



Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451).
Философские науки. Вып. 60. С. 5–15.

УДК 141.4
ББК 87.22

DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10501

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА СУФИЗМА

У. С. Вильданов

Башкирский государственный университет, Уфа, Россия

Рассматривается понимание эмпирического, трансцендентального и трансцендентного уровней как ряда условий познания для того, чтобы пантеизм состоялся как законченное учение. Доказывается, что два метода — «созерцательный» (метод аналитической мудрости) и «мистический опыт» (метод йогов) — равно необходимы для обретения пробуждения. Необходимо увидеть мир изначально неразделённым на «того» или «другого».

Ключевые слова: *аналитическая мудрость, гнозис, мистический опыт, пробуждение, созерцание, нафс.*

*Просветление означает
окончательное становление самим Светом*

Как известно, в Накшбандийском тарикате существуют 11 принципов медитации, и нет среди них ни одного принципа, который был бы непосредственно связан с аналитическим (гностическим) способом работы с сознанием. Рассмотрим принципы, которые направлены на удовлетворение нужд мистического опыта:

1. «Хуш дар-дам» (сознательное дыхание).
2. «Назар дар-кадам» (наблюдение за шагами).
3. «Сафар дар-ватан» (путешествие по Родине) — внутреннее странствование в собственной душе.
4. «Халват дар-анджуман» (одиночество на людях, «халват» — уединение).
5. «Яд-кард» (поминание).
6. «Баз-гашт» (возвращение) — чтение зикра с мыслями только об Аллахе.
7. «Нигах-дашт» (бдительность).
8. «Яд-дашт» (вспоминание).
9. «Вукуф-и замани» (остановка на времени).
10. «Вукуф-и адади» (остановка для исчисления).
11. «Вукуф-и кальби» (остановка на сердце).

Суфий, не размышляющий над желанным объектом посредством правильной аналитиче-

ской мудрости (гнозиса), никогда не познает все внешние и внутренние противоречия, которые присутствуют в сознании. Пробуждения (кашф) невозможно достичь посредством одной только любви к Аллаху. Необходим аналитический разбор, с одной стороны, трансцендентного Аллаха, Которого пытаются диалектически соотнести со следующими эмпирически явленными формами нафса (приказывающей, обвиняющей, вдохновлённой, успокоенной), естественным образом порождая джихад — внутреннюю войну с самим собой как определённое нафс-состояние в целях «исчезновения» суфия в Аллахе (фана) и «присутствия» Аллаха в суфии (бака), а с другой — ясный различительный анализ уровней понимания — эмпирического, трансцендентального и трансцендентного.

Так, в плане понимания эмпирического, трансцендентального и трансцендентного как ряда условий познания Будда сразу отменяет Бога (не как концепцию, а как нечто трансцендентное —

непознаваемое, чтобы не обмануться «откровением» бессмысленности), также он отмечает и концепцию личности (Атмана, «Я»-эго, нафса как эмпирико-трансцендентального условия познания). Анатман («не-я») для Будды — это не понятие и не концепция, а лишь средство для буддийской медитации, это плот, который позволяет переправиться на другой берег просветления и который, по просветлению, просто отбрасывается. У Будды нет зацепки ни за Бога (за трансцендентное), ни за личность (за эмпирико-трансцендентальное). Оригинален и индуизм с его пониманием «Атмана» и «Брахмана», которые оба трансцендентны (одного порядка) и поэтому взаимозависимы: «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман», т. е. они одного уровня, и поэтому могут быть задействованы они в процесс высшего йогического познания. Практики тантризма для практикующих обоих учений — как буддизма, так и индуизма — не страшны в силу отсутствия у них какой-либо концептуальности на существование себя как личности (нафса). В суфизме — нафс представляет собой эмпирико-трансцендентальный характер проявленности в значении переживания-постижения суфия, а Аллах — трансцендентно-непроявленный характер, и между ними не может быть какой-либо зависимой, причинно-обусловленной связи, чтобы можно было бы сказать: «Нафс есть Аллах, а Аллах есть нафс». Практика любви (бхакти) через призму делателя (нафса, «Я»-эго) убийственна последствиями как для христианских монахов и монахинь, так и для суфийских мистиков, поскольку в чело́веке не реализовано состояние Пустоты-Шуньяты, отсутствует основа как сама аналитическая мудрость — гнозис.

Исключите трансцендентного Аллаха из пантеистической философии суфизма как противоречащего самой логике мышления, но используемого суфиями как системообразующее понятие трансцендентальной субъективности, тогда этой философии приходит конец с её полаганием непроходимой границы между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным (абсолютным) составляющими. На уровне логического ума в пантеистической философии образуется безвыходная ситуация: несовместимость (несоотносимость) Аллаха (*не понятия* «Аллаха»), Который действительно непознаваем (раз непознаваем, суфий не имеет никакого права говорить о Нём, как о непознаваемом, как об объекте) какими-либо категориями пантеизма, ко-

торые действительно уже заданы в эмпирико-трансцендентальном познании «Единства бытия» и «Единства свидетельствования». Если же анализировать категориальный аппарат эмпирико-трансцендентального мира пантеистической философии (нафс, средства и методы познания, муракаба, мушахада, стоянки, состояния-хал), логически исключив трансцендентного Аллаха (хотя в пантеизме этот Аллах полагается как *понятие* для создания «законченного ряда условий» познания для того, чтобы пантеизм состоялся как учение о любви к Аллаху), то эти категории окажутся лишь потоком причинно обусловленных психических состояний (хал), которые актуализируются в «здесь-и-сейчас» в конкретном суфии, и не более.

