



Аналитическая статья

УДК 141.336+141.32

DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.3

ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ СУФИЗМА

Макаев Р. С.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
Makaev@mgpu.ru

Кожевников С. Б.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
KozhevnikovSB@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4847-2229>

Аннотация. Суфизм — это исламское мистическое направление, делающее упор на духовный рост и внутреннюю веру. Он поощряет стремление к знаниям за пределами традиционной религии и ценит личную свободу, внутренний мир, социальную справедливость и эгалитаризм. Суфизм также делает упор на жизнь в гармонии с другими людьми и природой, способствуя взаимопониманию и принятию между разными людьми и верованиями.

Суфизм стремится к мирному, справедливому и равноправному обществу через духовный гуманизм. Р. Насыров считает, что изучение суфизма требует выхода за рамки исламоведения и сравнения его с другими культурами [Насыров, 2009, с. 13]. Для понимания суфизма и его социально-философских доктрин необходим всесторонний анализ. Суфизм — это не просто философия, а эмпирическое учение об аскезе для познания себя. Это исследование показывает связь между суфизмом и Божественным и подтверждает идею о том, что человек постигает Божественное. Суфизм помогает понять имманентную и трансцендентную природу человека, при этом суфийская личность

находится в центре этого понимания. Происхождение суфизма невозможно реконструировать только с философской точки зрения, так как оно основано на внутренних элементах универсальной религии пророка Мухаммада.

По словам суфийских экспертов Инаята Хана и Идриса Шаха, суфизм постоянно существовал и использовал разные названия на протяжении всей истории. Он представляет собой подсознательный аспект человеческой природы и удовлетворяет коллективную бессознательную потребность.

Ключевые слова: суфизм, история ислама, исламский мистицизм, религия, мусульманская философия

Для цитирования: Макаев Р. С., Кожевников С. Б. Проблема методологии исследования истории суфизма // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 2 (46). С. 32–46. DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.3

Analytical article

UDC 141.336+141.32

DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.3

THE PROBLEM OF RESEARCH METHODOLOGY OF THE HISTORY OF SUFISM

Rustam S. Makaev

Moscow City University,
Moscow, Russia,
Makaev@mgpu.ru

Sergey B. Kozhevnikov

Moscow City University,
Moscow, Russia,
KozhevnikovSB@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4847-2229>

Abstract. Sufism is an Islamic mystical trend that emphasizes spiritual growth and inner faith. He encourages the pursuit of knowledge beyond traditional religion and values personal freedom, inner peace, social justice and egalitarianism. Sufism also emphasizes living in harmony with other people and nature, promoting mutual understanding and acceptance between different people and beliefs.

Sufism strives for a peaceful, just and equal society through spiritual humanism. R. Nasyrov believes that the study of Sufism requires going beyond Islamic studies and comparing it with other cultures [Nasyrov, 2009, p. 13]. A comprehensive analysis is necessary to understand Sufism and its socio-philosophical doctrines. Sufism is not just a philosophy, but an empirical teaching about asceticism for self — knowledge. This study shows the connection between Sufism and the divine and confirms the idea that man comprehends the divine. Sufism helps to understand the immanent and transcendent nature of man, while the Sufi personality is at the center of this understanding. The origin of Sufism cannot be reconstructed only from a philosophical point of view, since it is based on the internal elements of the universal religion of the Prophet Muhammad.

According to Sufi experts Inayat Khan and Idris Shah, Sufism has always existed and used different names throughout history. It represents a subconscious aspect of human nature and satisfies a collective unconscious need.

Keywords: Sufism, history of Islam, islamic mysticism, religion, Muslim philosophy

For citation: Makaev, R. S., & Kozhevnikov, S. B. (2023). The problem of research methodology of the history of Sufism. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 2 (46), 32–46. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2023.46.2.3>

Постановка проблемы

Как ученые, изучающие суфизм, так и сами представители исламского мистицизма утверждают, что экспериментирование с исламской религией различными способами при поисках путей к спасению, воспринимаемых как суфизм, не обязательно означает, что мистицизм враждебен тому, что принято считать ортодоксальным исламом, который развил свой догматизм. Трудно точно определить, когда впервые возник мистицизм, поскольку он, вероятно, существовал в различных формах в разных культурах и периодах времени. Однако мистические традиции присутствовали во многих древних культурах, таких как Древний Египет, Греция и Индия, что позволяет предположить, что мистицизм был частью человеческого опыта на протяжении тысячелетий. С другой стороны, интересно интерпретирует проблему мистицизма философ Фридрих Шеллинг. Согласно Шеллингу, истинный мистицизм включает в себя глубокое и непосредственное переживание Божественного, которое невозможно полностью уловить или выразить с помощью языка или понятий. Он также утверждал, что мистицизм — это не бегство от реальности, а, скорее, способ более глубокого и осмысленного взаимодействия с миром.

