

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-197-214



К. С. Васильцов

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») РАН,
г. Санкт-Петербург

В ЛАБИРИНТАХ СМЫСЛА: СУФИЗМ, НЕОСУФИЗМ, НЬЮ-ЭЙДЖ

ВАСИЛЬЦОВ Константин Сергеевич —

канд. ист. наук, науч. сотр.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера»)

Российской академии наук

(190000, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 3).

E-mail: vasiltsovk@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается феномен западного суфизма, совокупности духовных практик и движений, получивших широкое распространение в Европе и США в 1960–1970-е гг. История взаимоотношений западного общества и мусульманской эзотерической традиции берет свое начало в период Средневековья, когда мусульманский мир оказывал значительное влияние на Европу, черпавшую вдохновение и знания в культуре ислама. В колониальную эпоху суфизм рассматривался европейцами преимущественно в качестве «этнографической экзотики», однако в 1960–1970-е гг. на волне общего увлечения восточными мистическими учениями и появления «альтернативных» религиозных движений Нью-Эйдж, суфизм (или неосуфизм) приобретает статус категории культуры западного мира, перестает отождествляться с исключительно исламской традицией, принимает все более универсалистский характер, а его новыми адептами становятся люди различных религиозных убеждений и национальностей.

Ключевые слова: мистическая традиция в исламе, западный суфизм, суфийские братства, Нью-Эйдж.

Для цитирования: Васильцов К. С. В лабиринтах смысла: суфизм, неосуфизм, Нью-Эйдж // Ислам в современном мире, 2018; 3: 197–214;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-197-214

Статья поступила в редакцию: 25.06.2018

Статья принята к публикации: 10.08.2018

Первое знакомство европейцев с суфийскими идеями восходит, как принято считать, к периоду Средневековья¹. Широкую известность в средневековой Европе получила полулегендарная женщина-аскет из Басры Раби'и ал-'Адавиййа (ум. 185/801), египетский мистик Ибн ал-Фарид (ум. 632/1235), классики персидской литературы Са'ади (ум. 692/1292) и Хафиз (ум. 792/1390), в творчестве которых многие положения суфизма были облечены в изящные поэтические формы. Существует множество примеров непосредственного взаимодействия двух культур в различных областях знания и науки — медицине, астрономии, математике, философии. Тем не менее в дальнейшем характер взаимоотношений Востока и Запада меняется — начиная с эпохи Возрождения европейцы «стали стремительно уходить вперед, оставляя научное, технологическое и, в конечном счете, культурное наследие мусульманского мира далеко позади себя»².

В колониальную эпоху мусульманский мир для Европы превратился в некую диковинку, окраину ойкумены, — статичную и лишённую внутренней динамики, интересную лишь своей непохожестью на пребывающий в постоянном движении бурлящий западный мир. В начале XX в. появляются фотографические снимки, сделанные европейскими путешественниками и исследователями, на которых изображаются мусульманские дервиши и каландары в дырявых рубищах (*хирка*) и причудливых позах на фоне живописных развалин (*харабат*), где, как писал Хафиз, обитают аскеты и ринды, познающие суть питья вина³. Такого рода «этнографическая экзотика» превратилась в существенный элемент топики западного восприятия мусульманского мистицизма.

Приблизительно в это время появляются первые неофиты-европейцы, примерившие на себя *хирку* суфия. Одной из них стала женщина,

¹ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012. С. 23.

² Lewis B. What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 7.

³ Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1. (OrientaliaetClassica // Труды Института восточных культур и античности. Вып. 40; Восток и античность в классических текстах. № 4). М.: РГГУ, 2012. С. 149.

журналист и исследователь Изабель Эберхардт (*Isabelle Eberhardt*, 1877–1904), работавшая в Алжире и участвовавшая на стороне арабов в боевых действиях против французской армии. В возрасте 23 лет она прошла обряд инициации и стала членом *тариката* кадирийя в Тунисе. Четыре года спустя она погибла во время наводнения в городе Айн-Сефра, оставив после себя несколько книг о своих путешествиях по Африке и дневник, повествующий о последних четырех годах ее жизни¹.

Возможно, большее влияние на умонастроения европейцев того времени оказал художник и анархист Иоганн Густав Агели (*Johann Gustaf Agelii*, 1869–1917), сменивший в 1889 г. имя на Иван Агуэли (*Ivan Aguéli*). В 1903 г. вместе с тогда еще молодым итальянским врачом Энрико Инсабато (*Enrico Insabato*), ставшим впоследствии доверенным лицом Муссолини, Агуэли отправился в Египет, где познакомился с 'Абд ар-Рахманом ал-Кабиром, возглавлявшим одну из ветвей тариката шазилийя². Под его влиянием Агуэли принял ислам, стал членом суфийского братства и взял имя 'Абд ал-Хади ал-Магриби, которым с тех пор стал подписывать свои статьи в газете и публикации, посвященные исламу и суфизму. Особое внимание он уделял творчеству Ибн ал-'Араби, которого называл «Леонардо от философии»³. В 1911 г. Агуэли вернулся в Париж, где основал суфийское общество ал-Акбарийя, названное так по имени (почетному прозвищу) Ибн ал-'Араби — *аш-Шаих ал-акбар* («Величайший шейх»).

