УДК 297.1

DOI: 10.21779/2500-1930-2019-34-1-29-38

Д.А. Гусенова

Гносеологические идеи в суфизме

Дагестанский государственный университет; Россия, 367001, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, 43а; gusenowa03111978@yandex.ru

Суфизм как направление в исламе характеризуется широтой и древностью истоков, которые он в себя вобрал: это и домонотеистические верования, идеи различных цивилизаций и достижения предшествующих культур, шаманизм с его верой в возможность экстатического общения с потусторонним миром, а также комплекс идей неоплатонизма с его идеей эманации. В статье автор исходит из того, что мистика в суфизме причудливо переплетена с гносеологическими идеями, что позволяет эти мистические методики наполнить философским содержанием. Целью статьи является реконструкция основных идей в исламской культуре и прежде всего в суфизме, раскрывающих проблемы богопознания. Исходя из этого, автор систематизирует имеющиеся теоретические наработки по проблемам гносеологических идей в суфизме, даёт развёрнутое обобщение этих идей, делает акцент на особенностях, различиях психотехники введения последователя суфийского ордена в трансперсональное состояние в различных мистических направлениях и подводит под это религиозно-философское объяснение, принятое в суфизме.

Ключевые слова: *суфизм, мюрид, мистическое учение в исламе, ислам, трансперсональное состояние.*

Как известно, восприятие античного философского наследия и прежде всего аристотелизма и неоплатонизма, способствовало возникновению и расцвету арабо-исламской философии аль-Кинди, аль-Фараби, ибн Сина, Ибн Рушда. Считается, что основы суфийского учения были заложены в IX веке Абу Абдаллахом аль-Мухассибом, а к XI веку оно приобрело законченную форму, получив признание со стороны ортодоксального мусульманского духовенства благодаря Абу Хамиду аль-Газали (1059–1111).

Как религиозно-философская система суфизм получил своё развитие ещё в сочинениях Джунейда аль-Багдади, аль-Бистами, Ибн аль-Араби, Абу Хамида аль-Газали, ас-Сухраварди и др. Одним из первых российских исследователей гносеологических проблем в суфизме считается русский ориенталист В.А. Жуковский, который в своей работе «Человек и познание у персидских мистиков» (1885 г.) изложил основы гносеологии суфизма и заложил основы для дальнейшего всестороннего исследования этой проблемы. Можно также отметить работу Е.Э. Бертельсома «Суфизм и суфийская литература» [3], в которой проводится анализ мировоззрения мыслителей, испытавших влияние суфизма. Суфизм как предмет исследования обозначен и в трудах М.Т. Степанянц, наиболее значимой из которых является монография «Философские аспекты суфизма» [18]. Подробные исследования гносеологических воззрений суфизма проводил и А. Мухаммедходжаев в своей работе «Гносеология суфизма» [11], в которой даются подробные разъяснения основных направлений, проблем познания в исламском мистицизме.

Суфизм в современных формах исследуется в работах Р.И. Насырова, А. Моррисона, Д.О. Фоля, М. Риттера, Х. Хемисси и многих других. Среди северокавказских исследователей-специалистов по суфизму можно выделить работы В.Х. Акаева, М.И. Билалова, А.М. Буттаевой и др.

Как известно, в суфизме проблема богопознания является центральной. Основопологающей задачей гностика (арифа) здесь признаётся познание истины «путем самосовершенствования и познания самого себя» [11, с. 3], благодаря чему познающий субъект осознаёт, что «в нем есть нечто божественное» [11, с. 3]. Для этого суфий должен посвятить себя, свою жизнь познанию своего Я, выбрав «суфийский образ жизни» [11, с. 3]. Эту идею Ибн ал-Араби дополнил учением об «избранничестве» (*вилайа*), о том, что способностью к единению со Всевышним обладают лишь немногие люди – пророки и «избранные Богом» (*авлийа*). Он переосмысливает концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания: через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилайа*), формально закрепив превосходство пророчества над «избранничеством», поскольку пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранный Богом» получает свое знание от Бога. Лишь немногие входят в число таких «избранников Божьих» (*авлийа*).