Некоторые суфии считали, что суфизм получил свое развитие благодаря эволюции основных юридических школ ислама, что указывает на их способность интерпретировать как буквальный мир Корана, так и его содержательную сторону [Algar, 1991]. Данное осмысление позволило им обновить духовно-практическую сторону ислама и освоить метафизический опыт познания.

Как и другие мусульмане, суфии пытаются подражать пророку Мухаммеду во всем, в буквальном смысле строго следовать его пути, исполняя все заветы суннизма, проповедуя строгий аскетизм. В дополнение к этому можно отметить, что более поздние суфии отличались от более раннего своего упора на религиозные практики, включая использование музыки, танцев и поэзии, для достижения более близких отношений с Богом. Они также уделяли больше внимания важности личных отношений с духовным наставником, известным как шейх, как средства достижения духовного роста. Кроме того, более поздние суфии с большей вероятностью были вовлечены в социальные и политические движения, используя свои духовные убеждения в качестве платформы для защиты социальной справедливости и реформ. Просто говорить о разногласиях между шариатом и тарикатом в исламе недостаточно. Это потому, что мистицизм не противоречит ортодоксальному закону и практике.

Вместо этого он основан на законе и дополняет его, подчеркивая эзотерические и мирские аспекты, которые также считаются священными, следуя закону.

Мистицизм выходит за рамки рациональных и чувственных законов, чтобы наблюдать за душой и ее переживаниями, усиливая эти переживания посредством духовного познания. Суфии рассматривают закон и путь как необходимые составляющие, а не как противоположности. Исламский мистицизм сложен и плюралистичен, варьируется от человека к человеку и от группы к группе. Например, локальные формы суфизма разнообразны и они способны меняться из-за региональных различий и попадать под влияние других, более крупных суфийских школ [Эрнст, 2002].

Учитывая многочисленные различия и разногласия в суфизме, кажется сложным делать обобщения относительно его концепций и прогресса. Тем не менее последующие мистики пытались систематизировать разрозненные идеи своих предшественников, чтобы придать смысл своим собственным теоретическим парадигмам, основанным на прошлом религиозно-историческом опыте суфийского познания, как это, казалось, произошло, например, в XII и XIII веках при Ибн Араби (ум. 1240) и позже, в XVII и XVIII веках, когда индийский шах Вали Аллах (ум. 1762) синтезировал различные точки зрения суфизма [Algar, 1991].

Со временем их классификации были приняты востоковедами в XIX веке, а также функционально переоценивались время от времени. В этом контексте развились определенные клише и стереотипы, такие как идея единого и целостного исламского мистицизма, или тасаввуфа, как альтернативного толерантного и духовного аспекта ислама.

Точно так же существуют разные и расходящиеся мнения об этимологии термина «суфий». Мистикам потребовалось три поколения, чтобы определить несколько гипотез происхождения слова «суфий».

Одни утверждают, что «суфий» — это человек-аскет, носящий шерстяную одежду; другие определяют под этим термином людей из числа приближенных к пророку Мухаммаду, которые пребывали вместе с ним в первом ряду во время коллективных молитв; другие же заявляют, что название происходит от арабского слова «сафа» (чистота). Эти объяснения истинного смысла суфизма далеки от удовлетворения требованиям этимологии, хотя каждый из них подкрепляется многими тонкими аргументами. Истинный суфий оставляет позади свое эго и материальные привязанности и стремится достичь состояния духовной чистоты и непривязанности к миру. Он также оставляет после себя наследие безусловной любви, доброты и служения человечеству.

««Суфий» — это имя, которое дается и ранее давалось совершенным святым и духовным адептам. Тот, кто очищен любовью, чист, а тот, кто поглощен Возлюбленным Аллахом и оставил все остальное, — Суфий. Это название не имеет производного, отвечающего этимологическим требованиям, в отличие от суфизма, оно слишком возвышено, чтобы иметь какой-либо род, из которого оно могло бы быть получено» [Худжвири, 2021].

Методологические проблемы исследования истории суфизма

За несколько десятилетий до того, как Али ибн Усман аль-Худжвири (р. между 1072 и 1077) дал определение суфизма в своем старейшем трактате о суфизме, исламский мистицизм уже превратился в систему, бросающую вызов мусульманскому истеблишменту в различных его формах.

