

ТЕМА НОМЕРА: СУФИЗМ

Всеволод Валерьевич Золотухин

СУФИЗМ КАК ПАНТЕИЗМ. ВЗГЛЯД ИЗ ГЕРМАНИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Vsevolod Zolotukhin

SUFISM AS PANTHEISM. HOW DID THE GERMAN THOUGHT (1800–1830) CONCEIVE IT

The article focuses on the examination of the conceptions of Sufism in German thought (1800–1830). The central figure is a Schleiermacher's disciple Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877) who was a gifted orientalist and expert in Sufism. The author explains Tholuck's theory of mysticism in general and Sufism in particular. Tholuck asserts that Sufism is of pure Arabo-Islamic origin. Author also thoroughly explains why Sufism that time was understood as a kind of pantheism. The following ideas make Tholuck's perspective important for modernity. (1) They illustrate how different philosophical worldviews and concepts determine the description of other cultures. (2) They represent an important development of the European Oriental studies and science of religion. (3) They use almost forgotten but worth studying sources. (4) They point out close connection of early Oriental studies and philosophy. (5) They contain the original concept of mysticism.

Востоковедческое знание отличается от философского тем, что оно (как и знание естественнонаучное) не оглядывается на своё прошлое. И если, например, исследователь Платона обязан знать, что думали об этом мыслителе Плотин или Гегель, то исламоведу исторической или филологической специализации не так важно

помнить, что о предмете его исследования говорили его далёкие европейские предшественники на заре развития науки. Религиоведу, как и философу, обращение к опыту более ранних исследований необходимо. Оно позволяет понять, каким образом формировался академический взгляд на предмет; какими были заблуждения, и как они преодолевались; через призму каких философских систем виделись иные культуры и т.д. Восстановление полной картины развития философских идей эпохи невозможно без рассмотрения эволюции знания о Востоке.

В данной статье мы кратко рассмотрим контекст, в который немецкое философское и теологическое знание помещало суфизм. Центральной персоналией для нас будет фигура лютеранского теолога Фридриха Августа Готтвоя Толюка (1799–1877). Этот незаурядный и одарённый человек ещё в юности восхищался Востоком и ставил восточную мудрость превыше Христа. И хотя потом он стал горячо верующим христианином, его интерес к Востоку не угас. Его габилитационная работа в Берлинском университете (1821), написанная, как тогда ещё было принято, на латыни, именуется *Sufismus sive Theologia persarum pantheistica* («Суфизм, или пантеистическая теология персов»). Четырьмя годами позже, в 1825 году, Толюк, уже профессор, выпускает антологию «Собрание цветов восточной мистики», снабжённую теоретическим введением, в сжатом виде излагающим его взгляды. Толюк был одним из немногих авторов этого времени, обратившихся к исламоведению.

Владея арабским, персидским и турецким языками и обладая доступом к рукописному фонду прусской Королевской библиотеки, он оперировал материалом из первых рук. «Собрание цветов» представляет собой поэтический перевод на немецкий язык важнейших

отрывков, по которым Толюк судил о суфизме в целом. Это фрагменты из «Маснави» Джалаледдина Руми, из «Цветника тайны» персидского суфия Махмуда Шабистари (XIV век)¹, из «Дивана» Саййиба² (конец XVI века), из «Бустана» Саади, из творчества Атгара и Джами, а также биография аль-Халладжа.

Одного взгляда на архитектонику сборника достаточно, чтобы понять: Толюк стремился объяснить восточную мистику как частный случай мистики вообще, вписать исламскую мысль в общемировой контекст, охарактеризовав её посредством тогдашнего понятийного инструментария немецкой мысли. При этом Толюк, как и предшествующая ему традиция (например, Ф. Шлегель) воспринимает Восток как некую целостность, и в этом отношении, говоря о мистике исламской, он не может не сближать её с индийской и китайской традициями. Толюк — один из ранних теоретиков мистики, и это делает его мысль очень ценной: в некотором смысле он предвосхищает феноменологию религии.

