

утворення та функціонування релігійних почуттів. Останні, своєю чергою, впливатимуть на особливості поведінки та діяльності релігійної людини.

1. Бернс Р. *Что такое Я-концепция* // [http:// www.djereho.com](http://www.djereho.com). 2. Джемс У. *Психология*. – М., 1991. 3. Крюков Д.А. *Я-концепция религиозной личности* // *Вестн. Моск. ун-та. Философия*. – 2006. – № 6. – С. 73–87. 4. Леонтьев Д.О. *Психология смысла*. – М., 1999. 5. Эриксон Э. *Идентичность, юность и кризис*. – М., 1996.

УДК 128

Микола Одарченко

Національний університет “Львівська політехніка”

## ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ СЕНСУ ЖИТТЯ У СУФІЗМІ

© Одарченко М., 2008

**Новизна статті полягає в окресленні взаємозв'язку онтологічних, гносеологічних, герменевтичних та психоаналітичних аспектів проблеми сенсу життя у суфізмі. Автор робить акцент на значенні цих аспектів для розуміння особливостей релігійно-містичного знання та трансляції духовного досвіду суфізму, стверджує, що проблема сенсу життя у суфізмі – це проблема знаходження та успадкування духовного знання.**

**Ключові слова:** серце, містицизм, духовний досвід, суфізм.

**Mykola Odarchenko. The problem of the sense of life in sufism (philosophical aspect).**

**The novelty of the article lies in the description of the correlation between ontological, gnostic, hermeneutic and psychoanalytic aspects of the problem of sense of life in sufism. The importance of these aspects for the understanding of specific features in the religious and mystical knowledge is emphasized and the translation of the expansion of the spiritual knowledge is described. The author states that the problem of the sense of life in sufism is the problem of obtaining and inheriting of spiritual knowledge.**

**Key words:** heart, mysticism, spiritual experience, sufism.

У ХХ ст. у широких верствах європейської інтелігенції зростає інтерес до суфізму. Це вчення поширюється сучасними засобами інформації, а також мережею Інтернет. Суфійські ордени і усипальниці в сучасних мусульманських країнах видають велику кількість літератури, яка раніше була лише в рукописних списках арабською та перською мовами. Цей інтерес в епоху постмодерну є відгуком на духовно-історичні зрушення у ХХ – поч. ХХІ ст., пов'язані з пошуком людиною сенсу життя, з переглядом цінностей та ідеалів доби модерну (епохи становлення західної цивілізації).

Аналіз сучасної української філософської та релігієзнавчої літератури свідчить про те, що в ній відсутні дослідження як суфізму, загалом, так і його філософських аспектів, зокрема. Проте суфізм вже майже два століття знаходиться в полі зору дослідників (Е. Бертельс, К. Ернст, Т. Ібрагім, Толук, А. Кримський, С. Наср, М. Рукайся, М. Степанянц, Дж. Трімінгем, А. Хісмагулін, А. Шиммель та ін.).

Назва першої європейської книги з суфізму “Суфізм, або пантеїстична теорія персів”, яку латиною написав і опублікував німецький теолог Толук, свідчить про важливість умоглядних категорій для цього дослідження. Розглядаючи суфізм з позицій протестантських богословських догм, Толук окреслює його як умоглядну містичну філософію і дещо відокремлює від ісламу. З цього моменту суфізм стає об'єктом подальшого наукового інтересу і окреслюється невиправдане відмежовування суфізму від ісламу. Карл Ернст в дослідженні “Суфізм” (12) критично оцінює погляди на суфізм перших сходознавців Заходу, які відокремлювали суфізм від ісламу і вбачали

“справжні” джерела суфізму в індуських, буддійських та християнських на нього впливах. Подібна до розглянутої критика здійснена і в працях російського дослідника А.А. Хісматуліна. Згідно з А.А. Хісматуліним варто відійти від того дилетантського погляду на суфізм, “який формується завдяки публікаціям перекладів з західних мов численних творів псевдосуфійських авторів” [11, с. 16]. Твори видатного теоретика суфізму Мухаммада аль Газалі ат-Тусі (1058–1111) окреслюють дійсні духовні витoki суфізму, які потрібно шукати в межах ісламу, “передусім в особі засновника ісламу Пророка Мухамада, в пов’язаній з ним традиції... і в одкровенні, посланому Пророку, – Корані” [11, с. 20].

