

---

---

# ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

## MAN, SOCIETY, CULTURE

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 4 (498). С. 71–83.*  
*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(4(498):71-83.*

Научная статья

УДК 165.7

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-498-4-71-83

### СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА — ЕСТЕСТВЕННОЕ ОСОЗНАННОЕ ПРИСУТСТВИЕ

Урал Салимович Вильданов<sup>1</sup>, Мариам Ураловна Вильданова<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Башкирский государственный педагогический университет имени М. Акмуллы, Уфа, Россия, sal\_ural@mail.ru, 0009-0001-7267-5096

<sup>2</sup> Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия, mariam.vildanova@gmail.com, 0009-0009-0963-4337

**Аннотация.** В статье в трёх этапах рассматриваются три вида отождествления человеком себя с «Я-эго», «Самостью», «Я-концепцией», «Я-нафсом». Первый вид отождествления мы связываем с ребёнком: как в нём, по мере его взросления, зарождается образно-рассудочное понимание своего «Я-эго» и закрепляется идентификация себя как существа, отдельного от остальных. Второй вид отождествления связан с мыслителем, который, более глубоко осмысливая себя и свое место в мироздании в понятийно-концептуальной форме, идентифицирует себя с «Самостью», «Я-концепцией». Третий вид отождествления мы связываем с мистическим опытом суфия-гностика, работающего с техниками медитации и созерцания, чтобы постичь сокровенное познание — магрифат.

Чтобы вскрыть в этих трёх видах отождествления противоречия логического характера, мы пользовались феноменологическим подходом. Как метод исследования, феноменологический подход к явленному знанию, который охватывает все виды сознательного переживания, восприятия, мышления, внутреннего самоанализа, медитации и созерцания, предоставляет возможность осмыслить это знание на уровне: 1) рассудочного ума; 2) аналитической мудрости (праджня) и 3) исконного (недвойственного) сознавания. Именно аналитический подход (праджня) к явленному знанию (не к знанию явления мира) подводит к пониманию того, что в чистой феноменологической данности сознания нет субъекта, реального и отдельного от самого этого явленного знания. В недвойственном же состоянии сознания уже нет ни физического, ни эмпирического, ни трансцендентального, ни абсолютного субъектов, а присутствует просто чистое недвойственное состояние сознания. Поэтому человек пробуждённый видит мир изначально не разделённым на «Я» и «не-Я», «себя» и «не-себя», на «того» или «другого». И такое состояние естественного присутствия в нём абсолютно.

В этих типах отождествления, в связи с концептуальным различием так называемых «внутреннего» и «внешнего» миров, мы определили, что в недвойственном сознании всецело исчезает разделение явленного знания (не знания явления) на «внешний» и «внутренний» миры. Так, в двойственном же сознании мыслитель субъектно-объектно дистанцирован от своего так называемого «внутреннего мира», понимая воспринимаемые в себе данности сознания в смысле «мои мысли», «мои чувства», но не в смысле, что, будучи отождествлённым с этими данностями сознания, он считал бы себя «Я-мыслью», «Я-чувством», «Я-телом». Осознавая свой так называемый «внутренний мир» как нечто внешнее по отношению к «себе самому», мыслитель не должен оставаться ментально привязанным к дуализму, если даже он считает, что никак не отождествлён с концепцией психосоматического тела («тела-ума»), или со своим собственным мыслеобразом «Я-эго» («Я-нафса», «Я-концепции»), либо со своей личностью как о самом себе. В интуитивно-недвойственном состоянии сознания мыслитель полностью свободен как от внешне полагаемых посылок (Бога), так и от внутренне полагаемых пониманий «себя» (как «Я-концепции», «суфия-гностика»). В недвойственном сознании нет ни внешнего, ни внутреннего.

В целом на всех трёх этапах отождествления с «Я-эго» ребёнка, «Я-концепцией» мыслителя, «Я-нафсом» гностика присутствует вмешательство образа-мысли в деятельность чувства (ребёнка), ума (мыслителя) и сердца (суфия-гностика). Эти образы-мысли и препятствуют им ясно — без допущения ряда условий познания как превращённых форм мышления — видеть (даршан, кашф-прозрение). Преодоление

экзистенциально-феноменологического воззрения, порождённого ограниченным представлением себя как «Я-эго» («Самость», «Я-концепция»), приводит к возрождению исконно целостного присутствия. Исконно целостное присутствие как раз высвобождает язык от закабаляющей функции давать всему, что есть, определения и обнаруживать сущности, а сознание — от его субъектности и предметности. Каждый раз это уже новое непосредственное присутствие без наименования, разделения, отдельности.

**Ключевые слова:** «Я-концепция», «Самость», «Я-нафс», аналитическая мудрость, мыслитель, гностик, мистический опыт, созерцание, пробуждение

**Для цитирования:** Вильданов У. С., Вильданова М. У. Сущность человека — естественное осознанное присутствие // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 4 (498). С. 71–83. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-498-4-71-83.

Original article

## THE ESSENCE OF MAN IS A NATURAL CONSCIOUS PRESENCE

Ural S. Vildanov<sup>1</sup>, Mariam U. Vildanova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla, Ufa, Russia, sal\_ural@mail.ru, 0009-0001-7267-5096

<sup>2</sup> Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia, mariam.vildanova@gmail.com, 0009-0009-0963-4337

**Abstract.** In the article, three types of identification of a person with “I-ego”, “Self”, “I-concept”, “I-nafs” are considered in three stages. We associate the first type of identification with a child: how, as he grows up, a figurative and rational understanding of his “I-ego” arises in him and the identification of himself as a being separate from the rest is consolidated. The second type of identification is associated with a thinker who, by understanding himself and his place in the universe more deeply in a conceptual and conceptual form, identifies himself with the “Self”, the “I-concept”. We associate the third type of identification with the mystical experience of a Gnostic Sufi who works with meditation and contemplation techniques in order to comprehend the innermost consciousness — magrifat.

In order to reveal logical contradictions in these three types of identification, we used a phenomenological approach. As a research method, the phenomenological approach to revealed knowledge, which covers all types of conscious experience, perception, thinking, inner introspection, meditation and contemplation, provides an opportunity to comprehend this knowledge at the level of: 1) the rational mind; 2) analytical wisdom (prajna); and 3) primordial (non-dual) awareness. It is the analytical approach (prajna) to revealed knowledge (not to knowledge of the phenomena of the world) that leads to the understanding that in the pure phenomenological reality of consciousness there is no subject, real and separate from this revealed knowledge itself. In the non-dual state of consciousness, there is no longer any physical, empirical, transcendental, or absolute subjects, but simply a pure non-dual state of consciousness. Therefore, an awakened person sees the world as initially undivided into “I” and “not-I”, “myself” and “not-myself”, into “one” or “the other”. And this state of natural presence in it is absolutely.