Тем не менее в начале XX в. суфийские практики на Западе продолжали оставаться довольно экзотическим предприятием и едва ли имели заметный резонанс в европейском обществе, хотя именно в это время вдохновленный идеями Агуэли принял ислам Рене Генон (*Réne Guénon*, 'Абд ал-Вахид Йахйя), а позднее — его друг и единомышленник Фритъоф Шуон (*Frithjof Schuon*, 'Иса Нур ад-дин Ахмад), стоявшие наряду с Юлиусом Эволой (*Giulio Cesare Andrea Evola*) и Анандом Кумарасвами (*Ananda Kentish Coomaraswamy*) у истоков европейской философии традиционализма.

В этот период в мусульманском мире во многом под влиянием западных идей набирает силу движение модернизма, представители которого весьма скептически относились к суфизму, воспринимая его как «пережиток Средневековья», преграду на пути к обновлению мусульманского общества. Показательным примером модернистской критики суфизма может служить творчество Мухаммада Икбалла (1873–1938). Литератор и ученый, занимавшийся персидской классической литературой, Икбал был хорошо знаком и высоко оценивал

¹ *Sedgwick M.* Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 64.

² *Küçük H.* A Brief History of Western Sufism // *Asian Journal of Social Science*. 2008. No. 36. P. 296.

³ *Nasr S.H.* RéneGuénon // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. N. Y., 1987. Pp. 136–138.

творчество таких представителей суфийской мысли, как Джалал ад-дин Руми (ум. 672/1273 г.) или Мансур ал-Халладж (казнен в 309/922 г.). Тем не менее он решительно отвергал то, что считал негативными сторонами суфизма, к которым причислял фатализм, пассивность (например, учение об уповании на милость Божью, *таваккул*), «[само] уничтожение» человеческих качеств в процессе лицезрения Божественной реальности (*фана*¹). Свои мысли Икбал выразил в написанном на персидском языке *маснави* «Таинства личности» (*Асрар-и худи*), где он довольно резко высказывается о Хафизе.

جامش از زهر اجل سرمایه دار	هوشیار از حافظ صہباگسار
از دو جام آشفته شد دستار او	نیست غیر از بادہ در بازار او
رخنه اندر دینش از مؤگان یار	مسلم و ایمان او زنار دار
ساز او اقوام را غوا کند	ضعف را نام توانائی دهد
الحذر از گوسفندان الحذر	بی نیاز از محفل حافظ گذر

Остерегайся Хафиза, пьяницы,
Его чаша полна яда смерти
На базаре его нет ничего, кроме вина.
От двух чаш [вина] растрепалась его чалма
[Он] мусульманин, однако вера его подпоясана *зуннаром*¹
В его религии — брешь от ресниц друга
Слабость [он] называет могуществом
Его *саз*² вводит людей в заблуждение
Освободись от собрания Хафиза
Берегись овец³, берегись (Икбал, 1915:66–67)⁴.

Эти строки вызвали бурную и в целом негативную реакцию в индийском обществе. В результате Икбал был вынужден убрать этот фрагмент из текста *маснави* в последующих изданиях.

В соответствии с духом времени обновленческие идеи проникают также и в суфийскую среду. В общем контексте истории исламских реформистских движений для описания содержательной стороны возникшей в интеллектуальных кругах того времени тенденции к переосмыслению наследия классического суфизма Ф. Рахман (Fazlur

¹ *Зуннар* — грубый волосяной пояс, который обязаны были носить христиане, подданные мусульманских правителей. Также — шнур/веревка для креста.

² *Саз* — струнный щипковый инструмент.

³ В тексте *Асрар-и худи* Икбал также упоминает Платона (*Афлатун*), называя его «овцой в одеждах человека», которая пытается научить тигра, как стать вегетарианцем. В приведенных строках, речь, по всей вероятности, идет о суфиях, теоретические построения которых в мусульманской традиции нередко напрямую связывались с идеями Платона и его комментаторов.

⁴ Икбал М. *Маснави-йиасрар-и худи*. Лахур, 1915 (на перс. языке). С. 66–67.

Rahman) впервые употребил термин «неосуфизм», получивший впоследствии широкое распространение в научной литературе. Во многом под влиянием традиционалистов (*ахлал-хадис*) к предшественникам «неосуфиев» в работе Ф. Рахмана причисляются Ибн Таймийа (ум. 728/1328) и его ученик Ибн Каййим ал-Джаузийа (ум. 751/1350) — суфизм в значительной мере утратил свой экстатический и метафизический характер. Основное внимание «новых суфиев» было обращено на «социальное и моральное возрождение мусульманского общества» в противоположность прежней сосредоточенности на индивидуальном мистическом опыте¹. Отличительными чертами неосуфизма, с точки зрения Ф. Рахмана и других авторов, являются отказ от некоторых популярных ритуальных практик (суфийское радение (*сама*'), «громкий» *зикр*, поклонение «святым» (*авлия*'), паломничество (*зийарат*) к святым местам); смещение акцентов в толковании конечной цели мистического пути (*тарик*), которая видится как единение (*джам*') с духом (*рух*) Мухаммада, а не как «экстатическое погружение» в Бога (*фана*'); отрицание учения Ибн ал-'Араби о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*); отказ от безоговорочного следования авторитетному мнению (*таклид*), признание допустимости и обоснованности применения *иджтихада* в решении вопросов богословско-правового характера. Некоторая неопределенность дефиниции «неосуфизм», широкое и нередко произвольное употребление этого термина стали объектом критики со стороны известных востоковедов Р. С. О'Фэй (R. S. O'Fahey) и Б. Радтке (B. Radtke), опубликовавших в соавторстве статью «Новый взгляд на неосуфизм»². Рассматривая интеллектуальную традицию ислама — философию (*фалсафа/хикма*), теологию (*калам*), мистицизм (*тасаввуф/ирфан*) — в том виде, в каком она представлена в работах европейских/американских ученых, авторы подчеркивают, что связь этой традиции с собственным прошлым, как правило, либо преуменьшается, либо вовсе игнорируется. Именно так обстоит дело с исследованиями, посвященными мусульманскому мистицизму, в рамках которых термин «суфизм» в равной степени употребляется и для обозначения сложного даже для подготовленного читателя комплекса идей Ибн ал-'Араби, и для характеристики различных представлений, относящихся к сфере «народного ислама» (*popular Islam*). Если в традиционных востоковедных исследованиях основное внимание уделяется изучению философских аспектов суфизма, анализу теоретических построений и спекуляций средневековых мистиков, то постклассический суфизм рассматривается в основном как набор ритуальных или экстатических практик (*сама*', *зикр*, *зийарат*), фольклорных