Постановка проблемы, что Аллах — не как явленное, заранее заданное знание и, как следствие, не как феномен сознания, приводит нас к осмыслению двух направлений (методов) медитации — «гнозиса» и «мистического опыта». В мире добрая половина практикующих пробуждаются в своём сознании присутствия, практикуя осознание-созерцательность (гнозис). Другая половина, чей ум повернут наружу — к Аллаху, Богу, а не внутрь, но проявляют большую любовь и служение, приходят к видению Его как внешнего условия пробуждения (мистический опыт). Хотя и в этом феноменальном мире сознания нет ни внутреннего, ни внешнего.

Так, в суфизме посредством 11 принципов нахшбандийской медитации хотят достичь высшего состояния и делать это без аналитического исследования и познания. Но это означает отвержение высшей аналитической мудрости. Оба метода — «созерцательный» (метод аналитической мудрости) и «мистический опыт» (метод йогов) — равно необходимы для обретения пробуждения. Тем более в исламском мире не все люди под одну гребёнку должны выбирать одну мистическую практику из одной возможности — суфийского мистицизма. Найдётся и среди «прикреплённых» к определённом братству суфиев, которые «пропадают» оттого, что им навязали метод самореализации, связанный с мистическим опытом в связи с отсутствием другого родственно-противоположного пути — гнозиса — аналитической мудрости. На Дальнем Востоке никогда не было проблем в выборе Путей.

Что главней для неодносторонних дальневосточных учений духовной реализации: «гнозис»-разум или «мистический опыт»? Так, в буддизме

имеется достаточно свидетельств того, что Будда всегда тесно связывал высшее знание («гнозис») с медитативным опытом йогического типа — мистическим опытом, но не наоборот. «Мистический опыт» необходим для духовной реализации. Самое важное, «мистический опыт» не ведёт к пробуждению, если он не озарён «аналитической мудростью». Некоторые источники религиозно-философских учений Индии, Тибета и Китая содержат убеждения, что «мудрость» (гнозис) сама по себе может обеспечить пробуждение, прибегать же к «йогическим опытам» (мистическому опыту) нет никакой нужды.

Просветление-пробуждение означает для нас окончательное становление самим Светом. Просветление не временное состояние, а опыт высшего плана. Это просветление мы не должны ограничить тем, что пока суфий находится в экстазе — это его пробуждение, а после выхода из кратковременного экстаза ему приходится пролить слёзы горечи о потерянном рае или состоянии хал, чтобы затем эксплуатировать былое пережитое в стихах, притчах, сказаниях. Будда после своего просветления 40 лет оставался постоянно живущим в просветлении, не выпадая из осознанного состояния в бессознательное — ни в наяву, ни во сне. Вообще не представимо, чтобы Будда писал стихи об эросе-любви, впадая в состояние Меджнуна и называя это высокой степенью реализации в Пути, до измождения танцевал, в беспамятстве рвал свою одежду или калечил своё тело, для вызывания экстаза слушал музыку или принимал для стимулирования себя наркотические препараты. Всё это противоречит буддийскому гнозису — аналитической мудрости во главе над мистическими практиками, которые необходимы для ускорения пробуждения.

Какого характера убеждение относительно пробуждения мы можем увидеть в суфийском учении? Так, Ходжа Мухаммед Порсо, выделяя специфику теории познания суфизма, писал: «Суфии обладают специальной наукой, так называемой наукой указания (илми шпора), которая и есть наука запоминания и наука откровения. Они постигают эту науку после постижения других наук. Называется она наукой указания на том основании, что её невозможно объяснить внутренними наблюдениями и тайными откровениями, не поддаётся разъяснениям и изложению. Познание её удаётся путём мистического совершенствования и экстаза, который озаряет внутренний мир путника и ищущего. Действительно,

эти науки невозможно познать и воспринять никому, кроме гностика, достигшего стадии созерцания, откровения и человека сердца, который озарён божественным светом» [1. С. 102–103]. Но суфийские средства и инструменты «мистического совершенствования и экстаза», о которых говорит Ходжа Мухаммед Порсо и которые рациональны по сути своей и которые способствовали бы жаждущему суфию вести живое (нерациональное) «общение» с Аллахом «здесь-и-сейчас» на короткой ноге — озарение (ишрак), свидетельство (шухуд), вкушение (завк), откровение (кашф), медитация (муракаба), непосредственное видение оком сердца (муайана), — приведут ли они суфия во времени (время, которое указывает на продвижение-постижение как на процесс) к самореализации на высоком уровне, который исключил бы рациональные составляющие теории познания с её «постигающим», «постигаемым» и самим «постижением»; «постижением», которое, в свою очередь, сняло бы дуализм «постигающего» и «постигаемого». Суфии-мистики, которые временами впадали в транс, так и не смогли увидеть своё «двойственное» разделённое состояние (свою «двайту» — в противоположность «адвайте») и, как бы переживая себя в Аллахе, оказались в сомнительном состоянии, крикнув (хотя, по сути, там не должно быть кричащего): «Я есть “Истина”», «Я есмь Бог» (Ана аль-Хак), например, суфий ал-Халладж Мансур.

Одно из самых существенных недостатков в экстатически ориентированных учениях, которые полностью исключаются в учениях, основанных на «аналитической мудрости» (гнозисе), — это применение сильнодействующих стимуляторов, что является порядком вещей, естественным мистического опыта, чтобы сделать его богаче и глубже. Так, в некоторых суфийских братствах присутствовала практика использования таких стимуляторов, как кофе, алкоголь, наркотики. Как и в суфизме, такие стимуляторы применялись и в индуистской йоге. В классическом тексте Патанджали есть упоминание о лекарственных растениях (аушадхи), которые, наряду с медитативным углублением в самадхи, давали йогу «чудесные способности», указывают на употребление наркотиков в мистической практике для достижения более глубоких экстатических переживаний. Использование вышеописанных средств (музыки, радения, танцев) и сильнодействующих стимуляторов противоречит истинной цели учения — окончательному «исчезновению»

в Аллахе. Экстаз, которого практикующий достигает через внешние технико-материальные средства (музыка) и внешне поддерживаемые стимуляторы (кофе, алкоголь, наркотики), хотя суфизму и известны техники концентрации и созерцания, но его окончательной сутью всегда остаётся экстаз, экстаз, противоположный буддийскому гнозису (аналитической мудрости), который, по самой сути, не приемлет никакие экстатические действия. Однозначно, что подобные духовные практики суфийских братств должны были с неприязнью восприниматься и среди обычных верующих, особенно среди богословов.

