

ИСЛАМ И СУФИЗМ

УДК 1:316 (075)

Г.М. Кириллов

Суфийская традиция становления личности в перспективе философии диалога

ФГБОУ ВПО «Пензенский государственный университет»; gekir10@mail.ru

В статье исследуется вопрос о том, является ли понятие *диалог* универсальным обозначением определённого способа взаимодействия различных культур. Предметом исследования являются трансформация человеческой самости в суфизме, особенности передачи духовной традиции в биноме «мюрид–муршид», отношение суфизма к неисламским конфессиям. Автор приходит к выводу, что можно вести речь о существовании особой модели коммуникации, которая именуется суфийским диалогом, характеризующимся рядом специфических черт, в том числе таких, как асимметрия, касающаяся отношений его участников, использование медитативных практик и невербальных форм общения, полисемантическая текстов и т. д. Вместе с тем отмечается ряд черт, свидетельствующих об общности суфийского диалога с античным. Суфийский вариант диалога в силу присущего ему принципа толерантности является одной из подходящих моделей общения информационного общества.

Ключевые слова: *инверсионный и медиационный диалог, бином муршид–мюрид, самость, «совершенный человек», «фана», суфийский диалог.*

The main question raised in the article is whether the term *dialogue* can be regarded as the universal denotation for the certain mean of cross-cultural interactions. The key subjects of the research are the transformation of human self in Sufism, the peculiarities of spiritual experience transition in binomial «murid–murshid», the attitude of Sufism towards non-islamic religious confessions. The author comes to the conclusion that there is a special model of sufi dialogue characterized by peculiar attributes: asymmetry of its participants, the usage of special meditative practices and non-verbal means of communication, polysemantics of the texts. At the same time there are some features which testify common origin of Sufi dialogue and classical dialogue of antiquity. Sufi variant of dialogue is one of appropriate forms for communication in information society.

Keywords: *inverse and mediated dialogue, binomial «murshid–murid», self, «perfect man», «fana», Sufi dialogue.*

В последние годы в адрес ислама часто слышатся несправедливые обвинения, в которых его именуют религией фанатизма и терроризма, упрекая в непримиримости и неприятии чужого мнения. Однако подобные оценки несправедливы и скорее могут быть отнесены к экстремистским маргинальным течениям внутри этой конфессии; что же касается классического ислама, то он, как и остальные мировые религии, обнаруживает приверженность принципу толерантности. В частности, в Коране подчёркивается, что авраамические религии исходят из единого источника и потому считаются родственными, поскольку «пророки являются братьями, их матери разные, их религия одна». Устами Пророка в суре 42, «Совет», провозглашается: «Он [Аллах] узаконил для вас в религии то, что завещал Нуху (Ную), что открыли Мы тебе и что завещали Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу): «Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней» [4, с. 396]. Ислам устанавливает взаимоотношения между людьми различных вероисповеданий на основе терпимости, доброжелательности, справедливости и милосердия, что также находит своё отражение в тексте Корана, например сура 60, «Испытуемая», гласит: «Не даёт вам Аллах запрета о тех, которые не сражались с вами

из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ, благотельствовать им и быть справедливыми к ним, – ведь Аллах любит справедливых!» [4, с. 454]. Уважительными являются отзывы о представителях иных монотеистических конфессий: «...ты, конечно, найдёшь, что ближе всех в любви к верующим являются те, которые говорили: «Мы – христиане» [4, с. 112]. В исламе чётко обозначена линия поведения, которой нужно следовать в споре с иноверцами: «...не препирайтесь с обладателями книг, иначе чем чем-нибудь лучшим, кроме тех из них, которые несправедливы» [4, с. 331]. Эти примеры ясно свидетельствуют в пользу того факта, что ислам является религией, ориентированной на общение и толерантность во взаимоотношениях с приверженцами других конфессий.

В современной интерпретации толерантность традиционно связывается с диалогом. Так, российский философ А.А. Гусейнов рассматривает толерантность в русле диалога культур. Он характеризует толерантность как дружелюбие, мягкость, корректность в отношениях, способность находить общий язык с другими, отсутствие корректирующего воздействия на представителей других убеждений. Философ полагает, что толерантность, понятая в ее «исторически сложившемся содержании, является нравственно-психологической основой диалога культур. И в то же время сам диалог культур является той реальностью современной общественной жизни, которая позволяет правильно понять суть и смысл толерантности» [3, с. 68].