In these types of identification, in relation to the conceptual distinction of the so-called “inner” and “outer” worlds, we have determined that in non-dual consciousness, the division of manifest knowledge (not knowledge of the phenomenon) into “outer” and “inner” worlds completely disappears. So, in the dual consciousness, the thinker is subject-object distanced from his so-called “inner world”, understanding the perceived realities of consciousness in the sense of “my thoughts”, “my feelings”, but not in the sense that being identified with these realities of consciousness, he would consider himself an “I-thought”, “I am the feeling”, “I am the body”. Realizing his so-called “inner world” as something external to “himself,” a thinker should not remain mentally attached to dualism, even if he believes that he is in no way identified with the concept of a psychosomatic body (“body-mind”), or with his own mental image of “I-ego” (“I am nafsa”, “I am concepts”), or with my personality as myself. In an intuitionally non-dual state of consciousness, the thinker is completely free from both externally assumed premises (of God) and internally assumed understandings of “himself” (as “I-concepts”, “Sufi-gnostics”). In non-dual consciousness, there is neither external nor internal.

In general, at all three stages of identification with the “I-ego” of the child, the “I-concept” of the thinker, the “I-nafs” of the Gnostic, there is interference of the image-thought in the activity of feeling (child), mind (thinker) and heart (Sufi-Gnostic). These images-thoughts and prevents them from seeing clearly, without assuming a number of conditions of cognition as transformed forms of thinking (darshan, kashf-epiphany). Overcoming the existential-phenomenological view generated by the limited self-image as “I-ego” (“Self”, “I-concept”) leads to the rebirth of an inherently holistic presence. The intrinsically holistic presence frees language from the enslaving function of defining and revealing everything, and consciousness from its subjectivity and subjectivity. Each time it is a new direct presence without a name, division, or separation.

**Keywords:** “I am a concept”, “Self”, “I am nafsa”, analytical wisdom, thinker, gnostic, mystical experience, contemplation, awakening

**For citation:** Vildanov US, Vildanova MU. The Essence of Man is a Natural Conscious Presence. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(4(498):71-83. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-498-4-71-83.

## Введение

В этой обзорной статье нами поэтапно рассматриваются три вида отождествления человека, связанные с зарождением и закреплением в нём концептуального осмысления себя личностью, «Я-эго», «Я-концепцией», «Я-нафсом», по мере его взаимодействия с обществом: сначала в ребёнке, который по мере социализации начинает идентифицировать себя как существо, отдельное от остального мира, затем в мыслителе, осмысляющем себя и своё место в окружающей среде в понятийно-концептуальной форме, и, наконец, в мистическом опыте гностика, работающего с сознательными процессами посредством техник медитации и созерцания. Эти виды отождествления обусловлены тем, что в период сознательной жизни каждый человек пытается понять и решить фундаментальные для философии вопросы: «Кто я такой?» и «Для чего (с какой целью) я живу?», идентифицируя себя и находя свою нишу в этом мире. Ведь в самих этих вопросах уже присутствует основополагающий диалектический принцип, позволяющий ему разграничить мир в целом, включающий и его самого, на «Я» и «не-Я», «себя» и «не-себя». Понимание сути отождествлений является весьма актуальной проблемой, ибо оно помогает человеку увидеть мир и себя недвойственным, не разделённым на части сознанием.

## Постановка проблемы

В первом виде отождествления на примере ребёнка мы рассмотрим становление его «Я-эго». Рождаясь на свет, ребёнок ещё не делит себя и мир на «Я» и «не-Я». Проблема с отождествлением с чем-либо ещё не возникла: он и мир для него едины. Так, ребёнок видит свой мир настолько полно, что раздвоенности между ним и миром не возникает. Когда раздвоенности на «себя» и «мира» нет, нет и ребёнка, видящего мир как отдельный от себя; имеет место полноценное живое присутствие. Так ребёнок находится в живом взаимодействии с тем, что он видит. Это и есть цельное состояние присутствия, ещё не затронутое мышлением о своей отдельности от другого.

Во втором виде отождествления проблема с целостным присутствием, например в мыслителе, возникает тогда, когда он начинает отождествлять себя с разумом («Самостью», «Я-концепцией»), но не с телом, дистанцируясь от него

как «моё тело», а не как «Я-тело», хотя ни разум, ни тело не являются механически отделимыми друг от друга на «себя» и «не-себя», «мною» и «не-мною» составляющими частями психосоматического тела. При отождествлении мыслителем себя с разумом тело становится для него посторонней сферой, как и внешне полагаемый им мир, так как граница между «я» и «не-я» проводится им уже на основе субъект-объектно разделённого им на отдельные части разума и тела, но не на основе целостного понимания «ума-тела». Так, он, отождествляя себя с одной из сторон ума-тела (аналитически расчленённого им на разум и тело), идентифицирует себя лишь с «Я-концепцией», «Самостью». Это отождествление мыслителем себя не только с интеллектуально понятым «Я-эго», но и с созданным им образом себя с его эмоциональными и интеллектуальными составляющими.

В третьем виде отождествления проблемы отождествления, связанные с постижением человеком Божественного знания, существуют и в гностических учениях: каббале, исихазме, суфизме. Одной из основных проблем в этих учениях является проблема, которая связана с выражением мистического опыта их адептов. Так, суфизм основывается на признании реального существования «Я-нафса», личности и, как их порождения, самого образа суфия как гностика. Ведь гностическое постижение и переживание им Аллаха как раз доказывает суть учения суфизма, то есть представление суфия об эмпирико-трансцендентальном и трансцендентном составляющем познания, допускающим в качестве условия познания диалектическую сопоставимость «Я-эго» (нафса, самости), с одной стороны, и «Аллаха» — с другой, исходит из мира феноменов, то есть из мира знания явлений как причинного ряда условий познания, а не из истинного смысла об отсутствии причинной связи между трансцендентально-эмпирическим (посюсторонним) и трансцендентным (потусторонним) уровнями осмысления проблемы. Допущение такой причинной связи между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным характером познания указывает на жизнь суфия в «Я-нафсе» («Я-концепции») как ослепляющей его завесе, представляющей самого суфия-гностика и Аллаха как онтологизированных посылок мышления. Итак, в основной части статьи

мы рассмотрим три вида отождествления человеком себя с созданным им образом-мыслью как личности, Самости, «Я-концепции», «Я-нафса».

### **Виды отождествления**

#### ***Первый вид отождествления***

В этом разделе на примере ребёнка рассмотрим формирование в нём чувства «Я», которое приводит к закреплению в нём субъект-объектного видения мира и отвлечённо-умозрительному пониманию своей личности. Когда ребёнок рождается, в нём ещё отсутствует деление себя и мира на «Я» и «не-Я». Он и мир для него ещё не разделены. Так, ребёнок видит свою мать настолько полно, что раздвоенности между ним и матерью не возникает. Когда раздвоенности на «себя» и «мать» нет, нет и ребёнка, видящего свою мать как отдельную от себя, имеет место полноценное живое присутствие. Так ребёнок находится в живом взаимодействии с тем, что он видит. Это и есть цельное состояние присутствия, ещё не затронутое рассуждениями о своей отдельности от других. Но по мере развития ребёнок вначале начинает осознавать «моё», далее — «мне», затем — «ты» и в конце — «Я». Закрепление в нём чувства отдельности и противопоставление себя остальному миру идут именно в такой последовательности. Первоначально в ребёнке пробуждается чувство «моё» — моя мама, мои погремушки. Это и есть начало самоутверждения в нём чувства собственника. С этого времени жизнь его начинает обретать характер конфликта, борьбы, соперничества, насилия.