¹ Rahman F. Islam. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1979. Pp. 206, 239.

² O'Fahey R. S., Radtke B. Neo-Sufism Reconsidered // Der Islam 70 (1), 1993. Pp. 52–87.

нарративов или социальных институтов (*тарики*), взятых отдельно, вне контекста смысла и содержания дискурсивного пространства ислама. В качестве примера авторы приводят суфийские радения (*сама'*), негативное отношение к которым среди последователей появившихся в XIX в. модифицированных *тарикатов* приобрело в трудах западных ученых едва ли не исключительное значение для характеристики того или иного движения как неосуфийского. Дебаты относительно допустимости *сама'*, как справедливо отмечается в тексте статьи, возникли еще на ранних этапах истории суфизма, о чем свидетельствуют специально посвященные данному вопросу сочинения, составленные как противниками, так и сторонниками этой практики. Отрицание *сама'*, в таком случае, едва ли является чем-то принципиально новым, а полемика по этому поводу представляет собой лишь продолжение старых споров, правда, с несколько иными акцентами и в иных условиях. Приблизительно в том же духе рассуждают О'Фэй и Б. Радтке и в отношении культа святых (*авлия'*), рекомендуя социологам и антропологам большее внимание уделять классическим текстам, которые могут оказаться бесполезными в их исследованиях (можно в связи с этим вспомнить, что Б. Радтке является автором перевода и подробных комментариев к трактату «Печать Друзей [Божьих]» (*Хатм ал-авлия'*) ал-Хакимаат-Тирмизи, который составил одно из самых ранних из дошедших до нас сочинений, специально посвященных обсуждению понятий *вали* и *валайа* в исламе).

Пятнадцать лет спустя после выхода в свет этой публикации ревизию содержания и теоретических оснований концепции неосуфизма предпринял американский исследователь Джон Волль (John Voll)¹. Признавая заслуги О'Фэй и Б. Радтке, которые подняли, безусловно, важные для проблемного поля исламоведческих штудий вопросы и во многих чертах наметили траектории дальнейших исследовательских программ в данной области, он тем не менее настаивал на необходимости пересмотра ряда концептуальных положений «соглашения о неосуфизме» (в терминах О'Фэй и Б. Радтке *Neo-Sufi consensus*). Несмотря на значительные коррективы, которые авторы внесли в понимание сущности и логики реформаторских процессов внутри суфийских движений на рубеже XVIII–XIX вв., их подход отличается эссенциализмом и склонностью к излишним обобщениям, что в результате приводит к некоторому упрощению описываемого явления, которое выходит за рамки дихотомии «классический суфизм» — «новый суфизм». Волль последовательно рассматривает аргументы апологетов и противников тезиса о «новизне» неосуфизма, ссылаясь

¹ Voll J. Neo-Sufism: Reconsidered Again // Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines. Vol. 42. 2008. No. 2/3. Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

на работы Нехемии Левциона (Nehemia Levtzion), Кнута Викёра (Knut Vikör), Али Салиха Каррара (Ali Salih Karrar).

Критическому разбору подвергается расхожее мнение о «замене» Бога пророком Мухаммадом в духовных исканиях неосуфиев, о несостоятельности которого вполне определенно высказывается В. Хоффман (Valerie Hoffman): «Практика [мистического] сосредоточения на [фигуре] Пророка, вероятно, претерпела некоторые изменения и приобрела большее значение в последние столетия, тем не менее она не является радикальным разрывом со средневековой суфийской традицией»¹. Едва ли можно считать до конца обоснованным ригоризм О'Фэй и Б. Радтке в вопросе о месте учений Ибн ал-'Араби в интеллектуальном дискурсе постклассического суфизма. Волль предлагает более умеренный подход и осторожно высказывается в том духе, что критика некоторых идей андалусского мистика, и прежде всего теории *вахдат ал-вуджуд*, не привела в итоге к полному отрицанию или забвению его творческого наследия, вытесненного, как это представляют некоторые авторы, «суфийской наукой» (*'илмат-тасаввуф*) Абу Хамида ал-Газали (ум. 505/1111)². В заключение Дж. Волль отмечает, что если в отношении внешней стороны явления среди исследователей не существует сколько-нибудь серьезных разногласий и общепризнанным можно считать положение о важных структурных изменениях, которые произошли в организации суфийских братств в XVIII–XIX вв., то внутреннее содержание обновленческих процессов требует более пристального и внимательного изучения³. В целом Волль воздерживается от каких бы то ни было категоричных замечаний по поводу корректности употребления термина «неосуфизм» и критериев, согласно которым то или иное течение можно отнести к «новой суфийской традиции».