Главным вопросом, который подлежит рассмотрению в настоящей статье, является вопрос о том, в какой мере понятие «диалог» может рассматриваться в качестве универсального обозначения одной из форм коммуникационных взаимодействий различных культур и насколько мусульманская культура предполагает использование диалога в качестве средства коммуникации.

Предметом исследования данной статьи является суфийская традиция в исламе, которая проявляет себя в качестве достаточно гибкой в районах межкультурного взаимодействия (в том числе на Кавказе, в Средней Азии, Иране, Турции и других регионах) и способствует трансляции ценностей и смыслов из одной культуры в другую. В поле зрения оказываются такие моменты, как трансформация человеческой самости в суфизме, особенности передачи духовной традиции в биноме «мюрид – муршид», отношение суфизма к неисламским конфессиям.

Нельзя сказать, что вопрос этот ещё не был предметом рассмотрения. В контексте философии диалога суфизм рассматривается, например, в исследовании С.Р. Вяхиревой, посвященном логике возникновения и становления диалогического бытия в суфийском опыте. При этом Вяхирева делает акцент на проблеме смыслопостижения суфийского текста, а также сравнивает суфийское истолкование диалогического бытия с традицией философии диалога. Ею рассматриваются также основные этапы преобразования монологической структуры сознания ищущего («мюрида») в диалогическую личность суфия. С.Р. Вяхирева полагает, что суфизм позволяет выявить диалогическую суть личностного духовного опыта и адекватно выразить её языком философии диалога, т. е. тем самым ввести суфийские смыслы в общефилософский дискурс. Основанием для этого заключения ей видится то, что сама традиция суфизма является диалогической. Думается, однако, что для окончательного вывода следует попытаться соотнести суфийское общение в биноме «мюрид – муршид» с традиционным пониманием термина «диалог», что и призвана осуществить настоящая работа.

Обратимся вначале к проблемам дефиниции диалога, а также выявления его формальной структуры и внутреннего содержания. Без сомнения, понятие «диалог» является одним из самых общеупотребительных и вместе с тем многозначных в современ-

ном языке. Диалог в обыденном смысле – литературная или театральная форма устного или письменного обмена высказываниями (репликами) между двумя и более людьми; в философском и научных смыслах – специфическая форма и организация общения, коммуникации. Успешная попытка выделить логическую форму диалога предпринята А.Ю. Шуховым, с точки зрения которого диалог в любом случае представляет собой сложную комбинированную структуру, обозначаемую посредством характерных ему актуальных комбинаций, соответствующих конкретным ситуациям развертывания диалога. Предмет диалога может быть разделён на составляющие его элементы: «ход диспута» и «развитие в направлении достижения согласной позиции» (или – позиции расхождения). Диалог также предполагает наличие некоторых правил, описывающих коммуникативную адаптацию сторон диспута в качестве реальных участников общения, располагающих характерными отличающими их особенностями реального «индивидуального поведения».

Что же касается содержательной стороны диалога, то наиболее выпукло этот его аспект представлен в творчестве отечественного мыслителя М.М. Бахтина, для которого, по словам Л. А. Радзиховского, решающее значение имеет не «диалог для содержания», т. е. диалог для передачи-обработки неких содержаний, а «содержание для диалога», т. е. важнейшей для человека является потребность вести диалоги внешние и внутренние, это и есть человеческое существование, но для того чтобы вести диалог, необходимо «привлечение» некоторого содержания; диалога без содержания не бывает. Предметом изучения Бахтина является то, что можно назвать «бытийными характеристиками» диалога, то есть как раз то, что «останется» в диалоге, если «вычесть» его логико-семантическое содержание. Эти «бытийные характеристики» можно считать подлинной структурой диалога. Поэтому важнейшей «бытийной характеристикой», порождающей диалог, Бахтин считает не необходимость передать, получить и т. д. некие сведения (содержания), а потребность человека отнестись к человеку, поскольку «говорящий установлен именно на... активно ответное внимание; он ждет... ответа, согласия, сочувствия, возражения, исполнения и т. д.» [2, с. 247].

Представляется, что обе стороны диалога, структурная и содержательная, имеют важное значение для понимания сущности диалога, поскольку фактическая функция и прагматическая его сторона в целом не могут быть реализованы в полной мере без соблюдения ряда нормативных требований.

