

О.А.Ярош,

*кандидат філософських наук,
зав. сектором історії східної філософії
відділу історії зарубіжної філософії Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

КОСМОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В СУФІЗМІ: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Дослідники інтелектуальної спадщини ісламської цивілізації показали, що доктринальні постулати і теологічні інтерпретації справляли значний вплив на різні галузі знання, в тому числі натурфілософію і космологію. Як писав Сейїд Хоссейн Наср, «у традиційних цивілізаціях, таких як ісламська, космологія тісно співвідноситься з Одкровенням, оскільки в таких цивілізаціях незмінною є Першозасада, або «Ідея, що передує всьому», проявляє себе всюди, як у суспільному житті, так і у всесвіті, в якому ці цивілізації живуть і дихають» [13, 1].

Характерною рисою домодерних інтелектуальних традицій також є антропокосмізм, тобто ідея ізоморфності між Всесвітом та природою людини. Нас, у даному контексті, цікавить, насамперед, власне теологічна і антропологічна складові космологічних доктрин.

Інтелектуальна традиція суфізму поєднала, з одного боку, неоплатонічне ієрархічне бачення Світобудови, притаманне класичній арабо-мусульманській філософії (фальсафа), а з іншого – релігійні постулати, переосмислені крізь призму духовної традиції та індивідуального містичного досвіду. Тому в рамках суфійської концепції космології з'являється ідея аналогії між Кораном, Всесвітом та Людиною, автором-творцем яких є Аллах: «Аналогії між світом і Кораном в ісламі, прочитування багатоманітності світу як книги і передавання смислу прочитаного в розвинених поетами символах Корану притаманні думці мусульманських теологів, суфіїв, особливо перських поетів. Символи, вживані ними, – не суто мовні прийоми, оскільки вони пов'язані з духовним, релігійним, містичним досвідом, переживанням» [1, 340].

Суфії також називали Всесвіт «Коран буття» (аль-Куран аль-таквіні). Все це відкривало багато можливостей для символічних і

містичних інтерпретацій Корану у суфійських колах. Приміром, ця ідея дістала вираз у Азіз ад-Діна аль-Насафі (14 ст., Центральна Азія), який у книзі «Кашф аль-хакаїк» (Розкриття істин) писав, що кожний рід у природі співвідноситься із Коранічною сурою, кожний вид із аятм, кожен індивідуум із літерою. Сучасний автор Азіз Есмаїл висловився про це так: «Всесвіт вагітний значеннями» [8].

Суфійські автори спираються, зокрема, на хадіси «Істинно Аллах створив Адама за Його образом», переданий аль-Бухарі, Муслімом та іншими мухаддісами, та «Я був прихованим скарбом і не був відомим і мені любо бути відомим, тому Я створив творіння, познайомився з ними і вони знали Мене», який вважається хадісом кудсі, тобто переданим від Аллаха у першій особі. Важливим джерелом інспірації для суфійських космологій також була «аль-Ісра валь-Мірадж», нічна подорож та вознесення Пророка Мухаммада (аль-Ісра 17:1; ан-Наджм 53:6–18; «ас-Сіра ан-набавія» Ібн Хішама), де описується його шлях через сфери Світобудови до Лотосу Крайньої Межі (Сідрат аль-Мунтаха) і, зрештою, до Божественної присутності [5, 239–270].

Серед прихильників суфізму набрала поширення концепція «п'яти Божественних присутностей» (аль-хадарат аль-Ілахіййат аль-хамс) Абу Таліба аль-Маккі (пом. 996), представлена у вигляді концентричних кіл, яка включала у себе такі сфери: Божественну самість (Хахут), Лахут (Божественні імена і якості), аль-Джабарут (Світ чистих духів), аль-Малакут (Світ образів і душ), ан-Насут (Світ тілесного). Кожний нижчий рівень є маніфестацією попереднього.