Иной смысл вкладывает в понятие «неосуфизм» британский ученый М. Сэдджвик (Mark Sedgwick), применяя его по отношению к «модифицированному западному суфизму, который, появившись как феномен в конце XIX в., имеет больше общего с западным эзотеризмом, нежели с исламом»⁴. В сфере массовой культуры Запада увлечение исламскими мистическими учениями происходит на фоне возросшего в середине — второй половине XX в. интереса к восточным духовным традициям и появления молодежных субкультур, отрицавших ценности западного общества. Возникшие на рубеже 1950–1960-х гг. многочисленные группы и течения квазирелигиозной, оккультной

¹ Hoffmann V. Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice // International Journal of Middle East Studies. Vol. 31. 1999. No. 3. P. 365.

² Voll J. Neo-Sufism: Reconsidered Again. Pp. 327–28.

³ Ibid. P. 329.

⁴ Sedgwick M. Against the Modern World. P. 217.

и эзотерической направленности получили общее название Нью-Эйдж (New Age, букв. «Новая эра»). Среди авторов, занимающихся исследованием новых религиозных движений, не существует единого мнения относительно самого понятия Нью-Эйдж. Дискуссионным продолжает оставаться и вопрос о хронологических рамках Нью-Эйдж: некоторые исследователи связывают возникновение Нью-Эйдж с именем английского поэта Уильяма Блейка (1757–1827), другие видят его истоки в контркультуре хиппи в США в 60-е гг. XX в., В. Ханеграфф (Walter Hanegraaff) склоняется к более поздней датировке — второй половине 70-х годов, третьи утверждают, что если движение Нью-Эйдж когда-то и существовало, то в настоящее время оно исчерпало себя, тогда как их оппоненты говорят о необоснованности и преждевременности такого рода оценки¹. Ряд критиков подчеркивает, что дефиниция Нью-Эйдж включает в себя слишком разные по своему характеру и содержанию концепции. В этом ключе высказывается, например, П. Лемесьер (Peter Lemesurier), по определению которого Нью-Эйдж — это «чудовищная мешанина идей, мало связанных друг с другом»; или Р. Хэкетт (Rosalind Hackett) согласно которой Нью-Эйдж представляется как «хаотичное нагромождение эклектичных идей и учений»². С. Сатклиф (Steven Sutcliffe) утверждает, что Нью-Эйдж — это «искусственная конструкция», созданная сторонними наблюдателями и произвольным образом объединяющая целый набор представлений, часто не имеющих точек соприкосновения друг с другом. В этом смысле термин не обладает устойчивым и предсказуемым внутренним содержанием ни с эмической, ни с этической точки зрения и не указывает на какую-либо конкретную референтную группу³.

Возражения другого рода приводятся в работе Дж. Каррэт (Jeremy Carrette) и Р. Кинга (Richard King) «Духовность на продажу: молчаливый захват религии» (Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion). С точки зрения авторов, понятие «духовность» (spirituality) является слишком неясным и расплывчатым, чтобы представлять собой действительную эвристическую ценность. Отсылая читателя к работе М. Брауна (Mick Brown) «Духовный турист» (The Spiritual Tourists), они с сожалением констатируют, что «духовность» превратилась в своего рода «жаргонное словечко», на деле пустое и без сколько-нибудь ясно выраженного смысла⁴. Дж. Каррэт и Р. Кинг выделяют четыре этапа в истории развития понятия «духовность»: библейский, когда под ним подразумевались «праведный образ жизни» и «обуздание плотских

¹ Chryssides G. Defining the New Age // Handbook of New Age. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 6.

² Heelas P. The New Age Movement. Oxford: Blackwell, 1996. P. 2.

³ Sutcliffe S. Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. London: Routledge, 2003. P. 29.

⁴ Chryssides G. Defining the New Age. P. 11.

страстей»; в более поздней христианской трактовке дух (spirit) понимается как противоположность материи в рамках концепции метафизического дуализма; в церковном языке это понятие используется для описания «мирского» и «духовного»/«религиозного»; наконец, в период Реформации появляется тенденция приравнять «духовный» к внутренней жизни индивида, противопоставляемой авторитету Церкви в соответствии с доктриной о «священстве всех верующих». Современное использование понятия «духовность» и явление, которое Дж. Каррэт и Р. Кинг обозначают как «приватизацию религии», своими корнями восходят к европейскому романтизму и идеям теологов, таких как Ф. Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher, 1768–1834). Религиозное чувство, внутреннее знание и внутренний поиск священного, проявившийся, в частности, и в изучении восточных религий, стали «выгодным товаром» в рамках капиталистической системы, успешно реализующей книги, журналы, аудио- и видеоматериалы по этой тематике, использующей различные духовные техники в процессе бизнес-тренингов или в медитативных практиках в качестве средства для снятия стресса среди сотрудников компаний и т. д. В этом смысле, движение Нью-Эйдж, возникшее как новая социальная утопия в рамках контркультуры, утратило свой первоначальный характер оппозиционного движения и превратилось в индустрию¹. Апологеты понятия «Нью-Эйдж», признавая «искусственность» самого термина, тем не менее праведливо подчеркивают, что он настолько укоренился в западной традиции, что ситуацию эту едва ли можно изменить. Кроме того, есть и очевидные преимущества в том, чтобы иметь в своем распоряжении специальный технический термин, содержание которого включает в себя ряд положений религиозного характера, общих или по крайней мере довольно близких для мировоззрения христианства, буддизма, индуизма и ислама. Несмотря на эклектизм и аморфность движения Нью-Эйдж, можно, тем не менее, говорить об узнаваемости основных его положений, которые в том или ином виде разделяют сами участники и признают сторонние наблюдатели. Характерной особенностью культурной парадигмы Нью-Эйдж является большое влияние субальтерновых групп, представители которых в новом контексте стали восприниматься в качестве наставников и учителей, носителей особого эзотерического знания и мудрости. В отличие от индуизма и буддизма, духовные практики которых были восприняты спиритуализмом, а в молодежной среде популяризировались поэтами-битниками 50-х годов, ислам и его традиции играли менее заметную роль в поиске и построении «новой духовности».

