

УДК 86.39

Т.Э. Кафаров

Этические аспекты суфизма

В статье рассматриваются этические аспекты суфизма, который многие востоковеды называют философией морали. Подчеркивается, что современная мусульманская социально-этическая мысль восходит к тарикату – своеобразному пути религиозно-нравственного самосовершенствования последователей ислама.

Ключевые слова: *религия, ислам, этика, суфизм, тарикат, аскетизм, мистика, макама, суха, murid, шейх.*

The article deals with the ethical aspects of sufism called by many orientalisists the philosophy of morality. It is emphasized that modern Moslem social-ethical conception ascends up to tarikat, the peculiar way of religions and moral self-improvement of islam followers.

Keywords: *religion, Islam, ethics, sufism, tarikat, asceticism, mysticism, makamat, surhba, murid, sheikh.*

Стабильное развитие общества немыслимо без учета конфессионального фактора. Религия – не просто совокупность умозрительных догм и моральных предписаний, а пласт культуры, непосредственно связанный с опытом массового сознания, многовековым нравственно-психологическим наследием. Это универсальная «наука жизни», обосновывающая особый тип социальной деятельности, образ жизни, обряды и праздники, традиции и отношения между людьми. Иначе говоря, это неотъемлемый компонент повседневного социального бытия.

На протяжении длительного исторического периода религия играла значительную роль в формировании национальных общностей. Элементы этнической психологии многих северокавказских (в т. ч. дагестанских) народов, определяющие их повседневный житейский опыт, ценностные ориентации, складывались под влиянием ислама.

Стержнем религии является её нравственная составляющая.

Религия непременно привязывала узловые точки человеческого бытия (рождение, брак, похороны) к чему-то сверхъестественному, внушая мысль о нерасторжимости линий жизни и провидения. Ислам в этом плане пошёл ещё дальше: не только важнейшие вехи личной жизни, но и самые мелкие бытовые проблемы он связывал с мыслью о Боге, о сверхъестественной силе, о неразрывной связи всего сущего, реального, земного с небесным, потусторонним, мистическим.

Вне Бога нет ни добра, ни зла, а всякий, кто думает иначе, вольно или невольно выходит за пределы веры в единого, а поэтому и абсолютно всемогущего Бога. Бог добр и милосерден не потому, что Он должен, обязан быть добрым и милосердным, доброта и милосердие просто Его изначальные и произвольные свойства.

Пророк Мухаммад отчетливо сформулировал главную цель и указал ясный метод осуществления своей миссии в этом мире: «Я послан только для того, чтобы усовершенствовать благородство нравственности».

Вместе с тем активизация деструктивных сил, выступающих под знаменем ислама, способствует формированию у немусульман, особенно на уровне массового сознания, искаженных представлений о подлинных ценностях ислама.

Ислам характеризуется нерасторжимой переплетенностью религиозной веры и морального добродетельности: мораль является здесь составной частью веры, а вера – способом нравственно-ответственного существования в мире. Вера есть определенное отношение человека к Богу, которое обнаруживается в поступках. «Для многих мусульман, – пишет Д.Е. Еремеев, – вера проявляется в следовании будничным предписаниям ислама, его обыденным регламентациям, в исполнении ставших привычными ритуальных действий, совершаемых механически, без малейшей религиозной «экзальтации» [6, с. 4]. Очевидно, она не исчерпывается констатацией существования Бога: более важно и существенно иное – знание того, чего Бог требует от людей, и сознание своей обязанности выполнять Его заповеди. Ведь только благодаря требованиям, ис-

ходящим от Бога, верующий знает о том, что Бог существует. Не случайно все качества человеческой природы рассматриваются в Коране в их отношении к вере в единого Бога. Как отмечает Гусейнов А.А., «вопрос, перед которым останавливается христианско-европейская этика, – зачем быть моральным? – в мусульманской этике снимается включением морали в веру» [5, с. 155].

Согласно мусульманской традиции, вера (иман) предполагает: внутреннее восприятие (тадик), исповедание словом (икрар), совершение добрых дел (амаль). Вера должна соединиться с добродетелью (ихсан), из чего складывается религия (дин) в широком смысле слова. Только тот, кто искренне приемлет все три составных элемента веры, будет в числе избранных. Иначе говоря, суждение о том, что вера без дел греховна и лишь единство веры и добродетели представляет нравственную ценность, является одним из важнейших принципов исламской нравственной доктрины.

В мусульманской культуре сложилась своего рода парная модель совершенства, ориентированная на нормативы общества, с одной стороны, и личный мистический опыт, с другой. Вторая сторона нашла своё воплощение в суфизме, который получил широкое распространение в Дагестане в форме тарикатского мюридизма.

