушателей Шайха вели конспекты его устных рассуждений и пояснений (например, Бадр ал-Хабши и Ибн Саудакин) [37; 46]. Однако и здесь он не встречается. Вполне вероятно, что термин появился вскоре после кончины Шайха в 1240 г. среди его анатолийских последователей во главе с Садр ад-дином ал-Конави, которые активно комментировали и проповедовали его идеи. Есть, однако, предположение, что словосочетание *вахдат ал-вуджуд* было впервые использовано противниками учения Шайха, причем чаще всего указывают на выдающегося мыслителя Ибн Таймию (ум. 1328), который говорил об Ибн 'Араби как о проповеднике «абсолютного бытия» (*ал-вуджуд ал-мутлак*) (см. [50, с. 509—511]).

Конечно, дело здесь не в нюансах терминологии, а в самом характере наследия Шайха. Оно крайне разнородно и многогранно, и причиной тому не только особенности его мировосприятия, но и разноплановый материал, лежащий в основе его теорий. Нельзя не согласиться с исследователями, оценивающими Ибн 'Араби как «гения систематизации», который подвел итог пятивековому развитию суфийской традиции [48, с. 263]. Не касаясь иных источников мысли Шайха, кроме тех, что не выходят за рамки ислама, мы можем утверждать, что Величайший учитель собрал воедино все то, что говорили, выкрикивали в мистическом трансе, писали и преподавали мусульманские аскеты и суфии, начиная с ал-Хасана ал-Басри (VIII в.) и кончая его современниками (XII—XIII вв.). Более того, в своих идейных исканиях суфийский мыслитель не ограничился суннитским исламом и использовал некоторые положения эзотерических учений шиитских сект, в частности исмаилитов.

Итогом его систематизаторской деятельности стала настоящая «энциклопедия мусульманского эзотеризма» [32, с. 58—60; 51, т. 1, с. 13], в которую органично вошли достижения спекулятивного богословия (*ал-калам*) и философии (*ал-фалсафа*), а также различные стороны мусульманского традиционализма. В сущности, трудно найти такой аспект мусульманской духовной культуры, который не нашел бы отражения в сочинениях Шайха, особенно в его гигантском обобщающем труде «Мекканские откровения» («*ал-Футухат ал-маккийя*») [4], вобрав-

шем в себя и поэзию, и грамматику, и математику, и естественнонаучные представления того времени.

Многие мусульманские и западноевропейские исследователи пытались и пытаются определить внеисламские истоки идей Ибн 'Араби. На первый взгляд это нетрудно: бросаются в глаза аналогии с неоплатонизмом, герметическими и гностическими учениями, каббалой, восточнохристианской философией и мистикой [40, с. 21–24]. Однако у Ибн 'Араби элементы этих религиозно-философских систем переосмыслены настолько смело и своеобразно, что ничего более конкретного, чем их простое перечисление, предложить пока не удастся. Ясно одно: в своем творчестве он опирался на эзотерическо-философскую традицию, сложившуюся на Ближнем Востоке в результате многовекового взаимодействия различных культур и религий.

Во всей этой разнородности и многогранности, на мой взгляд, и кроется один из секретов успеха учения Ибн 'Араби в отдаленных друг от друга в культурном и территориальном отношении областях мусульманского мира в разные эпохи. Мусульмане могли найти и находили в нем то, что в данный момент было созвучно их духовным и интеллектуальным запросам, оставляя без внимания то, что представлялось им неактуальным. «Поливалентность» доктрины Ибн 'Араби во многом объясняет ее долготелетие.

Но это, конечно, не единственное объяснение. Другой секрет продолжительного влияния идей Ибн 'Араби на умы и сердца состоит в том, что ему удалось найти достаточно убедительные ответы на вопросы бытия и познания, волновавшие не одно поколение мусульманских мыслителей. Эти ответы он изложил не как высокомерный схоласт и холодный рационалист (хотя он и представлялся таковым некоторым исследователям, например французскому востоковеду Л. Массиньону [49, с. 312–315]), но как страстный религиозный проповедник и реформатор, стремившийся привести единоверцев к духовному совершенству, а значит, и к спасению [3].