В отношении богопознания в суфизме сформировались два направления: крайнее (Ибн ал-Араби Мансур Халладж, Боязид Бистами и др.) и умеренное (Хориси Мухосиб, Абулкосим Кушайри, Абухомида Газали и др.).

Первые стояли по сути на «пантеистической» [5, с. 62] позиции «вахдати вуджуд» (единство сущего), признавая единство Истины (Бога) и природы как результат цепи божественной эманации. Сторонники этой позиции «растворяют» Вселенную в Боге, а мир представляется способом проявления Бога. Основоположник этой концепции аль-Араби писал по этому поводу: «Бог как высшее единое проявляется во многом. Это единое, как бытие, и едино, и единственно, оно осуществляет триадический цикл по схеме: интеллигибельное единое – феноменальное многое, с этой схемой соотносится триадичный ритм отчуждения Логоса в Космос, затем это отчуждение снимается, и Логос возвращается к себе как гностик (концепция совершенного человека). В этом своеобразном человеческом Логосе, который имеет онтологический аспект в виде универсальной реальности – множественности неотдифференцированного феноменального бытия – и проявляется первая эпифания Абсолюта» [5, с. 62]. Порой в ущерб законам и предписаниям шариата они отдавали предпочтение таинственному и сокровенному, за что объявлялись еретиками и повсеместно преследовались. К числу их ярых противников можно отнести Ибн Таймийя, Ибн Халдуна, Ибн Хаджар аль-Аскалани и других. Но доктрина имела и много сторонников, последователей в Малой Азии, Иране и Северной Индии.

Представители второго направления утверждали, что для суфия непозволительно выходить за рамки шариата, предписаний Корана и хадисов. Вместе с тем А. Мухаммедходжаев выделяет и третью категорию суфиев, чьи оппозиционные идеи преобладали, по его мнению, над реакционными. Это так называемые колеблющиеся «между крайними и умеренными в поисках Истины» [11, с. 4]. Они стремились достичь богопознания через самопознание. К ним относится целая плеяда знаменитых суфиев, в числе которых Абдулмаджид Санои, Фаридиддин Аттора, Джалолиддин Руми, Махмуд Шабустари, Абдурахман Джами и др.

Для того чтобы иметь более полные представления о гносеологических понятиях в суфизме, необходимо, как нам представляется, упомянуть многообразие направлений, а следовательно и практик внутри самого суфизма. Итак, наиболее интересными, с точ-

ки зрения малоизвестности в России, являются следующие суфийские ордена: 1) *Тайфурия* (основоположник Абу Язида Тайфура ибн Исо), отличающийся от других орденов достижением экстаза через «метод опьянения (сукр)» [11, с. 4], который, с точки зрения его последователей, способствует устранению «свойственных человеку дурных начал и этим самым приближает его к достижению стадии фано (уничтожение), конечной стадией которой является бако (вечность)» [11, с. 4]. Со стороны ортодоксов периодически появлялись претензии к суфиям, распространявшим культ алкоголя как одного из метода постижения истины: «Мне открывает тайну опьянение, закрытую для трезвого ума», «Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! Грешник тот, кто не пьет этот льющийся свет» [8, с. 57]. Известное в наши дни высказывание Плиния Старшего «Истина в вине» также вполне укладывается в мировосприятие «опьянённого суфизма». Эта тема познавательного акта через опьянение, как подмечает А.В. Волобуев, наиболее полно представлена именно в суфийской поэзии, которая порой использовала антиисламскую риторику: «Друг, пойдем в кабачок – кровь к ланитам прильет, а в мечеть не ходи – там приют палачей» [6, с. 56].

2. *Джунайдия* (основоположник Джунайд Багдади), последователи которого в противовес учению Тайфурия утверждали, что единственно верным путем достижения высшей цели является трезвость (*хушъ ри*).