Эта классификация истории была создана с использованием академической литературы, но до сих пор остается спорным вопросом и не отражает согласия ученых в отношении суфизма.

Согласно этой предложенной схеме первая фаза охватывает период примерно с 700 по 950 год, когда индивидуальный мистицизм постепенно развивался вслед за установлением и расширением ранних мусульманских династий и империй, таких как Аббасиды и Фатимиды. Можно сказать, что эта первая фаза началась с Хасана аль-Басри (ум. 728) и его окружения, которые ввели, среди прочего, понятие аскетического благочестия (зухд) как конститутивный элемент раннего исламского мистицизма в городе Басра, который позже превратился в культурный центр Ирака [Ali-Shah, 1992].

Затем последовали аскеты, такие как женщина-мистик Рабия (ум. 801), которая позже прославилась своей идеей искренней любви к Богу. Из Басры ранние мистические идеи мигрировали в другие области, такие как Сирия и новая столица Багдад, где они получили дальнейшее развитие или столкнулись с подобными идеями в местном контексте. Под влиянием иракской ветви суфизма оказался соседний Иран, и вскоре Хорасан стал крупным центром мистицизма. Здесь Шакик аль-Балхи (ум. 810) доказывал мистическое состояние преданности воле Бога и, как говорят, описывал различные стадии поклонения.

Багдадский суфий и основатель школы исламской философии аль-Харис аль-Мухасиб (ум. 837) добавил психологическую интроспекцию, а египетский Дху аль-Нун (ум. 859) ввел мистическое интуитивное знание (ма'рифат) в терминологическую вселенную исламского мистицизма. Его иранский коллега Сахль аль-Тустари (ум. 896), переселившийся в Басру, развивал идею Божественного света, из которого происходит светлый дух пророка Мухаммада, и поощрял постоянное поминание Бога (зикр), идеи, которые были присвоены снова и снова в мистической истории. Знаменитый персидский мыслитель Аль-Хаким аль-Тирмидхи (ум. 910) выдвинул спорную идею печати святости, или друзей Бога (хатм Аль-аулия), тем самым наделяя привилегией высшего духовного преемника, который завершает цикл святости.

Эта творческая формирующая фаза времени была известна двумя другими великими суфиями, Абуязидом аль-Бистами (ум. 875) из Хорасана, которые распространяли среди остальных концепцию исчезновения атрибутов плотской души (фана), и Багдадским аль-Джунаидом (ум. 910). В то время как первый означал духовное опьянение (сукр) и самость, то последний склонялся к постулированию трезвой (сахв) версии единства Бога (таухид).

Оба они считались образцами для последующих поколений суфиев. Они дали основные идеи для развития этой первой фазы, которая достигла своего апогея в знаменитых словах Мансура аль-Халладжа «Ана аль-хакк» («Я есть истина»), в словах, которые стоили ему жизни. Драматическая казнь Мансура аль-Халладжа в 922 году была отражением борьбы, которая постепенно возникла между представителями шариата и тасаввуфа, юристами (фукаха) и религиозными учеными (улемы), с одной стороны, и мистиками и гностиками (суфии и урафа) — с другой [Ali-Shah, 1994].

Различные мистические состояния и духовные стоянки (макамат) должны были отмечать путь (тарикат), начиная с покаяния, то есть обращения к новому образу жизни, и через различные другие состояния, достигая гнозиса (ма'рифа) и в конечном счете приводя к растворению личности в Боге (фана). Оба состояния и стоянки могут рассматриваться как проводники для обретения истины (хакика), рассматриваемые как один из трех уровней космической эволюции — два других являются экзотерическими (шариат) и эзотерическими (тарикат) соответственно.

Несмотря на эту изощренность мистической сущности, не было никакого институционально обязательного порядка и правил для суфиев, лишь только отдельные обитатели мистиков и группы вокруг суфийских мастеров шейхов устанавливали свои локальные традиции и нормы поведенческого взаимодействия. Хотя моральный авторитет духовного учителя уже был принят, шейх, друг Бога, еще не был наделен тоталитарной властью — это должно было измениться только в третьей фазе развития суфизма.

Первоначально тасаввуф как аскетически-мистическое направление в исламе был интеллектуально и социально представлен в основном ограниченным количеством адептов с индивидуалистическими тенденциями без сложной организационной и теоретической надстройки, которая возникла лишь постепенно. Внешне тасаввуф проявлялся спокойным и регрессивным, но внутренне он был сильным и активным.