Ідеї суфійської космології дістали подальший розвиток у працях Мухіддіна Ібн аль-Арабі (1165–1240), зокрема в його *opus magnum* «Мекканські одкровення» (Футухат аль-Маккія), «Кітаб інша' ад-дава'ір аль-іхатійя» (Книга зіставлення всеохоплюючих кіл); «Кітаб аль-ісра іля аль-макам аль-ісра» (Книга нічної подорожі до найшляхетнішого місця) та в інших його трактатах, у працях учнів і послідовників.

Ібн аль-Арабі відходить від традиційного креаціонізму і розуміє процес творіння як теофанію (таджаллін). Ключова ідея ісламської доктрини «танзіх» (очищення від подібного) інтерпретується ним таким чином, що буття (вуджуд) належить лише Богові і все інше не існує саме по собі. Водночас «ташбіх» (уподоблення) означає, що все, що ми пізнаємо як існуюче, є маніфестацією божественних атрибутів, яка є шляхом сходження Абсолюту «униз» від стану трансцендентності і невизначеності (хмара – амма) або аль-ахадійя

(недетермінованість, буття Бога-в-собі) до розгортання у буттєвих планах (танназуллат аль-ситта – шестиступеневе сходження), що охоплюють божественні щаблі (маратіб аль-ілахі):

- аль-вахда – Божественна одиничність, перша детермінованість через пізнання Богом своєї сутності та атрибутів як недиференційованих модусів Свого буття;
- аль-вахданійа – Божественна унікальність, друга детермінованість через пізнання Богом своєї сутності та атрибутів як диференційованих модусів Свого Буття. Тут виникають аль-а'йан ат-табіта (незмінні сутності, ідеальні прототиби речей, що мисляться Богом) і буттєві-тварні щаблі (маратіб аль-кавні):
- алям аль-арвах – духовний світ, чистих інтелектів, ідеальних прототипів речей;
- алям аль-місаль: світ образів, аль-Курсі (Престол), аль-Арш (Трон);
- алям аль-аджсам – тілесний світ, сфери елементів, планет, нерухомих зірок, сузір'їв;
- аль-інсан – людина.

Процес теофанії вінчає собою «Досконала Людина» (аль-Інсан аль-Каміл). Людина у цьому значенні виступає метою всього процесу творіння. У ній відбиваються всі божественні атрибути. Вона є немовби дзеркалом, в якому Бог пізнає себе у створеному бутті: «Бог як володар славних імен Своїх, які перевищують усіляку кількість, захотів побачити їх втілені сутності (айан), або – можеш сказати: побачити Свою втілену сутність (айн) в окремій соборній істоті, яка б охоплювала світобудову (амр), маючи атрибут буття, і через нього відкрити для Себе Свою таємницю. ...Отже, знадобилася ясність дзеркала всесвіту; і саме Адам є та ясність цього дзеркала..., яку дехто називає «Велика Людина» [2, 148–149].

Розглядаючи розуміння співвідношення внутрішніх і зовнішніх аспектів людського буття в містичній філософії Ібн аль-Арабі, слід зазначити, що мислителю не було притаманне приниження значення матеріальних та тілесних аспектів людської природи, як це часто густо буває в різних аскетичних і містичних течіях. Навпаки, Ібн аль-Арабі вважав, що тіло є місцем, де душа може вдосконалитися. Загалом, щодо вдосконалення людської природи потрібно зазначити, що цей процес охоплював не тільки духовні, але й тілесні аспекти. Зокрема, Садр ад-Дін Ширази (1571–1636) вважав, що чим більш досконалою стає душа, тим субтильнішим (у духовному сенсі) стає тіло.

Один із послідовників Ібн аль-Арабі, абд аль-Карім аль-Джилі

(1336–1424), у своїй книзі «Маратіб аль-вуджуд уа хакіка куль ма-вджуд» (Ступені буття та істина усього сущого) перелічує сорок ступенів буття, починаючи від Божественної сутності (аль-Дхат аль-Иллахійя) і закінчуючи людиною (інсан).