Постоянно совершенствуя свой духовный потенциал посредством аскетической жизни, совершая большое количество богослужений, зикров и медитаций-созерцаний, просветления суфию не достичь (если речь идёт о «достижении» просветления, то никогда его не достигнуть, так как методы достижения сами рациональны и делаются во времени, отодвигая саму возможность прозрения всё дальше и дальше от жаждущего). Рассмотрим, какие препятствия могут присутствовать в созерцательной практике у суфия: речь идёт не об ограниченности онтологизированно понимаемых вещей, а об ограниченности самого способа мышления суфия, обусловленного пантеистической философией.

Суфий пытается добиться того, что ещё не достигнуто, — просветления-пробуждения (кашф). Так, в философской и религиозной литературе к «ещё недостигнутому» относится идея коммунизма, Царствия Божья, просветление-пробуждение (кашф, т. е. состояние растворения суфия в Аллахе (фана) и присутствие Аллаха в самом суфии — бака), но их и суфию предстоит достигнуть. Хотя мы считаем, что суфий в своём нынешнем состоянии хал (определённым состоянием нафса — приказывающим, обвиняющим, вдохновлённым либо успокоенным) является более значимым и «живым», чем он должен стать. Иван Карамазов в точку попадает, говоря: «Я не хотел бы унавозить собой (быть навозом) высшую гармонию». Суфий может понять то, что присутствует в нём, но он не поймёт то, что должно было бы быть. Как он попытается достигнуть вышеперечисленные состояния — «жизни в Аллахе» (бака), Царствия Божья, просветления-пробуждения? Но он не способен их достичь. Почему? Потому что они (достижимые) по-прежнему остаются недостижимыми. Как он может делать недостижимое достигнутым? Но этого не может

произойти в силу самой диалектики взаимной противоположности. Что присутствует в нынешнем состоянии («здесь-и-сейчас») как достигнутое суфием и есть его достигнутое, и таковым оно и останется. Если сознание сконцентрировано на чём-либо, то оно целиком занято только этим, но не другим. Если что-то является ещё недостижимым, то таковым оно всегда и остаётся — недостижимым. В целом между «достигнутым» и «недостигнутым» должна быть взаимосвязь противоположностей, точно так, как между светом и тьмой. Там, где светло, нет тьмы, а там, где темно, следовательно, нет света. Собственно поэтому из-за отсутствия тождества между «достигнутым» и «ещё недостижимым» суфию однозначно не присуще самосовершенствование (как исчезновение в Аллахе) — фана или присутствие в нём Аллаха — бака). К сожалению, суфий фиксирует только «достигнутое своё» и «ещё недостижимое не-своё», а не то, что происходит между этими двумя составляющими. А между «достигнутым своим» и «ещё недостижимым не-своим» можно устанавливать миллионы средств и методов познания и идей продвижения (и это до дурной бесконечности), К тому же вся эта деятельность предполагает время. Средства и методы самосовершенствования (зикры, медитации и созерцательные практики), когда они применяются суфием, всегда применяются для этого присутственного состояния, но при этом (одновременно) другого состояния, которого надо достичь, в этом присутственном состоянии быть не может. Потому что в каждый момент практики эти средства и методы самосовершенствования занимают суфия в том же нынешнем, его ограничивающем, состоянии. Т. е. достигнутое суфием нынешнее состояние, которое и есть им достигнутое, не способно продвигаться из этого же состояния в другое. Так как «здесь-и-сейчас» достигнутое всегда есть это сейчас достигнутое, притом продвигаться от «достигнутого своего» к «ещё недостижимому не-своему» суфию препятствуют сами средства, методы и идеи продвижения. Но и в том «ещё недостижимом не-своем» достигнутое нынешнее состояние никак не может присутствовать, и поэтому оно не может рассматриваться как процесс самосовершенствования. Следовательно, само по себе состояние (хал) «ещё недостижимого» как «достижение-самосовершенствование» (как фана или бака Аллаха) нами как нечто разумно-познавательное не принимается.