3. *Кассария* (основоположник Абу Салах Хомдун Кассар, известный и как основатель суфийского течения в Хорасане – *маломатия*). Особенностью этого течения является придание наибольшего значения моральному воспитанию учеников: «...беседа с учеными и избегание глупых». Маломатия проповедует внутреннее сокрытие достоинств и индивидуальных положительных качеств верующего, чтобы «люди не заметили его добрых (*некихо*) и благородных (*фазоил*) качеств. Он должен внешне вести себя так, чтобы стать объектом порицания людей» [11, с. 4], уметь подавить свою гордость.

4. *Кубравийя* (основоположник Наджмиддин Кубро) проповедует идею равенства людей перед Всевышним независимо от социального происхождения, благодаря чему учение получило широкое признание среди ремесленников и крестьян. Человек рассматривался в нём как «высшее из творений Бога, воля его свободна, а потому он должен отвечать за каждый свой поступок, не уповая и не сетуя на предопределение, и жить, полагаясь на свой разум и труд» [21, с. 40]. Ученик, овладевая специальной психотехникой, должен чувствовать и видеть центр, который является результатом изменения состояния, формы и цвета [20]. В рамках учения Кубравийя выстраивалась своеобразная мистическая теория цвета, связанная с духовным состоянием человека. По Кубро, цвета, определённым образом сменяя друг друга, отражают семь состояний духа мюрида: **белый** – символ очищения, требующий достижения чистоты и честности; **желтый** – иман, символизирует высокое чувство любви к Богу; **синий** – начало перехода от обыденной жизни к тарикату, духовному развитию; **голубой** – освобождение от нечистых раздумий и дел (харам), переход к делам чистым (халал); **зеленый** – состояние мюрида в момент, когда его душу полностью охватывает истинная вера в Бога; **красный** – начало отделения духа от тела, забота о душе, осознание духовного мира; **черный** отражает приближение души к цели – порог божественного мира. Особое место отводится **бесцветию**, символизирующему достижение цели *хакикат* – истинного объединения с божественным миром [21, с. 41–42]. Последовательно переходя от одного цвета к другому (от одного душевного состояния к другому), ученик должен сообщать учителю об изменении форм и цветов его духа. В свою очередь учитель по ответам ученика определяет, на каком уровне развития находится ученик.

5. *Нурия* (основоположник Абул-хасан ан-Нури). Специфической особенностью учения является предпочтение скромного деревенского образа жизни.

6. *Сахли* (основоположник шейх Сахл бини Абдуллох Тустари). Своей главной целью этот орден видел борьбу «против всякого человеческого, земного наслаждения, угасание всякого не связанного с именем Аллаха желания» [11, с. 18].

7. *Халватия* (основоположник Джунайда аль-Багдади) в зависимости от региона распространения имеет свои особенности, но обязательным является периодическое уединение (халва) суфия, сроки которого варьируются от трёх до сорока дней, а также детальное исполнение предписаний этого уединения. В это время уделяется исключительное внимание толкованию снов и разного рода видений, которые почудились мюриду при исполнении зикра в состоянии уединения.

8. *Халладжия* (основоположник Хусейн Мансур Халладж) проповедует идею познания божественной сущности, достижение человеком высшей ступени познания посредством полного освобождения от всех присущих ему индивидуальных качеств и личное стремление и очищение от всех земных, не связанных с божественными качествами признаками. По достижении этой ступени (*фано*) суфии не только познают божественную сущность, но и сами отождествляются с ней, то есть сливаются с Истиной (Богом). Сущность этой концепции заключена в выражении «*аналхак*» (Я есть истина), направленной против одного из основных столпов мусульманской религии – незыблемости Аллаха. Аль-Халаджа, так же, как и Христа, распяли на кресте, а затем четвертовали за то, что он в молитвенном экстазе воскликнул: «Я есть Истина, я есть Бог!».