Следующий шаг после проявления чувства «моё» — это «мне». Именно чувство собственника, укрепляясь в нём, порождает ментальный образ «мне». Как только этот образ «мне» обособивается в ребёнке, складывается отчётливая грань между «мной» и «тобой» («не-мной»). Так он, «живя укоренившимся в нём разделительным чувством «я» и «ты», выпадает из цельного состояния, которое до этого составляло всё его естество. Так в нём «возникает чувство «мне», затем «ты», а после них в результате рефлексивной деятельности укореняется чувство «Я», личности, эго [1].

Утвердившееся в ребёнке чувство «Я-эго» с его житейскими установками и ценностями защищает его, создавая безопасную нишу вокруг него. Если в ребёнке на основе ощущения «Я существую раздельно от всех и, стало быть, должен образовать своё личное пространство» не укрепилось бы «Я-эго», то ему трудно было бы вы-

жить в обществе. Он не смог бы постоять и защитить себя, он не смог бы обозначить своё внутреннее и внешнее пространство, он не смог бы вести борьбу с миром или с самим собой, он не смог бы самоутвердиться в обществе людей. Ребёнку нужен сильный эгоцентр, пусть даже ограниченный определённым кругом воззрения, убеждения, интересов, предпочтений. Но приходит время, когда эта защита им личного пространства, основанного на жизненных установках и ценностях «Я-эго», становится настолько интенсивно подавляющей, что начинает сдерживать его развитие силой, не дающей ему, его внутреннему существу распространиться вширь и вглубь в силу уже укоренившихся в нём ограничивающих его психосоматическое развитие границ. Но наступают в жизни периоды, когда ребёнок, уже повзрослев и вступив в зрелую сознательную жизнь, начинает понимать, что его «Я-эго» было необходимым этапом в становлении его как сильного человека, чтобы выжить в обществе, усвоить правила общезжития, самоутвердиться как личность. При этом ему также приходит осознание, что постоянная внутренняя борьба (в гностическом учении это сознательная борьба, называемая внутренним джихад) со своим же «Я-эго», «Я-нафсом», которая и указывает на отсутствие в нём целостности, всё больше и больше отнимает у него силы, энергию, здоровье. Зацикленность на самосовершенствовании своего «Я-эго» («Я-нафса») ещё губительнее отражается на его психике, породив болезненные переживания. Ему необходимо понимание, что возникшую проблему, связанную с «самосовершенствованием» «Я-эго», невозможно решить средствами и приёмами того же уровня, воюя с самим собой.

Став взрослым, он понимает, что его размышления о своём существовании как отдельного от других «Я-эго» основаны на непосредственном переживании. Практически никто не может серьёзно отрицать существование себя как «Я-эго», а его нереальность не может быть доказана логически. Несмотря на признание многими реальности существования «Я-эго», относительно его понимания существуют и разногласия. Кто-то себя может отождествить с физическим телом, понимая под ним себя как «Я-тело», другой — эмпирическим «Я», третий — трансцендентальным «Я» (И. Кант), четвёртый — абсолютным «Я» (Г. Гегель). Понимание и отнесение себя к тем или иным видам «Я» во многом зависят от уровня полученного знания и образованности самого человека. Так, философ будет отождествлять

себя с трансцендентальным либо абсолютным «Я», нежели с физическим или эмпирическим «Я». Ведь, чтобы прийти к отождествлению себя в виде какого-либо «Я», человеку предстоит много размышлять и рефлексировать над собой, решив вопросы экзистенциального характера «Кто Я?» и «Для чего эта жизнь мне дана?», в которых уже присутствует противопоставление себя всему остальному, что таким «собой» не является. Осмысление человеком такого характера вопросов — с эмоционально подкреплённым чувством «заброшенности» — как раз и ведёт к разграничению всего бытия на «себя» и «не-себя», укрепляя в нём состояние отчуждённости.

### **Второй вид отождествления**

Рассмотрим проблему установления разграничительной линии между «Я» и «не-Я», инстинктивно-бессознательно принятую обычным человеком и сознательно-концептуально — мыслителем. Для большинства людей разграничительной линией на «Я» и «не-Я», на «себя» и «не-себя», «внутреннего» и «внешнего» миров является покров кожи тела человека. Внутри покрова кожи тело признаётся человеком в значении «мною» («Я-тело»), а то, что снаружи покрова кожи его тела, — «не-мною». Так же и вещи, находящиеся за пределами покрова кожи его тела, являются «не-мною», а могут только быть «моими» или «не-моими». Так, например, человек считает «моими» своих детей, жену, дом: «мои дети», «моя жена», «мой дом», но они отнюдь не являются для него «мною». Таким образом, покров кожи тела является существенным разграничивающим условием деления человеком себя и окружающего его мира на «себя» и «не-себя», «Я» и «не-Я».

Но большинство мыслителей и учёных принимают иную границу — особенно те, кто занят в области философии и психологии проблемой человека — границу внутри не разделяемого на части индивидуума, называя его «умом-телом» или психосоматическим телом, которое, как они полагают, связано с целостным пониманием человека как индивидуума. Рассмотрим, как же происходит в мыслителе разделение цельного психосоматического тела на части. Происходит это из-за его убеждения в том, что он, как обладающий своим телом, является его владельцем так же, как со своими детьми, женой, домом или ещё с другими вещами. Для него физическое тело представляется уже не столько «мною» (в значении обычной отождествлённости со своим фи-

зическим телом — «Я-тело»), сколько «моим», а «моё», как он чувствует, по значимости чувствования им себя как индивидуума («Самости», «Я-концепции») выше, чем разграничительная граница, связанная с покровом кожи тела в значении «собой» (например, «Я-тело») и «не-собой». Отождествившись с одной из сторон психосоматического тела, мыслитель, благодаря глубокой рефлексии и интуиции, считает её истинным «Я». Эта сторона в философии и психологии определяются понятиями «разум», «самость», «личность», «Я-концепция». В основном мыслитель отождествляет себя с разумом, но не с телом, хотя они оба не являются механически отделимыми друг от друга на «себя» и «не-себя», «мною» и «не-мною» составляющими частями психосоматического тела. При непосредственном отождествлении себя лишь с разумом<sup>1</sup> тело становится для мыслителя сторонней областью, как и внешне полагаемый им мир, так как граница между «я» и «не-я», «внутренним» и «внешним» мирами проводится им уже на основе разделённого им на отдельные части разума и тела, но не на основе целостного понимания «ума-тела», так как «ум-тело» не арифметическая сумма, механически складывающаяся из разума и тела, из «я» (разума) и «не-я» (тела). Следовательно, недооценка мыслителем смысла союза «и» при осмыслении им диалектики «я» (разума) и «не-я» (тела), ведущая к выпадению от его внимания этой разделительной ступени в понимании сути недвойственности сознания, с необходимостью приводит его к дуализму, который и разделяет разум и тело, «я» и «не-я», «внутреннего» и «внешнего» миров на отдельные и независимые