Свой анализ суфийской традиции мы начнём с небольшого исторического экскурса. Ислам – самая молодая монотеистическая религия, и потому в памяти мусульман Ближнего Востока свежи воспоминания о том, как слово Корана сумело объединить разноязыкие народы этого региона. Не случайно мессию новой религии мусульмане называют Пророком, ведь он получил знания от самого Творца без посредников. Мухаммаду пришлось выучить откровения Корана наизусть, пропустив его через сердце. Коран написан поэтическим языком, настраивающим на возвышенное, духовное, само слово «коран» означает «предназначенный для чтения». Несколько десятилетий Коран существовал и передавался от поколения к поколению изустно. Когда он был записан, текст его содержал знаки, обозначающие паузы. Что-то в тексте должно было читаться на полном вдохе, что-то на неполном, где-то надо было сделать паузу, что свидетельствует о своеобразном медитативном воздействии текста Корана на читателя. Не случайно в мусульманской традиции Коран именуется «говорящим наставником». Интересным является вопрос о том, как рассматривать общение Мухаммада с трансцендентальным источником откровения, породившим Коран. Можно ли его охарактеризовать как диалог? На первый взгляд, между поисками Сократа и Мухаммада нет ничего об-

щего. Сократ шёл к своему призванию вполне осознанно и добровольно, а Мухаммад действовал первоначально достаточно пассивно. Обращает на себя внимание тот факт, что для обоих было важно получить на то благословение свыше. Мухаммада «убедил» неоднократно являвшийся к нему архангел Джабраил, а Сократ получил подтверждение своих прав на поиски истины от дельфийской пифии. Очевидно, что создание Корана не было плодом усилий одного лишь Мухаммада. Коран – результат экстатического откровения, вызванного встречей с Божественным Абсолютом. В каком-то смысле Коран можно представить как диалог, происходящий изначально внутри одного сознания, такой диалог можно назвать внутренним.

Отечественный философ-диалогист В.С. Библер различает инверсионную и медиационную формы диалога. Инверсионный диалог характерен для традиционного общества. Он нацелен на неизменное воспроизводство традиционных ценностей и смыслов и не предполагает изменения своих организационных форм, поскольку ориентирован на статичность. Здесь отсутствует анализ связей внутреннего диалога с организационными формами внешнего диалога, а следовательно, и возможность для творческой самореализации личности. В режиме инверсии невозможен диалог различных уровней культур, поэтому нереализуемой оказывается перспектива адекватного противостояния социально-культурной энтропии. Напротив, медиационный диалог предполагает выход за рамки логики традиционной культуры, это диалог между субкультурами разного уровня, поиск проектов новых ценностей и смыслов, новой логики мышления. Пророк проявляет себя в роли медиатора новых откровений, и во всяком случае на первом этапе диалог Мухаммада с Богом выступает в качестве медиационного. Этот диалог можно считать также трансцендентальным, потому что его источником является Божественный Абсолют. Однако с течением времени откровение Мухаммада и текст Корана становятся частью традиции, обретая характер канона. Видимо, здесь можно вести речь о начале инверсионного этапа трансляции откровений Корана. Вскоре после того как Коран был записан, в исламе начинается период раскола, вокруг толкования различных хадисов идут жаркие теологические диспуты, складываются всё новые школы.

Среди adeptов течений, возникших в исламе, можно выделить ортодоксальных теологов, мыслителей эллинистического вдохновения («фальсафа») и, наконец, мистиков. Открытым является вопрос о том, можно ли считать суфиев теологами или философами. С одной стороны, суфии были оппонентами мыслителей «фальсафы», с другой – являлись религиозными философами в истинном смысле, подобно христианским гностикам. В известной степени повторилась ситуация противостояния софистов и философов афинской классической школы, но на этот раз в роли софистов оказались сами философы, которые исчерпали свой духовно-нравственный потенциал в глазах поборников веры. Суфии же выступили в роли носителей новых ценностей и смыслов.

Близкий к суфизму религиозный мыслитель аль-Газали выступает с «Опровержением философов», в котором даёт анализ допущенных рационалистами ошибок. Затем аль-Газали пишет трактат «Воскрешение наук о вере», обратившись в нём к наследию мистиков. Одна из глав в «Воскрешении» посвящена различению знания, полученного посредством внушения свыше (ильхам), и обучения, приобретаемого посредством доказательства, к которому прибегают философы-рационалисты. Итак, мистическое направление в исламе постепенно оформилось в течение, получившее название *суфизм*. Суфизмом (от арабск. *суф* – грубая шерстяная ткань) принято называть течение в исламе, возникшее в VIII–IX вв. и окончательно сформировавшееся в X–XII вв. Для суфизма характерно сочетание идеалистической метафизики с аскетической практикой, учение о постепенном приближении через мистическую любовь к познанию Бога (в интуи-