Здесь также укажем на такую плачевную ситуацию, которая складывается вокруг суфия, который, по воле судьбы, находится в сети пантеистической философии. Да, суфий может познать весь мир, в том числе и так называемый свой «внутренний мир» как объект своего познания (как приказывающего, вдохновлённого либо успокоенного нафса), но здесь возникает вопрос: действительно ли он осмысляет самого себя как нафс или «Я»-эго и не являются ли его размышления — как будто бы он как раз осмысляет себя самого — совершенно глупой, неуместной, нелогичной и ложной проблемой? Суфий видит других, но при этом он не видит себя самого (подобно тому, как глаз видит всё, но он не способен видеть себя). Таким образом, ничто из всего, что суфий может постичь как объект своего постижения, не выведено из его процесса постижения, за исключением его самого как постигающего. Но сам суфий всегда внеположен (трансгрессиентен) к полю деятельности его постижения. Он всегда остаётся «постигающим» (даже в отношении так называемого своего «внутреннего мира» как объект своего познания в смысле приказывающего либо успокоенного нафса), но никогда не постигаемым. Суфий никогда не может стать самому себе объектом познания; он всегда остаётся постигающим, познающим, и поэтому он, как постигающий, выведен условиями самого постижения из процесса (круга) постижения. Суфий, как «постигающий», не может постичь самого постигающего. Он может познать себя как объект, читая книги и собирая материалы о том, что он думает о себе или думают о нём другие, но при этом суфий остаётся не объектом своего исследования, он всегда представляет собой как раз постигающего себя как объект (подобно глазам, которые видят все объекты (прочтённые книги о себе самом, свои размышления, так и других), но при этом эти глаза не способны видеть себя). Если речь идёт об Аллахе, то суфий может постичь только того Аллаха, Который включён в поле деятельности его постижения (а это рационально-интуитивно понимаемое поле может основываться на очень примитивном категориальном аппарате мышления), но при этом как он может постичь таким же образом самого себя? Никак. Так как он всегда есть постигающий Аллаха, но не себя самого. Поэтому при мировоззренческой установке изначальной разделённости в принципе не может быть самого процесса самопознания, самопостижения. При сознании изначальной неразделённости нет ни постигающего, ни постигаемого.

В западноевропейской религиозной системе (иудаизм, христианство и ислам) во всех религиозных и философских переосмыслениях константность (субстанциальность) личности, «Я»-эго и историко-философской традиции никогда не подвергалась сомнению. «Я»-эго, личность, нафс, как идея (концепция), может неодинаково осмысляться, но остаётся при этом константой как в религиозном, так и в философском мышлении, независимой от точки зрения осмысливающего: ведь и сам осмысливающий как личность — абсолютен. Так, суфий в силу собственной трансгрессиентности (внеположенности) поступает в отношении к собственному постижению как к универсальной (Божественной) системе отсчёта [2], т. е. изначально он бессознательно допускает себя в качестве непрерывного сознания, не ограниченного ни пространством, ни временем, ни причинно-следственными отношениями в отношении собственного постижения. Ведь в процессе постижения-познания всегда действует дополнительное по отношению к содержанию постигающего и постигаемого объекта связеобразующее целое; это и есть сознательно полагаемые суфием мыслительные процессы о достигаемом объекте — Аллахе, средствах и методах Его постижения. При этом актуальным здесь является рассмотрение роли и значения самого постигающего суфия как познающего субъекта (нафса, «Я»-эго), в процессе постижения самого себя [3]. Суфий, как познающий в отношении к познаемому объекту, может знать свой объект постижения, но он даже не допускает мысли о том, что он, как постигающий, не может сделать себя одновременно объектом своего собственного познания. Рассмотрим эту ситуацию более обстоятельно.

Приведём пример из истории суфизма. Известные суфии говорят, что основным препятствием на пути к пробуждению является Я-эго, рассматриваемое нами как раз как состояние постижения суфия (хал). Так, Абу Саид ибн Аби-л-Хэйр говорил: «Ад — где “ты” есть, а рай — где “тебя” нет» и взывал: «О Владыка Господь! Я не хочу себя. Освободи меня от моей самости». В подобном духе говорил и ал-Халладж: «Между мной и Тобой влачит жалкое существование это «я», мучающее меня. О, будь милостив и исторгни это «я» из пространства между нами» [4. С. 135]. Более комичной в суфийской отождествлённости с телом-умом («Я»-эго, нафсом) как состояния

постижения себя как суфия-носителя высшего гностического знания на этом этапе их «духовного» роста и, как следствие, с объявлением нафсу войны (внутреннего джихада) и не найти. Ал-Халладж говорит, что «между мной и Тобой влачит жалкое существование это «я»»: как раз вот это «влачащее жалкое существование «я»» и представляет самого ал-Халладжа, а то, что если бы он осознал своего «жалкого уровня переживания-постижения», то он тут же осознал бы свою избыточность в отношении «между мной и Тобой» как двух несуществующих, оказавшись в состоянии нагарджуновской «срединности», отбросив и «мной», и «Тобой». Но не таково состояние постижения этих суфиев, их предел роста, уровень познания — их гордыня, что они, как это жалкое «я», что-то собой представляют. Их уровень развития напоминает уровень тринадцатилетнего подростка, который, в силу напряжённого психофизиологического развития, может впасть в крайности осуждения самого себя. Из арсенала понятий пантеистической философии эти суфии могли вынести только такие принципы и способы выражения себя самих, как нафс либо «я», которые у них драматически жалки, но не были способны быть одной чистой любовью без «постигающего» и «постигаемого». Хотя тайна исцеления от профанности проста: просто этим суфиям надо было перестать отождествлять себя с «Я»-мыслью, с «телом-умом» и, как Будда с его аналитической мудростью, тут же отмести концепцию Бога (постигаемого), также отмести концепцию личности (постигающего).

Но нет, изначально признавая субстанциальность (постоянство) нафса, личности, «Я»-эго, суфизм утверждает, что суфий не сможет познать Аллаха до тех пор, пока он будет оставаться в своём «Я-эго», признавая в нём виды нафс, так и оставаясь отождествлённым со своим умом. Абу Саид Абу-л-Хайр сказал: «Когда человек познаёт себя как не существующего, он познаёт Аллаха как Вездесущего» [5. С. 74]. Откуда такое профанное понимание диалектической сути разума? Ведь как раз между суфием и Аллахом как Реальности стоит его «Я»-мысль как состояние переживания-постижения здесь-и-сейчас: это «Я-эго», нафс, ум, рассудок. Ведь эти переживания-постижения как раз доказывают, что диалектика «Я» (нафс, личность), с одной стороны, и «Ты» (Аллах, Бог, Абсолют) — с другой, существуют только в феноменальном мире, т. е. в мире знания явлений (И. Кант) — исключительно как мир понятий.