¹ Chryssides G. Defining the New Age. P. 11.

Значительный, хотя во многих отношениях и неоднозначный, вклад в дело распространения ценностей ислама в сфере массовой культуры западного общества принадлежит Идрис Шаху (1924–1996), сыну афганского литератора, ученого и дипломата Сирдар Икбал 'Али-шаха (Sirdar Iqbal Ali Shah) и шотландской писательницы Элизабет Луизы МакКензи (Elizabeth Louise MacKenzie). Первые публикации Идрис-шаха «Восточная магия» (Oriental Magic) и «Тайное знание магии» (The Secret Lore of Magic) представляли собой научно-популярное изложение восточных и европейских оккультных практик. О его отношении к суфизму можно судить по одной из глав «Восточной магии», в которой Идрис-шах описывает суфиев как верующих мусульман, соблюдающих предписанные исламом ритуальные отправления (молитва (*салат*), пост в месяц рамадан и др.). Здесь же он отсылает читателей к книге своего отца Икбал 'Али-шаха «Исламский суфизм» (Islamic Sufism), где тот негативно высказывается по поводу различных неисламских движений, которые «по причине незнания и невежества принято называть суфизмом»¹. Однако за девять лет с момента выхода в свет «Восточной магии» (1956) взгляды Идрис-шаха на природу суфизма претерпели значительные изменения. В 1964 г. издательство В. Аллена (W. H. Allen) выпустило в Лондоне одну из главных его работ «Суфии» (The Sufis). Английский писатель Роберт Грейвз (Robert Graves), известный своими поэтическими опытами и историческими романами, написал к ней восторженное предисловие, в котором, вслед за Идрис-шахом, повторил тезис об универсальном характере суфизма: «Суфии чувствуют себя комфортно во всех религиях», хотя их ошибочно и причисляют к «мусульманским сектам»². В тексте книги суфизм идентифицируется с «тайной традицией» (secret tradition), вероятно, по аналогии с «тайной доктриной» Елены Блаватской (Helena Blavatsky), а сами суфии называются членами древнего ордена неизвестного происхождения, не принадлежащего к какой-либо одной конфессии. Суфизм, в понимании Идрис-шаха, является вместилищем вечной мудрости (Perennial Wisdom), содержащейся в учениях иудаизма, зороастризма, индуизма, буддизма и христианства, которые для суфиев — только внешние институализированные формы религии, существующие в определенных исторических условиях в контексте того или иного этнического и культурного пространства³. В различных формулировках эта общая идея воспроизводится в многочисленных текстах Идрис-шаха, написанных в увлекательной манере сказок «Тысячи и одной ночи» и специально адаптированных

¹ Iqbal Ali Shah. Islamic Sufism. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979. P. 14.

² Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 211.

³ Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age.

для европейского читателя. В интервью каналу ВВС он заметил по этому поводу: «Я заинтересован в том, чтобы сделать доступными те аспекты суфизма, которые будут полезны для Запада в настоящее время. Я не хочу превращать богатых европейцев в бедных азиатов. Люди спрашивают, почему я не использую традиционные методы духовного наставничества, например общаясь с теми, кто специально ищет встречи со мной; отвечаю — по той же самой причине, по какой вы сегодня приехали ко мне домой на автомобиле, а не верхом на верблюде. Суфизм в действительности это не мистическая система, не религия, а совокупность знаний»¹.

Во многом успех книг Идрис-шаха среди западной публики связан с популярной формой, в которой автор излагает свои идеи. Намеренно избегая чрезмерной серьезности и пространных философских рассуждений, Идрис-шах избирает «малый жанр» — короткий рассказ или анекдот, героем которого часто становится Ходжа Насреддин, широко известный на Ближнем Востоке персонаж фольклорных нарративов. Книга «Суфии» получила в целом благожелательные отзывы критиков, хотя уже тогда Р. Пэйн (Robert Payne) в своей рецензии, опубликованной в *New York Times Book Review* отмечал, что автор склонен излишне преувеличивать влияние суфизма, следы которого он видит везде, где только возможно, включая, например, движение карбонариев или британский Благороднейший орден Подвязки (*The Most Noble Order of the Garter*)². Даже фамилию Шекспир Идрис-шах пытается истолковать в «суфийском духе», в его прочтении вместо общепринятого Shakespeare она приобретает форму Shaykh-pir — «Шейх-пир», т. е. сочетания арабского и персидского терминов для обозначения суфийского наставника³. По меньшей мере настороженное, а скорее негативное отношение к творчеству Идрис-шаха в академических кругах значительно возросло после публикации в 1967 году его нового перевода рубаи Омара Хайяма, выполненного в соавторстве Робертом Грэйвзом и братом Омар 'Али-шахом. Перевод, как утверждалось, был сделан с неизвестного ранее списка рукописи, хранившейся в личном собрании семьи Икбал 'Али-шаха. Сомнения по части аутентичности манускрипта и вообще его существования, высказанные иранистом, почетным профессором Эдинбургского университета Л. П. Элзуэлл-Саттоном (Laurence Paul Elwell-Sutton) и другими учеными, Идрис-шах развеивать не стал, а на все просьбы представить рукопись, отвечал отказом, ссылаясь на то, что установить ее подлинность

¹ Lewin L. *Diffusion of Sufi Ideas in the West*. Boulder, CO: Keysign Press, 1972. P. 17.