Окрім маніфестації та сходження униз, суфії приділяли велику увагу також зворотному процесу – «сходженню угору» (‘урудж). Тут космологічні концепти набувають практичного змісту і стають своєрідним дороговказом для того, хто подорожує (ас-салік) містичним шляхом (ас-сулук), водночас символізуючи його стани. Це знання зазвичай передавалося усним шляхом, на відміну від «теоретичних» суфійських трактатів і дійшло до нас завдяки «малфузат» – записам духовних повчань шайхів [11, 305]. Зокрема, Азіз ад-Дін Насафі, описуючи сходження у вищезгаданій праці, зазначає, що перед звичайною людиною Книга Всесвіту відкриває «суру за сурою, аят за аятом, літеру за літерою». Проте для того, хто перевищує світ Божественного повеління, або духовний світ (аліам аль-амр), він здобуває «ментальне знання усієї Книги» і «залишає її осторонь». При цьому він посилається на Коранічні аяти, де йдеться про «згортання небес наче свитка» (аль-Анбійя, 21:104; аз-Зумар, 39:67).

Як було зазначено, антропологічна і космологічна традиція, започаткована Ібн аль-Арабі та його послідовниками, дістала продовження в численних теоретичних трактатах та поетичних творах, що належать авторам, які походять із різних куточків ісламського світу. Пізня суфійська традиція характеризується значним посиленням зацікавленості проблемами духовної топології. Згідно із цими концепціями, основними елементами людської природи є матеріальна природа (таб), самість (нафс), серце (кальб), дух (рух), глибинна свідомість (сірр) і, нарешті, сокровенна свідомість (ахфа) [4, 4]. Своєю чергою, суфії вирізняють чотири стадії нафс, який загалом можна ототожнити з его-свідомістю: наказове «я» (нафс аль-аммара), звинувачувальне «я» (нафс аль-лавамма), натхненне «я» (нафс аль-мулхама), заспокоєне «я» (нафс мутма’інна).

Проходження цих етапів відкриває шлях до вищих стадій розвитку людини. На першому етапі самість людини підпорядковується природним імпульсам, що не завжди нею усвідомлюються. Духовний прогрес означає зростання рівня свідомості і контроль над психічними процесами. Наступний етап духовного розвитку – серце (кальб), що є посередником між індивідуальною людською психікою і духом. Як зазначав Джамі у коментарях на «Геми мудрості»

Ібн аль-Арабі, «серце – це реальність, що вміщує в себе реалії матеріального світу, органи фізичного сприйняття, з одного боку, а з іншого – духовну реальність і властивості нафсу» [2, 91]. У свою чергу, стадія духу – рух – це місце теофаній, коли людина осягає Божественне світло. Стадія глибинної свідомості (сірр) означає єдність з Богом у пізнанні, а сокровенна свідомість (ахфа) – це абсолютна єдність з Богом через Бога в його винятковості.

Найвищими стадіями-макамами розвитку людини в ісламському містицизмі вважалися єдність (тавхід), єднання (іттіхад), абсолютна єдність (вахдат), знищення (фана), перебування (бака).

Згідно із визначенням відомого середньовічного мусульманського вченого Насір ад-Діна Гусі (1201–1274), близького до кіл ісмаїлітів та суфіїв, ці стадії характеризуються ось чим:

Тавхід: На цій стадії все інше, крім Бога стає завісою;

Іттіхад: На цій стадії відсутня подвійність;

Вахдат: На цій стадії зникають рух і нерухомість, споглядання і богомислення, пошук і подорож, недосконалість і досконалість, відмінність між тим, хто шукає, і пошуком.

Фана: Зникає все, крім Його обличчя. Людина повертається до первинного стану не-існування ('адам) [10, 3–4].

Найбільш загадковою категорією суфійської антропології є «бака» – перебування в Богові. Стан бака іноді характеризують як повернення зі стану абсолютної одиничності до множинності як осягнення одиничності через множинність. Загалом бака слід розуміти як етап, коли людська природа повністю трансформується в дзеркало, яке відбиває Божественні атрибути, тобто етап Досконалої Людини.