Однако, что же он понимает под мистикой? Как представитель нарождающегося историко-философского знания, он уделяет особое внимание уточнению смысла понятия «мистицизм», расплывчатого и многозначного. Этому Толюк предпосылает анализ словоупотребления термина «мистика» в античных и средневековых источниках.

Первое значение понятия «мистицизм»³ отсылает к учению о внепонятийном и внерациональном остатке

¹ Атрибуция текста Шабистари на тот момент не была осуществлена. Об истории изучения наследия этого суфия см.: Лукашев А.А. История изучения поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» // *Litera*. 2015. №3. С. 91–113.

² Нам не удалось идентифицировать этого автора.

³ Различие терминов «мистика» и «мистицизм» в данном случае несущественно.

в научном знании (нечто схожее с неявным знанием М. Полани). Второе описывает преобладание в познании игры чувств и фантазии над рациональностью¹. А вот третья вводит нас в область философии.

В глубине человеческого мировосприятия, «первоначального сознания», по Толюку, заключена неустранимая двойственность: с одной стороны, человек чувствует себя зависимым от «бесконечной безграничной первоосновы (Urgrund) всего бытия, обуславливающей и бытие человека» (наследие Шлейермахера!), а с другой, сознаёт наличие собственной, так сказать, суверенной воли. Рассудок, мыслящий противоположностями, предлагает, исходя из этого, следующую альтернативу: если существует указанная первооснова, то моё бытие как независимого существа и моя способность свободно действовать оказываются фикцией; если же это не так, то первооснова не абсолютна, и здесь нам открывается путь к политеизму². Первый случай при этом автоматически влечёт за собой неразличение добра и зла, которое лишает их онтологического характера³. Мистиками в данном случае оказываются те, чьё убеждение в онтологической несостоятельности человека основано на «непосредственном чувстве всеилия бесконечного над ними»⁴

¹ *Tholuck F.A.G. Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere.* Berlin, F.Dümmler, 1825, S. 11.

² *Ibid.*, S. 12.

³ В дальнейшем Толюк уточнит, что мистицизму присущ и «плотиновский» взгляд на зло как недостаток добра, тоже, однако, смазывающий противоположность. Критики пантеизма Толюк в «Собрании цветов» не развёртывает, она представлена в другом. уже чисто теологическом труде, «Учении о грехе и Примирителе или истинном освящении сомневающегося» (1823, 2-е изд. 1825). Критика выдержана в русле эпохи.

⁴ *Ibid.*, S. 14.

(определяющим является здесь не мировоззренческая установка, а гносеологическое соотношение с ней: тех, кто стремится обосновать и постичь учение о всеединстве рационально, Толюк именует подлинными философами). Мистик же — тот, кто отдаёт приоритет чувству, непосредственному переживанию¹.

Немецкий теолог указывает, что мистицизм редко представлен как автономное течение и обычно встроен в ту или иную историческую религию, хотя и в различной степени². Его теоретическим ядром является учение о первооснове и онтологическом отношении к ней человека. Источник мистических переживаний у Толюка именуется «таинственным основанием душевной жизни». Он может быть актуализирован как изучением откровенной религии, так и неким внутренним опытом, который человек в дальнейшем согласовывает с откровенным учением. В последнем случае откровение будто бы оказывается камертоном, на который настраивается внутренний мир мистика. Если же наряду с живым чувством мистик обладает богатой фантазией или рациональной подготовкой, он сочтёт откровенные положения христианства или ислама символами того, что происходит в его душе. Мистическое облекается в религиозные одежды, и чтобы его изучить, его надо из них разоблачить. В сущности, мистики разных религий говорят об одном и том же, хотя и несколько по-разному.

Касательно исламской («магометанской») мистики Толюк утверждает: хотя Коран и традиционные

¹ Здесь Толюк также неосознанно рассматривает мусульманскую культуру с позиций западной мысли: чётко артикулированная философия религиозного чувства и веры — конкретно-историческое изобретение европейского XVIII века и посему соответствия в исламской традиции иметь не может.

² *Ibid.*, S. 16, 46.