Если в этом мире понятий исчезнет «Я» (суфий), то исчезнет и «Ты» (Аллах), если исчезнет «Ты» (Аллах), то исчезнет и «Я» (суфий). Они не могут существовать по отдельности¹, они являются частью одного и того же проявления — переживания-постижения. Есть только переживание-постижение суфия, которое, как снежный ком, размножает массу понятий-сущностей, в частности, с одной стороны, суфия и, с другой — Аллаха как онтологизированных сущностей. Следовательно, не существует изначально ни «Я», ни «Ты». Поясним: «Я» и «Ты» взаимодополняемые стороны одного и того же знания о диалектичности явлений. Если исчезает «Я», исчезает и «Ты». Если исчезает «Ты», исчезает и «Я». Но человек разумный изначально находится в состоянии неразделённости, поэтому в его знании-переживании изначально нет ни «Ты», ни «Я». И такое состояние абсолютно.

Суфию надо входить в эту состояние (хал) непосредственно без рассуждений и рефлексий. Истинные духовные исследования начинаются только тогда, когда человек непосредственно осознаёт боль и страсти, находящиеся в основе конструкции его так называемой «Я»-мысли, в основе состояния переживания-постижения здесь-и-сейчас.

Однажды учёный-брахман Ваккхагота задал Будде следующий вопрос: «Существует ли “самость” или нет?». Будда не сказал ни слова. Не получив ответа, Ваккхагота поднялся и удалился прочь. Как только он ушёл, Ананда спросил у Будды: «Господин, вы говорили об отсутствии самости (Атмана, личности) в ваших беседах о Дхарме (Боге). Почему вы не ответили на вопрос Ваккхаготы об отсутствии самости (как Анатмана, “Не-я”)?». Будда ответил: «Ананда, учение об отсутствии отдельной самости нужно для руководства нашей медитацией. Его не нужно принять за доктрину, за концепцию. Если люди примут его за доктрину, они будут опутаны им. Я часто говорил вам, что учение

¹Мы обращаем внимание на иллогичность мышления Абу Саида Абу-л-Хайра: как человек, «познавший себя как несуществующий», познает Аллаха, если «он уже познал себя как не существующий»? Действительно, если «человек познает себя как не существующий», то тогда, по логике вещей, его просто нет и, как следствие этого, того человека, который «познал бы Аллаха вездесущим», уже нет. Его просто нет, и вопрос познания Аллаха как Вездесущего просто отпадает: нет этого человека, нет и логических последствий.

нужно рассматривать как плот, используемый для переправы на другой берег, или как палец, указывающий на луну. Мы не должны быть пойманы нашим учением. Аскет Ваккхагота хотел, чтобы я вручил ему доктрину, но я не хочу, чтобы он попал в ловушку какой-либо доктрины, будет ли это доктрина самости или отсутствия самости. Если бы я сказал ему, что самость существует, это противоречило бы моему учению. Но если бы я сказал ему, что самости нет, он бы отнёсся к этому как к доктрине и сказал бы своим ученикам, что Будда проповедует концепцию «Не-я». Лучше было пребывать в молчании, чем отвечать на такие вопросы» [6. С. 181–183].

В мистике не должно быть двух составляющих — познающего и познаваемого, субъекта и объекта, существующего и существования. Есть лишь сознание естественного присутствия, основанного на недвойственности сознания. Мы не можем обозначить это состояние не-двойственности, ибо здесь нет того, кто мог бы его обозначить и провозгласить. «Не-двойственность» — это ни «Ты», ни «Я». Недвойственность не есть Один (Единство). «Один» — лишь означает отсутствие «Другого». Один (единое, единый) всегда зависим. Это результат раздвоения ума. «Не-двойственность» понимается нами как «Не-два, и не Один». В отношении «Не-два и не Один» что-то утверждать невозможно. Человек не может утверждать то, что находится вне всяких рассуждений. Остаётся лишь естественное осознанное присутствие, чистое присутствие без присутствующего, а противоположности исчезают. В этом и заключается суть «Не-два, и не Один».

Поясним нашу мысль: пантеистическая философия суфизма не способна решить основной проблемы гносеологии (возможность существования её как гносеолого-гностической системы), раз она, исходя из двух составляющих процедур познания: «суфий-субъект» (как страстный любовник) и «объект-Аллах» (всего лишь как явленное знание о Любимом, всего лишь как образ-понятие в голове любовника) не способна видеть трансцендентного Аллаха, Который не аналитичен, не артикулируем на языке, непознаваем. Т. е. требуется в качестве гносеологического условия познания допущение ещё внешнего по отношению к элементам сознания условия: *Аллаха как реальности*, не понятия «Аллаха», которое уже задано суфию условиями познания пантеистической философии, а самой реальности Алла-

ха как есть. Но самое главное, предмет познания и все категории пантеистической философии, которые *заданы* как определённая форма прошлых знаний в смысле явленности наличного знания, а не как знания явленного мира, заключают в себе ограниченность в собственных видах пантеизма 1) либо «Все является Им (Аллахом)» (хаме у-аст), 2) либо «Все из Него (Аллаха)» (хаме аз уст), посредством которых можно постичь только лишь свою пантеистическую проекцию, и это есть её предел.