Учение Ибн 'Араби при необыкновенном многообразии составляющих воспринимается внимательным читателем как единое целое, ибо в конечном счете все эти составляющие служат суфийскому мыслителю для иллюстрации ключевых положений его доктрины. Хотя в принципе эти положения могут быть вычленены и изложены в абстрактных философских терминах и категориях, у Ибн 'Араби «невозможно отделить сказанное от того, как оно выражено, а значит, невозможно верно пересказать текст» [49, с. 289].

В этой связи целесообразно будет упомянуть о творческом методе Шайха. В общих чертах он заключается в том, что на всем протяжении повествования автор опирается на известную систему герменевтических и мировоззренческих посылок, которые могут реализоваться в самых разных лексемах, образах и контекстах. В каждой последующей лексеме (образе, контек-

сте) данная посылка предстает по-иному, чем в предыдущей, обретает дополнительные, часто едва уловимые нюансы. Динамичная игра знаками современной автору культуры, значениями арабских слов, техническими терминами, заимствованными из разных отраслей знания, делает тексты Ибн 'Араби полисемантическими, поддающимися самой широкой интерпретации. Разные контексты, понятия, образы могут подключаться не последовательно, а одновременно, что еще более усложняет (и даже «мистифицирует») текст, придает ему полифонию, заставляя работать воображение читателя. С этой же целью часто используется эллипсис, что вынуждает читателя достраивать опущенный смысл, исходя из собственного кругозора, религиозных и философских убеждений.

Такой подход к учению Ибн 'Араби позволяет понять, почему у его последователей оно подверглось столь глубокой трансформации, а то и вовсе превратилось в свою противоположность. Там, где Шайх в силу свойственных ему представлений о текучести бытийных процессов и относительности любых суждений о них намеренно не доводил свои мысли до конца, нарочито «смазывал» изображение, а порой и прямо сбивал читателя с толку, его комментаторы стремились добиться ясности и определенности, расставляя собственные акценты, отсутствующие в оригинальном учении [49, с. 303]. Тогда на место «открытой» и диалектической схемы Шайха становилась другая, «закрытая» и статичная, не допускающая двух толкований. При этом внешние признаки (терминология, система образов и понятий, доказательства и примеры) оставались вроде бы теми же, но в совокупности получалась иная теория, автором которой можно было бы считать Садр ад-дина ал-Конави, ал-Кайсари, ал-Кашани, 'Ираки, 'Абд ал-Карима ал-Джили, Джами, Исма'ила Хакки Бурсеви или любого другого комментатора Ибн 'Араби, но не его самого. Иными словами, последователи Шайха, как, впрочем, и его противники, лучше всего схватывали именно внешнюю сторону его учения, тогда как тонкости его философского метода обычно ускользали от них.

Традиция несколько упрощенного и непротиворечивого истолкования воззрений Шайха восходит к его первым комментаторам. Выработанные ими приемы были многократно повторены последующими поколениями суфиев и богословов. Особенно хорошо это видно на примере сочинения «Геммы мудростей» («Фусус ал-хикам»), комментирование которого стало своего рода обязанностью и делом чести чуть ли не каждого образованного мистика [51, т. 1, с. 241—256].

Между тем «Фусус» — одно из самых глубоких и трудных для понимания произведений Ибн 'Араби. Проникновение в его суть требует солидной философской подготовки и хорошего знакомства с другими сочинениями Шайха, в которых он излагает свои концепции в более доступном и развернутом виде. Отметим, что подавляющее большинство толкований «Фусус»