тивных «экстатических озарениях») и слияние с ним. Не желая участвовать в бесплодных спорах, суфии стремились на собственном опыте убедиться в достоверности тех или иных хадисов. Они желали приобщиться к откровению не через текст, а через наследование духа. Кроме того, возникновение суфизма стало реакцией на лицемерие официального духовенства и слепое следование авторитету. Суфизм открыл дорогу всем ищущим, независимо от их происхождения и социального положения, к обретению духовного знания. Суфизм оказался способным транслировать духовный опыт из других неисламских культур, тем самым обнаруживая признаки медиации. Он опирался на индивидуальный мистический опыт людей и нахождение параллелей в откровениях Корана и пророческих хадисах. Постепенно накапливался критический опыт, приводивший к формированию новых принципов, которые порой вступали в противоречие с традиционными нормами, однако в конечном итоге суфизм способствовал адаптации ислама, его закреплению в инокультурной среде.

Существуют две базовые идеи суфизма. Первая состоит в том, что человек перегружен той информацией, которую он получает из окружающего мира при помощи пяти органов чувств, а путь в мир трансцендентного для него закрыт. Для того чтобы обрести «шестое чувство», человек должен пройти длительный путь самосовершенствования. Согласно суфийской традиции египетский мистик Зун-Нун аль-Мисри явился основателем учения о «стоянках и состояниях» («макам») на пути к божественному просветлению. Окончательная цель этого пути – слияние с Богом. Персидский мистик Байязид аль-Бистами полагал, что, совершенствуя себя, человек может испытать духовное ощущение полного исчезновения собственного «я»: личность исчезает, растворяется в Боге, приобретая при этом божественные атрибуты. Бистами описывал божественное состояние, которое можно выразить в формуле: «ты есть я, я есть ты», то есть происходит как бы функциональный обмен ролями, когда личность, растворившись, исчезнув в Божестве и приобретя его атрибуты, становится Божеством, а Божество – личностью. Совершенствуясь, человек должен уподобиться зеркалу, в котором может отразиться божественная истина. Эта метафора применима и к отношениям между людьми. По словам биографа Руми Р. Фиша, «без зеркала, будь то отполированный металл или водная гладь, не может человек увидеть своего лица. Без другого человека не может он познать себя, ибо как родовое существо человек осуществляет себя и осознаёт лишь через других людей» [9, с. 187]. Характерно, что Руми подписывал свои газели из «Месневи» именем своего трагически погибшего друга и учителя Шемседина Тебрези.

С течением времени внутри суфизма обозначаются две ветви: народный (или практический) суфизм и философский. Представители первого полагали, что состояния непосредственного общения с Богом можно достичь при помощи комплекса специальных психофизических средств и упражнений, окончательной целью которых является обретение всей полноты истины, достигаемой за счёт аннигиляции своего «я». Все эти средства направлены на подготовку суфия к встрече («лика») и исчезновению («фана») в Нём. Позиция представителя философской ветви Ибн Араби состояла в утверждении, что подготовленность адепта суфизма не зависит от психофизических средств и не может осуществляться самостоятельно. Антропология Великого шейха основана на предании, не зафиксированном в Коране и потому оспариваемом рядом теологов. Это предание повествует, что Аллах испытывает потребность в том, чтобы быть познанным: «Я был скрытым сокровищем и не был знаем. Тогда Я возжелал быть познанным, поэтому Я сотворил тварей, представил им, и очи познали меня» [8, с. 158]. Это высказывание является основой суфийского учения Ибн Араби и объясняет создание мира

Аллахом в результате переполняющего его знания, которым он не мог не поделиться с кем-нибудь, кто мог бы его (знание) оценить. Так появился мир для человека и сам человек.

Бог, взятый как абсолютная самость, – это сокровенное (*гаиб*), то, куда нет доступа ни для кого, кроме самого Бога. Бог как сокровенное – это чистое «Он». Ибн Араби употребляет это местоимение с определённым артиклем (*ал-хува, The Him*), указывая на совершенную единичность божественной ононости (*хувийа*). С одной стороны, местоимение «он» служит указанием на отстранённость сокровенного абсолюта: «он» исключает какую-либо связь с нами, тогда как «ты» предполагало бы диалогичность, а «я» – субъективную неразличённость. Соотношение понятий «самость» и «божественность» – узловая проблемная точка учения Ибн Араби. Самость и божественность – не что-то двойственное, это один и тот же Бог. Вместе с тем Абсолютная Самость исключает разговор о мире, тогда как божественность, невозможна без наличия вещей мира как соотносённых с Богом и изначально составляющих с ним пару. Человек, по Ибн Араби, представляет собой собрание всех истинностей. Движение к истине – открытие в себе того, чем человек является изначально. Человек, осуществивший в себе истину миропорядка, становится «Третьей вещью», т. е. осуществляет в себе связь божественной и мирской сторон, становясь «совершенным человеком». Итак, в обоих случаях, т. е. и в народном, и в философском суфизме, речь, в конце концов, идёт о гибели («фана») «самости», но лишь затем, чтобы обнаружить в себе истинную самость. Один из принципов «шахада» гласит: нет «я», кроме Я. Не существует более человеческого «я», есть только Я Божье.