² Sedgwick M. *Western Sufism: from the Abbasids to the New Age*. P. 219.

³ Ibid.

современными методами все равно невозможно¹. Критика Идрис-шаха исходила не только из научной среды. Дж. Мур (James Moore), историк движения Г. Гурджиева², назвал учение Идрис-шаха суфизмом, в котором отсутствует «самопожертвование, преодоление собственного Эго, стремление к мистическому познанию, традиция, Пророк, Коран, ислам и Бог»³.

Более серьезный подход к суфизму отличает работы Ф. Шуона и его последователя М. Лингза, хотя изучение их творческого наследия продолжает оставаться периферией в исследовательском поле классического востоковедения/исламоведения. Для Ф. Шуона содержание ислама заключается в формуле: *ла шлах илл 'Аллах ва Мухаммадун расул 'Аллах*: «...Вся мудрость в исламе заключена единственно в *шахаде* — состоящем из двух частей свидетельствовании веры»⁴. Суфизм, с его точки зрения, представляет собой интериоризацию зафиксированной в символе веры сущности религии пророка Мухаммада. Апелляции Ф. Шуона и М. Лингза к другим религиозным традициям, в частности к буддизму и индуизму, представление об универсальной мудрости (Universal Wisdom) и метафизическом единстве религий (Metaphysical Unity of Religions) нашли живой отклик среди последователей «новых религиозных течений» (New Religious Movements) в середине — второй половине XX в. В свою очередь, идеи Нью-Эйдж были восприняты некоторыми суфийскими/неосуфийскими группами, которые, в отличие от строго ориентированных мусульманских тарикатов (бекташийя, ни'матулахийя), в значительной степени отошли от классического суфизма и прямо декларировали свою универсалистскую направленность. К последним относится одно из самых популярных на Западе суфийских братств *чиштиийа*, получившее распространение в Индии благодаря Му'ин ад-дину

¹ Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. P. 220.

² Гурджиев Г. И. (ум. 1949) — российский (греко-армянского происхождения) философ, мистик, писатель и композитор, основатель «Института гармонического развития человека» и учения о саморазвитии человека, получившего название «Четвертого пути» (Fourth Way). Некоторые авторы (Küçük, Sedgwick) упоминают его имя в контексте своих исследований по западному суфизму, хотя, конечно, непосредственного отношения к *тарикатам* или мистической философии суфиев ни он, ни его учение не имели. Единственная, впрочем, скорее формальная связь с суфийской традицией — это практика суфийских радений (*сама*), в литературе о Гурджиеве обыкновенно приводится тюркская форма термина *sema*, с которой Гурджиев познакомился во время своих путешествий по Средней Азии и из которой сохранил лишь, по собственному его выражению, «священные пляски». Взгляды Гурджиева были более близки к теософии и психологии У. Джеймса (William James), тем не менее движение Гурджиева нередко расценивалось как суфийское. Такого мнения придерживался британский математик, философ и писатель Д. Г. Беннет (John Godolphin Bennet), известный своими книгами по психологии и, в частности, «Драматической вселенной» (The Dramatic Universe: A Search for the United Vision of Reality), в которой он развивает учение Гурджиева. Эта работа Беннета внесла свою толику в распространение и утверждение среди западной аудитории нового представления о суфизме как об эзотерической и духовной практике, направленной на развитие и совершенствование человека.

³ Moore J. Neo-Sufism: The Case of Idries Shah // Religion Today. Vol. 3. 1986. No. 3. Pp. 4–8.

⁴ Schuon F. Sufism: Veil and Quintessence. Bloomington: World Wisdom, 2006. P. 103.

Хасану Чишти (ум. 633/1236 г.). В 1910 г. член чиштийского «ордена» Инайат-хан (ум. 1927 г.), переехал из Бомбея в Нью-Йорк и организовал первое объединение, назвав его Суфийское братство (Sufiorder). В период с 1914 по 1917 г. он выпустил книгу «Суфийское послание духовной свободы» (A Sufi Message of Spiritual Liberty) и начал издавать в Лондоне специализированный журнал «Суфий» (Sufi). В начале 1920-х гг. он активно выступал с лекциями в Европе, основал в Женеве и Париже отделения братства. После его смерти движение возглавляли его сыновья и братья. В США в 1970-е гг. духовным лидером Суфийского братства был Пир Вилайат-хан. При нем движение принимает все более универсалистский характер и отходит от классического суфизма, сохраняя при этом некоторые ритуальные практики. Для того чтобы стать членом братства, необходимо было пройти подготовительные курсы, которые включали в себя посещение публичных лекций, обучение медитации, танцам и рецитации сакральных формул. После обряда инициации новому члену братства могли дать — хотя это и не обязательно — новое духовное имя на английском, персидском, арабском языках, иврите или санскрите. Важным элементом ритуальных действий, принятых в братстве, является исполняемый раз в неделю совместный танец. У Хендерсон замечает по этому поводу: «Для суфиев тело — это храм Бога (Temple of God). Потому они придают большое значение ритму, позам и дыханию, чтобы развить сонастроенность (attunement) тела. Более всего важна радость танца; навыки и умение играют лишь второстепенную роль. Священные танцы (sacred dancing) предназначены для того, чтобы вовлечь вас во вселенную чувства. Это внутреннее чувство (innerfeeling), в котором поток жизненной силы (current of life-force) разливается между всеми участниками, и экстаз от этого сохраняется надолго после окончания ритуала»¹. Такого рода «молитвы в танце» восходят к известной в классическом суфизме практике *сама'*, сохранившейся в современном своем изводе в западной традиции².