9. *Ниматуллахи* (основоположник Шах Нуриддин Ниматуллох ибн Абдуллох Кирмани). Духовная методика ордена основывается на зикрах, размышлении (*фекр*), самоанализе (*мохасеба*), медитации (*моракеба*) и литании (*вирд*). Отвергаются отшельнический образ жизни и ношение особых одежд, культивируется терпимость в отношении неисламских конфессий.

10. *Хаками* (основоположник Мухаммад ибн Хомид). Согласно учению основное богатство человека – его сердце и жизнь, и, если человек «внимание своего сердца» направляет в сторону дурных и ничтожных мыслей, это значит, что он бесполезно проживает свою жизнь.

11. *Ясавийя* (основоположник Ахмад Ясави). В суфийском ордене Ясавийи, для того чтобы стать шейхом, он должен полностью пройти «этапы непреложности, тождества непреложности, права непреложности, уверенности в глубине исламских учений, терпения и приближения к Всевышнему. На этом пути приверженец обязан мечтать о достижении седьмой высшей степени духовного совершенства суфиев, постоянно и усердно повторять божьи имена и эпитеты» [16, с. 155]. Мюридам следует проявлять уважение к шейху, выказывать доверие ему и абсолютное смирение и покорность. Важнейшее условие прохождения пути Ясави – это уединение, срок которого составляет 40 дней. На этот период существуют обязательные к исполнению четкие предписания вплоть до состава пищи, которую мюрид должен принимать во время уединения. При этом предусмотрено два вида уединения: «...первое – законное уединение (*хальвате шариат*) и второе – путевое уединение (*хальвате таригат*)» [16, с. 156]. Мюрид должен сначала пройти первое уединение (*хальват*), и только после этого он получает право приступить ко второму. После прохождения определенных этапов мюриды обычно отправлялись в различные регионы в качестве халифов Ясави.

12. *Мазлавия* (основоположник Дж. Руми). Во время исполнения зикра члены этого ордена в отличие от других использовали различные мелодии и под удары музыкальных инструментов плясали, пели и тем самым приводили себя в состояние экстаза.

Известно, что появление мистицизма в исламе связано с работами Абу Хамида аль-Газали. Он критиковал «рационалистов» (в том числе и мутазилитов) за чрезмерное «преклонение» перед разумом и возвёл суфизм в ранг божественной науки. Если мусульманское богословие указывает на трансцендентность Всевышнего, Его разъединенность с человеком и потому исключает возможность постижения Всевышнего, то суфии допускали возможность «приближения» к Нему посредством мистической интуиции. Потому аль-Газали усматривал в суфизме своего рода дополнение к богословию, заполняющее собой нишу мистического понимания Истины и текстов Корана. А.В. Волобуев отмечает, что «на основе этого тезиса суфизм начинал постепенно встраиваться в ислам» [6, с. 57]. В суфийских орденах последователи под руководством шейхов обучались практическому методу – «тарики» (путь), направлявшему ищущего на путь размышлений, чувств и действий. При этом ищущего последовательно проводили через «стадии» (макомы), сочетая с психологическим состоянием *ахвал*, чтобы тот ощутил божественную Истину (*хакика*), а также использовали различные медитативные техники, куда входили дыхательные приемы, визуализация и размещение определенных песен и слогов в частях тела.

Итак, согласно всеобщей гносеологической концепции суфизма вся действительность во всем ее многообразии есть проявление Всевышнего. Бог, природа, человек тождественны: человек онтологически по отношению к макрокосму (*олами кабир*) выступает как микрокосм (*олами сагир*). Человек, обладая божественной сущностью, должен стремиться ее познать, поскольку основная цель создания человека заключается в богопознании, достигаемом через самопознание. В связи с этим Дж. Руми называл человека единственным разумным существом, способным познать абсолютную сущность: «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана Истина» [14, с. 62]. Об этом говорится и в Коране: «Я был сокровищем скрытым. Я пожелал, чтобы Меня узнали. И вот, сотворил Я мир, чтобы узнали Меня» [Коран 2:32]. В результате объектом познания в суфизме становится сам Бог, а сотворенный им человек – субъектом познания, познающим Абсолютную Истину через самопознание. Методами и средствами богопознания в суфизме выступают откровения (*кашф*) и вдохновения (*илхом*), а методологическим инструментарием – чувства, разум, наблюдения, сравнения, опыт, понимающиеся в узком смысле слова, когда речь идет о ступени познания сущности сущностей (Бога). При этом чувства и разум становятся средствами познания лишь при благосклонности Всевышнего: «Разум – путеводитель только до Его порога. Сама щедрость Его доведет тебя до Него» [11, с. 26]. Человек на пути богопознания проходит через различные мистические ступени, стоянки в самопознании, в результате чего обнаруживает в самом себе Бога, становится «совершенным человеком».