Історія ісламу свідчить, що офіційна доктрина ісламу не йшла на мирову із суфіями в питаннях інтерпретації текстів Корану, організаційних принципів, мусульманської обрядовості тощо. Варто проте зазначити що основна сенсобуттєва проблема Корану: в чому сенс життя людини? Що є її буття? Головне призначення? – є основною проблемою такого доволі складного, різнопланового, мозаїчного релігійно-філософського світогляду, як суфізм.

Важливо відзначити, що проблема сенсу життя, як її окреслює і вирішує суфізм, показує значення християнства та світової філософської традиції для становлення філософських засад суфізму. Суфізм – підкреслює Дж. Трімінгем, – “увібрав в себе і адаптував ідеї античної містико-ідеалістичної філософії та християнської теорії, поєднавши їх з місцевими культовими традиціями та народними віруваннями” [9, с. 4].

Отже, проблема сенсу життя у суфізмі є актуальною науковою проблемою. Дослідження вищезазначеної проблеми безсумнівно вимагає з’ясування її онтологічних, гносеологічних, герменевтичних та психоаналітичних аспектів. У монографії російської дослідниці М.Т. Степанянц “Філософские аспекты суфизма” зроблена спроба з позицій офіційної на той час ідеології проаналізувати онтологічні, гносеологічні та етичні погляди Ібн Арабі та Румі. Проте в монографії залишилася поза увагою творчість Мухаммада аль Газалі ат-Тусі, видатного теоретика суфізму, не окреслена засаднича для суфізму проблема сенсу життя, а також вищезначені її філософські аспекти.

Сформуємо запитання: чи є тотожними поняття суфізму і поняття ісламського містицизму? Думаю, що ні. Хоча більшість дослідників ототожнює ці поняття [11, с. 19; 10, с. 9, с. 13]. Річ у тім, що містицизм є характерною рисою ісламу загалом, оскільки релігійна істина як сенс життя для мусульманина виявляється у формах містичного переживання, у духовній практиці безпосереднього єднання з трансцендентним. Такий містичний тип пізнання є істотним для пророка Мухаммада, для Корану, організація священних текстів якого “являє собою деяку над-мову одкровенень, яку важко осягнути” [11, с. 41]. Представники фальсафи (аль Кінді, Ібн-Сіна, Ібн-Рушд) зафіксували в своїх творах переважно інтелектуальні виміри релігійної діяльності. Суфізм же – духовні виміри, які окреслювали способи знаходження сенсу життя у божественному знанні та трансляції духовної культури. При цьому не заперечується і раціональне знання. “...Знання суфіїв, – підкреслює аль Газалі, – ... є сукупністю, що поєднує в собі два знання – раціональне і від божественного закону. Це знання має в своїй основі екстатичні стани, містичне навіювання, екстаз, пристрасть, чистоту, образ дій, зникнення, утвердження бідності і фана” [2, с. 245], тобто знаходження істинної сутності через духовне розчинення у Богіві.

Отже, для суфіїв існує два способи знаходження духовного знання: опосередкований і безпосередній. Таку постановку проблеми, на нашу думку, схвалив би видатний німецький філософ Гегель. “Що це безпосереднє знання знає – так це те, що безконечне, Бог, те, що є в нашому уявленні, також і існує, що в свідомості безпосередньо та нерозривно з цим уявленням пов’язана достовірність його буття... Безпосередність знання не тільки не виключає його опосередкування, але навіть, навпаки, вони так поєднуються один з одним, що безпосереднє знання являє собою саме продукт і результат опосередкованого знання” [4, с. 189; с. 192]. Проте на відміну від Гегеля суфійські мислителі, не заперечуючи цінність опосередкованого (тобто раціонального) знання, водночас відзначають обмеженість його можливостей в осягненні Бога.

Безпосередній шлях знання і пізнання аль Газалі поділяє на два види. Перший вид – божественне одкровення (вахі). Знання, яке отримують завдяки вахі, є досконалішим і ціннішим, ніж знання, що отримують через навчання та повчання. Другий вид – божественне навіювання (ілхам, тобто акт спонукання індивідуальної людської душі Абсолютною душею через спрямоване

навіювання). Якщо вахі – це очевидне розкриття та роз’яснення прихованого повеління, то ілхам – пред’явлення його та указання на нього. Знання, що отримують через вахі, називають пророчим (ілм-і-набаві), а знання, що отримують через ілхам, – божественним (ладуні). Міркуючи над проблемами знання, які для аль Газалі є пріоритетними, теоретик суфізму окреслює онтологічну проблематику, схожу на античний неоплатонізм. У Всезагальній (абсолютній) первісній душі, духовний зв’язок якої з Першорозумом подібний до духовного зв’язку Єви та Адама перебувають усі знання та істини. Першорозум є досконалішим, ніж Всезагальна душа. Так само і Всезагальна душа досконаліша і вища, ніж інші створіння. Милістю Першорозуму отримується вахі, а від благородства Всезагальної душі сходиться ілхам. Вахі – окраса пророків, а ілхам – вихід для святих. Оскільки душа знаходиться під розумом, то рівень святого нижчий за рівень пророка. Аналогічно ілхам нижче за вахі, але могутніше ніж видіння (руйа). “... Знання та містичне видіння пророків і святих є найдосконалішими та найдостойнішими з-поміж людських пізнань” [2, с. 255].