принадлежит авторам, для которых арабский язык не был родным. А ведь для этого труда в большей степени, чем для какого-либо другого произведения Ибн 'Араби, характерны особо тонкая, порой неуловимая игра значениями арабских слов, изощренная «лингвистическая стратегия» [49, с. 310—311], экзегетические парадоксы, напряженный антиномизм. Помимо этого автор непрерывно ссыался здесь на современные ему положения калама и фалсафы, прекрасно владея понятийным аппаратом и терминологией спекулятивных мусульманских наук.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что наряду с мало-значительными деталями интерпретаторы Ибн 'Араби часто упускали то, что, на мой взгляд, является важнейшим его достижением,— диалектику, определившую все его мировоззрение. Представляется, что именно желание передать диалектику отношений Вселенной и Абсолюта, человека и Вселенной, человека и Абсолюта, единого и множественного, добра и зла и т. п. обусловило пафос и общий настрой поздних произведений Шайха, в особенности наиболее авторитетных — «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя» [4]. Без учета этой диалектики невозможно правильно понять и оценить, к примеру, его гносеологию, которая в общих чертах сводится к следующему: постижение суфием-гностиком (*ал-'ариф*) Абсолюта, чьи имена и атрибуты (*ал-асма' ва-с-сифат*) овеществляются в предметах Вселенной, есть динамичный и противоречивый процесс. Растерянность познающего перед непрерывно меняющимся бытием, отражающим на уровне чувственных восприятий все новые и новые модусы существования и самопознания Абсолюта, сменяется геожиданным прозрением и осознанием «истинного» положения дел во Вселенной. Далее неизбежно следует глубокое отчаяние, вызванное пониманием того, что познанное лишь одна из бесчисленных и бесконечных ипостасей «абсолютной Реальности» (*ал-хакк*), постичь которую возможно только благодаря непрерывному синхронному изменению состояний самого познающего. Путь к высшему знанию о бытии и Боге (*ал-ма'рифа*) — это путь безрассудной, самоотверженной любви к постигаемому объекту. Любовь неизменно, раз за разом приводит мистика к вершине мистического переживания — слиянию познаваемого и познающего в одно нерасторжимое целое.

Здесь мы вплотную подходим к пресловутому определению учения Ибн 'Араби как пантеистического. Таковым его называют большинство исследователей, знакомых с его идеями из вторых рук. На мой взгляд, данное определение не дает ничего для понимания сути учения Шайха и является не чем иным, как устоявшимся стереотипом, основанным на некорректном понимании его метафизической доктрины.

Действительно, предложенную Ибн 'Араби картину мира нелегко без натяжек втиснуть в знаменитую схему «все есть Бог, и Бог есть все». Прежде всего в метафизике Ибн 'Араби между трансцендентной абсолютной Реальностью (*ал-хакк*) и со-

творенным миром (*ал-халк*) ни в коем случае не существует субстанциональной общности, как того требует пантеизм. Абсолютная Реальность, или просто Абсолют, взятый сам по себе, вне отношений с миром, есть совершенно лишенная качеств и определений трансцендентная сущность, о которой не может быть высказано никакое суждение. Она является самой себе в процессе саморефлексии в виде совокупности имен и атрибутов, соответствующих от века заложенным в ней качествам, которые, однако, ей нетождественны.

Природа имен и атрибутов такова, что она требует для них области приложения, или «господства», где они смогли бы развернуть во времени и пространстве те характеристики Абсолюта, которые они «называют». Этой областью и является материальная Вселенная. Имена и атрибуты объективируются в ней в различного рода материальных предметах, отличающихся друг от друга по своим сущностным качествам, что также противоречит большинству трактовок пантеизма.

Вселенная оказывается лишь отражением совокупности имен и атрибутов Абсолюта, сущность которого принципиально непознаваема и трансцендентна. В силу того что Абсолют в метафизике Ибн 'Араби выступает как единственная самодовлеющая Реальность, материальная Вселенная предстает лишь ее бледным отражением, призраком (*аш-шабах*), лишенным самостоятельной ценности и существования. В то же время в соотносении с Абсолютом, т. е. в том своем аспекте, который обращен к Нему, материальные сущности являются необходимыми Ему модусом бытия и самопознания. Ведь только в своих материализовавшихся именах Абсолют постигает себя в качестве объекта и в полной мере может созерцать свое совершенство. Человек же, будучи, согласно Ибн 'Араби, «малым миром» (*ал-'алам ас-сагир*) и «конспектом» (*ал-мухтасар*) Вселенной, предстает как наиболее адекватное отражение божественных имен и атрибутов, конечная цель творения и самопознания Абсолюта. Бытие у Шайха — и это упускали из виду почти все его толкователи — находится в процессе непрерывной трансформации, обусловленной нескончаемой цепью явлений (*таджаллийат*) все новых и новых имен и атрибутов Абсолюта.

Словом, никакого пантеизма в метафизике Шайха мы не обнаружим. Если он и употреблял термин *вахдат ал-вуджуд*, то для него, по справедливому замечанию А. Шиммель и Р. Остина, это не просто «единство бытия», но, исходя из первоначальных значений арабского корня *вджд* (находить, производить на свет), единство актов творения (*иджад*); бытия (*вуджуд*) и восприятия (*ваджд*) Вселенной и Абсолюта [26, с. 8—9; 48, с. 267—268]. Отметим, что у самого Ибн 'Араби такое понимание проблемы выражено последовательно и недвусмысленно, причем прекрасно передана динамика отношений между противостоящими полюсами единого в своей сущности Абсолюта, одновременно тождественными и различными.