У пізній суфійській традиції класифікація стадій розвитку людської особистості доволі ускладнюється. Так, зокрема, сучасний суфійський шейх північно-африканського тарикату ріфаййа-шазілійя Сіді Мухаммад Саїд аль-Джамал вирізняє загалом чотири етапи вдосконалення людини, кожен із яких, своєю чергою, поділяється на сім стоянок. Загалом Сіді Мухаммад Саїд аль-Джамал подає традиційну суфійську схему: самість, серце, дух, тайна. Остання стоянка духу – фана, тобто втрата самості, є своєрідними «дверцятами», що відкривають шлях до «подорожі в Богові» – найвищого етапу духовного розвитку, який також складається зі семи етапів.

Наступним важливим елементом духовної топології є лата'іф (одн. лагіфа) «тонкоші». Це, згідно із суфійською антропологією, елементи духовної природи людини – своєрідні «духовні органи»,

засоби містичного сприйняття і реалізації. Американська дослідниця Марсія Хермансен вважає, що лата'іф слід розуміти як органи «духовного тіла» (джісм латіф), яке є посередньою ланкою між світом тілесного та трансцендентного [9, 1–2]. Дослідниця відносить появу цього терміна до III століття Хіджри (X ст. н.е.).

Ця тема є однією з найбільш цікавих для дослідника суфізму, адже концепція «лата'іф» відіграла визначну роль як у теоретичному, так і практичному суфізмі. Вчення про лата'іф тісно пов'язане з космологією і метафізикою, профетологією і антропологією, духовними практиками, зокрема такими, як зікр (теомнемія) і муракаба (споглядання).

Подальший розвиток вчення про лата'іф на індійському субконтиненті пов'язаний головним чином із ім'ям Ахмада Фарукі Сірхінді (Імама Раббані) (971/1564–1034/1624), який завдяки своїй винятковій вченості і духовним якостям здобув почесний титул «Муджаддід другого тисячоліття» (Муджаддід-і алф-і сані), тобто того, хто оновлює віровчення в другому тисячолітті хіджри. Він дав початок новій гілці тарикату накшбандія – «муджаддідія», яка набрала поширення не тільки в Індостані, але і в інших частинах ісламського світу. Відгалуження «муджаддідія» – «халідія» і «хусейнія» – згодом поширилися у Центральній Азії, Османській Імперії і Поволжжі.

Згідно зі вченням Ахмада Сірхінді, людина складається з десяти латіфа, перші п'ять з яких належать до світу творіння (алям аль-хальк) – вогонь, повітря, вода, земля, які формують тіло, та нижча душа (нафс). Ці лата'іф співвідносяться із латіфа калабія у системі Семнані. Решта шість – кальб, рух, серр, хафі, акфа, нафс – належать до світу повеління (алям аль-амр) і є духовними органами. У своєму трактаті «Мабда ва маад» (Початок і повернення) Ахмад Сірхінді розглядає зв'язок між лата'іф, а також станами (халь), в яких перебував, і стоянками (макам), що їх осягає адепт. Коли містичний стан охоплює одну з лата'іф, буття дєрвіша забарвлюється в колір цієї латіфа. Після цього цей містичний стан може охопити іншу латіфа. «Після того як містичний стан охопить всі лата'іф, дєрвіш переходить від містичного стану (хал) до стоянки (макаму)», – писав Ахмад Сірхінді [14, 40–41].

Ідеї Ахмада Сірхінді було покладено в основу теорії та практики тарикату накшбандія-муджаддідія, хоча вони й зазнали певної модифікації. Серед накшбандійських авторів існують різні схеми

розташування лата'іф: кальб під лівим соском, рух під правим, нафс над пупком, серр в середині груді, хафі посередині лоба, ахфа на тім'ї [7, 17]. Інші змальовують лінійну схему розташування лата'іф: нафс міститься під пупком, а кальб, серр, ахфа, хафі – рух зліва праворуч [6, 46–47].

Відомий індійській суфій та релігійний реформатор Шах Валіуллах Дехлеві (пом. 1762), спираючись на доробок попередників, зокрема Ахмада Сірхінді, і сучасні йому медичні (тібб) та космологічні теорії, розробив вельми оригінальну систему лата'іф.