сведения о пророке Мухаммаде позволяют заключать о его рационализирующем («понятийном») деизме, мы не можем отрицать у Мухаммада наличия глубоких душевных переживаний. Толюк упоминает о ранних суфиях (Раби‘а аль-‘Адавийа) и последующих (например, Аттар). Суфизм, делает вывод Толюк, есть «не что иное, как глубокая душевная (*gemüthvolle*) мистика, имеющая пантеистическое выражение там, где она более или менее оформлена»¹. Это пантеизм чувства.

Теолог различает раннее мистическое движение в исламе (первые два столетия хиджры) и последующий суфизм. Представителей первого он называет «благочестивыми» (*Fromme*), что, видимо, является переводом соответствующего арабского термина *zāhid*. Интересно, что не утихающий и сегодня спор о происхождении суфизма вёлся и почти двести лет назад. Так, великий французский ориенталист Сильвестр де Саси в своей рецензии на габилитационную работу Толюка, вышедшей в 1821 году во французском «Журнале учёных» (*Journal des Savants*), отрицал автохтонность суфийского мистицизма, считая невозможным столь быстрое появление развитых мистических учений из скудного раннеисламского наследия и возводя его происхождение к персидским доисламским мистико-пантеистическим сектам, упомянутым в «Дабистане»². Толюк же, напротив, был сторонником автохтонного, арабо-исламского происхождения суфизма. Он соглашается с де Саси в том, что достоверность аутентичных источников весьма ненадёжна, однако

¹ *Ibid.*, S. 33.

² Речь идёт о персоязычном памятнике под названием *Дабестāн-э мазāхиб* («Школа религиозных течений»), созданном в Индии XVII века и посвящённом описанию религий. Автором его сегодня считается Мобед Шах, принадлежавший к зороастрийскому ишракистскому движению *āzar kайвāнӣ*. Для Толюка Дабестан, сейчас практически забытый, представлял собой один из важных источников.

указывает: традиция однозначно свидетельствует о мистическом настрое одних раннеисламских деятелей и трезвомыслию других, а, значит, вкладываемые им в уста традицией мистические высказывания вполне могли иметь реальное основание¹.

Толюк спорит с утверждением де Саси о мнимой «бездуховности» собственно исламской традиции. Он возражает: даже скудная религиозная традиция может дать свой мистицизм. Условия же раннего ислама, недавно зародившейся активной религии, наоборот, как нельзя способствовали напряжению чувств и, соответственно, развитию мистики. Против персидского происхождения суфизма свидетельствуют и географическая разбросанность первых суфиев, живших подчас далеко за пределами иранского мира, и широкое распространение суфизма в неиранских регионах (хотя Толюк, конечно, не отрицает мощнейшего персидского элемента в суфизме).

Современник Толюка, католический теолог Йозеф Франц фон Аллиоли, в своей работе, посвящённой «Посланию науки суфизма» аль-Кушайри, считает отчасти правомерными обе позиции. Аллиоли согласен с де Саси в том, что суфийская мистика совершенно чужда кораническому исламу: пантеистическая идея всеединства противоречит строгому теистическому разделению бога и мира, которому учил пророк Мухаммад. Соответственно, суфийский пантеизм либо персидского происхождения, как говорил де Саси, либо же происходит из индийских Вед². Но, с другой стороны, говорит Толюк, не всякий суфизм выливается в бескомпромиссное учение о всеединстве, и в утверждении «бездуховности» ислама де Саси не прав.

¹ *Ibid.*, S. 34–35.

² Такой точки зрения придерживался ряд учёных того времени. В данной статье мы лишь мельком касаемся дискуссий о происхождении суфизма.

Ведь тот же аль-Кушайри не проповедует растворения личности в божестве, он придерживается вполне теистического разделения на тварь и Творца, а под моральным совершенствованием понимает «очищение души и единение воли с единым богом»¹.

