

# КАСПИЙСКИЙ РЕГИОН: КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ

---

---

## СУФИЙСКАЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК СТРАТЕГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

М.И. Биалалов  
(Россия, г. Махачкала)

Многие десятилетия традиционными для отечественной философии являлись проблемы выявления преимущественно бытийных, материальных оснований духовных процессов общества. Исследование их, главным образом, однонаправленной зависимости оставляло в тени сложные связи внутри самой духовной жизни и тем самым способствовало явной или неявной недооценке последствий культурных и идеологических детерминантов общественного развития. Понимание и объяснение деятельности субъектов истории в современной динамичной общественной жизни усложняются не только данным методологическим подходом, но ещё и резким возрастанием роли религии, технотронных средств массовой информации, ряда глобализационных тенденций, определяющих сегодня облик и векторы мировых процессов.

Очевидно, можно утверждать не только о непосредственном, но и опосредованном воздействии религиозного сознания на те или иные социальные действия этносов и народов. В данной статье мы ставим именно такую задачу с попыткой предварительного уточнения того, каким образом религиозным сознанием обусловлена та или иная познавательная культура, что в нее привнесено религией, а что имеет ментальное или этническое происхождение, что в её происхождении обладает потенциалом практически-политической результативности. При этом необходимо учесть и то, что все религии имеют свое доктринальное, философское содержание, культовый корпус, эффективизирующие их непосредственную социальную реализацию.

В поликультурном регионе, каким является Каспийский регион, много спекуляций по поводу столкновения цивилизаций на религиозной основе, тех или иных доводов о непримиримых противоречиях Запада и Востока, доходящих, в частности, до мировоззренческой пропасти между миром секуляризованного христианства и миром возрастающей религиозности ислама и угрожающих существованию стран и народов. Тем актуальнее выявление единых для всех мировых вероисповеданий гносеологических идей, на которых, по нашему мнению, зиждется общечеловеческая познавательная культура и которая может внести весомый вклад в набравший силу в XX веке экуменизм. В то же время определение специфики различных национальных познавательных культур, обусловленной особенностями не только этническими, но и религиозными и в форме христианства, ислама, иудаизма и буддизма, важно для понимания многих нюансов в идеологических, политических, культурологических и т.п. позициях и поведении народов и социальных групп и выработки взаимосогласованной политики в мировом сообществе.

Северный Кавказ и непосредственная часть Каспийского региона – Дагестан, превратились за годы перестройки и реформ в самые горячие политические точки России, где кризисные явления трансформации экономического уклада и политического строя обернулись противостоянием народностей, военными столкновениями с многочисленными человеческими жертвами, моральными и материальными потерями. Если разрешение этого кризиса – задача не только политиков, но и социологов и философов, то вышеобозначенная проблема религиозных детерминантов познавательной культуры обретает локальное преломление на примере духовной ситуации в регионе, а именно с учётом того обстоятельства, что традиционным для многих соответствующих коренных народов (кстати, по разные стороны Каспийского моря) является ислам в его суфийском варианте. Немало общего с суфизмом и у буддизма.

Поэтому выявление влияния суфизма и его философии на познавательную культуру и через нее – на субъекты истории, имеет практическое общественно-политическое значение в свете нынешних национальных конфликтов и общей этнополитической напряженности в регионе.

Исследовательская цель – выявить влияние религиозного сознания на познавательную культуру людей, которая затем, в свою очередь, выступает нередко непосредственным детерминантом их поведения – привела автора данной статьи к решению ряда задач, рассмотренных в нескольких работах<sup>1</sup>. В результате изучения круга понятий получено определение познавательной культуры как совокупности исторически-конкретных традиций, норм, форм и методов духовного постижения действительности коллективным или индивидуальным субъектом. Познавательная культура не сводима к правильному мышлению, культуре мышления, научной или познавательной традиции. Она предстает как интегративное образование, обусловленное господствующей метафизической картиной мира, характеризует главным образом обыденное и массовое сознание. Это часть культуры со многими её особенностями, вполне содержательная и не ограниченная совокупностью чисто гносеологических идей. Она тесно связана с менталитетом, имеет множество переплетений и пересечений с этническим и религиозным сознанием.