Однако у последователей Шайха в силу упомянутых выше причин картина бытия выглядит куда более статичной и однозначной. Отсюда — столько больших и малых недоразумений, к числу которых следует отнести появление учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*) как альтернативы доктрине Ибн 'Араби. В метафизическом плане положения *вахдат аш-шухуд* почти ничем не отличаются от принадлежащей Ибн 'Араби интерпретации *вахдат аль-вуджуд*. В частности, Шайх никогда не утверждал полного онтологического единства творца и творения, в чем его обвиняли сторонники *вахдат аш-шухуд*. Единение человека и Абсолюта постулировалось у него как мгновенное иррациональное постижение первым всеобщего онтологического единства и ощущение себя его неотъемлемой частью (т. е. как гносеологический акт). За этим следует «возвращение» мистика к первоначальному состоянию, но уже в ином качестве — осознавшим «тайну» бытия, которую необходимо донести людям.

Таким образом, одну из причин полемики вокруг наследия Ибн 'Араби можно усмотреть в превратном или неглубоком понимании его идей как противниками, так и сторонниками его учения. Смещение же акцентов в толкованиях этого учения обусловлено самим характером материала и методами изложения, к которым прибегал его основатель. Здесь необходимо подчеркнуть еще один важный момент. Доктрину Ибн 'Араби рассматривали и продолжают рассматривать как изложение (порой весьма специфическое) ряда рациональных положений. В какой-то мере это соответствует истине, но вместе с тем, на мой взгляд, следует различать два разных уровня (или даже два разных языка), на которых Шайх общается с читателем: абстрактно-метафизический и мистико-интуитивный. Основа первого — философский дискурс, второй связан главным образом с личным мистическим опытом и переживанием. Если на первом уровне картина мира излагается достаточно четко и логически непротиворечиво, а трансцендентность Абсолюта и его атрибутов выражена недвусмысленно, то со вторым уровнем (или языком) дело обстоит сложнее. Здесь попытка суфийского мыслителя передать глубокое, трансформирующее личность и ее мировосприятие мистическое переживание вынуждает суфия прибегать к разного рода языковым и логическим ухищрениям. Стремясь преодолеть неизбежный дуализм и инерцию повседневного языка и мышления, он обращается к парадоксам (в частности, экзегетическим) и антиномиям, употребляет необычные и многозначные образы, эпатирует слушателей либо читателей «откровениями», идущими вразрез с догматами экзотерической религии.

Такой подход был характерен для одного из направлений в суфизме задолго до Ибн 'Араби. Достаточно вспомнить ал-Бистами (ум. 874), ал-Халладжа (убит в 922 г.), Абу Са'ида Майхани (ум. 1049), ал-Харракани (ум. 1033). Шайх отнюдь не

порывает с традицией этого, так называемого экстатического суфизма, а, напротив, дает ему дальнейшее развитие, но уже в ту эпоху, когда активно шла философизация суфийских учений. Именно тогда, когда он с помощью парадоксов и антиномий пытается передать свое сугубо личное, но уже отягощенное метафизическими представлениями мистическое мироощущение, он вступает в конфликт с положениями экзотерического ислама и становится уязвим для нападок мусульманских богословов с их трактовкой «правоверия», а вслед за ними — и для современных исследователей, желающих изложить его воззрения в знакомых им категориях. Разве не соблазнительно истолковать как «крамольную» (или же «пантеистическую»), например, следующую поэтическую фразу [10, ч. 1, с. 83]:

Он (Абсолют) восхваляет меня, а я — Его,
Он поклоняется мне, а я — Ему.
Находясь в [мистическом] состоянии, я признаю Его,
Но я же отрицаю Его бытие в виде конкретных сущностей.
Он узнаёт меня, а я отрицаю Его,
[В то же время] узнаю Его и свидетельствую Его существование.
Так где же Его самодостаточность,
Если я помогаю Ему и дарую Ему блаженство?!