Вторая фаза (примерно 950–1100), происходившая на фоне мусульманских восстаний и распада суннитской империи Аббасидов на многие территории, в конечном счете привела к растущему влиянию персидско-шиитской политической мысли. Это привело к появлению суфизма, фактически включавшего в себя многие элементы шиизма.

Таким образом, эсхатологические идеи все более оказывали влияние на мистическую сущность, особенно со времен шиитского учения об исчезновении последнего имама в Самарре в 878 году.

С другой стороны, шел целенаправленный процесс стандартизации и систематизации мистических идей, которые можно было почерпнуть из трудов суфийских апологетов, где большинство из них были персидского происхождения [Ali-Shah, 1995].

Однако вслед за попытками изгнать мистические и шиитские влияния из исламских глубин суннитскими сельджуками в XI веке мистическая деятельность

все чаще проникала в сельские районы, а также в отдаленные регионы, такие как Южная Азия. В то же время стандартизация мистических идей проложила путь к интеграции экзотерики и эзотерики.

Кульминационный момент он нашел во всеобъемлющем творчестве юриста, философа и мистика Абу Хамида аль-Газали (ум. 1111): в его автобиографии под названием «Освобождение от заблуждения» и главном философском труде «Возрождение религиозных наук». После долгого, болезненного путешествия в самоанализе он проповедовал послушание шариату как значимому способу структурирования своего жизненного мира, так и Божественному служению мистиков как способу спасительного познания духовной истины. Решивший назвать себя реформатором-муджаддидом, он сумел успешно и творчески синтезировать концепции исламского мистицизма, потому что мог опираться на идеи своих интеллектуальных и духовных предшественников, создавших шедевры ранней суфийской этической мысли и целый жанр руководств по практике и духовной вежливости (адаб).

Очевидно, стандартизация была непременным условием интеграции шариата и тасаввуфа. Эта интеграция, однако, наиболее ярко проявилась на следующем, третьем этапе, который послужил формированием и распространением института мистических групп, а затем орденов (суфийских путей-тарикатов) в форме общественных массовых организаций (1100–1300), наиболее заметных на периферии мусульманских империй.

Сторонники мистических орденов и конгрегаций использовали святыни и гробницы (Дарга, Текке, Завия, Рибат, Зиярат, Мазар), которые развивались вокруг могил и саркофагов мистиков и их последователей как центры распространения суфизма. Склонность орденов как к народному благочестию, так и к мистическим идеям была в некотором роде ответственна за творческое взаимодействие между чужеродными коренными и мусульманскими экзогенными идеями и институтами.

Благодаря своим ритуалам суфийские святыни смогли сделать ислам доступным для необразованных масс. Суфизм предлагал им яркие и ясные проявления Божественного порядка, а затем интегрировал их в свою ритуализованную драму, как участников, так и покровителей. Он был и остается, это мистика, и драма, которая предоставляла убежище, кров и социальную сплоченность для самых разных людей, которым нужен альтернативный источник комфорта в аффилированности — в организованной общинной жизни, например Ханака и Рибат (суфийские обители).

Посещение религиозных святынь, связанных с орденами и деятельностью их лидеров, представляло собой важное общественное мероприятие. Эти визиты имели духовный смысл, свидетельствующий о переходе социальной группы на более высокий уровень или преодолении социальных барьеров.

В третьей фазе положение шейха (персидский: пир) было изысканным и постепенно наделялось всеведением. Цепочка традиционалистов, или священное

генеалогическое звенопотомков пророка Мухаммада и его духовные наследники (силсила), стала устоявшимся способом привязать шейха к одному из первых четырех халифов.

Божественные изречения носили скорее дидактический характер и касались прежде всего духовной жизни верующего и его отношений с Богом. Как таковые они были избраны суфиями в качестве источника вдохновения и могли стать проверенным способом подтвердить силу шейха и повысить его моральный авторитет. Точно так же мистическое знание и поминание Бога (зикр) как метод вызывания мистических состояний было разработано такими мистиками, как Наджм ад-Дин Кубра из Хивы (1145–1220) и его последователями в суфийском тарикате Кубравийа в Средней Азии [Atay, 1994].

Эти и другие маркеры идентичности и ритуалы были наиболее важны для новых, растущих общин, которые постепенно развивались в первичные родительские ордена вдоль ханак и обителей или могил могущественного шейха, или пира, мастера мистического пути (тариката).

Их заместители и преемники (халифы), а также их последователи и ученики (мюриды) гарантировали духовную преемственность, что позволяло представлять орден как непрерывную цепь преемственности Пророка.