В настоящее время Суфийское братство, переименованное в Международное суфийское движение (The International Sufi Movement) с двумя более мелкими отделениями в Великобритании и Нидерландах превратилось в транснациональное сообщество, в которое входят люди различных религиозных убеждений, этнической и национальной принадлежности.

¹ Henderson W. *Awakening. Ways to Psychospiritual Growth*. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 1975. P. 142.

² Термин *сама'* вошел в обиход приблизительно в IX в., а первые сочинения, специально посвященные суфийским радениям, появились столетие спустя, вероятно, в ответ на критику со стороны *'улама'*, полагавших, что пение и музыка противоречат духу учения Мухаммада. После XVI в. споры относительно *сама'* постепенно стихают, а сама практика получает признание «дозволенного обычая». *Кныш А. Мусульманский мистицизм. Краткая история*. М.; СПб.: Диля, 2004. С. 376.

Во второй половине XX в. западный суфизм становится все более масштабным и разнообразным по своему характеру явлением. Некоторые суфийские группы дистанцировались или демонстративно отошли от нормативного ислама, как это сделал Инайат-хан и его последователи, другие, напротив, всячески старались подчеркнуть связь суфизма с мусульманской традицией. Примером традиционных мусульманских тарикатов, существующих и успешно развивающихся в западной культурной среде, может служить братство *ни'матулахийа*. Его глава (*кутб*, букв. «полюс») Джавад Нурбахш (1926–2008) впервые посетил США в 1974 г. В 1975 г. Маша'аллах Никтаб' (*халифа* букв. «наместник, заместитель» Нурбахша) основал две *ханака* в Сан-Франциско и Нью-Йорке, а сам Нурбахш открыл первую в Европе обитель братства в Лондоне. После исламской революции в Иране Нурбахш эмигрировал в Америку, а в 1983 г. переехал в Британию, где жил до своей смерти. Члены братства дважды в неделю собираются на совместные радения (*сама'*). Этнический состав варьируется в зависимости от принадлежности к *ханака* — в Лос-Анджелесе, например, большинство членов являются иранцами по происхождению, в Сан-Франциско, напротив, они составляют меньшинство. *Ни'матулахийа* на Западе достаточно активно использует современные возможности киберпространства. Существует сайт братства www.nimatullahi.org, который, помимо общей информации о суфизме, содержит такие разделы, как: What is Sufism? (Что такое суфизм?), Our Order (Наше братство), Publications (Публикации), Media Library (Мультимедийная библиотека). Сайт имеет версии на многих языках, включая русский. В 1988 г. в Лондоне начал издаваться журнал «Sufi» («Суфий») на персидском и английском языках (персидское название *Фаслнама-й иханагах-и ни'матулаху*).

Взгляды Нурбахша в отношении суфизма отличает заметный этноцентричный подход. Его тезис об иранском происхождении суфизма недвусмысленно сформулирован в работе «Суфийские наставники Балха» (*The Sufi Masters of Balkh*), опубликованной в 2000 г., где, в частности, говорится о том, что гуманистический универсализм суфизма является по сути иранским культурным феноменом¹. Достаточно категорично Нурбахш высказался по этому поводу на международной конференции по суфизму, организованной Школой восточных и африканских исследований (*School of Oriental and African Studies*) в Лондоне в 1997 г.: «Западная культура (*фарханг-и гарб*) и восточная культура (*фарханг-и шарк*) суть две противоположности. Западная культура учит вас «Позаботься о себе», в то время как восточная отвечает на это: «Служи другим и позаботься о них». Потому западный человек никогда

¹ Lewison L. *Persian Sufism in the Contemporary West // Sufism in the West*. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.–N. Y.: Routledge, 2006. P. 56.

не сможет стать дервишем»¹. Иными словами, согласно Нурбахшу, несмотря на то, что жители Запада доказали свою способность оценить теоретически аспекты суфизма, определенные культурные «изъяны» никогда не дадут возможности европейцам понять *тарикат* (суфийский путь) в действительной практике (*'амал*) суфизма.

Открытие европейцами мусульманской духовной традиции, которую обыкновенно напрямую связывают с суфизмом, хотя в ряде случаев модифицированные формы западного суфизма довольно далеко отстоят от аскетических практик (*зухд*) и мистических учений классического ислама, по всей видимости, отвечает запросам европейской культуры, ощущавшимся в последние два столетия и связанным с общим кризисом традиционной для Запада религии — христианства. Важным фактором, способствовавшим успеху суфийских движений, стало то обстоятельство, что суфизм был в значительной степени отделен от ислама как такового, с которым, особенно в последние десятилетия, европейцы склонны связывать различные негативные явления.

Литература

Икбал М. Маснави-йиасрар-и худи. Лахор, 1915 (на перс. языке). 110 с.

Кныш А. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М. СПб.: Диля, 2004. 453 с.

Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Часть 1. (*Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. 40; Восток и античность в классических текстах. № 4). М.: РГГУ, 2012. 606 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садр, 2012. 536 с.

Chryssides G. Defining the New Age // *Handbook of New Age*. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. Pp. 6–25.