<sup>1</sup> Отсюда и образование философских систем идеализма субъективного и объективного характера, по сути некритически образованных в силу абсолютизации мыслителем одного из аспектов человеческой целостности — отождествлённости его со своим разумом либо духом и полным пренебрежением «своим» телом. Особенно это проявилось во всей глубине в западноевропейской мистической философии. Так, Паскаль, говоря о принципиальной неустранимости «двойственности» человеческого существа, принимает идею дуализма души и тела, «духовного и животного начал в человеке, которые связаны в человеке с его величием и ничтожеством». Согласно М. Экхарту, человеческая отрешённость, которая проявляется «как полное тождество духа с самим собой, лучше всего уподобляет человека Богу». Эти дуалистические философские и религиозные системы указывают на отсутствие в их авторах целостного, недвойственного видения своей сути.

друг от друга части<sup>1</sup>. Поэтому мыслителю представляется, что он существует исключительно в своей голове и оттуда обозревает всё окружающее его. Идентификация себя лишь с «Я-концепцией», личностью, самостью проистекает из состояния отождествления себя с одной из сторон ума-тела, аналитически расчленённого им на разум и тело. Это отождествление мыслителем себя не только с интеллектуально понятым «Я-эго», но и с созданным им образом себя с его эмоциональными и интеллектуальными составляющими. На Дальнем Востоке (индуизм, буддизм) обычно выделяют семь уровней телесности, включая и физическое тело, но никто из адептов этих учений ни с одной из них не отождествляется. Но как только происходит отождествление мыслителем себя с «Я-эго» (разумом, самостью), переработанное и обращённое в стабильно поддерживающую его жизнь идею (то есть, по М. К. Мамардашвили, в «превращённую форму сознания» [2; 3]), в «Я-мысль», он, полностью отрешаясь от живой жизни, умирает для целостной жизни.

По сути «Я-концепция» (самость, личность), как система представлений мыслителя о самом себе, состоит из совокупности установок, которые позволяют ему определить как «внешний», так и «внутренний» миры согласно существующим в нём убеждениям и концепциям. Так, к примеру, какое же понятие в своей концепции К. Юнг считает центральным архетипом? Это «Самость» — представленный Юнгом как внутренний управляющий центр психики и одновременно общемировой космический принцип — выражающая себя в бесконечном множестве проявлений. Именно Самость, как «глубочайшее ядро психики» [4, с. 200], центрирует её, балансируя и упорядочивая существующие в ней противоположности, не давая ей впасть в статичное состояние и тем самым принуждая её к постоянному развитию. «Самость» — как понятие — это всего лишь рефлексированный плод мышления К. Юнга, а не самостоятельная онтологизированная сущность, односторонне абсолютизируемая им с одной из сторон психосоматического тела — разумом. Если была бы «Самость» Юнга общемировым космическим принципом (недвойственным сознанием), то не было бы и нужды

<sup>1</sup> Само же диалектическое мышление, замкнуто-ограниченное своим же собственно способом и конкретно-определённым уровнем познания, не способно решить проблему этого дуализма, породив же его как саму для себя проблему.

«в центрировании её, балансировании и упорядочивании существующих в ней противоположностей».

К. Юнг должен был понять, что даже элементарная аналитическая работа с использованием формально-логического субъект-предикатного суждения «S есть P» позволит классифицировать эту «самость» (при сложившейся на Западе философской традиции как части «ум-тела») в трёх её онтологических разновидностях, как: 1) «самость» есть тело («Я-тело»); 2) «самость» обладает телом; 3) в «самости» содержится тело<sup>2</sup>. Эти три разновидности «ума-тела» при перевёртывании некоторыми философами обретают материалистический вид: 1) тело есть самость (бихевиоризм); 2) тело обладает самостью; 3) в теле содержится самость. По классификации западноевропейской философии концепция К. Юнга, исходящая из «Самости», представляет идеализм субъективного характера. Хотя и в опыте материалиста также непосредственно даны не сами материальные объекты, а только мысль о них. И эта мысль («Я-мысль») о них сама является создателем самого материалиста (как «Я-концепции»), который, как и идеалист с его центрирующей «самостью» («Я-концепцией», личностью), исходит из установок и оценок собственной мысли («Я-мысли»), но, отождествляя её («Я-мысль») данности с материальными вещами, которые он признаёт внешне существующими объектами, создаёт алогизмы в своём мышлении, умножая их как сущности. Всё это — игры разума под материалиста и идеалиста несообразны. Тем более, пока мыслитель живёт в ощущениях собственного «Я» («Самости», «Я-концепции»), отождествляя его с «умом-телом», это «ум-тело», которое не отрефлексировано им как целостное (недвойственное) знание, воздействует на него как внешне довлеющий фактор, превращая его жизнь в никогда не останавливающийся и неуспокоенный процесс рефлексии. Так мыслитель оказывается в узких оковах собственного мышления, никак не освободившись от ограничивающих его отождествлений.

Таким образом, любая интеллектуально-спекулятивная убеждённость мыслителя в существо-

<sup>2</sup> Следует отметить, что К. Юнг, написавший предисловие к книге Д. Т. Судзуки «Основы дзэн-буддизма» и, следовательно, знающий учение дзэн-буддизма не понаслышке, упустил также и четвёртую разновидность «ума-тела»: нет «ни самости, ни тела», интуитируемая четвёртой тетралеммой, чтобы открыться недвойственному осознанию.

вании собственного «Я» («Самости», «Я-концепции»), которое концептуально оформлено, коренится в мышлении. «Когда чувство собственного «Я» отождествляется с телом, его отождествляют с совокупностью ощущений, когда оно отождествляется с умом, его связывают с мыслью. Итак, ум, занятый умозрительными схемами и концепциями, способен создавать только то, над чем он работает. Мыслитель может думать о себе как о маленьком (эмпирическом) «Я», ищущем в своих экзистенциальных страданиях смысл жизни. Мыслитель, подобный Канту, может ограничивать себя с созданным им трансцендентальным субъектом. Мыслитель, подобный Гегелю, может считать себя абсолютным знанием, утверждая, что «через него мыслит эпоха». Тогда Гегель уподобится собственной идее «Я есмь То (Абсолют)». Но все эти концептуализации остаются лишь продуктами собственного ума мыслителя» [5, с. 7].

Итак, после того, как мы рассмотрели деление цельного (недвойственного состояния сознания) на «Я» и «не-Я», «себя» и «не-себя» на примере с феноменологическим сознанием ребёнка и мыслителя, мы переходим к осмыслению исходных концептуальных противоречий в гностикомистическом учении суфизма, то есть к третьему виду отождествления суфия с «Я-нафсом», сопоставляя его концептуальные составляющие мышления с другими гностическими учениями.