«Гёттингенские учёные ведомости» в рецензии на данный труд Толюка указывают: вопрос о происхождении суфизма ещё следует изучить. Действительно, суфизм распространён по всему исламскому миру, но не более ли всего в Восточной Персии?² По мнению их автора, мистические умонастроения в среде ранних мусульман, возможно, и существовали, но это явно был не последующий суфизм — не систематически оформленный продукт смеси чуждого исламу персидского или индийского пантеизма с местной мистикой³.

Из всего изложенного возникает закономерный вопрос: если все мистики говорят об одном, то в чём заключаются различия в мистических традициях, и каким образом восточный мистицизм соотносится с западным? Толюк отвечает на этот вопрос в духе времени: «Восток — чувство и образ, Запад — мысль; Восток — погружённый в магнетическое ясновидение пророк, Запад — многознающий, исходивший небо и землю Цицерон»⁴. (Стоит помнить, что заключения Толюка обусловлены тогдашним уровнем европейского знания арабомусульманской культуры, они небесспорны и могут быть признаны во многом устаревшими. Тем не менее, они точно отражают компетентный взгляд эпохи на эти предметы).

¹ *Allioli J.F., von. Ueber die Risalet des Koschairi. München: 1835. S. 67.*

² Подборка суфийских текстов, сделанная Толюком, действительно без исключения отсылает нас к персидской традиции.

³ *Göttingische gelehrte Anzeigen. Bd. 3. Göttingen: F.E. Huth, 1826. S. 1639.*

⁴ *Tholuck F.A.G., Указ.соч., S. 38.*

По мысли Толюка, западный мистик, хоть он и мистик, всё же не может избавиться от некоторой рационализации своего опыта: он систематизирует его в понятиях и «упорядоченных образах», что может привести к оттеснению чувственного рациональным. Целью западной мистики оказывается квиетистская бессознательная отрешённость от всякой мысли (когда мы вспоминаем идеи позднего Шеллинга, а также основные положения философии бессознательного Эдуарда фон Гартмана, возникает ощущение, что эта интуиция Толюка верна). Мусульманскому же мистiku не нужно бороться с рационализирующим интеллектом: он умеет вводить себя в изменённое состояние сознания, где тотчас оказывается перед поглощающей его Я «идеей бесконечного»¹.

Кроме того, восточный мистик оказывается решительнее западного в подчинении своей жизни единственной цели слияния с богом. Его ориентирами оказываются «квиетизм и бездеятельная созерцательность», он не гнушается кружиться или задерживать дыхание, чтобы впасть в транс. И, что немаловажно, он откровенно провозглашает пантеистические принципы там, где западный мистик стремится их затушевать (об особом отношении мысли того времени к пантеизму мы поговорим ниже).

Плюсом западного более рационального отношения к мистике Толюк считает возможность ясно поведать о мистическом переживании, и образцом этого ему видятся шлейермаховские «Речи о религии к образованным людям, её презирающим» (1799). Восточный, и в частности, мусульманский мистик не может концептуализировать свои переживания и разъяснить их, он передаёт их ученикам «магически или магнетически», т.е. исключительно в личном контакте и на личном примере².

¹ *Ibid.*, S. 39.

² *Ibid.*, S. 43.

Кроме того, Толюк считает плюсом западной мистики её «многоступенчатость»: если восточные мистики, как в омут, бросались в Абсолютное, то западные останавливались на разных ступенях сближения с ним, что породило вариативность и разнообразие мистических учений.

Толюк признаёт, что для некоторых натур восточная мистика, оперирующая образами, оказывается привлекательнее западной, поскольку «образ есть всегда многолистная цветочная чашечка, в то время как понятие — лишь единичный лист»¹. Мусульманский мистик выражает свои переживания в изящной поэзии. Интересно, что Толюк, в отличие от своего современника Гегеля, не придерживается европоцентристских взглядов. Как он говорит, «в сравнении с Западом у Востока есть свои преимущества, но свои преимущества есть и у Запада. Запад и Восток суть два цветка божественного дерева жизни, проросших из единого корня»².