Понятийное содержание познавательной культуры предполагает наличие в нем инвариантных методологических ценностей и формально-структурных элементов. Из таких достаточно значимым элементом оказывается познавательная традиция. Занимая в структуре познавательной культуры особое положение, традиция обуславливает её неоднозначность, противоречивую роль в духовной жизни людей, выступает как основной носитель сакрального<sup>2</sup>. Особое историческое своеобразие познавательной культуре придаёт также феномен религиозной веры. Благодаря традиции и вере познавательная культура не сводится к одним лишь когнитивным аспектам познания, содержит не только сакральные смыслы, но и включает в себя отражения социальных факторов бытия общностей и обретает черты национальной, половозрастной, религиозной и т.п. культуры. Данное обстоятельство особо значимо для народов Каспийского региона, относящегося и поныне скорее к традиционной цивилизации, нежели техногенной.

Познавательная культура человечества складывается ещё в период архаической культуры как опыт духовного постижения мира, зафиксированный в фольклоре, в её мифологических, религиозных и иных компонентах. Важнейшей традицией познавательной культуры предстает идея постижения бога, который уже в догматах монотеистических религий олицетворяет цель и способ нравственного, эстетического, социального и Интеллектуального совершенствования человека. Познавательная культура аккумулировала зафиксированные в религиозном сознании гносеологические идеи о диалектически-противоречивом характере познания, о бесконечности постижения абсолютной истины, идею дифференциации познавательной деятельности на чувственную, разумную, интуитивную и т.п. формы. Сакральное происхождение имеют и такие элементы познавательной культуры, как идея самопознания – важнейшего этапа и цели человеческого познания, а также идея о его синтетическом характере – противоречивого единства в нем когнитивного и ценностного начала<sup>3</sup>. Именно в этой связи особую остроту на всем протяжении духовного освоения человеком действительности обретает диалектика веры и знания, имевшая свои исторические оттенки и конкретные проявления в противостоянии религии и философии, религии и науки. Этому противостоянию способствовали не только позитивные и конструктивные, но и негативные и деструктивные традиции умаления роли разума в познании, гносеологический пессимизм и агностицизм, схоластический отрыв знания от практики и т.п. Заметим, что эти традиции общи не только «единородным» авраамическим религиям, к которым относятся христианство, ислам и задавший им единую доктринальную парадигму иудаизм, но и буддизму.

Со всей очевидностью влияние религиозного сознания на познавательную культуру просматривается при анализе ее связи с суфийским мировоззрением – мистическим направлением ислама. Дело в том, что суфизм и его философия по насыщенно-

сти гносеологическими идеями не имеют себе равных среди множества религиозных учений. Возможно это связано с преобладанием в формировании суфийской доктрины эзотерического истолкования базового религиозного опыта ислама. Но при этом мы отдаем себе отчет и в том, что суфизм формируется на базе мощного философского наследия человеческого духа, в том числе и на основе познавательной культуры, которая вложила в него фундаментальные гносеологические идеи, как общие всей религиозной форме общественного сознания, так и ставшие зачатками специфически суфийских.

На наш взгляд, такие базовые, но специфические для авраамических религий, идеи, как идея апокалиптизма, катастрофизма, исторического финализма, или же присущие самому исламу монотеистический трансцендентализм, профетизм, эсхатологизм, мессианизм и др. не оказали заметного влияния на суфизм, на его философию и концепцию познания. Своеобразие рассматриваемой концепции познания придаёт, как нам представляется, панентеизм суфизма, который разительно контрастирует с ортодоксальным исламом, отличающимся наибольшей последовательностью в монотеизме. Как известно, религиозное сознание в целом настаивает на непостижимости Бога, считая, что человек способен знать о Боге только по Его деяниям, в которых и доступно для человеческого понимания божественное естество. Но суфизм признаёт познаваемость не только материального мира, отблеска Бога, но в своих радикальных формах допускает слияние субъекта с объектом и таким образом постижение Бога в своей собственной сути. Слияние экстатирующего суфия с Богом, микрокосма с макрокосмом – таухид, который означает постижение им своей собственной сути. Как отмечал Ибн-Араби, «всякий знает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью (зат)»<sup>4</sup>. Все это означает не только пересмотр жесткого трансцендентализма, но и такую особенность концепции: суфизм констатирует бес-субъектное познание на его заключительном этапе – в момент слияния субъекта с объектом субъект элиминируется из познания.