### **Третий вид отождествления**

Так, в гностических учениях, в частности в религиозно-мистическом учении суфизма, проблема разграничения на «Я» и «не-Я» (Аллаха) стоит ещё острее, чем в философии. В философии у мыслителя задействована «Я-мысль», «Я-концепция», которые имеют прямую зависимость от рефлексирующего мышления, а в суфийском учении суфий зависим как от эмпирико-трансцендентальных («Я-нафса»), так и от трансцендентно-духовных составляющих (Аллаха) условий, принимая их диалектически сопоставимыми уровнями познания.

Для целостного представления суфийского учения о человеке как единого «ума-тела» мы рассмотрим его включающим в себя материальную природу (таб), которая даётся ему от рождения, и те семь стадий продвижения человеческой психики (нафса) по восходящему пути, которые проходит суфий в своём сознательном развитии. Это продвижение и совершенствование суфием своей природы по суфийскому Пути включает

в себя, кроме материальной природы (таб), такие стадии, как: «1) приказывающий нафс (нафс-и аммара); 2) обвиняющий нафс (нафс-и ал-лаввама); 3) вдохновлённый (вдохновенный) нафс (нафс-и ал-мулхама); 4) успокоенный нафс (нафс-и мутмагинна); 5) Дух (Нафс-и радийя); 6) Глубинное сознание (Нафс-и мардийя); 7) Сокровенное сознание (Нафс-и камиля или сафийя)» [6, с. 110]. При восходящем движении суфия на более высокие стадии в его энергетическом теле пробуждается соответствующий каждой стадии центр тонкого восприятия — латаиф.

Согласно суфизму, эти стадии, включающие в себя четыре «Я-эго» (нафс), а также Духа, Глубинного сознания и Сокровенного сознания, которые суфий, совершенствуясь физически и духовно, должен последовательно пройти на пути своего развития. Материальная природа, как часть психосоматического тела (врождённые способности человека), наследуется от родителей. Этой материальной природой, представленной совокупностью псих(олог)ических качеств, человек наделён от рождения, и развивается она в процессе его жизнедеятельности посредством тех семи стадий продвижения суфия, которые обозначают термином «нафс». Первые четыре нафса из семи нафс представляют собой уровни «Я-эго» («Я-нафса»), а остальные три нафса — Дух, Глубинное сознание и Сокровенное сознание — относят к уровням «над-эгоистических» состояний. Хотя все эти семь стадий нафса производны от материальной природы (таб) и как процесс «восхождения» по стадиям развёртываются из неё, тем не менее она (таб), как «не-мной» («Я — не тело»), механически выносится за скобку как «не-я» из процесса познания. Итак, в суфизме в качестве условий пробуждения допущены, с одной стороны, семь стадий нафса, которые представляют суфия как его «Я-нафс» «эгоистического» и «над-эгоистического» характера и которые ему предстоит пройти и, с другой — Аллах, в котором ему предстоит раствориться (фана (понимаемое как растворенность суфия в Аллахе) и бака (понимаемое как пребывание Аллаха в суфии))<sup>1</sup>. Как с этой

<sup>1</sup> «Бака би-Аллах» — так называют суфия, живущего жизнью Аллаха. Только суфий, в котором свершилось божественное знание (магрифат) и раскрылись божественные качества Аллаха (Бака би-Аллах), способен передать свой опыт тем, кто в этом нуждается. Так как в этом понятии указывается на «постоянство» или временность пребывания Аллаха в самом суфии, благодаря которому суфий мог бы в своем обычном — «трезвом» — состоянии

совокупностью противоречивых мыслительных допущений и шаблонов учения ему одолеть пробуждение?

Ибо такое узаконивание в мышлении суфия-гностика состояния, самовозвеличающего классического представления по прохождению им семи стадий «нафса» в противоположность неклассическому пониманию, по которому используемые рациональные способы прохождения по семи межстадийным интервалам «нафса» от стадии к стадии вероятностны и неопределенны. Подобное прохождение посилено только субъекту (допуская такое), который, по мощи, не уступал бы самому Богу [3, с. 19]<sup>1</sup>. Но в отно-

не только оценить и описать глубину своего пережитого им уже переживания не столько как «аналь-хак» («Я есмь Аллах» — Мансур ал-Халладж), сколько пребывать и действовать из недвойственного состояния сознания. Такое понимание «фана» и «бака» приемлемо с позиции диалектики. А вот рассмотрение в суфийской литературе понятий фана (как «растворение суфия в Аллахе») и бака (как «исчезновение суфия в Аллахе») как однопорядковых, а не противоположных друг к другу — противоречит диалектическому пониманию их сути. Бака — это понятие, описывающее состояние пребывания Аллаха в суфии как свершившегося в нём акта переживания, а не наоборот, как «пребывание суфия в Аллахе». Близкое к «бака» понятие «важд» (как «нахождение Аллаха» в суфии) также служит обозначением интуитивно-недвойственного способа познания, благодаря которому становится возможной непосредственная явленность познаваемого Аллаха. Ведь вся суть постижения как «постижение» суфием в себе самом заключается в одновременном созерцании себя как Аллаха, так и Его творения (себя самого как сотворённого суфия). Понятие «Аллах» должно употребляться суфиями для обозначения самореализации себя в её чистой форме сознания. Но Аллах, представленный суфием уже в третьем лице как трансцендентно-реальный или даже трансцендентно-имманентный, — это так и так нечто отличное от него, которое находится «не в нём»; тогда как суфий должен был представить Аллаха в первом лице — как «себя». Тогда такое понимание явно не противоречило бы сути гностических учений.

<sup>1</sup> М. К. Мамардашвили отмечает, что «в классической философии и появлялись неминуемо, если выражаться на физическом языке, бесконечные значения вводимых определений. Таковым было, например, представление некоторого гипотетически сверхмощного, «божественного» интеллекта, переход к которому от человеческого возможен лишь в виде предельного. Но этот предельный переход допустим, поскольку с самого начала предполагается, что человеческий ум со-родственен, со-природен,

в шении суфия следует отметить, что размышляет ли он об Аллахе или занят мыслями о повседневных житейских проблемах, все они являются порождениями собственного мышления, которые — как его «Я-нафс», «Я-концепция», «Я-мысль» — как раз становятся отождествляющими его на этом уровне мыслительными шаблонами, препятствующими пробуждению (кашф). Вместо того, чтобы попытаться осмыслить работу самого мышления, природу появления в нём самой мысли как явленного знания, он цепляется за заранее предустановленное и заданное ему традицией суфизма содержание учения. «Думает ли суфий о величии Аллаха либо о мирском, например, о еде: и в том, и в другом случае суфий, как порождение собственной «Я-мысли» («Я-нафса»), захвачен своими мыслями о них как предметности своего мышления. Какая бы мысль ни занимала суфия как сама его «Я-мысль» («Я-нафс»), она остаётся той же мыслью. А то, что суфий размышляет о своей растворённости в Аллахе или пребывании Аллаха в нём, как плод измышления собственной «Я-мысли» в настоящий миг, что ни на есть вот эта самая его мысль» [5, с. 11]. Именно потому принципиально важно углубиться в процесс работы самой «Я-мысли», порождающей самого суфия как «Я-гностика».