Для Шаха Валіуллаха дух (рух) має три сфери. Це пневма (насама), який оживляє тіло; раціональна душа (нафс аль-натіка) та небесний (ас-самаві) дух [9, 7–10]. Ці сфери ранжуються за рівнем універсальності, вони становлять духовний універсум мікрокосму, який у порядку сходження перетікає у макрокосм. При цьому перші два рівні відносяться до світу створіння (алям аль-хальк), а останній – до алям аль-місаль, світу перманентних праобразів, або ідей. Відповідно до цього, лата'іф, що належить до цього останнього рівня, Шах Валіуллах називає «прихованими» (аль-лата'іф аль-каміна).

У сьогоdnішні часи завдяки праці дослідників і перекладачів, теорії і практики, що були раніше доступні лише адептам суфізму, стали відкритими широкому колу зацікавлених читачів. Серед сучасних суфійських авторів до цієї проблематики звертаються, зокрема, Тітус Буркхард, Сейїд Хоссейн Наср, Уільям Чіттік.

Суфійські автори і академічні дослідники поділяють спекулятивний містицизм, або аль-гасаввуф аль-ільмі (теоретичний суфізм), або ірфан аль-назарі (споглядальне знання, гнозис) та аль-гасаввуф аль-амалі (практичний суфізм).

Водночас деякі сучасні вчені вважають, що дослідники зосереджуються в основному на вивченні теоретичних текстів, не приділяючи належної уваги практичним. Так, американський учений Олександр Книш заявляє, що «відмежування суфійської моністично-еманаційної метафізики і містичної гносеології від теорії і практики суфізму зумовлено ідеологічними установками ірано-іракської шиїтської традиції ... З метою виправдати і полегшити розмежування суфізму і «'ірфану/хікма(ту)» останній оголошується частиною шиїтської інтелектуальної та духовної традиції, тоді як перший нарочито вульгаризується і відкидається ... Поволі, непомітно дихотомія суфізм-'ірфан/хікма(т) проникає і в академічну літературу, насамперед завдяки французькому сходознавцю А. Корбену (1903–1978), який

мав схильність відокремлювати суфійський «езотеризм» від суфійської практики, інститутів і способу життя в цілому» [3, 159–160].

Книш зазначає також, що донедавна суфізм досліджували виключно з погляду його доктринальних і філософських аспектів, при цьому великий пласт ритуальних практик, наративів, соціальних аспектів «часто залишався поза увагою академічних учених, захоплених збиранням, перекладом і дослідженням нормативних, теоретичних і метафізичних суфійських текстів» [3, 161]. Завдяки цьому на Заході сформувався імідж суфізму як високоінтелектуальної та споглядальної традиції.

На думку Джеймса Морріса, теоретичні трактати займали відносно незначне місце в сфері суфійських текстів. Їх часто адресували релігійно-інтелектуальним елітам, не обов'язково пов'язаним з суфійськими спільнотами, або мусульманам, котрі цікавилися суфізмом на початковому рівні [11, 312]. Морріс стверджує, що, на відміну від індуїзму чи буддизму, в ісламі немає окремої «містичної філософії», відірваної від практики [11, 308]. Ці теоретичні суфійські тексти слід розглядати у контексті поширених у середовищі adeptів релігійно-містичних практик [11, 312].

Разом із тим у суфізмі та гнозисі (ірфан) продовжує відігравати значну роль наставництво та передання знання безпосередньо від учителя до учня, що певною мірою робить проблематичною реконструкцію теоретичних постулатів даної традиції. Зокрема, С.Х. Наср, висловлюючи подяку різним вченим, що тою чи іншою мірою спричинилися до написання його книги, присвяченої мусульманській космології, писав, що він дякує усім своїм вчителям традиційних наук, які навчили його багатьом речам, що не містяться у книгах.