С одной стороны, категории и понятия рассудка (субъект, объект и др.), используемые в пантеистической философии, и с другой, «Аллах», Который *реален и непознаваем* и Который, вследствие этой непознаваемости, никак не может быть объектом сознания — не соотносительны друг с другом. Но Аллах, на которого направлена любовь суфия, есть нечто уже известное. Именно пантеистическое мышление создаёт Аллаха как нечто, обладающее устойчивостью и постоянством и которое реализуется в тексте в пределах логики как нечто иррациональное, как нечто трансцендентное: «Аллах» как несовместимый с точки зрения формальной логики системообразующий фактор в системе взаимосвязанных логических (рационально объяснимых с логической точки зрения) категорий рассудка. Видимость единства понятий и категорий рассудка с Аллахом, Который (речь идёт не о понятии «Аллах») даже не объект постижения по причине Его трансцендентности, невыводим, немислим, неопишем, достигается пантеизмом совершенно иллогично.

Аллах превратился у суфиев в символ, и суфий с этим символом и живёт и любит его до безумия. Не лучше ли любить существо, например, женщину, из эмпирической жизни? В связи с этим рассмотрим пантеистическое выводное знание суфизма «Всё есть Бог» (хаме у-аст). Если «Всё является Им (Аллахом)», то окажется, что в мире нет места Аллаху. Мир сам и есть Аллах: «Всё является Им (Аллахом)», т. е. по формуле формальной логики «Всё S есть P»: «Всё» (S) — это субъект, а Аллах (P) — есть всего лишь качество-свойство этого субъекта (S). Речь здесь идёт не о том, что суфий не может видеть Аллаха не только непосредственно, но и опосредованно, Он всего лишь отражённый момент проявленного эмпирического мира. Точно так каждый человек в эмпирическом мире видит дерево не непосредственно, а сквозь образ, через ботаническое знание (здесь

дерево для нас объект ботанического учения), которое является лишь символом дерева, каждый человек видит рядом живущих людей сквозь те их образы, которые у него уже сформировались. Когда человек видит кого-то из них, он говорит как будто бы непосредственно о нём, что даже не допускает мысль, что его слова и мысли также являются образами о нём. Он видит его только сквозь завесу прошлого знания. Не так просто смотреть на кого-то прямо, не посредством образов, воззрений, умозаключений, представляющих собой символы. Пантеистическое выводное знание суфизма «Всё является Им (Аллахом)» позволяет суфию символизировать и определить место Аллаха (хотя в положении суфизма «Всё есть Бог», Он уже определён через призму «Всё», которое представляет эмпирический мир), но через подмену символов эмпирического мира символом Аллаха. И эмпирический аспект мира (в положении «Всё является Им (Аллахом)») суфию виден через образы и символы, которые он затем в обобщённой и подменённой форме переносит и на такой символ, как «Аллах» из пяти букв. Через призму пантеистической концепции суфий никогда не сможет видеть вещи непосредственно без слов и символов. Если суфий смотрит на себя и окружающий его мир без единого слова, без ботанического или физиологического знания, без физико-математического или философского осмысления, без каких-либо ассоциаций, то прекратятся всякие конфликты как внутри него, так и между ним и другими людьми. Это и есть сознание присутствия без слова, без мысли и слиянность суфия (как «не-два, и не один») со Всем и Всего в нём как «Не-два, и не Один», и такое осознание не имеет границ, внутри которых могли бы существовать «Я» и «не-Я», субъект и объект. Никто из людей не нуждается в символах и словах, ведь когда человек попадает в «пограничную ситуацию», происходит непосредственное восприятие-переживание происходящего без мыслительной деятельности, прямо без слов и раздумий. Но понятие «пограничная ситуация» [7], введённое К. Ясперсом в философию экзистенциализма, указывает лишь на временный, случайный, преходящий характер перенесённых прямых переживаний человека. Только сознание изначального просветлённого присутствия — как суть каждого человека — способно к постоянному прямому восприятию без зависимости от «пограничных ситуаций». Если бы в человеке не было постоянно присутствующего аб-

солютного просветлённого сознания, то такое сознание, как и Аллах (кем бы ни являлся суфий, он уже божествен), не могло бы существовать вовсе. Когда суфий попытается преодолеть своё символзависимое состояние от понятий и концепций суфизма, чтобы обрести прямое переживание или видение, он попытается их преодолеть, придерживаясь за те же символы-понятия пантеистической философии, которые ложны; тем самым неспособность суфия к прямому восприятию или переживанию вытекает из-за его отдельности от Того, Которого он любит, ведя жизнь в понятиях двойственности. Создав этот символ «Аллаха», он отождествляет себя с этим символом как формулой из пяти букв, подобно формуле H_2O ¹, а затем защищает её; и отсюда появляются все проблемы, уныния, психозы, гордыни.

Суфию мы предложили бы противоположный вариант апробации сути мистического опыта, чтобы он, сверяясь с уже существующим опытом, увидел разницу в подходах, т. е. кем бы ни являлся суфий, знал, что он уже божествен. Тогда божественность его — это уже не путь и не достижение, и суфий не будет направляться куда-то в путь за любовью. Всё божественное (и любовь) всегда в нём. То, что он должен достигнуть, уже в нём есть, и поэтому никакого пути достижения и нет. Такая мировоззренческая установка (уникально-глубокое понятие «установка», введённое Узнадзе в психологию [8], указывает на «здесь-и-сейчас» состояние) должна пронизывать суфию до глубины души. Только тогда он будет в состоянии осознать, почему ему могут помочь такие простые техники, какими являются прозрение (ишрак — без всяких слов и понятий — непосредственно) в суть мистики, зикр, ведущий к непосредственному видению оком сердца (муайана), медитация (муракаба), созерцание, не только управляющее внутренней энергией — тонкими центрами восприятия — латаифами, но и свободное от субъекта, который созерцает, и объекта, на который это созерцание направлено. Если суфий уже не является божественным, то он никогда не сможет им быть, потому что как небожественное может стать божественным? Если суфий уже не является божественным, то нет никаких способов достижения им этого. И не имеет

¹Ведь H_2O — совсем не вода; сама формула не утолит жажду, а вот живая вода — да, она утолит жажду. Чтобы пить воду при жажде (как при «пограничной ситуации»), никто ее не станет определять и давать названия. Воду прямо из источника и попьют.