Современная мусульманская социально-этическая мысль, восходит к тарикату, под которым понимается своеобразный путь религиозно-нравственного самосовершенствования последователя ислама. Термин *тарика* «путь» встречается в Коране, однако разработка тариката как религиозно-философской доктрины относится к XI–XII вв., когда в мусульманском мире широкое распространение получили суфийские братства. Суфизм – одно из многочисленных направлений в истории духовной жизни мусульманского Востока. За десять с лишним веков становления и развития суфизм приобрел различные формы и направления в зависимости от исторических периодов и социально-культурных особенностей региона. Однако конечная цель суфийских течений была едина: стремление посредством нравственного совершенствования непосредственно познать Аллаха и духовно соединиться с Ним. Не удивительно, что многие востоковеды называют его философией морали, поскольку основное содержание составляет этическое учение.

По мнению ал-Газали, именно суфийская этика и духовная дисциплина в сочетании с тщательным выполнением всех обязательных предписаний ислама незаменимы для достижения религиозной истины, обретения непоколебимой веры и, в конечном счете, для достижения спасения в будущей жизни [11, с. 114]. Но концепции, догматы и идеи, служившие достижению этой цели, в суфийских течениях различались. Каждой суфийской школой были разработаны свои правила поведения, психотехнические и физические упражнения нравственного очищения и духовного совершенствования суфия. Посвящению предшествовал особый образ жизни, призванный подчинить чувственность власти духа. Пост, обряды очищения, уединение, душевные упражнения – все это предназначалось для того, чтобы изменить мир своих ощущений. Посвящаемый вводился в мир духа, ему предстояло созерцание высшего мира. Мистическое погружение в себя, по мнению Н.А. Бердяева, есть всегда выход из себя, прорыв за грани. Мистика всегда учит, что глубь человека более чем человеческая, в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа [3, с. 499].

Притягательность суфизма в низах общества обуславливалась проповедью нестяжания, противостоянием «владыкам мира сего», деятельным благочестием и пафосом безграничной самоотдачи Богу. Большое впечатление на непосвященных производили суфийские обряды, культ всеведающего наставника, обладателя благой силы (карама), мотив служения бедным, переносившийся шейхами на защиту интересов учеников и жителей округи.

Суфии выступают за устранение посредников и «прямой разговор» верующего с Богом. Мистик, идущий к цели индивидуальным путём, не испытывает нужды в посредниках, за исключением своего наставника. При этом обращение к Богу не должно сводиться к просьбе. Выпрашивание благ, по суфийским представлениям, аморально, является своеобразным торгашеством (по принципу: я тебя славлю, а ты мне за это воздай), ибо, как писал Ибн-Араби, «Бог не дает молящемуся ничего, что не вытекает из его (собственно человеческой) сущности» [13, с. 47]. Паломничеству как внешнему проявлению религиозной добродетели суфии противопос-

тавляли «паломничество» в глубины собственного сознания, души. В частности, принцип накшбандийского тариката состоит в том, что «внешнее для мира, а внутреннее – для Бога». Согласно данному принципу, не одобряется показная набожность, выбирается индивидуальный путь самосовершенствования. Пост является неременным условием их мистической практики: мало есть, мало спать, мало говорить – принципы повседневной жизни. Ссылаясь на предание, согласно которому Пророк изрекал «бедность – моя гордость», суфии считают, что равнодушие к материальным благам есть необходимая предпосылка вступления на путь совершенствования. Шариат – это закон в мире бытия, в мире явного, для вступления же в мир «тайного» надлежит пройти по сложному пути – *тарика*. Ориентиром на этом пути служит совершенный человек (ал-инсан ал-камил). Такого уровня могут достигнуть как пророки, так и святые – «вали» (букв. «близкие к Богу»). Эталонем нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути к самопознанию, обретению своего истинного «Я» [13, с. 51].

Макамат – это устойчивое, в отличие от временного, морально-этическое состояние души, в котором пребывает суфий на пути к мистическому постижению Бога. Постепенное приобретение и накопление подобных положительных качеств приводит к конечной цели мистика – к религиозно-нравственному самоусовершенствованию и духовному постижению Бога. Важными составляющими обучения по тарикату накшбандия являются сухба – интимное общение между учителем и учеником, таваджух – концентрация помыслов учителя и ученика на мысленном образе друг друга с тем, чтобы установить контакт и духовное единство. При этом необходимы психофизические тренировки не столько для умерщвления плоти, сколько для духовного очищения сердца. Распространенным является отождествление суфизма с аскетизмом и мистицизмом (которые наряду с пантеизмом рассматриваются как важнейшие «атрибуты» суфизма). При этом «поле деятельности» суфизма ограничивается исключительно религией. На самом деле, суфизм затрагивает многие важные нерелигиозные вопросы теоретического мышления и практической социальной жизни, науки и культуры, философии, этики и эстетики, в решении которых он далеко не ограничивается мистикой и аскетизмом. В частности, тарикат накшбандия с XV в. начинает занимать прочное место не только в религиозной, но и в политической, социально-экономической жизни Средней Азии. В этот период накшбандия воспринимается не только как теологическое учение, но и как идеологическое, нравственное правовое мировоззрение [8, с. 78].