Такие высказывания мы находим во множестве как у самого Ибн 'Араби, так и у его последователей, особенно поэтов. Именно на них сосредоточивали свою критику богословы и даже некоторые суфии-практики, с подозрением относившиеся к подобным проявлениям теософии. Думаю, не будет большим преувеличением сказать, что подобные смелые изречения в позднесуфийской поэзии турок, персов, североиндийских народностей становились чуть ли не обязательным поэтическим элементом, придающим стихам дополнительную «пикантность».

В какой мере теософские пассажи были выражением истинного мистического переживания, а в какой — просто данью поэтическому канону у разных поэтов в разные эпохи, судить нелегко. Отсюда — столько споров о правомочности отнесения к суфийской традиции творческого наследия таких поэтов, как Са'ди, Хафиз, Низами. Независимо от того, считает ли исследователь суфием данного автора или нет, он не может, на мой взгляд, основываясь на отдельных «еретических» выражениях из его дивана, приписывать ему «пантеистические» взгляды и тем более рассуждать о «материалистических и атеистических тенденциях» в его творчестве (см., например, [2]). Еще Гегель критиковал «пантеистическую интерпретацию» поэзии Джалал ад-дина Руми у немецкого профессора богословия Ф. Толука как одностороннюю и некорректную с философской точки зрения [1, с. 359—361].

А теперь затронем вопрос об отношении к наследию Ибн 'Араби мусульманских богословов. Сразу же подчеркнем, что на западе мусульманского мира оппозиция идеям Шайха была значительно сильнее, чем в Анатолии, Иране и Индии.

Активная борьба вокруг его учения долгое время шла и в Йемене, где оно приобрело как многочисленных сторонников, так и не менее многочисленных противников в богословской среде. Особенно выделялся в этом отношении г. Забид — крупнейший религиозный центр Южной Аравии [16, с. 70—82]. Один из здешних религиозных авторитетов, Ибн ал-Ахдал (ум. 1451), посвятил опровержению идей Ибн 'Араби и его последователей несколько сочинений, считая Шайха «злейшим врагом ислама» [11].

С переменным успехом шла эта борьба в Сирии и Египте. Египетский историк ас-Сахави (ум. 1497) собрал около 300 фетв, объявлявших учение Шайха «неверием» и опасным «заблуждением» и требовавших уничтожения его сочинений.

В Иране и Индо-Пакистане борьба вокруг наследия Ибн 'Араби нашла выражение прежде всего в упоминавшейся уже полемике между сторонниками *вахдат ал-вуджуд* и *вахдат аш-шухуд*. Крупнейшими теоретиками и проповедниками последнего были 'Ала' ад-даула Симнани (ум. 1336) в Иране и Ахмад Сирхинди (ум. 1624) в Индии, выступившие как поборники «правового» ислама против универсалистских и абстрактно-теософских тенденций, распространившихся среди «вуджудитов» [48, с. 257, 367—369]. На самом же деле оба эти мыслителя лишь несколько по-иному расставили акценты в оригинальном учении Ибн 'Араби, но отнюдь не опровергли его, как им, вероятно, казалось. Они боролись лишь с одной из его возможных трактовок и предлагали свою собственную, которая строилась, по существу, на тех же исходных посылах (взятых у Шайха), что и трактовка их оппонентов.

Примерно к началу XVIII в. полемика вокруг имени Ибн 'Араби постепенно идет на спад, хотя время от времени продолжают появляться то филиппики, то панегирики в его адрес. В целом у большинства его критиков мы не находим глубокого, серьезного анализа положений его учения. Многие их сочинения написаны живо, в весьма язвительном тоне и зачастую содержат любопытные наблюдения. Однако они полезны скорее для понимания духовной жизни той эпохи, когда они были созданы, чем для проникновения в суть учения Ибн 'Араби. Чаше всего объектом критики становились присущие Шайху методы символично-аллегорического толкования текста Корана или его отдельные высказывания, как правило вырванные из общего контекста, вроде приведенного выше стихотворного отрывка. Некоторые богословы «оправдывали» Шайха, говоря, что его сочинения являются продуктом сознания, помутненного в результате непосильных аскетических упражнений [14, т. 1, с. 123—124; 17, с. 333—336; 8, т. 5, с. 311—312].