Ордена, названные в основном в честь своих основателей (таких как Кадирийя, Рифайя, Ясавийя, Накшбандийя), а также коннотативные топонимы (Кубравийя, Сухравардийя, Чиштиийя, Тиджанийя и т. д.) часто были образованы конкретными социальными группами. Ордена распространились в разных регионах и разделили свое влияние на духовные территории, или святыне царства (валайя, или вилайя).

Таким образом, именно суфийский орден обозначил высший политический и социальный смысл суфийского движения. Именно в орденах мистический индивидуализм установил общность и солидарность [Baker, Henry, 1999].

Эта третья фаза также стала свидетелем крушения Багдада, царства великого суфия Абдула аль-Кадир аль-Джилани (ум. 1166), который примирил традиционалистский ханбалитский мазхаб (одна из четырех исламских правовых школ) с экстатическим мистическим индивидуализмом. Кроме того, на фоне монгольского нашествия мистические идеи систематизировались и эстетизировались такими мастерами, как известный испанский теоретик-мистик Ибн Араби (ум. 1240).

Другим выдающимся суфием этого времени является Джалал ад-дин Руми (ум. 1273), который особенно прославился своими дидактическими стихами и оказал огромное влияние на мировую философию. Его труды до сих пор читаются в различных кругах и пользуются большой популярностью.

Четвертая фаза ознаменовалась дальнейшим развитием иерархических концепций и разнообразием мистических практик. Она также выявила новые аспекты и проблемы для организованной общинной жизни, которые, по-видимому, должны были стать важными в будущем. Перед лицом этих изменений правила

и дисциплина должны были быть перестроены и реформированы, а членство адептов переформировано.

Постепенно ордена стали настолько могущественными, что стали определяющими элементами для создания целых империй, таких как Османская и Сефевидская империи, так что правящие классы нуждались в них для своей экспансии. Например, империя Великих Моголов использовала суфийские ордена для своей политики культурной интеграции. В течение XVII века мусульманские империи централизовали свою политику, объединяя и бюрократизируя суфийские ордена, которые затем духовно и материально контролировались правящими семьями и династиями.

В трудах таких разносторонних ученых, как Мулла Садра (ум. 1636), значение рациональности требовало критической оценки суфийских учений и философии, в то время как в империи Сефевидов суфизм в своей институциональной форме был лишен публичного и социального выражения.

По мере того как три великие мусульманские империи становились свидетелями своей политической децентрализации в XVIII веке, мощная волна суфийского переосмысления, по-видимому, возникла в различных частях мусульманских районов, в то время как в Аравии движение, известное как Вахабия, было враждебно суфизму.

Эта эпоха политических, социальных и культурных реформ знаменует собой пятый этап, охватывающий период примерно с 1700 по 1900 год. Конечно, развивая эту хронологию событий и идей, исследователи сталкиваются с серьезными проблемами, потому что на территории, простиравшейся от Юго-Восточной Азии до Северной Африки, одновременно существовало множество различных религиозных тенденций. Не все были подвержены точно таким же интеллектуальным и духовным изменениям. Но некоторые ученые назвали это переосмысление неосуфизмом, который позже был отвергнут; другие придумали термин «путь Мухаммада» (тарикат Мухаммадийя). Но неосуфизм — это было некое обновление суфизма, которое стремилось возродить и переосмыслить учения и практики суфизма, мистической ветви ислама. Он часто включает элементы других духовных традиций и подчеркивает личный опыт и непосредственное осознание Бога. Однако его подлинность и связь с традиционным суфизмом обсуждаются в исламском научном сообществе. С другой стороны, не стоит исключать вопрос о возникновении внутри классических тарикатов ислама немалого количества дочерних братств и ответвлений, как это, например, произошло в Сенегале с тарикатом Мюридия на который оказал огромное влияние материнский тарикат Кадарийя. Немало таких примеров ответвлений можно встретить практически по всему свету, во всех культурах и на всех континентах нашей планеты. Это подтверждает гипотезу о том, что суфизм продолжает развиваться и удачно встраиваться в любую социокультурную реальность.

Однако похоже, что суфийское движение уделяло больше внимания этике, допуская более прямое посвящение, что бросает вызов концепции силсилы (связи) как традиционной духовной преемственности. В то время как прямой

доступ к Пророку был возможен с помощью различных методов, таких как зикр и таслия (формула благословения), членство в нескольких суфийских орденах с конкурирующей лояльностью стало еще более распространенным в XIV веке.