Эта идея «совершенного человека» зародилась с возникновением самого суфизма и прослеживается на всех этапах дальнейшего его развития. Наиболее полно она была разработана в трудах Ибн Араби, Абдукадыра Гелани, Фаридиддина Аттора, Джалаладдина Руми, Махмуда Шабустари и особенно Азиза Насафи.

Совершенным человеком считается лишь тот, кто достигает совершенства в шариате, тарикате и хакикате. Он наделяется четырьмя базовыми характеристиками: 1) добрые слова, речи (*акволи нек*); 2) добрые действия (*афъоли нек*); 3) доброе поведение, нравы (*ахлоки нек*) и 4) благородные дела (*маъорифи нек*). По Дж. Руми «совершенный человек» – «прототип одновременно и микро- и макрокосма, ...синтез всех уровней реальности. Микрокосм – внешняя форма совершенного человека, в то время как макрокосм – его внутренняя реальность» [17, с. 137]. Он заключает в себе все атрибуты бытия, поскольку достиг ступени познания Бога и в совершенстве познал суб-

станцию и философию вещей. На этой стадии человек посвящает себя людям и занимается совершенствованием несовершенных, направляя их на правильный путь. Примером совершенного человека в исламе считается пророк Мухаммад. Суфизм, развивая эту идею, опирается на коранический стих, согласно которому все на свете произошло от так называемого «Мухаммадова света» (Нур Мухаммади).

В суфизме на пути к Истине «путник» должен очистить свой внутренний мир, душу от земных недугов, пороков. Это удастся по достижении духовных ступеней – «стоянок» («макомов»), приближающих путника к познанию истины и достижению цели.

По поводу «макомов» (стоянок) в суфизме существуют разночтения. В одном случае к путнику для прохождения на следующую ступень выдвигается требование выполнения «условий каждого макома (стоянки)» [11, с. 30]. Речь идёт прежде всего о личных стараниях. В другом случае утверждается необходимость «познания сущности Возлюбленного» [11, с. 30], которое ниспосылается Богом в сердце мюрида.

Представители различных орденов придерживаются разных мнений о количестве и названии стоянок («макомов»). Один из суфийских теоретиков Абунастри Сародж (ум. 378 г. х.) в своей работе «Проблески в суфизме» называет семь таких макомов, ал-Газали в своей книге «Воскрешение наук о вере» сводил их число к девяти, а, к примеру, Мирсаид Али Хамадони в своём трактате «Сорок стоянок» доводил количество стоянок до сорока.

Итак, наиболее распространёнными «макомами» являются: 1) *Тавба* (покаяние) – воздержание от слов, выражений и поступков, препятствующих совершенствованию и сближению с Богом; 2) *Вараъ* (благочестие) – непричинение никому зла; 3) *Зухд* (аскетизм) – избегание земных благ; 4) *Факр* (бедность) – довольствование малым; 5) *Сабр* (терпение) – смирение перед трудностями и ниспосланная благодать; 6) *Таваккал* (упование) на Бога – отречение от своей собственной воли и надежда на Бога; 7) *Ризо* (удовлетворенность) – согласие с предписаниями шариата и со всем тем, что ниспосылается Богом; 8) *Шукр* (благодарность) – благодарность языком и сердцем; 9) *Зуафоъ* – вера в потустороннее благо; 10) *Аквие* – наибольшее выражение благодарности; 11) *Асфиё* – лишение всякой воли.