И мысль, называя суфия именем «Я-гностик» и идентифицируя с какой-либо стадией учения, например, со стадией «Духа» или «Сокровенного сознания», наделяет его весьма высоким статусом, но все его установки и устремления — пройти по четырём низшим и трём высшим нафсам, чтобы «достичь» желанного Искомого, ограничены пределами его мыслительного процесса. Ибо в каждое мгновение времени в суфии может пребывать лишь та мысль, которая проявляется в данный миг, и эта мысль, выделяя его положение в учении, — приписать ему статус «Я-мистик», «Я-гностик». Благодаря такому ходу мысли (или же уже утверждённому в нём устойчивому мыслеобразованию) суфий обретает форму, которая соответствовала бы положениям и требованиям учения, восполняющего его определённым содержательным знанием и убеждающего его в возможности растворения в Аллахе (фана) или же Аллаха в суфии (бака). «Как гово-

участвует в этом гипотетическом, в момент «всеохватывающем» и «вездесущем» божественном интеллекте, образ которого и обосновывает допущение непрерывности сознательного опыта, которая, в свою очередь, есть условие того, что мы вообще что-либо объективное можем о чём-то высказать».

рит Мансур аль-Халладж: «Я увидел Бога и стал Им». Утверждение аль-Халладжа ещё указывает на его становление Им, а вот высказывание Хуруфи Имадеддина Насими указывает на его полное тождество с Ним: «Ана аль-Хак» — «Я есть Бог» [5, с. 8].

Мысли и концепции об Аллахе, формирующие относительные понятия трансцендентального характера и подменяющие саму реальность Аллаха, допуская таковую как трансцендентное Искомое, не имеют между собой какой-либо причинно-логической связи. Аллах, если даже имеется такая трансцендентная реальность, не может быть размышляем, следовательно, определён и предмечен как научное понятие. Определить Его как явленное знание означает ограничение Его предметностью эмпирико-трансцендентального характера, взаимосвязывая с 99 именами (антропоморфных по форме и аналогичных с человеческими качествами) и прокладывая колею (путь), основанную на «любви к Нему», но тогда это уже знание эмпирико-трансцендентального характера, а не трансцендентное — раз размышляемо оно как образно-понятийная предметность. К примеру, когда суфий размышляет и говорит об Аллахе как «о», «об», «около», то он высказывает не о трансцендентном как о неразмышляемом, а сообщает своё понимание об измышляемом им понятии «Аллах», сопоставляя его с близкими по духу эмпирико-трансцендентальными понятиями, а диалектически соотносительно-сравниваемыми понятиями к понятию «Аллах» он может принять «я», эго, «нафс». Тогда подобная соотносительность в размышлении и высказывании о нафсе и Аллахе как о понятиях обретает статус исключительно эмпирико-трансцендентального характера, не имеющего никакого отношения к трансцендентному (неразмышляемому и недумаемому), но допуская в мышлении таковое, хотя, по логике вещей, это так называемое «трансцендентное» (уже вошедшее в обиход человеческого мышления как понятие) также является творением самого мышления. Какие бы ни выводили создатели различных религиозных учений относительно так называемых трансцендентных понятий об Абсолюте, Аллахе, Брахмане, Дао<sup>1</sup>, их наличие как элементов

<sup>1</sup> Эти понятия, называемые трансцендентными, понимаются ими как «встроенные» в саму структуру человеческого мышления, но при этом сами по себе как реально существующие, а при определении теряющие свою подлинность — так, определяя Дао в словесной форме, Лао-цзы в «Дао дэ цзин» тут

структуры самого пред-понимания до факта их определения основателями самих учений в силу «превращённо-превратной формы самого мышления» [2] уже оказывались ложными, сбивающими их последователей естества понимания сути работы самого мышления.

Так, у Будды нет концепции Бога, также нет у него и концепции души («Я»-эго, личности). И Бог, и Анатман («Не-я») не выступают составными понятиями в формировании буддийского учения как теоретической системы, а предназначены адептам этого учения лишь как средства, указывающие на их отсутствующую в их мышлении в процессе буддийской медитации и созерцания. Предметно-практически они допущены — как их отсутствующая в мышлении адепта — для «достижения» просветления и по просветлению они, как отсутствующие изначально, должны исчезнуть. Хотя для просветлённого Будды нет необходимости ни в Боге, ни в личности, ведь, по сути, нет ни нуждающегося, ни ненуждающегося в них Будды.

В индуизме понятия «Атман» и «Брахман» соотносительны друг с другом, то есть существование одного понятия немислимо без существования другого и оба одного — «трансцендентного» — порядка, и потому диалектически взаимозависимы: «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман». Раз в суфизме допущены, с одной стороны, семь уровней нафса, характеризующие потенциальные стадии самореализации на уровне эмпирико-трансцендентальной проявленности и удостоверяющие тем самым переживания-постижения суфия как персонализированного эмпирического существа, а с другой — Аллах, представленный как трансцендентно-непроявленный порядок, Который недумаем, неразмышляем как предмет мышления, в силу разноуровневости и несопоставимости обоих как сторон, которые составляли бы единство противоположностей, не основаны на зависимой между собой причинной связи. Подобно индуизму с его диалектически сопоставимым взаимозависимым утверждением «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман», суфизм, не нарушая законы формального мышления, не может утверждать: «Нафс есть Аллах, а Аллах есть нафс»).

Изначальный дуализм, допущенный в суфизме в качестве условия познания, предполагает, с одной стороны, суфия, который постигает и, с другой — Аллаха, которого постигает же уведомляет нас об условности (неистинности) словесного выражения постоянного Дао (2, § 1).

ют, не осмыслены на гностико-аналитическом уровне, чтобы увидеть его как изначальный дуализм. И суфий, представленный в учении как один из низших нафсов и приступающий к борьбе с ним (внутренний джихад), должен пройти поэтапно по семи стадиям нафса с желанием в конце пробудиться. Но «по условиям этой изначально заданной дуальности, он, борясь со своим нафсом и при этом упуская из процесса постижения самого Искомого, никак не сможет «раствориться» в Аллахе — ни физически, ни духовно, раз по условиям познания-постигания уже задана эта изначальная дуальность» [7, с. 13], оставившая его с тем же начатым им на данный момент «Я-нафсом», одержимым «себя»-постиганием и при этом ещё даже не подступавшимся к познанию Искомого — Аллаха.