Мистический потенциал Корана, по мнению Толюка, минимален, ведь Коран не говорит ни о внутренних переживаниях человека, ни о его слиянии с богом. Обетованное блаженство (отличное от самого бога и земное по своей сути) достигается не мистическим умонастроением и практиками, а обрядовыми действиями и выполнением моральных предписаний. У Корана, в чём-то схожего с Пятикнижием, нет дополнения в виде псалмов Давидовых и пророческих книг, устанавливающих более тонкие и личностные отношения человека с богом; мистического содержания в Коране меньше, чем в Ветхом и Новом заветах³. Детальность описания посмертной участи человека оставляет мусульманину мало места для выстраивания учения о погружении в абсолютное.

¹ *Ibid.*, S. 44.

² *Ibid.*, S. 45–46.

³ В некотором отношении недостаток мистического в Коране, по Толюку, компенсируют хадисы.

Однако, мистик может оттолкнуться от коранического противопоставления земной бренной и будущей вечной жизни, а также творчески развивать учение о созерцании бога (*мушāхадат Аллāх*)¹. Комментируя положения исламской доктрины, Толюк, конечно, неосознанно, проецирует на неё современные ему философские идеи: вряд ли ранние мусульмане сказали бы, что «конечное требует безграничности, чтобы, пройдя сквозь противоположности, данные в относительности, обрести свободу своего бытия»². В то же время подобные пассажи, напоминающие скорее о Шеллинге и Гегеле, чем об аутентичной исламской традиции, свидетельствуют не только о конкретно-историческом взгляде исследователя, но и о том, что содержание инокультурной традиции без значительного ущерба может быть выражено на другом терминологическом языке, коль скоро доктрина скрупулёзно изучена и понята верно.

Влечёт мусульманина к мистицизму и учение о «безусловной зависимости человека от бога» (как мы видим, раннесредневековая традиция описывается языком Шлейермахера)³ и о предопределённости человеческой судьбы, соединённое с идеей личного бога. Такое учение нельзя считать в полной мере фаталистическим, ведь человек зависит от живого, личного первоначала, а не от бесконечной механически действующей цепочки причин и следствий⁴ (здесь Толюк явно намекает на Спинозу и его критику со стороны Ф.Г. Якоби). Далее он сообщает: ряд мистических положений из «Маснави» Руми явственно

¹ *Ibid.*, S. 48.

² *Ibid.*, S. 49.

³ Фр. Шлегель, также изучавший Восток, считал перводвигателем философской и религиозной деятельности «живое глубокое чувство бесконечного и полноты его всемогущества» (*Schlegel F., von.* Указ. соч. S. 141).

⁴ *Ibid.*, S. 50.

восходит к кораническому учению о предопределении. Чем выше роль бога и меньше роль свободной воли, тем больше пространства остаётся для мистической самоотдачи. Если бог стоит за всем, в том числе за процессами, происходящими в нашей душе, то не подводит ли это к принятию идеи имманентности бога миру?

Мы видим, что суфизм рассматривается Толюком как мировоззрение, ключевым элементом которого является пантеизм. В этом отношении он не одинок: так судила эпоха. Философский словарь, составленный достаточно известным Вильгельмом Трауготтом Кругом, именуется суфизм «мистическим или теософским пантеизмом»¹.

Понятие «пантеизм», берущее начало в творчестве английского философа Джона Толанда и нидерландского теолога Й. Фая (первое десятилетие XVIII в.), начиная с конца этого века и на протяжении всего XIX в. было одним из важнейших в философском лексиконе. Недаром у Круга статья о пантеизме занимает около трёх страниц, столько же, сколько статья о понятии «право», и существенно больше, чем многие другие статьи. Пантеизму давались различные определения, о нём писались объёмные труды. Современному читателю, не связывающему суфизм с пантеизмом, который обычно вспоминают сегодня в связи с древнегреческой или средневековой европейской философией, остаётся непонятным, почему ключевой характеристикой суфийской мысли для науки XIX в. является её реальная или примысленная пантеистическая направленность.

¹ *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 3. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1828. S. 711.