Наиболее последовательным и непримиримым противником Ибн 'Араби был знаменитый мусульманский богослов Ибн Таймийа (ум. 1328), посвятивший многие свои проповеди и сочинения опровержению его онтологических и гносеологических тео-

рий [17, с. 322—349]. Против Шайха и его ученика поэта 'Афиф ад-дина ат-Тилимсани (ум. 1291) выступил также прославленный арабский историк Ибн Халдун (ум. 1405), подчеркивавший социальную опасность не контролируемого общиной экстатического суфизма и связь учения Шайха с исмаилитским эзотеризмом и «крайним» шиизмом. Он считал Ибн 'Араби и его последователей чуть ли не замаскированными исмаилитскими проповедниками, представлявшими угрозу суннитской общине [47, т. 2, с. 165—167]. С легкой руки Ибн Халдуна и поныне Ибн 'Араби продолжают подозревать в симпатиях к исмаилизму и «крайнему» шиизму (см., например, [32, с. 22—28, 62—80; 46, с. 2—3]), хотя в своих текстах он неизменно предстает как убежденный суннит.

Связь Ибн 'Араби с шиизмом, казалось бы, подтверждается широким распространением его идей среди поздних шиитских мыслителей, начиная с Хайдара Амули (ум. в конце XIV в.) и кончая Мир Дамадом (ум. 1631/32) и Муллою Садрой (ум. 1640). Они действительно почти без изменений заимствовали метафизические и теологические построения Шайха, а также концепцию «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*) [23; 24]. Однако эти и другие шиитские мыслители сделали из учения Ибн 'Араби иные практические выводы, нежели те, к которым пришел он сам. В частности, в их доктрине «святости» (*ал-вилая* или *ал-валайа*) место «мистического полюса» (*ал-кутб*), возглавляющего невидимую иерархию «святых», и «совершенного человека» занял шиитский «скрытый имам». Он был объявлен «печатью мухаммадовой святости» (*хатам ал-вилая ал-мухаммадийа*) — титулом, который Ибн 'Араби отводил самому совершенному суфию-гностику, коим он, похоже, считал самого себя. Любопытно, что на рубеже XVIII—XIX вв. этим титулом для укрепления своего авторитета воспользовался основатель одного из влиятельных суфийских братств Ахмад ат-Тиджани (ум. 1815) [20]. Свои притязания он подкрепил ссылками на «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя».

Вообще после XIII в. трудно найти мало-мальски образованного суфийского шайха, который не обращался бы к учению Ибн 'Араби и не определил бы своего отношения к нему [34, с. 3—138]. Это в одинаковой степени верно как для запада, так и для востока мусульманского мира [43]. Термины, понятия и образы из его произведений мы находим как в поэзии, так и в прозаических трактатах поздних суфиев. В Анатолии, где он долгое время жил и преподавал, его личность стала поистине легендарной.

Идеи Ибн 'Араби получили довольно широкое распространение среди членов многих суфийских братств. Здесь, вполне естественно, не обошлось без некоторого упрощения и даже вульгаризации. Полулегендарный образ Величайшего учителя, сложившийся в литературе и устных преданиях различных *тарикатов*, во многом определил отношение к его творчеству европей-

цев. Он выступает то как чудотворец и заступник, то как носитель непреходящих истин, которые он может открывать лишь достойным, являясь им во сне и наяву.

Вместе с тем непосредственно к его творческому наследию обращалась только суфийская интеллектуальная элита, составлявшая верхушку братств. Ее представители были достаточно подготовлены к тому, чтобы воспринять, пусть в неполном и упрощенном виде, основы его учения. Обширную литературу, посвященную идеям и личности Ибн 'Араби, оставили авторы, принадлежавшие к таким влиятельным братствам, как аш-шазилийа, ал-кадирийа, накшбандийа и бекташийа. Ряд теоретических положений Шайха определил идейную платформу этих и других братств, а его практические рекомендации, изложенные в «ал-Футухат ал-маккийа», были взяты на вооружение при подготовке муридов. Многие выдающиеся деятели накшбандийа в знак своей принадлежности к идейной традиции, восходящей к Ибн 'Араби, прибавили к своим именам титул *ал-акбари* — «акбариец» (от *аш-шайх ал-акбар*) [15, с. 338—353].