Еще одно развитие институционализации исламского мистицизма началось около 1900 года. Данная шестая фаза была в основном основана на антиколониальных, национальных и националистических движениях, в которых мистические ордена обеспечивали основные каналы для мусульманских культурных артикуляций и мобилизации.

Однако и в этот период активизировались ярые противники исламского мистицизма в лице салафитов, нацеленных на уничтожение суфизма, поскольку победа над эзотеризмом должна была сделать их единственными представителями ислама, независимо от спорных мнений внутри их течений. Поэтому многие мусульманские активисты и интеллектуалы даже сейчас клеймят мистические идеи и народные религиозные практики как неисламские, полагая, что они были внедрены в ислам шарлатанами и духовными преступниками, которым тогда не критически следовали невежественные массы.

После Второй мировой войны и в свете создания новых национальных государств суфийские ордена были сознательно вытеснены из идеологического и политического центра, в том числе путем присвоения их экономической базы через национализацию религиозных дарований. Но наряду с этим упадком, главным образом инициированным государственными агентами и представителями политического ислама, существует также преобладание организованного суфизма, как, например, во многих районах Африки.

Суфизм также был свидетелем аполитичного возрождения в таких различных областях, как Египет или ныне несуществующий Советский Союз. В последнее время, с миграцией и быстрыми социальными изменениями, суфизм и его институты вновь предвидели самые захватывающие и сложные системы солидарности и общности, когда они делают сознательные попытки реконструировать или заново изобретать суфийскую традицию, основанную на ее долгой и разнообразной эволюции с различными идеями и методами, организациями и институтами. Кроме того, эта седьмая фаза отмечена отдельными мистиками, использующими эзотерические идеи, разработанные для новых социальных формаций, особенно в мусульманской постколониальной общине.

Проблема философской методологии в исследовании суфизма

Мы считаем герменевтические концепции Вильгельма Дильтея надежной методологической основой для изучения суфизма. Суфизм связан с духовной сферой и не может быть объяснен чисто научными методами. Дильтей признавал важность включения эмоций и оценочных суждений в понимание духовных

традиций, таких как суфизм. Он разделил науки на естественные и духовные, причем последние требуют другого подхода, основанного на сочувствии, опыте и чувствах для понимания человеческой психики. Рациональные объяснения ненадежны в улавливании сути существования, и существует единство жизни, которое нельзя понять с помощью одной лишь логики. «Поэтому, — писал В. Дильтей, — пока сама жизнь иррациональна, иррациональность есть во всяком понимании, а понимание не может быть выражено формулой логических операций [Дильтей, 1988, с. 135–152]. То, как мы понимаем иррациональные стороны жизни, основано на интуиции и личной интерпретации, на которую влияет наше мировоззрение и методология. Герменевтика сочетает в себе научные и художественные элементы и считается методом творческого гения Дильтея. Таким образом, его можно применить к изучению суфизма, имеющего богатое наследие, включающее как негативное, так и позитивное отношение к обществу и его лидерам.

Все это еще раз доказывает, что рассматривать суфизм как социально детерминированное явление нецелесообразно и следует исследовать альтернативные концепции, такие как у Дильтея.

Изучение суфизма, хотя и далеко не является жесткой логической операцией, может быть обогащено и оптимизировано, материалистично, путем умелого сочетания различных сторон его многочисленных методологических структур, дающих нам метод изучения психических явлений. Это отличается от примитивной концептуальной конструкции. Например, методология исторического номинализма, направленная на последовательную демистификацию религиозных явлений. Напротив, Мирча Элиаде предложил «творческую герменевтику», целью которой была «внутренняя мистификация», то есть открытие священного в профанном. Один из отечественных исследователей В. А. Чаликова так определяет свой творческий герменевтический метод: «Герменевтика не раскрывает тайны, а углубляет ее, провоцирует ее, играет с ней, активизируя тем самым все ее маскирующие силы» [Чаликова, 1987, с. 261–262].

При этом сакральное и профанное переплетаются в мифологическом сознании, так что ни один пласт не является априорно сакральным.

Суфизм, как и эзотеризм, окруженный мистикой, имеет свой язык хранения и передачи скрытого смысла и требует аналогичного методологического построения. Герменевтический метод Элиаде подходит для анализа суфийского творчества и его роли в адаптации к познанию бытия. Он считал, что история имеет более глубокий смысл, и находил закономерности и архетипы в исторических данных. Этот подход полезен для изучения суфизма, поскольку он внеисторичен, несмотря на исторический и культурный контекст.