Водночас у середовищі сучасних суфіїв набрали поширення тексти практичного і дидактичного змісту, у яких описуються духовні практики і етапи вдосконалення. Інший жанр – це духовні біографії суфіїв. Прикладом такого тексту є «Хаятан Таййіба» (Чисте життя) шайха тарикату накшбандійя-увайсійя з Пакистану Мухаммада Акрама Аквана, присвячене його власному вчителю Алла Яр Хану (1904–1984) [12]. Цей текст є свого роду посланням шайха своїм послідовникам, після того, як його попередник пішов з життя. Він містить духовну топологію, яка відрізняється від класичних схем і описує подорож духу (рух) після досягнення макаму-ступеня (аль-бака' – перебування у Богові), яка часто розглядається як фінальна стадія суфійського шляху. Цей макам трактується тут як

початок містичної подорожі духу у власному розумінні. При цьому, залежно від того, яку кількість ступенів здолав дух, зростають його швидкість та сила.

Шайх пише про 9 небес, які він називає престолами (арш). Між ними існує незліченна кількість проміжних етапів і «Завіс світла», яка зростає від ступеня до ступеня.

Далі йдуть 36 кіл (даваір), перша з яких – стадія близькості (макам е-такарраб), потім – кола святості, пророцтва, посланництва. Найвищими з цих кіл є стадії наближення до Бога: Рада-е Ілахі (Вдоволення), Курб-е Ілахі (Близкість), Вісал-е Ілахі (Союз), Курб-е Рехмат (Близкість Милосердя), Казана-е Рехмат (Скраб Милосердя), Мамба-е Рехмат (Фонтан Милосердя).

Найвищими етапами містичного шляху є Хіджабат-е Ілахіййат (Божественні завіси), які не можна ані полічити, ані описати.

Як бачимо, деякі суфійські тексти, зокрема ті, котрі можна вважати практичними, побудовано на переказі та інтерпретації індивідуального містичного досвіду автора за допомогою традиційних суфійських термінів та понять. Оскільки вони мають переважно дидактичний характер, для їх розуміння важливою є роль шайха, наставника. Водночас ці тексти являють собою цінне джерело для історико-філософського реконструювання суфійських доктрин. Тому, вивчаючи доктринальні аспекти суфізму та їх практичне застосування у суфійському середовищі, треба зважати на авторитет шайха серед його послідовників. Адже один із адабів тарикату (правил поведінки адептів) проголошує, що питання, які стосуються суфізму, учень має адресувати виключно шайху. Тому, досліджуючи суфійські тексти, особливо практичні, треба брати до уваги конкретну суфійську традицією, до якої вони належать. Лише на цій основі, на нашу думку, можна робити коректні узагальнення.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. – М., 1997. – С. 340.
2. *Ибн аль-Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М., 1993. – С. 148–149.
3. *Кныш А.Д.* «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / ред. А.Д.Кныш, Д.В.Брилев, О.А.Ярош. – СПб., 2015. – С. 159–160.

4. *Нурбаки Дж.* Психология суфизма : пер. с англ. – М., 1996. – С. 4.
5. *Паласиос М.А.* Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. – XI – М., 2005. – С.239–270.
6. *Субхан Дж.А.* Суфизм. Его святые и святыни : пер. с англ. – СПб., 2005. – С.46–47.
7. *Ernst Carl W.* Situating Sufism and Yoga // Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series. – Vol. 15, No. 1, 2005. – 17.
8. *Esmail A.* Poetics of Religious Experience: The Islamic Context. – L. : Tauris, 1998.
9. *Hermansen M.K.* Shah Wali Allah's theory of the subtle centres (lata'if): a Sufi model of personhood and self-transformation // Journal of Near Eastern Studies. – Vol. 47, No. 1, 1988. – P. 1–2.
10. *Khwajah Nasir al Din al Tusi.* The Attributes of the Noble (Awsaf al Ashraf) // al Tawhid Islamic Journal. Vol. XI. No.3–4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/vol11-no3-no4/awsaf-al-ashraf-attributes-noble-shaykh-khwaja-nasir-al-din-al-tusi>. – Перевірено: 21.09.15
11. *Morris J.W.* Situating Islamic «mysticism»: Between written traditions and popular spirituality // Mystics of the book / Robert A. Herrera (ed.) – P. Lang, 1993. – P.312.
12. *Muhammad Akram Awan.* Hayatan Tayyibah. – Dar ul Irfan, Idarah Naqshbandiah Owaisiah, 1984.
13. *Nasr S.H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. – Thames and Hudson Ltd, 1978. – P.1.
14. *Sirhindi Ahmad Mabda wa ma'ad.* – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ia802607.us.archive.org/35/items/MabdaWaMaad-PersianAndUrdu/Translation/Mubda-Zawwar-fa-ur.pdf>. – Перевірено: 21.09.15.