Одной из особенностей накшбандийского тариката является то, что он не требует от мюридов прекращения активной мирской жизни, профессиональной деятельности, отказа от семейной жизни. Такая необычная для суфизма мирская и социальная активность, при которой можно сочетать повседневные дела и духовно-мистические упражнения, во многом обусловила популярность накшбандия у горцев. Гибкие требования учения, не разграничивающие его последователей от мирян, и лозунги справедливости также способствовали авторитету данного направления суфизма в Дагестане. Все это выводило суфизм на связь с широкими народными массами. По мнению Наумкина В.В., в ходе своего развития суфизм постепенно покинул рамки узкой группы своих сторонников и охватил широкие массы, превратившись в активную форму протеста против социальной несправедливости. «Активные и, что самое главное, организованные действия протеста, – отмечает он, – часто велись под флагом мистического движения в исламе, а восстания, возглавляемые какой-либо сектой и направленные против существующего социального порядка, нередко превосходили по размаху и упорству стихийные бунты крестьян и городской бедноты» [11, с. 114]. Исторические факты свидетельствуют против абсолютизации таких черт, как аскетизм и мистицизм. Когда по приказу халифа собирались казнить основоположника суфийской секты Нури Абуль-Хосейна Нури и двух его сподвижников, он заявил: «Для меня одно дыхание в этом мире лучше, чем тысячи лет пребывания в потустороннем» [13, с. 47]. Джалаледин Мовлеви Балхи, основатель действующего поныне суфийского ордена мавлавийа, восхваляя разум, писал: «Капля разума твоего лучше поста и молитвы». Широко известно весьма отрицательное отношение выдающегося азербайджанского суфия-пантеиста, идеолога хуррифизма Имадедина Насими к аскетизму и отшельничеству. Обращаясь именно к аскету, он писал: «Не призывай меня к отказу от красавицы и вина, о аскет! Нет у меня ушей, подобных твоим, способных прислушиваться к басням о потустороннем мире» [12, с. 25]. Азербайджанский мыслитель Сейид Имадедин Насими называет аскета «глупцом» с незре-

лыми идеями и глупыми надеждами на божье воздаяние в потустороннем мире за его покорность, повиновение религии. [12, с. 188]. К мистике и иррационализму представители суфизма обращались, главным образом, при объяснении вопросов, так или иначе связанных с религией. Часто мистика использовалась как средство, «оболочка», под которой скрывались вполне рациональные идеи. Кроме того, известно, что феодально-религиозная этика считала аскетизм признаком благочестия, положительным моральным качеством. Поэтому и средневековые источники нередко приписывали аскетизм выдающимся личностям, несмотря на то, что он мог бы и не соответствовать и даже противоречить их мировоззрению, образу жизни и мышлению. К тому же, некоторые учения Средневековья (в т. ч. и суфизм), исходя из соображений социальных интересов демократических слоев населения, зачастую формой протеста против существующего строя избирали аскетизм, не свойственный духу Корана и ислама в целом.

Исследователи отмечают противоречивость, присущую суфизму: с одной стороны он служил формой социального протеста против господствующей политической системы и его религиозной доктрины, а с другой – использовался и для умиротворения верующих [9, с. 3]. «В суфизме, – отмечает Гафуров В.Г., – на протяжении всех Средних веков прослеживается по крайней мере два течения – феодальное и народное, связанное с городом, ремесленными кругами, выражающие протест, служившие цели самозащиты масс от гнета феодалов» [4, с. 442]. Одним из крупнейших антифеодальных движений средневековой Индии было движение махдистов 40–60-х гг. XVI в., где проповедниками идеи социального равенства выступили шейхи и суфии [8, с. 98]. Есть и иная точка зрения. В частности, Кныш А.Д., не отрицая тезиса о широком внедрении суфизма в народные массы, ставит под сомнение значительность его роли в борьбе угнетенных против социальной несправедливости. При этом он апеллирует к таким положениям суфизма, как отказ от участия в мирских делах (инкита 'ан ад-дунйа) и полное предание себя воле Божьей (таваккул), которые начисто отменяли возможность участия в радикальном преобразовании действительности [10, с. 91]. На наш взгляд, ближе к истине те, кто полагает, что «на разных исторических этапах и в условиях различных стран менялись основные социальные, политические, а также идейные функции и задачи течений и направлений суфизма» [7, с. 3]. Таким образом, суфийский путь – это вовсе не уход от реального мира и его проблем. На «пути» к Богу преследуется цель: не столько уйти от себя, сколько переделаться или перевоплотиться и таким образом приобрести вневременной опыт.