В то же время среди суфиев не существовало единой точки зрения на наследие Величайшего учителя. Одни, наиболее близкие к богословам, которые выступали в качестве ревнителей «правоверия», требовали запрета или уничтожения его произведений. Другие, напротив, настаивали на необходимости их изучения всеми суфиями без исключения (кстати, это имело место в отдельные периоды на востоке мусульманского мира). Наконец, третьи, составлявшие, пожалуй, большинство, отдавая должное гению Ибн 'Араби, видели выход в том, чтобы запретить чтение его книг (*тахрим назар ила кутубихи*) [12, т. 5, с. 191] широкой публике, дабы изложенные там смелые парадоксы и антиномии не смущали и не сбивали с «пути истинного» не подготовленных к их восприятию людей (ср. [5, с. 203]).

Неизвестно, как сложилась бы судьба учения Ибн 'Араби в центральных областях мусульманского мира, если бы к нему не благоволила османская верхушка. Так, султан Селим I не только распорядился выстроить над его могилой в Дамаске прекрасный мавзолей и медресе, но и поручил крупному духовному авторитету Кемаль-паше (ум. 1533) издать фетву, запрещающую под страхом сурового наказания критику и поношения в адрес Шайха [12, т. 5, с. 195].

Последняя вспышка дискуссий вокруг наследия Ибн 'Араби, имевшая широкий общественный резонанс, произошла в 1975—1976 гг., когда на страницах египетской печати началась кампания против критического издания текста «Футухат», предпринятого О. Иахией [30, с. 32—33]. Не ослабевает и научная полемика, связанная с оценкой роли его учения в истории мусульманской культуры [9]. Это еще раз подтверждает актуальность творческого наследия Шайха для нынешних поколений его единоверцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. Пер. Б. А. Фохта. М., 1956.
2. Исматов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX—XV вв. (Анализ идейного содержания философской лирики). Душ., 1986.
3. Кныш А. Ибн 'Араби как идеолог суфизма.— Научная конференция «Общественные движения и их идеологии в докапиталистических обществах Азии». Тезисы. М., 1984, с. 35—36.
4. Кныш А. Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Араби: «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя». Автореф. канд. дис. ... Л., 1986.
5. Шмидт А. Э. 'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (ум. 973/1565) и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб., 1914.
6. Абу Зайд Наср Хамид. Фалсафат ат-та'вил. Дирасат фи та'вил ал-Кур'ан инда Мухйи ад-дин Ибн 'Араби. Бейрут, 1983.
7. ал-'Аззави 'Аббас. Мухйи ад-дин Ибн 'Араби ва гулат ас-суфийа.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби. Фи-з-зикра ал-ми'айя ас-самина ли-миладиhi 1165—1240. Ал-Кахира, 1969, с. 131—149.
8. ал-'Аскалани Ибн Хаджар. Лисан ал-мизан. Т. 1—6. Хайдарабад, 1329—1331 гг. х.
9. Гураб (Гарраб) Махмуд. Шарх «Фусус ал-хикам». Димашк, 1985.
10. Ибн 'Араби Мухйи ад-дин. Фусус ал-хикам. Ат-Та'ликат 'алайхи ли-калам Абу 'Ала 'Афифи. Ч. 1—2. Бейрут, 1400/1980.
11. Ибн ал-Ахдал ал-Хусайн. Кашф ал-гита' 'ан хака'ик ат-таухид ва-р-радд 'ала Ибн 'Араби ал-файласуф ал-мутасаввиф. Нашараху Ахмад Бакир Махмуд. Тунис, 1964.
12. Ибн 'Имад. Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб. Т. 1—8. Бейрут, [б. г.].
13. Мадкур Ибрахим Байуми. Вахдат ал-вуджуд: байна Ибн 'Араби ва Исби-нуза.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, 1969, с. 365—380.
14. Мубарак Заки. Ат-Тасаввуф ал-ислами фи-л-адаб ва-л-ахлак. Т. 1—2. Бейрут, [б. г.].
15. ат-Тафтазани Абу-л-Вафа'. Ат-Тарика ал-акбарийа.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, 1969, с. 293—353.
16. ал-Хабши 'Абд Аллах Мухаммад. Ас-Суфийа ва-л-фукаха' фи-л-Йаман. Сана'а, 1396/1976.
17. Хилми Мустафа. Ибн Таймийа ва-т-тасаввуф. Ал-Искандарийа, 1982.
18. аш-Ша'рани 'Абд ал-Ваххаб. Ат-Табакаат ал-кубра. Т. 1—2. Ал-Кахира, 1317 г. х.
19. аш-Ша'рани 'Абд ал-Ваххаб. Ал-Йавакит ва-л-джавахир. Т. 1—2. Ал-Кахира, 1321 г. х.
20. Abun-Nasr J. The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World. L., 1965.
21. 'Afifi A. A. The Mystical Philosophy of Myhyid-din Ibnul 'Arabi. L., 1939.
22. 'Afifi A. A. The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought.— BSOAS. 1951, vol. 13, pt 4, c. 840—847.
23. Amoli Sayyed Haydar. La philosophie shi'ite. Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Teheran — Paris, 1969.
24. Antes P. Zur Theologie der Shi'a. Eine Untersuchung des Gami' al-asrar wa-manba' al-anwar von Sayyid Haydar Amoli. Freiburg-im-Breisgau, 1971.
25. Asin Palacios M. El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931.
26. Austin R. Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought.— JMIAS. 1984, vol. 3, c. 6—19.
27. Chittick W. The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami.— StI. 1979, vol. 49, c. 135—158.
28. Chittick W. Ibn 'Arabi's own Summary of the «Fusus»: «The Imprint of the Bezels of the Wisdom».— JMIAS. 1982, vol. 1, c. 30—93.
29. Chittick W. The Chapter Headings of the «Fusus».— JMIAS. 1984, vol. 2, c. 41—93.