Heelas P. The New Age Movement Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1996. 288 p.

Henderson W. Awakening. Ways to Psychospiritual Growth. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 1975. 256 p.

Hoffmann V. Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice // *International Journal of Middle East Studies* 31.3 (1999). Pp. 351–369.

Ikbali Shah. Islamic Sufism. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979. 304 p.

¹ *Lewison L.* Persian Sufism in the Contemporary West. P. 57.

- Küçük H.* A Brief History of Western Sufism // *Asian Journal of Social Science*. 2008. № 36. Pp. 292–320.
- Lewin L.* Diffusion of Sufi Ideas in the West. An Anthology of New Writings by and about Idris Shah. Boulder, CO: Keysign Press, 1972. 212 p.
- Lewis B.* What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Oxford: Oxford University Press, 2003. 180 p.
- Lewison L.* Persian Sufism in the Contemporary West // *Sufism in the West*. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.— N. Y.: Routledge, 2006. P. 49–70.
- Moore J.* Neo-Sufism: The Case of Idries Shah // *Religion Today* 3. 1986. No. 3. Pp. 4–8.
- Nasr S.H.* René Guénon // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. N. Y., 1987. Pp. 136–138.
- O'Fahey R.S., Radtke B.* Neo-Sufism Reconsidered // *Der Islam*. 1993. No. 1(70). Pp. 52–87.
- Rahman F.* Islam. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1979. x, 285p.
- Schuon F.* Sufism: Veil and Quintessence. Bloomington: World Wisdom, 2006. 208 p.
- Sedgwick M.* Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004. 384 p.
- Sedgwick M.* Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017. 368 p.
- Sutcliffe S.* Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. London: Routledge, 2003. 288 p.
- Voll J.* Neo-Sufism: Reconsidered Again. // *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*. Vol. 42. 2008. No. 2/3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

References

- Iqbal M. (1915). *Mathnawi-yi asrar-i khudi* [The Mathnavi of Divine Secrets]. Lahore. 110 s.
- Knysh A. (2004). *Musul'manskij misticizm. Kratkaja istorija* [The Brief History of Islamic Mysticism]. Moscow, Saint Petersburg: Dilja. 192 s.
- Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. (2012). *Hafiz. Gazeli v filologicheskom perevode. Chast' 1* [Ghazals in Philological Translation. Part 1]. Moscow: RGGU. 606 s.
- Schimmel A. (2012) *Mir islamskogo misticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: Sadra. 536 s.
- Chryssides G. (2007). *Defining the New Age. Handbook of New Age*. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill. Pp. 6–25.

- Heelas P. (1996). *The New Age Movement Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford: Blackwell. 288 p.
- Henderson W. (1975). *Awakening. Ways to Psychospiritual Growth*. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 256 p.
- Hoffmann V. (1999). Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice. *International Journal of Middle East Studies*. 31. 3. Pp. 351–369.
- Iqbal Ali Shah (1979). *Islamic Sufism*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi. 304 p.
- Küçük H. A. (2008). Brief History of Western Sufism. *Asian Journal of Social Science*. 2008. № 36. Pp. 292–320.
- Lewin L. (1972). *Diffusion of Sufi Ideas in the West. An Anthology of New Writings by and about Idris Shah*. Boulder, CO: Keysign Press. 212 p.
- Lewis B. (2003). *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press. 180 p.
- Lewis L. (2006). Persian Sufism in the Contemporary West. *Sufism in the West*. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.— N. Y.: Routledge. Pp. 49–70.
- Moore J. (1986). Neo-Sufism: The Case of Idries Shah. *Religion Today*. No. 3. Pp. 4–8.
- Nasr S. H. (1987). René Guénon. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. N. Y. Pp. 136–138.
- O'Fahey R. S., Radtke B. (1993). Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam*. 70 (1), 1993. Pp. 52–87.
- Rahman F. (1979). *Islam*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press. x, 285 p.
- Schuon F. (2006). *Sufism: Veil and Quintessence*. Bloomington: World Wisdom. 208 p.
- Sedgwick M. (2004). *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press. 384 p.
- Sedgwick M. (2017). *Western Sufism: from the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press. 368 p.
- Sutcliffe S. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge. 288 p.
- Voll J. (2008). Neo-Sufism: Reconsidered Again. *Canadian Journal of African Studies. Revue Canadienne des Études Africaines*. Vol. 42, No. 2/3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

IN THE LABYRINTHS OF MEANING: SUFISM, NEO-SUFISM, NEW AGE.

Abstract. The article examines the phenomenon of “Western Sufism”, the complex of spiritual practices and movements, widely spread in Europe and the US in the 1960–1970th. The history of the relationship between the Western society and the Muslim esoteric tradition dates back to the Middle Ages, when the Muslim world had a significant impact on Europe, drawing inspiration and knowledge from the Islamic culture. During the colonial era, Sufism was viewed by Europeans primarily as “ethnographic exotics”, but in the 1960–1970th together with the general interest in eastern mystical teachings and the advent of “alternative” religious movements, Sufism (or Neo-Sufism) acquires the status of Western cultural category, ceasing to be identified with an exclusively Islamic tradition and taking an increasingly universalistic character. Its new adherents become people of different religious beliefs and nationalities.

Keywords: mystical tradition in Islam, Western Sufism, Sufi Orders, New Age.

Konstantin S. Vasil'tsov,

Cand. Sci. (Hist.), research scientist, Department of Ethnography of Caucasus.
The Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera)
(3, Universitetskaya Embankment, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: vasil'tsov@mail.ru