значения, какие силы будут прилагаться им. Приложенная суфием сила, если он уже не является божественным, не может сотворить божественность. Хотя он всегда являлся тем, что страстно хотел получить. Божественное здесь-и-сейчас, оно уже имеет место. Благодаря такому пониманию вышеперечисленные техники помогут суфию обнаружить в себе божественное, но никак — как достижение посредством постигающего, постигаемого и постижения.

Таким образом, осмысление «Аллаха» (не понятия «Аллаха» как эмпирико-трансцендентального ряда условий постижения-познания, так как понятия не постигают как некоторую вещь), Который непознаваем и Который в силу его непознаваемости выключен из постигающе-познавательного процесса, порождает противоречие в аналитическом процессе (Будда просто отмечает концепцию Бога, особо не распространяясь по поводу Бога (Дхармы) как реальности, но он и не признаётся по поводу Его нереальности), также не решает вопрос с трансцендентностью и непознаваемостью Аллаха, но превращает мышление (трансцендентальную субъективность) в единственное определение объекта, оставляя нерешённой проблему непознаваемого.

Если практикующий мистическое учение слитен с гностико-гносеологическим условием познания: и «гнозисом», и «мистическим опытом», то он увидит мир изначально неразделённым на «того» и «другого». А вот изначально условно-эмпирическое разделение религиозно-философскими учениями всего проявленного и непроявленного — на нирвану и сансару, Атмана и Брахмана, мужчину и женщину, суфия и Аллаха — как познавательного условия (для ограничения человеческого сознания) диалектически противоположными понятиями в принципе исключает возможность объяснения всего мира (как проявленного, так и непроявленного) на основе принципа Единого (Единства), Одного. Если, например, человечество уже разделили на мужчин и женщин, как эти два могут стать Одним? Никак, если только не манипулировать понятиями части и целого, единства и множественности, достигнутого и ещё не достигнутого. А заигрывания, что «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман», «Нирвана есть Сансара, Сансара есть Нирвана» — это просто игра условно-эмпирически выводимыми понятиями, и они не приведут сознание к Одному, Единому. Манипуляцией такими условными понятиями — «мужчина есть

женщина, а женщина есть мужчина» — никак нельзя прийти в Одно, если человечество изначально не оказалось в метафизической установке изначальной неразделённости всего и вся: «Не-два, и не Один».

Между прочим такое изначально разделительное понимание диалектических составляющих понятий как раз и приводило к войнам между этими двумя составляющими человечества в смысле, что женщина — не мужчина, а мужчина — не женщина. Между ними всегда оставался разрыв-война, так как они уже преподнесены в значении изначальной разделённости, хотя, согласно гнозису (аналитической мудрости), они изначально нераздельны. Также в суфизме манипуляции о том, что суфий растворяется в Аллахе не физически, а на другой — духовной основе (как у ас-Семнани), на тонком плане — это значит иллогично подменять физическое составляющее человека другим планом — духовным. Даже такое утверждение, что «нет изначальной разделённости на мужчин и женщин, на нирвану и сансару, на Атмана и Брахмана», создаёт противоречие в понимании сути гнозиса. «Недвойственность» (Не-два) в учении адвайты всегда предполагала Одного, Единого. Но этот «Один» всегда был зависим от Другого, а Другой — зависим от Одного как момент манипуляции этими понятиями, и игры с этими диалектически составляющими понятиями так и не давали никакого нового знания в понимание «Единства», кроме конфликта и разделённости.

«Не-два, и не Один» не есть «Не-два», ведь «Не-два» как раз и есть «Один», который всегда был зависим от Другого, а Другой — зависим от Одного. А вот «Не-два, и не Один», если даже объяснился бы на уровне условного понимания, не имея при этом особого глубинного переживания его, означает то, что изначально не может быть никакой разделённости на «мужчин и женщин», на «нирвану и сансару», на «Атмана и Брахмана». Если говорить об изначальной разделённости в суфизме на «суфия и Аллаха», которые совсем не поняты на гнозисно-аналитическом уровне как изначально нераздельные, то этот суфий никак уже не сможет исчезнуть в Аллахе по условиям этой изначальной разделённости — ни физически, ни духовно, так как: 1) раз в качестве условия познания-постижения уже задана подобная изначальная разделённость, следовательно, он останется всегда разделённым, «меджнуном», «ал-халладжем»; 2) если только

не подминать физико-телесное составляющее человека, подменяя его духовным составляющим, «фана Аллаха», т. е. исчезновением суфия в Аллахе как «Единства», «двух в Одним» — хотя это и есть явное непонимание гнозисных условий понимания, отбрасывающих любые концепции, создающих границы. Ас-Семнани так и говорил, что суфий исчезает не физически, а на тонком плане — как свидетельство единства суфия с Аллахом. В «*Не-два, и не Один*», который указывает на изначальную неразделённость, нет ни Одного, ни Другого, ни Единства, ни Множественности — нет ни «Единства бытия», нет ни «Единства свидетельства». Нагарджуна — сторонник среднего пути в буддизме — даже посмеялся бы над основателями эти двух «Единственников» — как бытия, так и свидетельства.