Конечно, путь к обретению Божественной самости чреват опасностями и невероятными трудностями и его невозможно одолеть в одиночку. Вот почему такое большое значение в суфизме имеют выбор наставника (шейха или муршида), а также отношений внутри биннома «мюрид–муршид». Согласно мусульманской традиции, к обретению духовного знания (откровения) ведут два пути: первый (опосредованный) – путь коммуникации через естественный язык, записи, жесты, движения; второй (непосредственный), при котором знание не передаётся от одного к другому, а переживается (таков путь пророков). В исламе существует шесть способов передачи духовного опыта: 1) пассивная форма непосредственного переживания духовного знания; ведёт своё происхождение в рамках ислама от Мухаммада и трансформируется в суфийской традиции как путь привлечения божественного – *джазба*; 2) активная форма достижения непосредственного переживания духовного знания; происходит в границах мусульманской традиции от Мухаммада и трансформируется в суфийской традиции как путь обучения – *сулук*; 3) наследование непосредственно пережитого духовного знания от персонифицированного духа, т. е. духа умершего человека, – *увайси*; 4) наследование непосредственно пережитого духовного знания по принципу генетического родства, то есть от отца к сыну; 5) наследование непосредственно пережитого духовного знания приёмным сыном (при отсутствии собственного); берёт своё начало в рамках ислама от Мухаммада (духовное усыновление); 6) наследование непосредственно пережитого духовного знания от духа живущего человека его преемником-учеником; реализуется в мусульманской общине в среде первых сподвижников Мухаммада («асхабов») и четырёх праведных халифов, в дальнейшем служит прообразом для создания организованных суфийских общин, биннома «мюрид–муршид» и сложения цепи духовной преемственности («силсила»). Что касается характерных для суфизма второго и шестого способов трансляции духовного опыта, то в определённой степени они близки диалогу: первый из них роднит с диалогом активный поиск истины, во втором – бинном «учитель–

ученик» может быть соотнесён с биномом «аргументатор – реципиент» классического диалога.

Суфии отдавали предпочтение активному пути соединения с Богом, а также наследованию духа от живущего учителя к ученику (муршид–мюрид). Отличительной чертой отношений «учитель–ученик» являлось фактическое равноправие обоих звеньев и возможность выбора, смены учителя. Учитель был всегда доступен для ученика и ведал о том, что у него на душе. В числе техник, используемых суфиями, были «таваджжух» (концентрация внимания на духовном партнёре) и «рабита» (мысленная связь с духовным партнёром). Жизнь суфиев была полна странствий с остановками в специальных странноприимных домах («хакана»), где происходил обмен духовным опытом и знаниями. Свою задачу суфии-наставники видели в том, чтобы, говоря образно, «объяснить глухому, что есть музыка и как она звучит, втолковать, как пьянит вино, человеку, ни разу его не вкушившему». Не случайно суфии часто обращались к метафоре и поэтическому изложению текста (Аттар, Д. Руми, Омар Хайям).

По сути дела ученик превращался в «копию» своего учителя, подражая ему во всём, он должен был всегда держать его образ в душе. Здесь проявляется зримая асимметрия с точки зрения содержательной стороны диалога. Духовная трансляция в суфийской традиции осуществлялась через связь «божественное» – «учитель–ученик» («нисбат»). Учитель обычно оказывался зеркалом совершенства, в которое смотрел мюрид, лишённый инициативы, что в известной степени и предопределяло асимметрию в их отношениях. Используемые психотехники и приёмы могли варьироваться, их последовательность и выбор зависели от особенностей суфийских братств. Современные формы общения в суфийских братствах можно считать инверсионным диалогом, связанным каноническими текстами и установленным ритуалом. Тем не менее, культура не может существовать без постоянного обновления.