В процессе самопознания, кроме вышеназванных стоянок, обязательным для суфиев считается также прохождение таких ступеней, как *шариат*, *тарикат*, *марифат* и *хакикат*. Каждый суфий имеет свой личный, индивидуальный, ему самому свойственный духовный мир. Поэтому «ранние представители суфизма говорили, что путь к Богу соответствует количеству путников» [11, с. 36]. При следовании всем рекомендациям ученик, как предполагается, обязательно достигнет цели, и истина откроется ему.

Немаловажное значение для постижения истины в суфизме играет ритуал *самоъ* (араб. «слышать»). *Самоъ* – это музыка, танец, звук, исполнение песен и т. п., доставляющие человеку удовольствие и наслаждение, изменяющие его внутреннее состояние. Различают два вида *самоъ*. Первый – *сатанический* (*шайтони*) *самоъ* – используется в целях плотской любви и похоти, второй – *духовный* (*рухонӣ*) *самоъ* – используется для благородной цели восхождения ради познания и воссоединения с Всевышним. Из этого выводятся и два вида экстаза (ваджд): настоящий, *истинный* экстаз – наступает в результате слушания, и *ложный* (недозволенный) – искусственное подражание экстазу, когда суфий, не доходя до истинного экстаза, представляет, что он его уже достиг – *таводжид*.

Самоъ вводит в состояние ритмичного движения тела, и суфии получают от этого духовное наслаждение. «Внутренним зрением» он в образах этого мира, в шорохах ли-

стьев и голосах птиц видит и слышит след и отражение абсолютной Истины. И все это приводит суфия в экстаз, шаг за шагом приближая к познанию прекрасного. А. Мухаммедходжаев отмечает, что многие суфии сравнивали это с полетом «человеческой души в сторону своей первоначальной основы» [11, с. 44]. На пути богопознания состояние экстаза как преддверия наблюдения (мушохида) и откровения (кашф) являлось целью *само́*, а движения тела, песни, пляски, ритмические мелодии, музыка и др. – вспомогательные средства для достижения той стадии, когда суфий «выходит из себя, предается самозабвению, при котором внешние человеческие чувства и разум не в состоянии принимать участия. Ибо до тех пор, пока человек управляет своим разумом, не может достичь состояния совершенного экстаза» [11, с. 44].

Необходимым условием достижения трансперсонального состояния является и выбор определенного времени, места и собрания суфийских братьев, о чём писал в свое время и ал-Газали. Это место должно быть невзрачным, чтобы не «отвлекать сердца», или проезжей частью. Относительно суфийских братьев, то они должны любить слушание, отказываться от явного удовольствия, не должны быть высокомерными, нуждающимися в самонаблюдении, самосозерцании, или стараться вызвать у себя экстаз, изображая пляски и возбуждение, разрывая на себе одежду, поскольку это тоже будет помехой.

Как известно, ал-Газали разделял слушание на четыре вида: 1) *непроизвольное слушание*, доступное даже животным, – участие человека в нём состоит лишь в том, что ему нравится мелодия, требуется лишь быть живым и иметь возможность слышать; 2) *слушание с пониманием*, сведение слышимого к образу существа видимого или невидимого; 3) *слушание мюридов* – сведение слышимого к своим состояниям в общении с Всевышним, когда они определяются то как способность, то как затруднение. Вследствие этого мюридом овладевает состояние, отличающееся от его обычного, и перед ним открывается возможность применять звуки к своим состояниям. В процессе исполнения *само́* важно присутствие *каввала* (человека, обладающего изящной речью) и чтеца Корана. При исполнении зикра особое значение имеет многократное повторение движений, жестикуляция, топание и др. В разных орденах *само́* исполнялось по-разному. Приверженцы ордена мавлавия (известные под названием «*вращающихся дервишей*») применяли многократные вращения вокруг своей оси с упоминанием пророка Мухаммеда, наиболее известных религиозных деятелей, авторитетных и известных шейхов своего ордена. А представители *руфои́й* при исполнении *само́* приводили себя в экстаз при помощи громких криков, в литературе они известны под названием «*воющих дервишей*» [15, с. 152]. У представителей ордена *чишти́йа*, широко распространённого в Индии и Пакистане, в такое экстатическое состояние входят через лирические стихи (газели).