У цьому пункті розгорнутого міркування про взаємозв’язок онтології і гносеології, про пріоритет містичного шляху у богопізнанні окреслюється проблема сенсу життя як мудрості. На думку Ібн аль Арабі (1165–1240 рр.), окрім науки, яку ні в якому разі не варто заперечувати, існує ще мудрість, а мудрим є той, хто вчить бачити речі з божественної точки зору. Найповніше мудрість окреслена у духовності пророка Мухамада. Щоб її збагнути Ібн аль Арабі використовує ідеї неоплатонізму, які як і у аль Газалі схожі на аналогічні ідеї античного неоплатоніка Плотіна (близько 204–270 рр.).

Відомо, що перекладачі-сирійці переклали на арабську мову багато творів грецьких неоплатоніків, зокрема у 842 р. переклали IV–VI Еннеади Плотіна, які справили доволі помітний вплив на суфізм аль Газалі та Ібн аль Арабі. Першою іпостассю, що еманована з Божої повноти буття і доброти, за Плотіном, є Розум. [Еннеади V. 1, 6, 7]. Розум стоїть найвище з усього сутнього. У межах ісламського світогляду Ібн Арабі, трансформуючи античні ідеї, розглядає реальність (дух) пророка Мухамада як тотожного з Розумом. Ця реальність ніби зв’язує феноменальний світ з божественним, а пророки і святі відносяться до неї як частина до цілого, що виявляється в них. Знання пророків та гнозис містиків виводяться з реальності пророка Мухаммада, яка зв’язує вічне з тимчасовим. Основним критерієм святості, за Ібн Арабі, та його послідовниками, є гнозис, тобто не тільки проникнення в надчуттєвий світ через містичне споглядання духовних сутностей і Бога, але й здатність усвідомлювати свою єдність з божественною сутністю. “Завдяки своєму існуванню я його стверджую, а через своє обмеження я його заперечую. У мене не існує мого власного я, але там є місце для його прояву. Моє серце у змозі сприйняти всі форми. Воно – пасовисько для газелі і монастир для монаха, храм для ідолів і Кааба для прочан, воно – звід Тори і книга Корана” [3, с. 214].

Ібн Арабі висловлює думку про існування двох типів прояву божественної реальності: видимої і невидимої. Видима ототожнюється з тією конкретною формою, в якій певна людина бачить істину, а невидима відповідає внутрішній реальності серця, яка є одночасно універсальна, єдина і передбачає конкретну форму сприйняття істини кожною людиною. Ця обставина позбавляє сенсу негативне ставлення до іншої віри, бо коли людина відчуває серцем Бога, то ним є те, що сповідають різні ісламські, християнські, єврейські та інші школи. Насправді, як зазначає Ібн Арабі у “Книзі етапів”, він, тобто Бог, є це і в той самий час інше ніж це. Отже, у системі поглядів суфістів багатоманітність духовного досвіду пов’язана з усвідомленням факту субстанціональної єдності усіх релігій. Різні релігії, доводить у своїх творах Ібн Арабі, – це лише прояв єдиної релігійної істини. Такі погляди Ібн Арабі у XXI ст. мають важливе значення. У збірнику “До 40-річчя прийняття декларації *Nostra aetate*” підкреслюється, що “II-й Ватиканський собор прагнув окреслити у віровченні ісламу ті положення, які зближують обидві релігії (тобто християнство і іслам) і можуть стати предметом спільного обговорення: це – віра в єдиного Бога”... [5, с. 36].

Для європейського читача Ібн Арабі надзвичайно трудний для сприйняття філософ. Річ у тім, що йому властивий символічно-алегоричний стиль мислення, який вписується в давню традицію символічної екзегези, що бере початок у творчості Філона Александрійського, Ареопагітиках, Орігена.