Вступающий на путь тариката должен раскаяться во всех грехах, освободить сердце (сознание) от образов и мыслей, не посвященных Богу, и быть образцом в преданности исламу. Тарикат приписывает мюриду (последователю) неукоснительное следование воле наставника. Шейхам-учителям приписываются божественные черты, их превращают в вершителей судеб своих последователей. Так, Дж. Казикумухский пишет, что мюрид должен подходить к шейху на коленях, чувствовать себя, как вор перед царем, не противиться шейху, если даже он приказал броситься в огонь [2, с. 146]. Примерно таким же образом характеризует взаимоотношения между учителем и адептом и Абдурахман-хаджи Согратлинский (Ас-Сугури): «Шейх полностью распоряжается им (мюридом. – Т.К.) и делает все, что захочет, пока не поднимет его до ступени присутствия с Аллахом Всевышним [1, с. 223]. Однако мы имеем примеры, когда мюриды не придерживались таких строгих предписаний. Характерно в этом плане поведение имама Казима Магомеда, который был посвящен в тарикатские шейхи Дж. Казикумухским. В предисловии к рукописному изданию сочинения Дж. Казикумухского его сын Абдурахман писал: «При начале имамства Казима Магомеда отец мой не соглашался с последним в его действиях против русских и в возмущении дагестанского населения, а потому написал к нему письмо, в котором советовал прекратить такой образ действий, если он называется мюридом в тарикате, но Казим Магомед не послушался его».

Выбор себе духовного наставника шейха – это важный момент, поскольку мюриды – искатели истины могут достигнуть цели только под руководством такого святого человека, знающего путь к Богу и способного познать Его тайны. Один из тарикатских шейхов утверждает, что наука суфизма приобретает не чтением книг и не религиозной практикой ночью и днем, а общением и дружбой со своим духовным наставником (шейх-камиль) [1, с. 237].

Наставники отбирались из числа авторитетных правоверных, образованных теологически, известных нравственной чистоплотностью и безупречным поведением. Общение с шейхом от-

крывает мюриду свет и красоту Всевышнего, Его тайны. Даже когда мюрид находится далеко от своего наставника, тарикатский шейх Дагестана предлагает ему «ввести в свое сердце» образ шейха, чтобы получить божественное вдохновение. Это называется «рабита» (связь, узы). Накшбандийский тарикат считает, что «рабита» является самой лучшей причиной, приводящей к приверженности к Корану и Сунне. Воспитанники (мюриды), вступая в сообщество, должны обязать себя исполнить богоугодное дело, каким является безусловное повиновение требованиям Корана, особенно в части нравственности и справедливости. Таким образом, особенностью исламской (тарикатской) системы воспитания является то, что принцип авторитаризма дополняется в ней принципом передачи религиозно-нравственного опыта путем наставничества. Феномен наставничества, уважение и почитание старшего, испокон веков характерные для горцев, через тарикат наполнялись новым содержанием, приобретая сакральный смысл. Подлинный последователь тариката не может не быть высоконравственным человеком. Однако нравственность не ограничивается рамками тариката, не сводится исключительно к последнему. Думается, вполне резонен вопрос: «В какой мере последовательный тарикатист может в современных условиях способствовать социально-экономическому, научно-техническому и общекультурному прогрессу?» Вопрос этот далеко не риторический и отражает необходимость и потребность соединения фундаментальных духовных ценностей (в т. ч. разработанных в тарикате) с достижениями современной цивилизации.

Литература

1. *Абдурахман-Хаджи ас-Сугури*. Накшбандийское направление. Приложение к кн. М.А. Абдуллаева «Суфизм на Северо-Восточном Кавказе». – Махачкала, 2000.
2. *Адабуль-Марзия* (правила достойных приличий). Сочинение шейха Джамалутдина Кази-кумухского: Перевод с арабского // Кавказские горцы. Сб. сведений. – М., 1992.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – м., 1989.
4. *Гафуров В.Г.* Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1942.
5. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. – М., 1995.
6. *Еремеев Д.Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.
7. Из истории средневековой восточной философии. – Баку, 1989.
8. Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. М.М. Хайрулаева. – Ташкент, 1997.
9. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история: Пер. с англ. – СПб., 2004.
10. *Кныш А.Д.* Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. Религия, общество, государство. – М.: Наука, 1984.
11. *Наумкин В.В.* Идея «высшего состояния у Аль-Газали // Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. – 1973. – № 5.
12. *Сейид Имадедин Насими*. – Баку, 1972.
13. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. – М., 1987.

Поступила в редакцию 23 сентября 2011 года