В суфизме материальный мир познаётся, начиная «с чувственного постижения, а последнее приводит к рациональному познанию» [11, с. 69]. Чувственное познание представлено пятью внешними и пятью внутренними чувствами. А. Насафи к внешним относил слух (*самъ*), зрение (*бассар*), обоняние (*шамм*), вкус (*завк*), осязание (*ламе*). А к внутренним – 1) общее чувство (*хисси муштарак*), постигающее все внешние чувства; 2) представление (*хаёл*), воссоздающее воспринятые образы; 3) догадка (*вахм*), воспринимающая, к примеру, сущность дружбы в самой дружбе; 4) инстинкт (*вахм*), представленный в виде *мотивирующей силы* (*кувваи боиса*), связанной со страстью, с выгодой, с приобретением наслаждения и *действующей силы* (*кувваи фо-ила*); 5) воображение (*мутасаввира*) и 6) разум (*акл*).

Вопрос соотношения чувства и разума в богопознании у Санои решается через нивелирование роли чувства как пассивной силы и предпочтения разума как активной силы, направленной на добродетель. Примат рационального познания по отношению к чувственному он объясняет через пример с лестницей, ведущей к крыше (разуму). Дж. Руми, говоря о соотношении чувственного и рационального познания, сводил вопрос к взаимодействию конкретного и абстрактного, сущности и существования. Ощущение и разум он сравнивает с течением реки и пеной как результатом движения реки. Но, по Дж. Руми, органы ощущения не только не помогают, а, напротив, мешают познанию сущности. Такой же позиции придерживался и представитель суфизма XIV в. Шабустари, который писал об ограниченности знаний, получаемых только при помощи органов внешних чувств, и что лишь разум способен вникать в суть бытия и «познать сущность каждой вещи, каждого явления» [9, с. 93].

В рамках идеи о познавательных способностях разума за ним признаётся несколько ступеней и видов. Наивысшей ступенью является всеобщий разум (*акли кулл*). Далее, это вид разума, одухотворённый релятивной душой (*рухи изофй*), позволяющий человеку отличить свет от тьмы, правду от лжи и т. д. На следующей стадии разума дозвоительно заниматься наукой, поскольку наступает возможность достичь особого света (*нури хос*) и дойти до порога сокровищ. Ибн Сина назвал его «практическим разумом» – двигательным началом «человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные действия, соответствующие тем или иным намерениям» [7, с. 192]. Другим видом разума считается *житейский разум*, напоминающий своими функциями *активный разум* (*ақли фаъол*) или *щедрый разум* (*ақли фаёз*). В гносеологической системе Санои встречается и так называемый *приобретенный разум* (*акли мустафад*), который основывается на опыте.

Примечательно, что суфизм ограничивает сферу действия разума пределами материального мира, который постигается через аргументы, аналогии, сравнения противоположностей и т. д. А субстанция Бога лишена каких-либо противоречий, поэтому не с чем его сравнивать. В этом смысле суфизм иррационален. М.И. Билалов связывает иррационализм суфизма «не столько с непостижимостью Бога, сколько с его познанием при помощи интуитивного и бессознательного и, как ни странно это звучит, с субъективностью иррационального, его зависимостью от человека» [4, с. 38].