При таком исходе дел, определяемых экзистенциально сложными жизненными обстоятельствами и психическими состояниями, суфий видит, что жизнь его бьёт, он ощущает, что Аллах оставил его и что он остался наедине со своим суматошным и беспокойным самим собой — «Я-нафсом», проявляющимся как низший из семи стадий нафса, закономерно следующим из исходного допущения в познании диалектики «себя и Аллаха» — но и наоборот, при погруженности своим взором в Аллаха (не само пребывание Аллаха в суфии — Бака би-Аллах), его «Я-нафс» отходит на второй план. Однако, как только суфий начинает понимать, что сам зародил этот порочный круг, который образован на основе двойственной игры с такими понятиями, как «фана» и «бака»: «Я в Аллахе (фана), Аллах во мне (бака)», т. е. «Суфий — это Аллах, а Аллах — это суфий» [7, с. 14], тогда его попытка одновременного оставления самого себя как постигающего Аллаха «Я-нафса», так и Аллаха как постигаемого объекта самим этим низшим нафсом будет его очередной превратно понимаемой концепцией по поводу оставления.

Ведь известные суфии видели в «Я-нафсе» основное препятствие на пути к пробуждению, и отсюда их отчаянный крик души по поводу оставления ими себя как «Я-нафс». Это стремление по оставлению себя как «Я-нафс» ведёт к безвыходному порочному кругу внутри созданной ими эмпирико-трансцендентальной концепции, но при этом никакая трансцендентность, допуская таковую, не может затрагиваться в их попытке оставления себя как «Я-нафс». Так, Абу Саид ибн Абу-л-Хэйр в состоянии отчаяния души воззвал к Богу: «О Владыка Господь!

Я не хочу себя. Освободи меня от моей самости. Ад — где “ты” есть, а рай — где “тебя” нет» [7, с. 9]. Когда он с измученной самостью (нафсом) взывает к трансцендентному — Богу, эти его воззвания так и остаются никем не услышанными на уровне той же самости Абу Саида. И откуда у него профанно-обыденное понимание диалектической сути разума, которое он основывает на допущении причинной связи между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным уровнями? Ему необходимо было аналитическим умом осмыслить существующие исходные послышки учения как структур предпонимания и преддвижения к обозримой перспективе, чтобы оказаться опустошённо-освобожденным от наслоений явленного в нём знания. А какой же оборот обретает стремление Абу Саида освободиться от концептуально понимаемого «себя» как заданного составляющего структуры пред-понимания: «Когда человек познаёт себя как несуществующего, он познаёт Аллаха как Вездесущего» [8, с. 74]. Но каким образом Абу Саид, «познающий себя как несуществующего», может познать Аллаха, раз «себя он уже познал как несуществующего»? Естественно, что раз он познал себя как несуществующего, то тогда его попросту не должно существовать в качестве извещающего о своём несуществовании. К сожалению, под ярмом мышления «человек несуществующий» так и останется со своим интеллектуально понятым бременем несуществующего, при этом переход (интервал) от состояния несуществования (нуля) до «познания Аллаха» не содержит в себе какой-либо логической связи. Если Абу Саид был бы подлинно интуитивно-недвойственным, то и вопрос познания Аллаха как Вездесущего просто отпал бы.

В духе Абу Саида также и Мансур ал-Халладж обращается к Богу: «Между мной и Тобой влачит жалкое существование это “я”, мучающее меня. О, будь милостив и исторгни это “я” из пространства между нами» [9, с. 135]. В этих выражениях ал-Халладжа мы видим даже не дуализм, а триализм как результат мысленного умножения сущностей: 1) самого ал-Халладжа как «мной», 2) Аллаха как «Тобой» и 3) мучающего ал-Халладжа жалкого «я». Все эти составляющие триализма представляют собой лишь мыслеформу («Я-концепцию», «Я-нафс») о них. Так, «Ал-Халладж, считающий себя носителем высшего гностического знания, неосновательно объявляет своему нафсу-мысли войну (внутренний джихад), говоря, что «между мной и Тобой влачит жалкое су-

ществование это “я”, которое как раз является собственной мыслью ал-Халладжа. Ал-Халладж так и не понимает, что как раз вот это «влачащее жалкое существование “я”» и есть сам ал-Халладж как его собственное представление о себе самом в смысле «Я-нафса». Он не стал бы жертвой собственного «Я-нафса», если бы он осознал свой «жалкий уровень переживания-постижения», если бы осознал свою запредельность по отношению к «между мной и Тобой» как двум несуществующим, оставив дуализм как «мной», так и «Тобой». Но не таков предел постижения этих суфиев, уровень их познания — их надменность, что они, как это жалкое «я» (это их собственная мысль о своей жалкости), ничто другое не могли представлять» [7, с. 10].

Тайна исцеления от ограниченного понимания гностики была посильна обоим суфиям: им надо было переосмыслить свою идентификацию с «Я»-нафсом, продвигающимся по семи стадиям, и, как это в своё время сделал Будда с его аналитической мудростью (праджней), очиститься от концептуально понятого Аллаха (постигаемого) в смысле превращённой формы мышления, также очиститься от концепции «Я-нафса» (постигающего), чтобы «быть» никем и ни с чем. «Для того, чтобы постичь себя, согласно буддийской методологии, необходим “чистый” ум, который свободен как от неведения (авидьи), так и двойственно-диалектического мышления (видьи), и поэтому его называют Праджней — неразличающей мудростью. В том случае, когда человек — благодаря Праджне (неразличающей мудрости) — постигает собственную природу как природу Будды, то любая логика восполняется интуитивно-недвойственным знанием. Для научного мышления (видьи) такой подход неприемлем, ибо доказательная его база должна основываться на понятийно-категориальной системе познания с её общими принципами и критерием истинности выводного знания» [10, с. 552].

Ведь, в интуитивно-недвойственном состоянии осознанности суфий приходит к пониманию того, что никому и никогда ещё не удавалось ни уйти от самого себя (как его «Я-нафс»), как это было, например, с Абу Саидом Абу-л Хайр или Мансуром ал-Халладжем, которые возжелали «освободиться» посредством Аллаха от мучающего их жалкого «я», ни раствориться в Искомом (фана), поскольку ни «Я-нафс», ни Искомое нигде не могли существовать, кроме как в их мышлении. Также ни суфий-гностик, ни Искомое нигде и никогда не могли существовать, поскольку изначально

никакого разделения ни на того, ни на другого не могло быть.

### Выводы

Итак, в первом виде отождествления на примере ребёнка мы рассмотрели становление его «Я-эго» как отпадение его из цельного (недвойственного состояния сознания), закрепление в нём субъект-объектного видения мира и утверждение отвлечённо-умозрительного понимания своей личности. Когда ребёнок рождается, в нём ещё отсутствует деление себя и мира на «Я» и «Ты». Вступая в сознательную жизнь, он начинает делить всё окружающее, включая и самого себя, на «Я» и «не-Я», «себя» и «не-себя».