Востоковедческое знание XIX в. развивалось в тесной связи с современной ему философией. В последней же в этот период важную роль играла антитеза пантеизма и теизма, актуализированная благодаря Ф.Г. Якоби (1743–1819), — ключевому представителю немецкого сентиментализма, «философу чувства и веры», первому, кто развил философское учение о религиозном чувстве. Абстрактный теист, в просвещенческом духе дистанцированный от конфессионального христианства, Якоби считал своей основной задачей борьбу с распространяющимся пантеизмом. Методически наиболее совершенной и самой последовательной формой такового, по Якоби, оказывается учение Спинозы¹. Кратко изложить претензии Якоби к учению Спинозы можно следующим образом: спинозизм не оставляет места богу-творцу, а значит, по форме он — последовательный рационализм, по содержанию же — атеизм (можно выразиться мягче, применив термин «космотеизм»)². Спинозизм делает природную силу божественной и через постулирование слепой необходимости и детерминизма, царящих в мире, проводит вредный атеизм. Спинозист утверждает, что «всё есть одно, и одно есть всё»³, а для Якоби принципиально важно сохранить трансцендентность личного бога и его свободную волю. Между теизмом и спинозизмом невозможно опосредующее звено, смешивать и пытаться примирить их нелепо. Якоби инициировал два широко известных философско-теологических спора: первый, разгоревшийся между Якоби и Мендельсоном в середине 80-х гг. XVIII в., касался пантеистических симпатий уже покойного на тот

¹ Scholz F. (Hg.) Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916. S. XIV–XV, 173.

² *Ibid.*, S. XIX.

³ Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin: C.F. Voss, 1785. S. 213, 217.

момент Лессинга, а второй имел место в 1811–1812 гг. Якоби обвинил Шеллинга в спинозизме и атеизме, на что получил жёсткую отповедь последнего¹.

В 1787 году выходит сочинение И.Г. Гердера «Бог. Несколько диалогов», в котором автор, опираясь на идеи Спинозы, Лейбница и Шефтсбери, стремится обосновать динамически-пантеистическое представление о Боге как о бесконечной, повсюду выраженной «первосиле всех сил и душе всех душ»². Примерно в это же время у Гердера завязывается как мировоззренческий, так и личный конфликт с Кантом. В этот момент Якоби и Кант оказываются союзниками в борьбе против спинозизма, о чём свидетельствует письмо Канта, отправленное Якоби в ответ на присланное им сочинение «Об учении Спинозы...»³.

Из этого конфликта произрастает дальнейшая академическая критика пантеизма, создаваемая кантианцами. Она отличается от страстной и эмоциональной полемики Якоби спокойным тоном, логической проработанностью, стремлением проследить историко-философские корни пантеизма и классифицировать его виды. Первым значимым произведением такого рода является направленный против Гердера очерк «О пантеизме» Христиана Якоба Крауса (1753–1807), близкого соратника Канта⁴. Важная заслуга Крауса состоит

¹ На эту тему см. мою статью: Золотухин В.В. Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий // Вопросы философии. 2012. №10. С. 150–159.

² Herder J.G. Gott. Einige Gespräche. Gotha: K.W. Ettinger, 1787. S. 61–63.

³ Zammito John H. Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus // Heinz M. (Hg.) Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus / Fichte-Studien-Supplementa, Bd. 8. Amsterdam-Atlanta: GA 1997, S. 122–124. О кантовской критике Гердера см. далее, с. 125–129.

⁴ Kraus C.J. Ueber den Pantheismus oder Bruchstück einer Recension über den dritten Band der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, von J.G. Herder // Vermischte Schriften über staatswirthschaftliche, philosophische und andre wissenschaftliche Gegenstände. Bd. 5. Königsberg:

в попытке объяснить, как именно в человеческом сознании формируется пантеистическое мировоззрение, а также в первой классификации пантеистических философских учений.