Ярош О.А. Космологічні ідеї в суфізмі: сучасні інтерпретації.

Досліджуються основні положення суфійської космології у їх зв'язку з антропологічними ідеями. Особлива увага приділяється відображенню і інтерпретації цих концепцій у дидактичних текстах і сучасній суфійській традиції. Інтелектуальна традиція суфізму поєднала, з одного боку, неоплатонічне ієрархічне бачення Світобудови, притаманне класичній арабомусульманській філософії (фальсафа), а з іншого – релігійні постулати, переосмислені крізь призму духовної традиції та індивідуального містичного досвіду. Суфійські автори і академічні дослідники розрізняють спекулятивний містицизм, або аль-гасаввуф аль-ільмі (теоретичний суфізм), або ірфан аль-назарі (споглядальне знання, гнозис) та аль-гасаввуф аль-амалі (практичний суфізм). Водночас деякі сучасні вчені вважають, що дослідники, зосереджуючись в основному на вивченні теоретичних текстів, не приділяють належної уваги практичним.

Ключові слова: антропологія, буття, досконала людина, космологія, теофанія.

Ярош О.А. Космологические идеи в суфизме: современные интерпретации.

Исследуются основные положения суфийской космологии в их связи с антропологическими идеями. Особое внимание уделяется отражению и интерпретации этих концепций в дидактических текстах и современной суфийской традиции. Интеллектуальная традиция суфизма соединила, с одной стороны, неоплатоническое иерархическое видение мироздания, присущее классической арабо-мусульманской философии (фальсафа), а с другой – религиозные постулаты, переосмысленные через призму духовной традиции и индивидуального мистического опыта. Суфийские авторы и академические исследователи разделяют спекулятивный мистицизм, или аль-тасаввуф аль-ильми (теоретический суфизм), или ирфан аль-назари (созерцательное знание, гнозис) и аль-тасаввуф аль-амали (практический суфизм). В то же время некоторые современные ученые считают, что исследователи, сосредоточившись в основном на изучении теоретических текстов, не уделяют должного внимания практическим.

Ключевые слова: антропология, бытие, совершенный человек, космология, теофания.

Yarosh O. Sufi cosmological concepts: modern interpretations.

Present article examines the key concepts of Sufi cosmology in their connection with anthropological ideas. Particular attention is paid to the presentation and interpretation of these concepts in the didactic texts and contemporary Sufi tradition. The intellectual tradition of Sufism combined on the one hand Neoplatonic hierarchical vision of the universe inherent in the classic Arab-Muslim philosophy (falsafa), on the other – religious postulates, reinterpreted through the prism of spiritual tradition and individual mystical experience. Sufi authors and academic researchers make a distinction between the speculative mysticism, or al-tasawwuf al-ilmi (theoretical Sufism) or irfan al-nazari (contemplative knowledge, gnosis) and al-tasawwuf al-amali (practical Sufism). However, some modern scholars believe that researchers are mainly focused on the study of theoretical texts, without paying due attention to practical. However, these texts are a valuable source for historical-philosophical reconstruction of the Sufi doctrines. Therefore, studying the doctrinal aspects of Sufism and their practical application in the Sufi environment should take into account the authority of Shaykh for his followers. For that reason, exploring Sufi texts, especially practical, we must take into account the specific Sufi tradition to which they belong, and only on this basis, in our opinion, we can make justified generalizations.

Key words: anthropology, being, a perfect man, cosmology, theophany.