В числе гносеологических идей суфизма, продуцированных его саморазвитием и влияющих на познавательную культуру, важнейшей является любовь к Богу, выступающая как основное средство постижения истины; вспомогательными средствами служат аскетический образ жизни, молитвы, религиозные ритуалы, зикр, мистический экстаз и т.п. Главным органом познания в суфизме считается сердце, тогда как разум, интеллект, душа, чувства и т.п. выполняют сугубо второстепенные функции в постижении истины. Ал-Газали образно различал познание сердцем от обычного познания чувствами и рассудком: сердце есть колодец, который наполняется внутренними чистыми подземными водами, а не ручьями, текущими по поверхности земли. А современный иранский суфий, глава ордена Ниматуллахи Д. Нурбахш считает сердце областью «всех постижений и совершенств духа»<sup>5</sup>.

В качестве стадий, ступеней и уровней познания в суфизме рассматриваются шариат, тарикат и хакикат, а также различные формы уверенностей, стадии предварительной подготовки к тарикату, многочисленные стоянки тариката<sup>6</sup>. Им соответствуют определённые способы и приемы познания – «поддержание пробужденности», медитация, контроль за дыханием, техника созерцания и размышления, фиксация позы, «внутренняя жажда жизни», диалогические дискуссионные приёмы, упражнения по сосредоточению и т.п.

Особое внимание суфии акцентируют на методах познания, отнеся к ним, в первую очередь, чувственный, интеллектуальный и интуитивно-созерцательный методы. В качестве метода в суфизме рассматривается и вера, основанная на мистическом откровении и озарении. При этом различаются вера, основанная на откровении на уровне тварных вещей, и вера, основанная на божественном откровении, а также разумном и пророческом откровении. Встречаются и другие основания веры, вследствие чего говорят о ее четырёх стадиях – о вере переменчивой, отклоняющейся, устойчивой и вере по убеждению<sup>7</sup>. Предполагаются также основания, по которым вера делится на живую, приобретаемую и внутреннюю (глубоко мистическую). В познании, по мнению суфиев, эффективны и методы воображения, чувственно-рационального опыта, методы «частного ума», метафизический метод и др.

На познавательную культуру влияют и рассуждения суфиев об основных формах знания как результатах познания. Выделяются три вида знания – интеллектуальное, чувственное и реальное. Истина как основная цель познания в суфизме абсолютна, статична, не развернута в проблемном поле этого понятия, и как рабочий продукт и инструмент познания в суфийской концепции не функционирует. Весьма упрощены представления о критериях истины – скорее всего, таковым предстает самоочевидность. Сближению суфийского иррационализма с рационалистической традицией в гносеологии служат отдельные рассуждения о разуме как критерии истинности знаний.

Исповедание суфийского ислама, как следует из нашего исследования, способствует культивированию на разных уровнях общественного сознания следующих познавательных традиций, норм, идеалов, способов, стереотипов и предрассудков творческой активности людей.

В суфизме есть откровенно агностические оттенки и моменты, связанные с иррационализмом и мистицизмом, хотя суфийское мировоззрение и не формирует самостоятельную и самодостаточную для философской традиции линию агностицизма. Основным средством мистификации и иррационализации познания в суфизме служит интуиция.

Суфизм закрепляет и развивает в познавательной культуре традицию на онтологизацию истины, что способствует формированию антиисторического и догматического типа мышления, который находится в оппозиции позитивной ориентации суфизма на бесконечность познавательного процесса. Последний представляется в мистическом исламе как сложный и многоэтапный путь, детализированный в произведениях его основателей и адептов по методам, способам и приемам, интеллектуальным операциям и процедурам. Для эффективизации познания суфии оттачивают традиции молчания, аллегоричности, метафоричности и т.п., которые на уровне обыденного сознания людей проявляются как лицемерие, лесть, велеречивость, афористичность, категоричность суждений и т.п.

Противоречив и вклад суфизма в познавательную культуру по вопросу о субъекте познания. Индивидуальный, одномерный, асоциальный субъект в суфийской концепции в то же время проявляет и творческую активность, мощь, неестественным финалом которого оказывается его элиминация из процесса познания. Суфийская концепция культивирует созерцательный характер познания, который связан с оторванностью познания от практики, проповедью отшельничества, социальной замкнутостью, умалением роли науки в жизни общества и т. п. Хотя ныне многие представители суфизма в своих концепциях пытаются поправить эти откровенно слабые звенья мистического ислама. Так, видный мусульманский поэт и философ Мухаммад Икбал выразил свое несогласие с «главным суфием» Ибн Араби и подверг критике состояния фана и бака как высшую форму постижения истины. М. Икбал считает, что «пророк заповедал участвовать в мирских делах, опираясь на веру», социальная деятельность и активность как раз то, «за что ратует ислам»<sup>8</sup>.