30. *Chodkiewicz C.* Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabi: Ibn Taymiyya. Thèse de 3-e cycle. P., 1984.
31. *Chodkiewicz M.* Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi. P., 1986.
32. *Corbin H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P., 1958.
33. *Gilis Ch. A.* La doctrine initiatique du pèlerinage à la maison d'Allah. P., 1982.
34. *Gramlich R.* Die schi'itische Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre. Wiesbaden, 1976.
35. *Gril D.* Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi.— BEO. 1977, t. 29, c. 179—187.
36. *Gril D.* Le personnage corainque de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabi.— AI. 1978, t. 14, c. 37—57.
37. *Gril D.* Le «Kitab al-inbah 'ala tariq Allah» de 'Abdallah Badr al-Habaši: un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-din Ibn 'Arabi.— AI. 1979, t. 15, c. 97—164.
38. *Gril D.* Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn 'Arabi (Risalat al-itihad al-kawni).— AI. 1981, t. 17, c. 53—111.
39. *Ibn 'Arabi.* La sagesse de la réalité actuelle dans le verbe de Dawud. Chapitre 17 de «Fusus». Trad. et comment. de Ch. A. Gilis.— Etudes Traditionnelles. 1976, vol. 77, c. 102—124, 162—185; 1977, vol. 78, c. 27—45.
40. *Ibn al-'Arabi.* The Bezels of Wisdom. Transl. and introduction by R. W. J. Austin. New York—Ramsey—Toronto, 1980.
41. *Izutsu Toshihiko.* A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu. Vol. 1—2. Tokyo, 1966—1967.
42. *Landau R.* The Philosophy of Ibn 'Arabi. N. Y., 1959.
43. *Nasr S. H.* Ibn 'Arabi in the Persian Speaking World.— Ал-Китаб ат-тиз-кари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, с. 357—363.
44. *Nicholson R. A.* A Literary History of the Arabs. Cambridge, 1930.
45. *Nyberg H. S.* Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi. Leiden, 1919.
46. *Profitlich M.* Die Terminologie Ibn 'Arabi's im «Kitab wasa'il as-sa'il» des Ibn Saudakin. Text, Übersetzung und Analyse von M. Profitlich. Freiburg-im-Breisgau, 1973.
47. *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun.* Texte arabe, publié par M. Quatremère. T. 1—3. P., 1868.
48. *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. North Carolina, 1975.
49. *Sells M.* Ibn 'Arabi's «Garden Among the Flames»: a Reevaluation.— History of Religions. 1984, vol. 23, № 4, c. 287—315.
50. *al-Tirmidi al-Hakim.* Kitab hatm al-auliya'. Ed. par O. Yahia. Beyrouth, 1965.
51. *Yahia O.* Histoire et classification d'oeuvre d'Ibn 'Arabi. T. 1—2. Damas, 1964.