Суфизм нельзя рассматривать как простую или сложную философию, а скорее как практическое учение, требующее тщательного изучения реального суфийского опыта. Чтобы понять этот опыт, необходимо обратиться к феноменологии Макса Шелера, которая объясняет религиозные явления в трех частях. Первая часть посвящена пониманию природы Бога, которого суфии достигли

благодаря опыту растворения себя в сущности Бога. Тем самым они стремились привить людям самое базовое интеллектуальное понимание природы Бога. «Что бы вы ни представляли, Аллах — противоположность» (Зуннун аль-Мисри), «Аллах — это молчание, и его легче всего достичь молчанием» (Багаудин Накшбандия) и т. д.

«В нем нет разделения на “я”, “ты”, “мы”. Я и мы, ты и он — это все едино, ибо в единстве нет никакого различия» [Шабустари, 2017, с. 170].

Эти определения могут, по крайней мере, обратить наше внимание на то, что Бог трансцендентен и не подвержен физическим, пространственным или временным характеристикам.

Второе — это учение о форме откровения, в которой Бог открывает Себя человеку. Шелер считает, что Бог проявляется на разных уровнях бытия. Философы считают, что личность есть высший уровень Божественного проявления. Пророки являются посредниками Божьего откровения в словах, а святые напоминают людям о Боге своим присутствием. Пророки считаются более великими, чем суфии, потому что они передают слово Бога, а суфии передают внутреннее знание, полученное при приближении к Богу. Кроме того, суфии получают знания о Боге, подключаясь к неисчерпаемому источнику пророчеств.

Третье — учение о религиозном действии, которое заключается в подготовке себя к восприятию содержания откровения и постижению его верой. Шелер считал, что человек может понять и сосуществовать с Богом, овладев Божественным началом. Это считается самым суфийским аспектом его творчества, так как суфизм стремится к познанию и близости к Богу, а другие учения рассматривает как вспомогательные функции [Красников, 2007].

Заключение

Невозможно устранить все субъективные, подлинные и ценностные мнения и достичь полностью объективного и беспристрастного знания, независимого от мировоззрения. Таким образом, основная цель исследователей суфизма — обосновать достоверность своих методологий.

Проясняя онтологические и эпистемологические основы суфизма, Насыров стремился объяснить истоки и предположения религиозных практик, характерных для суфизма. Следовательно, ранние суфии верили, что Бог находится за пределами рационального познания и что для преодоления этого предела необходим духовный опыт, который способствует единению с Богом, а не является результатом чисто интеллектуальных усилий. Суфии приняли новую точку зрения, которая признавала как имманентность, так и трансцендентность Бога в мире. Это заставило их рассматривать людей как точку пересечения между вечным и бесконечным Абсолютом и конечным и множественным существованием. Чтобы решить эту проблему, они сделали определенные

онтологические предположения. Тот факт, что царство Бога и царство вещей находятся не в строгих иерархических отношениях родства, а в иерархическом отношении, говорит о том, что царство вещей не истинно и имеет проявление существ, непостижимых до конца. Однако этот метод имеет существенный недостаток. Заимствуя опыт Смирнова, Насыров, несомненно, применил метод парадигмального анализа к исследованию философских этапов суфизма, выявив гносеологические и онтологические основания доктрин суфизма, восходящие к исламской культуре.

Однако, на наш взгляд, интеллектуальное применение не могло предшествовать реальному духовному опыту и стать практической доктриной. Философское обоснование доктрины понадобилось слишком поздно, на ранних этапах развития ислама. И, самое главное, согласно исламской доктрине первое поколение мусульман, видевшее пророка Мухаммада, обладало высшей духовностью, которой не смогли достичь последующие поколения. Суфизм как ветвь пророческого знания переживался ими сильнее, чем классический мистицизм. Из-за того, что суфизм был неотъемлемым аспектом внутреннего мира ранних мусульман, но стал незаметным для более поздних поколений, обновление его идеологии стало необходимым и впоследствии оно получило свое развитие, позднее была разработана доктринальная основа для его поддержания.

В основе этой доктрины суфизма лежит вера в единство Бога, важность духовной реализации и внутреннего очищения, стремление к Божественной любви и знанию, а также использование различных духовных практик, таких как медитация и молитва, для достижения этих целей. Суфизм также подчеркивает важность духовного наставника или учителя (муршид) и концепции уничтожения себя (фана) для достижения состояния полного единения с Богом (макам ат-таухид).