Изначально суфийский способ общения был нацелен на медиационные цели. Лишь позже он оказался закреплённым в мусульманской традиции. Однако и в том и другом варианте его характер во многом отличался от классического древнегреческого диалога. Прежде всего такой диалог был упражнением не разума, а воли, потому и способы его трансляции были иными. В рациональном диалоге обязательными были вопросы, обращённые к логике участников, в суфийском – ситуация во многом противоположная – рациональное, критическое восприятие действительности преодолевается, и участники беседы погружаются в транс. Общение при этом происходит преимущественно на невербальном уровне. Результатом первого варианта диалога является выявление общих понятий, второго – достижение качественно нового состояния сознания. И в том и в другом случае преследуются нравственные цели: трансляция рациональных знаний и божественных откровений должны привести к воспитанию «совершенного человека». Общение в классическом диалоге возможно только на вербальном уровне, а в суфийском может осуществляться как на вербальном, так и на невербальном уровне. Причём предпочтение может отдаваться молчанию. Хазрат Инайат Хан в своей книге «Учение суфиев» приводит такой пример: «Муршид сидел погружённый в экстаз, и так как он не желал говорить, то приказал ему [мюриду]: «Молчи». Мальчик был глубоко поражён. Он никогда не слышал таких слов от своего муршида, всегда такого доброго, терпеливого и готового ответить на любой вопрос. Но этого урока хватило ему на всю жизнь. Он вернулся домой и не говорил ни с кем из семьи, даже с родителями. Тогда его муршид, видя это, тоже перестал разговаривать с ним. В течение многих лет ученик муршида не проронил ни слова, и его психическая сила возросла настолько, что достаточно было взглянуть на него, чтобы испытать вдохновение» [10, с. 274]. В Коране, по-

мимо ясного всем внешнего экзотерического смысла, суфии стремились найти внутренний эзотерический смысл, понятный лишь посвящённому. В связи с этим Руми говорил: «Слово – одежда. Смысл – скрывающаяся под ней тайна» [9, с. 187]. Внешней оболочке, её форме уделялось мало внимания: «Грохнем друг о друга рифмы, слова и звуки – пусть рассыплются в прах. Будем с тобою без них беседовать наедине!» [9, с. 241].

Суфийский учитель не просто передаёт определённый запас информации, его цель не сводится даже к формированию определённого метода мышления, или определённого отношения к жизни, или инициации саморазвития личности. Задача учителя – быть самим собой, стать образцом «совершенного человека». Этот образец помогает ученику обрести второе рождение, так что миссия учителя не сводится к исполнению какой-то роли, он должен переживать вместе с учеником все метаморфозы, которые он, подобно куколке, обращающейся в бабочку, проходит на своём пути.

На первом этапе шейх, стремясь победить своеволие ученика, подвергает его волю различным испытаниям: сбор подаяний в пользу братии, чистка отхожих мест, сбор колочек для топлива. Это делается для того, чтобы ученик проникся мыслью о покорности. На втором этапе шейх стремится перестроить рациональное мышление мюрида на мышление образное, метафорическое, вновь выработать в нём волю, научить его преодолевать любые препятствия. На третьем этапе мюриду предоставлялось право самостоятельно заниматься, иметь учеников и наставлять их на путь истинный. Хотя приоритет, безусловно, отдавался бинуму «учитель–ученик», нельзя сказать, что мюриды в определённой степени не работали на аудиторию. Не случайно во время суфийских бесед «маджлисов» они использовали песню, музыку, стихи (рубай), имевшие народные корни. Всё это помогало довести до сознания людей сказанное, увлечь их.

Основной задачей мюрида на пути обучения («сулук») было самостоятельное установление и поддержание духовной связи («нисбат»), которые осуществляются на начальном этапе обучения через вживание в образ шейха как в высшей степени духовного существа. При помощи медитативной практики, концентрации («таваджжух») мюриду надлежит постоянно удерживать мысленный образ шейха, накладываемый на его физический образ, до тех пор, пока он не начнет видеть себя во всем, а всё окружающее воспринимать в качестве части себя, т. е. до тех пор, пока не произойдет замещение личности учителя на личность ученика или превращение ученика в духовное существо – «совершенного человека». Таким образом, конечной целью такого духовного общения становилось перевоплощение личности ученика в личность учителя. «Чем больше будет духовного общения («сухбат») [между учителем и учеником], тем сильнее будет «нисбат» [11, с. 68]. Когда он достигнет такого уровня, станет возможным путем привлечения совершать духовный захват других лиц и получить разрешение на наставничество. По достижении этой стадии от шейха «необходимо отделиться». Шейх перестает быть духовным посредником, теперь уже сам ученик становится шейхом и может выступать в качестве духовного наставника для своих учеников.