Резюмируя эту статью, зададим вопрос о том, что же всё-таки это познание-постижение в мистическом опыте суфизма, если абстрагироваться от постигающего (суфия) и постигаемого (Аллаха)? Это будет тем состоянием присутствия, в котором не станет самого «постигающего» — суфия. Поясним более подробно: когда суфий отходит от обращённости (погружённости) к самому себе как личности или нафсу, его взор переносится на Аллаха и оказывается в Нём, он во всём начинает видеть волю Его, он пытается действовать из Его состояния, из состояния Единства. Но вот наступает момент, когда он отходит от Аллаха, например, по причине обиды, что Он не помог ему «становиться» пробуждённым, суфий тут же «возвращается» к своему суматошному и неугодному самому себе как нафсу — но и наоборот, при обращении своего взора вновь к Аллаху, его «Я»-эго уходит во второй план. Но это порочный круг, в котором, к сожалению, многие и живут: когда они предадутся воле Аллаха, их как «Я»-эго нет, но когда они отпадут от Него, то их «Я»-эго выдвигается на первый план, а Аллах уходит на второй план. Но вот когда суфий начинает понимать никчёмность своего положения, подобно

той игре с понятиями: «Суфий в Аллахе (фана), Аллах в суфии (бака)», т. е. «Суфий — это Аллах, а Аллах — это суфий», то он попытается одновременно уйти как от самого себя как нафса-субъекта, так и от Аллаха как объекта, хотя невозможно суфию уйти ни от себя самого, ни от Аллаха, если более точнее — никогда и нигде ни суфия, ни Аллаха и не было — так как изначально ничего не было разделено. Если же суфий не сможет уйти ни от себя самого, ни от Аллаха — это его участь жизни. Если суфий осознает, что он представляет собой лишь своё познание-постижение в поле деятельности этого постижения, и оказывается, что не было никакого постигающего суфия, который постигал бы себя как субъект, и что постижение, постигнутое «здесь-и-сейчас» — это и есть он сам, то тогда всё его осмысление-постижение (как «Я-мысль»), по крайней мере, будет не иллогичным; тогда его постижение не будет для него столь деструктивно-разделительным. Хотя изначально не существовало разделения между суфием и его «Я-мыслью». Суфий, который постигает своё «постижение» как объект (это лишь его мысль «о», «об» этом постижении) — он-то сам и оказывается представленным как момент постижения, т. е. как само это постижение. И здесь нет «суфия» и «постижения», которые существовали бы отдельно, но что есть только само это постижение и что суфий есть предмет своего собственного размышления, предмет своей мысли, он и есть сама эта мысль. Из-за диалектичности мыслей так называемые «внешнее» — как объект (постигаемый Аллах) — остаётся внешним, а «внутреннее» — как познающий суфий — внутренним. Когда мыслей нет, внешнее и внутреннее теряют свои логические границы разделённости. По сути, границ-то никогда и не было, они появились только из-за мыслей. Оказывается, изначально не было никакой разделённости — разделённости на суфия и Аллаха, мужчин и женщин, Атмана и Брахмана, нирваны и сансары. Тогда это пробуждение (кашф).

Список литературы

1. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе : Дониш, 1990.
2. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб. : Азбука, 2010. 288 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / [примечания С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова]. 2-е изд. М. : Искусство, 1986. 444, [1] с.
4. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. («Мудрость суфиев») / [сост. и пер. Л. Тираспольского]. М. : Амрита-Русь, 2004.

5. Суфийская мудрость. Минск : Лотац, 1998.
6. Тит Нат Хан. Будда : в 2 т. М. : Терра, 1997. Т. 2.
7. Ясперс К. Разум и экзистенция / пер. А. К. Судакова. М., 2013. 336 с.
8. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки / Акад. наук Груз. ССР. Ин-т психологии им. Д. Н. Узнадзе. Тбилиси : Изд-во Акад. наук Груз. ССР, 1961. 210 с.

Сведения об авторе

Вильданов Урал Салимович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной работы факультета философии и социологии, Башкирский государственный университет. Уфа, Россия. sal_ural@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 5–15.*

EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELIGIOUS AND MYSTICAL EXPERIENCE OF SUFISM

U.S. Vildanov

Bashkir State University, Ufa, Russia

The article deals with the understanding of the empirical, transcendental and transcendent levels as a set of conditions for cognition in order for pantheism to take place as a complete teaching. It is proved that two methods- “contemplative” (the method of analytical wisdom) and “mystical experience” (the method of yogis) — are equally necessary for gaining awakening. It is necessary to see the world initially undivided into “one” or “the other”.

Keywords: *analytical wisdom, gnosis, mystical experience, awakening, contemplation, nafs.*

References

1. Muxammedxodzhaev A. (1990) Gnoseologiya sufizma [Epistemology of Sufism]. Dushanbe, Donish, 1990. [in Russ.].
2. Mamardashvili M.K. (2010) Klassicheskij i neklassicheskij ide-aly` racional`nosti [Classical and non-classical ideals of rationality]. St. Petersburg, Azbuka. 288 p. [in Russ.].
3. Baxtin M.M. (1986) E`stetika slovesnogo tvorcestva [Aesthetics of verbal creativity]. 2nd ed. Moscow, Iskusstvo. 444 p. [in Russ.].
4. Tiraspol`skij L. (ed.) (2004) Iz reki rechenij: Vy`skazy`vaniya sufijskix nastavnikov. («Mudrost` sufiev») [From the River of utterances: Statements of Sufi mentors. ("The Wisdom of the Sufis")]. Moscow, Amrita-Rus`. [in Russ.].
5. Sufijskaya mudrost` [Sufi wisdom]. (1998). Minsk, Lotacz. [in Russ.].
6. Tit Nat Xan. (1997) Buddha: in 2 volumes. Moscow, Terra. [in Russ.].
7. Yaspers K. (2013) Razum i e`kzistenciya [Reason and existence]. Moscow, . 336 p. [in Russ.].
8. Uznadze D.N. (1961) E`ksperimental`ny`e osnovy` psixologii usta-novki [Experimental foundations of the psychology of installation]. Tbilisi. 210 p. [in Russ.].