Вначале, когда ребёнок начинает узнавать в родителях мать и отца или в родных дедушку, бабушку, братьев и сестёр, то тогда образ-мысль вмещивается в его непосредственное (недвойственное) присутствие. Когда ребёнок видит свою мать, он связывает её с кормлением, тогда он смотрит уже не на неё, а на её образ, возникший в его уме как на кормящую мать. Так в нём зарождается образно-рассудочное понимание своего «Я-эго» и закрепляется идентификация себя как существа, отдельного от остальных. Образ как раз и препятствует непосредственному видению.

Во втором виде отождествления мы раскрыли, что мыслители при изложении своей философской системы всегда исходили из допущения некоторого познающего субъекта. В одном случае под этим субъектом понимался сам автор-исследователь (как «Я-концепция», «Самость», «Я-мысль» в смысле присутствующего в нём явленного знания, а не знания явления), в другом — тот субъект (физический, эмпирический, трансцендентальный, абсолютный), допущенный самим автором философского учения в качестве системообразующего условия познания, как нечто, противостоящее познаваемому объекту. Так, в философии трансцендентального идеализма Канта исходным допущением философской системы является некая обособленная сущность — «трансцендентальный субъект» [11]. Включение Кантом в философию трансцендентального идеализма — кроме априорной формы чувственности и априорной формы рассудка — априорную форму разума (трансцендентно-непознаваемого составляющего явленного знания), предназначенную как условие для системности познания (хотя «между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным уровнями не может быть причинной связи),

необходима Канту для того, чтобы его философское учение состоялось как завершённая система мышления. Уберите из кантовской философии её априорную форму разума как логически неопоставимое системообразующее понятие, трансцендентальной философии приходит конец» [5, с. 9]. Кантовский алогизм просто доказывает, что ни одна наука (философия, физика, математика, биология и др.), чтобы состояться как систематическое предметообразующее исследование, не существует без явной или неявной ссылки на Абсолют (наподобие эйнштейновскому «Бог не играет в кости»).

Третий вид отождествления, в котором рассматривается становление сакральной личности, «Я-нафса» суфия, связан с анализом гностико-

познавательных способов, которые используются в целях пробуждения (кашф). В «пути любви к Аллаху» суфий, с одной стороны, должен пройти до овладения Искомым — Аллахом — всевозможные стоянки (макам) и состояния (хал), используя средства рационального познания из мира эмпирико-трансцендентального характера, и, с другой — постичь это Искомое, которое, как нечто трансцендентно-непроявленное, в принципе непосильно человеческому разуму. Этими рациональными средствами познания обычно исследуют и обозревают то измышляемое Искомое, которое, хотя и называют Искомым, задано суфию суфийской традицией как объект познания.

### Список источников

1. Вильданов У. С. Феномен мыслителя: Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности : дис. ... д-ра филос. наук. Уфа, 2000. 411 с.
2. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса. Превращённые формы (О необходимости иррациональных выражений) // Как я понимаю философию : [Сборник]. М. : Прогресс : Культура, 1992. С. 249–268.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. 288 с.
4. Юнг К. Г. Человек и его символы. М. : Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. 352 с.
5. Вильданов У. С. Суфийский пантеизм: гносеологический анализ // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России : материалы II Международной X Всероссийской научно-практической конференции, Челябинск, Троицк, 8–9 июля 2021 г. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2021. С. 5–14.
6. Вильданов У. С., Вильданова Г. Б. Человек в восточной философии (гносеологический анализ) : для студентов с углублённым изучением истории и культуры ислама. Уфа : БашГПУ им. М. Акмуллы, 2011. 160 с.
7. Вильданов У. С. Гносеологический анализ религиозно-мистического опыта суфизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5. С. 5–15.
8. Нурбахш Д. Психология суфизма. Размышления о стадиях психологического становления и развития на суфийском Пути / пер. с англ. Л. М. Тираспольского. Изд-во Ганга, 2019. 208 с.
9. Нурбахш Д. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников («Мудрость суфиев»). М. : Амрита-Русь, 2004. 158 с.
10. Вильданова М. У. Осмысление природы и сущности человека в западной и восточной философии // Евразийский юридический журнал. 2024. № 6 (193). С. 550–553.
11. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь : Реноме, 1998. 528 с.

### References

1. Vil`danov US. Fenomen my`slitelya: Gnoseologicheskij analiz transcendental`noj sub`ektivnosti. Thesis. Ufa, 2000. 411 p. (In Russ.).
2. Mamardashvili MK. Analiz soznaniya v rabotax Marksa. Prevrashhyonny`e formy` (O neobxodimosti irracional`ny`x vy`razhenij). In: Kak ya ponimayu filosofiyu. Moscow; 1992. Pp. 249–268. (In Russ.).
3. Mamardashvili MK. Klassicheskij i neklassicheskij idealy` racional`nosti. St. Petersburg; 2010. 288 p. (In Russ.).
4. Yung KG. Chelovek i ego simvolny`. Moscow; 2006. 352 p. (In Russ.).
5. Vil`danov US. Sufijskij panteizm: gnoseologicheskij analiz. In: Rasulevskie chteniya: Islam v istorii

i sovremennoj zhizni Rossii : materialy` II Mezhdunarodnoj X Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Chelyabinsk, Troiczsk, 8–9 iyulya 2021 g. Chelyabinsk, 2021. Pp. 5–14. (In Russ.).

6. Vil`danov US, Vil`danova GB. Chelovek v vostochnoj filosofii (gnoseologicheskij analiz) : dlya studentov s uglublyonny`m izucheniem istorii i kul`tury` islama. Ufa; 2011. 160 p. (In Russ.).

7. Vil`danov US. Gnoseologicheskij analiz religiozno-misticheskogo opy`ta sufizma . *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2021;(5):5-15. (In Russ.).

8. Nurbaxsh D. Psixologiya sufizma. Razmy`shleniya o stadiyax psixologicheskogo stanovleniya i razvitiya na sufijskom Puti. Ganga Publ.; 2019. 208 p. (In Russ.).

9. Nurbaxsh D. Iz reki rechenij: Vy`skazy`vaniya sufijских nastavnikov (“Mudrost` sufiev”). Moscow; 2004. 158 p. (In Russ.).

10. Vil`danova MU. Osmys`lenie prirody` i sushhnosti cheloveka v zapadnoj i vostochnoj filosofii. *Evrazijskij yuridicheskij zhurnal*. 2024;(6(193):550-553. (In Russ.).

11. Kant I. Kritika chistogo razuma. Simferopol` ; 1998. 528 p. (In Russ.).

### Информация об авторах

**У. С. Вильданов** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры обществознания, права и социального управления.

**М. У. Вильданова** — аспирант кафедры философии и культурологии.

### Information about the authors

**U. S. Vildanov** — Doctor Sci. (Philosophy), Professor of the Department of Social Studies, Law and Social Management.

**M. U. Vildanova** — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

---

*Статья поступила в редакцию 23.01.2025; одобрена после рецензирования 02.04.2025; принята к публикации 04.04.2025.*

*The article was submitted 23.01.2025; approved after reviewing 02.04.2025; accepted for publication 04.04.2025.*

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.