Неоднозначным является вопрос об участии разума в процессе становления личности в суфизме. Разум, безусловно, играл ключевую роль в классическом античном диалоге. Не отвергался полностью он и в суфизме. Для Руми, например, разум играет важную роль проводника человека к вратам Божьего святилища подобно тому, как Джабраил был проводником в мирадже Пророка. Но в пределах Божьих врат он становится ненужен. «Разум хорош и желателен до тех пор, пока не приводит тебя к Царским вратам. Достигнув Его врат, надлежит расстаться с разумом. Отныне разум будет для тебя потерей и разбойником. Когда ты достиг Его, доверь себя Ему! Тебе не должно быть дела до вопросов «как?» и «почему?». [6, с. 122]. По ту сторону Божественных

врат даже знание Платона окажется лишним. В любом случае только рациональное прочтение не может дать полного понимания текстов суфиев.

По мнению востоковеда А.В. Смирнова, мистическая философия суфиев имеет свой язык, поскольку ее содержание – философское знание о мистическом знании-бытии, а ее язык – язык передачи знания от «я» философа к «ты» читателя. Этот язык должен выполнить сложнейшую задачу: устранить у читателя ощущение раздельности «я» и «ты», показать их совпадение. Для этой цели он должен сломать рамки привычного смысла, показать, что «я» может быть одновременно понято и как «ты», и как «оно» – именно одновременно, т. е. в одной и той же фразе, в рамках единой словесной формы. Смирнов приходит к выводу, что мистический язык прямо противоположен языку рационалистическому: если второй стремится максимально однозначно зафиксировать смысл каждого слова и каждой фразы, избегая двусмысленности как величайшего недостатка, то первый стремится к максимальной многосмысленности любой единицы текста, видя в этом выражение той истины, которую он стремится передать, истины универсальной всеобщности.

Однако было бы упрощением сводить античный диалог только к его рационалистическому, познавательному компоненту. По мнению Ф.Х. Кессиди, значение «майевтики» Сократа (это касается и ранних диалогов Платона) нельзя рассматривать в отрыве от установки на самопознание. Кессиди полагал, что ранние диалоги Платона не могут быть посвящены простому определению некоторых общих понятий; такое определение нужно для того, чтобы человек осознал существенную необходимость в обращении к собственному «я». Ясно, что майевтика Сократа предполагала не только рождение истины, но и раньше того рождение новой души человека, который мог стать подлинной «мерой всех вещей», т. е. сократовский «проект» во многом напоминал «проект» «совершенного человека», предложенный суфизмом. В платоновском диалоге «Тезет» Сократ объясняет: «В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них [повитух], – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен, и принимаю роды души, а не плоти» [5, с. 201].

Современный японский исследователь Н. Нотоми, говоря о ранних диалогах Платона, замечает, что они формируются и строятся по образцу устных диалогов Сократа. Зрелая диалектика Платона отлична от модели диалога, как его понимал Сократ и как он был представлен в творчестве раннего Платона. Диалог – прежде всего живое общение. По замечанию Платона, слово «невежество» в своем происхождении, в акте первичного наименования вещей, означало «шествование рядом с божеством». В диалогах Платона оно состоит в изучении мнения другого человека, в заинтересованности в другом, можно даже сказать, «в заботе о другом». Феномен «осознанного невежества» в сократическом диалоге в таком контексте оказывается вполне сопоставимым с «полировкой» самости мюрида в суфийской традиции. Одна из задач платоновского диалога «Софист» состояла в том, чтобы выявить такой род искусства, который очищал бы душу, а не создавал видимость такого очищения, как это было в случае общения с софистами. Подобным образом у аль-Газали этот способ («тарик») восходит к безусловному очищению сердца, его полировке для последующей подготовки и ожидания милости и внушения свыше.

В трактате «Пир» Платон говорит об Эроте как своеобразном посреднике между знанием и невежеством, что также находит свой аналог в проповеди любви в суфизме, например Руми, влюбленный в «истину», взывал к заблудшим: «Услышьте, любящие прах: любовью вечной я горю! Во всех веках, во всех мирах – любовью вечной я горю!» [6, с. 31].