Мы не считаем эти и другие выводы работы безусловными и не настаиваем на их окончательности. Нельзя забывать, что они носят общегносеологический характер, тогда как суфийское толкование познания специфично познанием бога. Кроме того, неизбежный презентизм в изучении прошлого как методологический подход далеко не безупречен. Надо учесть также терминологическую специфику восточной философии, по причине которой, как отмечают сами суфиологи, «исламский гностицизм труден для понимания европейскому уму» (С.Х. Наср).

Тем не менее, изложенное здесь позволяет к известным характеристикам мусульманских народов, в том числе и Каспийского региона, добавить к вышеизложенным и обосновать ряд других качественных свойств, имеющих непосредственное отношение к стратегии их мышления и поведения. К преобладающим у них и общепризнанным чертам коллективизма, уважения к старшим и традициям, бескорыстного отношения к природе, воздержанности, нематериальных мотивов поведения и поступков, социальной пассивности и т.п. мы бы добавили и те, которые, как мы полагаем, обусловлены познавательной культурой суфизма. Преобладание иррациона-

лизма в ней связано с эмоциональностью и экспрессивностью поступков, тягой этносов региона к митингам и т.п., хотя арсенал противоположных приемов – говорить обиняками, скрытность, попытка выяснить убеждение собеседника и подлаживаться, остерегаться произносить определенные «да» и «нет» и т.п. – им также не чужд.

Определенную связь с суфийской познавательной культурой мы усматриваем в распространенных у тех же кавказских народностей лицемерии, элементов беспринципности, коварства и т.п. У них так же примечательны отношение к истине и способ доверия к ней – преобладает так называемая полиактивная культура, которая опирается не столько на безличную информацию официальных СМИ, сколько на результат человеческих отношений, на впечатления от личных бесед, слухи, сведения, полученные через родственные связи и т.п. Критерием истины и правды оказываются преимущественно не наука, доказательство или обоснование, а авторитет старших, религии, Корана и т.д. Тем не менее, такой подход зачастую граничит с легкомыслием и безответственностью при решении серьезных вопросов.

Развёрнутая в данной статье проблематика открывает перспективу для более углубленного рассмотрения суфийского толкования соотношения сознательного и бессознательного в духовной жизни, что также важно для анализа действий различных социальных групп. Далеко не до конца прояснены гносеологические и эпистемологические особенности суфийской концепции познания, определяющие не только теоретический уровень мировоззрения, но и влияющие на все общественное и массовое сознание. Интересным продолжением рассматриваемой темы представляется влияние религиозного сознания, в том числе и суфизма, через познавательную культуру на формирование гражданского общества, ведь ислам был и остается наиболее социализированной религией. Божественный закон здесь претендует на дословное тождество с законом общества, требуя совпадения коранической нормативности с нормативностью социальной. Если расширить проблематику, то требует дальнейшего исследования также феномен познавательной культуры, оказывающейся стратегией поведения народов и социальных групп. В то же время, мы считаем, что предложенные здесь вниманию читателя выводы, открывают ряд теоретических и общественно-практических возможностей в деятельности философов, социологов, представителей властных структур и общественных объединений.

<sup>1</sup> См., например: *Билалов М.И.* Философия суфизма о человеческом познании // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки, 2001. № 3. С. 52–57; *его же:* Суфизм: познание как слияние с богом // Труды членов РФО. М., 2002. С. 276–283; *его же:* Суфизм и познавательная культура. Махачкала, 2003; Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М., 2003 и др.

<sup>2</sup> *Генион Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 63.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в религиозном сознании. М., 2003.

<sup>4</sup> *Ибн-Ал-араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 150.

<sup>5</sup> *Нурбахш Д.* Психология суфизма. М., 1998. С. 50.

<sup>6</sup> Суфийский автор X в. Абу Наср ас-Саррадж даёт классическую схему и характеристику не только стоянкам, но и «состояниям» суфийского духовного пути; эта схема была в последующем развита, и число стоянок и состояний увеличилось до 100 (*Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси.* Книга ал-лума фи-т-тасаввуф («Самое блистательное в суфизме») // Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 141–146.

<sup>7</sup> *Хазрат Инайят Хан.* Путь озарения. М., 2000. С. 71.

<sup>8</sup> *Корнеев М.Я.* Мухаммад Икбал: суфизм и концепция «совершенного человека» // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С. 141.