Важливо зазначити, що в творчості ісламських містиків, зокрема аль Газалі і Ібн Арабі, окреслюється своєрідна мусульманська “філософія серця”. Поняття серця є засадничим і для Біблії. Поняття серця (лебг) в Біблії рівнозначне поняттю душі. Серце – термін для визначення особливих (емотивних та вольових) станів душі, це душа як рушійна сила. “Що стосується душі, – підкреслює аль Газалі в роботі “Божественне знання”, – то це – проста і досконала субстанція... У кожній групі є своя особлива назва для людської душі... Філософи іменують її “розумна душа”, Коран для неї використовує вираз “душа, що упокоїлася”..., суфії тлумачать її як “серце” [2, с. 226].

“...Як у тіла є око, що бачить зовнішнє, так і у серця є бачення, яким воно осягає істину” [2, с. 231]. “Сподівання та звертання людей Путі, тобто суфіїв, до духу і серця – набагато більше їх сподівання та звертання до особистості та тіла” [2, с. 232]. Отже, серце як орган тіла аль Газалі не цікавить. У протиставленні до тіла серце – це духовна субстанція, яка вносить смисл в індивідуальне буття людини і є джерелом “бачення того, що приховано від його (тобто раба божого) очей” [6, 89:28]. “Серце” є для аль Газалі (в термінах фрейдизму) дещо несвідоме, навіть надсвідоме. І воно не нижче порівняно до свідомого психічного життя, а вище і глибше.. Через серце людина, оскільки її душа богоподібна, зливається з Богом і здобуває сенс життя.

Окреслимо психоаналітичний аспект філософії суфізму. Він міститься передусім у “філософії серця”. Сенс життя як безпосереднє пізнання божественного передбачає не тільки звільнення духовного серця від земних пристрастей, але й сон, в якому, за З. Фрейдом, виявляється підсвідоме. Уві сні, на думку суфіїв, з’являється деяке віконце, через яке здійснюється зв’язок із духовним світом. Тлумаченню снів суфії надають великого значення задовго до того, як на сновидіння звернули увагу сучасні психоаналітики. Суть суфійського шляху пізнання сенсу життя лежить через пізнання свого серця: “Пізнай свою душу і пізнаєш свого Господа”, “Справжня Кааба – Кааба серця, а не кам’яна будівля”. Реальне проходження цього шляху здійснюється через духовно-релігійні вправи та психотехніку (фана, басірат, тасарруф, сулук, зікр, хатм тощо).

Шляхи знаходження і традиції успадкування божественного знання дозволяють стверджувати про наявність в суфізмі певних герменевтичних ідей. Це стосується передусім проблеми традиції і трансляції духовної культури. Традиція духовної культури в суфізмі – це не що інше, як відтворення сенсу життя високодуховних особистостей через культивування різноманітних методів та прийомів містичного шляху, через які передавальні ланцюги традиції повинні відповідати один одному найповніше. Успадкування духовного знання з покоління в покоління дозволяє суфійським громадам створювати традицію духовної спадкоємності – сіл-сіла. Важливі такі герменевтичні моменти проблеми традиції: 1) необ’єктивованість традиції, тобто втілення людиною сенсу життя неможливо відділити від традиції; 2) якщо людину неможливо відділити від традиції, то єдино можливим способом її пізнання є розуміння, містичний досвід. Цей досвід – якась цілісність світосприйняття та життєвідчужання, яка задає мусульманину спосіб його відношення до Бога і орієнтації в світі. Така цілісність є первісною, онтологічною.

Завершаючи короткий опис вищезначених аспектів суфізму, варто зазначити, що, на наш погляд, подальше дослідження проблеми сенсу життя у суфізмі необхідно виконувати в контексті основоположної для нього проблеми знання, в якій умовно, враховуючи європейську традицію, можна виділити тісно пов’язані один з одним онтологічний, гносеологічний, психоаналітичний та герменевтичний аспекти.

1. Академічне релігієзнавство: Підручник. – К., 2000. 2. Аль Газалі Божественное знание // Хисмантулин А.А. Суфизм. – СПб., 1999. 3. Graudi R. Comment l'home devint humain. – Paris, 1972. 4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. – М., 1974. 5. Ислам и христианство: на пути к диалогу. – М., 2006. 6. Коран. – М., 1990. 7. Православное богословье об исламе. – М., 2006. 8. Степаняц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. 9. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе: Пер. с англ. – М., 1989. 10. Шиммель А. Мир исламского мистицизма: Пер. с англ. – М., 2000. 11. Хисмантулин А.А. Суфизм. – СПб., 1999. 12. Ернст К. Суфизм: Пер. с англ. – М., 2002.