Суфийский диалог представляет собой внутренний диалог между «Я» индивида и его Божественным «как бы Я», совершенно необходимый для становления личности, поскольку «подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в неё» [1, с. 79]. Внутренняя раздвоенность сознания, существование в нём «наличного “я» и «возможного “я» открывает путь к подобному рода диалогу. В суфийском мистическом диалоге «возможное “я» – это космическое Божественное «Я», или «Я» совершенного человека – пророка Мухаммада, или же более приближённое к земным условиям «Я» святого шейха. По мнению востоковеда М.Т. Степанянц, в первом случае полноценный диалог оказывается затруднительным, поскольку для того, чтобы он мог дать толчок к внутреннему развитию личности, нужна встреча с иной точкой зрения. В диалоге с Богом и пророком Мухаммадом обратная связь отсутствует, так как они выступают в роли пассивных участников диалога. Такой односторонний диалог открывает путь для самопознания и самоутверждения индивидуального «я», но не даёт возможности для самостоятельного развития личности. Подобная возможность появляется при духовном общении с шейхом.

Теперь перейдём к вопросу об отношении суфизма к неисламским конфессиям. Безусловно, суфизм представляет собой течение весьма неоднородное, к тому же его базовые установки менялись на протяжении истории, тем не менее, в творчестве наиболее авторитетных его представителей мы встречаем идеи, намного опередившие своё время. А.В. Смирнов, в частности, отмечает, что принцип веротерпимости доведён в учении Ибн Араби до своих крайних пределов. Согласно Ибн Араби, скрытое для любой явленной вещи – это Бог, и потому поистине невозможно поклоняться чему-то, кроме Бога. Даже идолопоклонники, в конце концов, обращаются к Всевышнему. Поэтому какая-либо борьба с «неправильным» вероучением является бессмысленной. Более того, любое вероучение является истинным, но лишь при том условии, что оно не отрицает истину другого вероучения. Здесь можно вспомнить знаменитые слова великого Руми, обращённые к любому, кто готов к диалогу с ним: «Приходи, кто бы ты ни был, – неверный, огнепоклонник или язычник» [7, с. 149].

Проведённое исследование позволяет сделать следующие предварительные выводы: по своей структуре суфийский диалог обнаруживает наличие основных компонентов: вопросно-ответная ситуация, наличие определённых правил для аргументатора и реципиента, установка на взаимопонимание сторон, переход внутреннего диалога во внешний и т. д. Имеются, тем не менее, и специфические отличия. Бросается, например, в глаза асимметрия между взаимодействующими сторонами диалога. Как уже ранее отмечалось, один из полюсов диалога (муршид) абсолютно превышает другого участника диалога (мюрида). Если муршид максимально близок к Божественному Абсолюту и является медиатором диалога, то мюриду надлежит лишь отразить его опыт, уподобившись отполированному зеркалу. Если структурная сторона диалога обнаруживает черты инвариантности, то его содержательная составляющая несёт в себе большую динамику в направлении от медиационного диалога к инверсионному, от мистического озарения к обмену вопросами и ответами, преследующему преимущественно воспитательные цели. Тем не менее, суфийский диалог не исчерпал своего инновационного потенциала, о чём свидетельствует возможность его рассмотрения в перспективе философии диалога, что объясняется изначальной приверженностью его адептов принципам открытости и толерантности, приобретающим особую ценность в нынешнюю эпоху глобализации и массовой коммуникации. Итак, суфийская традиция становления личности может рассматриваться как своеобразная модель диалога, имеющая специфические черты. Тем не менее, суфийский диалог обнаруживает родство с сокра-

тическим, проявляющееся в форме специфической «майевтики». Это его свойство может представлять особый интерес в качестве своеобразной альтернативы традициям западно-европейского мышления, развивавшегося преимущественно в направлении рационализированной самости и переживающего очевидный кризис, выход из которого лежит на путях выявления интерсубъективных основ личности, одним из вариантов обретения которых и является философия диалога.

Литература

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советский писатель, 1963.
2. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
3. *Гусейнов А.А.* Толерантность и диалог культур // Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские научные чтения. – СПб: Изд-во СПбГУП, 2009.
4. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1990.
5. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2.
6. *Руми Д.* Дорога превращений: суфийские притчи. – М.: Оклик, 2009.
7. *Тимофеев И.В.* Ибн Баттута. – М.: Молодая гвардия, 1983.
8. *Тукватуллин Л.И.* Антропология Ибн Аль-Араби, или концепция человека в творчестве Великого шейха // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы Международной конференции. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006.
9. *Фиш Р.Г.* Джалалидин Руми. – М.: Молодая гвардия, 2009.
10. *Хан Х.И.* Учение суфиев. – М.: Сфера, 2010.
11. *Хисматулин А.А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накш-бандийа). – СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 1996.

Поступила в редакцию 12 декабря 2013 г