Критика пантеизма обогащается и вкладом Фр. Шлегеля. Она содержится в его работе «О языке и мудрости индийцев» (1808), вышедшей практически одновременно с обращением автора в католицизм. Пантеизму Шлегель посвящает небольшую главку, в которой говорит лишь об Индии и Китае, не касаясь ислама. Для Шлегеля пантеизм, самая поздняя из древнеиндийских систем мысли, есть «система чистого разума», образующая переход от восточной мысли к западной. Для последующей мысли важны идеи Шлегеля относительно большого исторического значения пантеизма как одного из крупнейших направлений восточной мысли¹. Вывод Шлегеля, принимающего теистическую доктрину, неутешителен: пантеизм «так же губителен для морали, как и материализм, а, кроме того, он губит фантазию»².

Наиболее же фундаментальным трудом, посвящённым пантеизму, является трёхтомник (1826–1832) дерптского кантианца Готтлоба Бенямина Йеше (к слову сказать, подданного Российской империи), под названием «Пантеизм: его различные основные формы, происхождение и развитие, спекулятивная и практическая ценность и содержание». Вышел он уже после того, как Толюк

F. Nicolovius, 1812. S. 1–50. Очерк был написан в 1787 году.

¹ *Schlegel F., von. Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. S. 140.*

² *Ibid.*, S. 152. Подобная критика восходит не только к Якоби, но и глубже — к вольфовской критике учения Спинозы. По мнению Вольфа, пантеизм ещё опаснее и вреднее атеизма, ибо он выдумывает превратного бога и разлагает этическую составляющую религии как отрицанием высшего морального божественного авторитета, так и проповедью фатализма. См.: *Scholz H. (Hg.) Указ. соч., S. LVIII–LIX.*

опубликовал своё «Собрание цветов». Исследователю философии религии труд Йеше очень полезен как фон, демонстрирующий представления узкого специалиста о пантеизме того времени. По мнению Йеше, пантеизм происходит из Индии, где представлен среди «браминов», буддистов и джайнов. Пантеизм также усматривается им в китайской даосской мысли, в японском синто и буддизме. Суфизм же, как говорит Йеше, (что важно, отсылая за подробностями к Толюку!), является продуктом развития древнеиндийского пантеизма на персидской почве — «персидско-магометанской сектой»¹.

Таким образом, оказывается понятным контекст, в котором суфизм именуется пантеизмом. Вся философско-теологическая оптика первой половины XIX в. была направлена на выявление представлений той или иной системы об Абсолютном и его связи с человеком. Это были главные вопросы. Пантеизм и теизм составляли два мировоззренческих полюса, причём первый заметно отдавал вольнодумством и крамолой². Интерес к пантеизму — один из важнейших маркеров периода немецкого идеализма (понятого в широком смысле, т.е. включая спекулятивный теизм и философию бессознательного Э. фон Гартмана, базирующуюся на наследии Ф. Шеллинга,

¹ *Jäsche G.B. Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werth und Gehalt. Bd.1. Berlin, G.Reimer, 1826, S.5*

² Очерк пантеистического мировоззрения см. в труде швейцарского историка философии Жана-Клода Вольфа: *Wolf J.-C. Pantheismus nach der Aufklärung. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2013. S. 15-74.* Интерес к философской теологии подогревался у учёных первой половины XIX в. работами Ф.В.И. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля, вызывавшими неоднозначные оценки.

Г.В.Ф. Гегеля и А. Шопенгауэра). Этот интерес возникает вместе с полемикой Ф.Г. Якоби и М. Мендельсона по поводу Лессинга («спор о пантеизме», *Pantheismusstreit*) и угасает со смертью Эдуарда фон Гартмана (1906), создателя последней монументальной системы немецкой идеалистической мысли XIX в.

Толюк — один из пионеров фундаментального европейского исламоведения. Его творчество ценно и достойно изучения, поскольку представляет собой один из важнейших этапов развития западного востоковедения. Через полвека после Толюка возникнет «наука о религии» (*Religionswissenschaft*), которая встанет на плечах предыдущей мысли. Кроме того, идеи Толюка оказываются ярким примером того, как философское мировоззрение, присущее тому или иному времени, определяет подход к иной культуре и её описание. Они представляют для нас большой интерес и по этой причине.