Таким образом, суфизм представляется сложной целостной религиозно-философской системой, впитавшей в себя духовные элементы многих древнейших религий и верований, связанной с различными мистическими практиками, ориентированными на достижение последователем состояния, близкого к состоянию Бога, слияние с Ним, или непосредственное «лицезрение» Его. Различные суфийские ордена предлагали самые разные психотехнические методики, которые сами по себе выступали элементом системы познания в суфизме. Помимо присущих всем суфийским братствам зикров и уединений практиковались и присущие каждому отдельному ордену методики, отличавшие один орден от другого.

Литература

1. Абдувахоб Азом. Ат-гасаввуф саврот-ар-рухи фи ислам. – Искандария, 1963.
2. Али-заде А.А. // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007.
3. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965.
4. Билалов М.И. Суфизм и познавательная культура. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2003. – 120 с.

5. *Билалов М.И.* Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. – 2015. – № 1. – С. 61–68.
6. *Волобуев А.В.* Суфийское обновление ислама // Вестник МГПУ. Сер.: Философские науки. – 2016. – № 4 (20). – С. 56–61.
7. *Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины / отв. ред. М.С. Асимов. – Душанбе: Дониш, 1985. – 255 с.
8. *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. – М.: Художественная литература, 1975. – 768 с.
9. *Исмаилов Ш.* Философия Махмуда Шабустари. – Баку, 1976.
10. *Моррисон А.* Суфизм, панисламизм и информационная паника: Нил Сергеевич Лыкошин и последствия андижанского восстания // Tartaria Magna. – 2013. – № 2. – С. 42–87.
11. *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990.
12. *Насыров Р.И.* «Достижение истины» (тахкик) в гносеологии доктринального суфизма // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 138–150.
13. *Насыров И.Р.* Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация // Философский журнал. – 2009. – № 2 (3). – С. 49–63.
14. *Одилов Н.* Мировоззрение Джалалиддина Руми. – Душанбе: Ирфон, 1974. – 111 с.
15. *Раджабов М.* Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. – Душанбе: Ирфон, 1968.
16. *Санан М.* Путь Ясави и его роль в развитии ислама в Центральной Азии // Евразийский журнал региональных и политических исследований. – 2007. – № 23. – С. 150–159.
17. *Степанянц М.Т.* Концепция совершенного человека в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала // Творчество Мухаммада Икбала. – М.: Наука, 1982.
18. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.
19. *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордена в исламе. – М.: Наука, 1989.
20. *Хайруллаев М.М.* Вопросы мышления в философской системе Кубравия // Общественные науки в Узбекистане. – 1964. – № 8. – С. 115–121.
21. *Холмирзаев Х.Д., Ахмедов М.А.* «Латоиф» наследие Нажмиддина Кубро и его теория // Новый университет. Сер.: Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук. – 2015. – № 4 (49). – С. 40–43.

Поступила в редакцию 17 января 2019 г.

UDC 297.1

DOI:10.21779/2500-1930-2019-34-1-29-38

Epistemological ideas in Sufism

D.A. Gusenova

Dagestan State University; Russia, 367001, Makhachkala, M. Gadzhiev st., 43a; gusenowa03111978@yandex.ru

Sufism as a direction in Islam that is characterized by a great breadth and antiquity of the origins that it has absorbed: these are domonothestic beliefs, ideas of different civilizations and achievements of previous cultures, shamanism with its belief in the possibility of ecstatic communication with the other world, as well as a complex of ideas of Neoplatonism with its idea of emanation. The author proceeds from the fact that mysticism in Sufism is intricately intertwined with epistemological ideas, allowing these mystical techniques to be filled with philosophical content. The aim of the article is to reconstruct the main ideas in Sufism, revealing the problems of knowledge of God in Islamic culture. Based on this, the author systematizes the existing theoretical developments on the problems of epistemological ideas in Sufism, gives a detailed generalization of these ideas, focuses on the features, differences in psychotechnics introduction of the follower of the Sufi order in the transpersonal state in various mystical directions, substantiating it with the religious and philosophical explanation adopted in Sufism.

Keywords: *Sufism, Murid, mystical teaching in Islam, Islam, transpersonal state.*

Received 17 January, 2019