Список источников

1. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 135–152.
2. Ермоленко Г. А., Кожевников С. Б. Философские метафоры в текстах культуры // Вестник Пермского университета: Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 3 (15). С. 81–88.
3. История и философия науки / под ред. А. В. Жукоцкой, С. В. Черенькой. М.: Книгодел; МГПУ, 2020. 140 с.
4. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. 239 с.
5. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 13.
6. Худжвири (Али ибн Усман аль-Худжвири). Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец. Litres, 2021.
7. Чаликова В. А. Послесловие // Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. С. 261–262.

8. Шабустари М. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий) / А. А. Лукашев; отв. ред. Н. Ю. Чалисова. 2-е изд. М.: Садра, 2021. 360 с. (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 4).
9. Эрнст К. В. Суфизм / пер. с англ. А. Гарькавого. М.: Фаир-Пресс, 2002. 310 с.
10. Algar H. Political Aspects of Naqshbandi History. *Chemine-ments*, 1991. P. 123–152.
11. Ali-Shah O. *Sufism as Therapy*. Reno: Tractus, 1995. 256 p.
12. Ali-Shah O. *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*. Reno: Tractus, 1992. 350 p.
13. Ali-Shah O. *The Sufi Tradition in the West*. New York: Alif, 1994. 235 p.
14. Atay T. *Naqshbandi Sufis in a Western Setting*. Ph.D. thesis. University of London, 1994. 469 p.
15. Baker R., Henry G. *Merton and Sufism: The Untold Story. A Complete Compendium*. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999. 343 p.

References

1. Dil'tej, V. (1988). Nabroski k kritike istoricheskogo razuma [Sketches for the Critique of Historical Reason]. *Questions of philosophy*, 4, 135–152. (In Russian).
2. Ermolenko, G. A., & Kozhevnikov, S. B. (2013). Filosofskie metafory` v tekstax kul'tury` [Philosophical metaphors in cultural texts]. *Bulletin of Perm University: Philosophy. Psychology. Sociology*, 3(15), 81–88. (In Russian).
3. Zhukotskaya, A. V., & Chernenkaya, S. V. (Eds) (2020). *Istoriya i filosofiya nauki [History and philosophy of science]*. Moscow: Knigodel; Moscow City University. 140 p. (In Russian).
4. Krasnikov, A. N. (2007). *Metodologicheskie problemy` religiovedeniya [Methodological problems of religious studies]*. Moscow: Academic project. 239 p. (In Russian).
5. Nasy`rov, I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo misticizma (genezis i e`voljuciya) [The Foundations of Islamic Mysticism (genesis and evolution)]*. Moscow: Languages of Slavic cultures. 13 p. (In Russian).
6. Hujwiri (Ali ibn Usman al-Hujwiri). (2021). *Raskry`tie skry`togo za zavesoj dlya sve-dushhix v tajnax serdec [Revealing the hidden behind the veil for those versed in secrets hearts]*. Litres. (In Russian).
7. Chalikova, V. A. (1987). Posleslovie [Afterword]. In: Eliade, M. *Kosmos i istoriya [Cosmos and history]* (pp. 261–262). Moscow: Progress. (In Russian).
8. Shabustari, M. (2021). *Flower Garden of Mystery (Persian text of the poem, translation, commentary)* / А. А. Лукашев; ed. by N. Y. Chalisova. 2nd ed. Moscow: Sandra. 360 p. (Philosophical Thought of the Islamic World: Translations, vol. 4).
9. E`rnst, K. V. (2002). *Sufizm [Sufism]*. Moscow: Fair-Press. 310 p. (In Russian).
10. Algar, H. (1991). *Political Aspects of Naqshbandi History. Chemine-ments*. Pp. 123–152.
11. Ali-Shah, O. (1995). *Sufism as Therapy*. Reno: Tractus. 256 p.
12. Ali-Shah, O. (1992). *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*. Reno: Tractus. 350 p.
13. Ali-Shah, O. (1994). *The Sufi Tradition in the West*. New York: Alif. 235 p.
14. Atay, T. (1994). *Naqshbandi Sufis in a Western Setting*. London: University of London. 469 p.
15. Baker, R., & Henry, G. (1999). *Merton and Sufism: The Untold Story. A Complete Compendium*. Louisville, KY: Fons Vitae. 343 p.

Информация об авторах / Information about the authors:

Макаев Рустам Сайцелимович — преподаватель кафедры организационного проектирования систем управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия.

Макаев Rustam Saicelimovich — Lecturer of the Department of Organizational Design of Management Systems, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

mc_rustam@mail.ru

Кожевников Сергей Борисович — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Kozhevnikov Sergey Borisovich — Doctor of Philosophy, Professor of the All-University Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

KozhevnikovSB@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4847-2229>

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article. The authors declare no conflicts of interests.