

## ИСЛАМ И СУФИЗМ

УДК 21:14

*М.И. Билалов*

### **Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма**

*ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет»; mibil@mail.ru*

Разногласия суфийской ветви ислама и салафизма являются одной из причин внутриконфессиональной напряженности в исламе. Эти разногласия имеют глубинные теоретические истоки в их философских основаниях. Философско-метафизические идеи исламских мыслителей в весьма последовательной связи с их гносеологическими идеями и, как выясняется, онтология и гносеология суфизма и салафизма существенно расходятся в ряде важных пунктов. В своей статье автор, с одной стороны, обращается к историко-философскому наследию ислама, с другой, философски осмысливает само мусульманство как религию. Автор приходит к заключению, что онтологические и гносеологические расхождения суфизма, на основе которого формировался традиционный для Северного Кавказа ислам, и фундаментального ислама являются веским основанием для противоречий внутри этой религии даже на бытовом уровне.

Ключевые слова: *суфизм, салафизм, онтология, гносеология, монотеизм, пантеизм.*

Disagreements between Sufi branch of Islam and Salafism are one of the reasons for intra tensions in Islam. These differences have deep roots in their theoretical philosophical grounds. Philosophical and metaphysical ideas of Islamic thinkers – in a very consistent connection to their epistemological ideas – and ontology and epistemology of Sufism and Salafism diverge significantly in a number of important points. The author of the article refers to the historic and philosophical heritage of Islam and considers Islamism as religion from philosophical point view. The between Sufism and fundamental islam result in controvercy within the religion even in every day life.

Keywords: *Sufism, Salafism, ontology, epistemology, monotheism, pantheism.*

В научной, философской и политологической литературе сегодня значительное внимание уделяется основным экономическим, политическим, психологическим и иным причинам обострения внутриконфессиональных отношений в исламе. Здесь важно выявить глубинные теоретические разногласия традиционного для Северного Кавказа ислама (его мистической ветви – суфизма) с салафизмом. Суфизм в современных формах исследуется в работах Р.И. Насырова [6], А. Моррисона [5], Д.О. Фоля (J.O. Voll) [10], М. Риттера (M. Rytter) [9], Х. Хемисси (H. Khemissia) [8] и многих других. В данной статье мы обращаем внимание на изначальные философские – онтологические и гносеологические – расхождения суфизма с салафизмом. При этом, с одной стороны, обращаемся к историко-философскому наследию ислама, с другой – философски осмысливаем само мусульманство как религию.

Как специфическую форму культуры религию изучает философия религии. Сегодня она предстает в науке как философская дисциплина, решающая своим категориальным аппаратом традиционные вопросы религии. В таком качестве она известна как философская теология. Но философия может рассматривать религию просто как один из предметов познания, пытаясь постичь ее сущность, специфику, причины возникновения, закономерности развития. Однако атеистически направленная философия в советский период не всегда была объективной в оценке философского наследия ислама. Ныне получили распространение исследования, носящие эмпирический характер, в кото-

рых толкуются аяты и суры Корана. Часто некоторые философы изучение религии подменяют соперничеством с верующими и алимами в знании Корана.

Считается, что первоначальная философия ислама формируется как сплав аристотелизма и неоплатонизма. На этой почве развил мировоззрение мутазилитов первый крупный философ ислама аль-Кинди (IX в.), обосновывая божественное творение мира из ничего, исходя из абсолютной веры. Позже аль-Фараби, Авиценна и Аверроэс в своих учениях рассматривают проблемы сущего, сущности, существования как предметов метафизики. Аль-Фараби дал подробное описание объективного идеализма Платона, но он, скорее, ближе к Аристотелю по своему мировоззрению. Он заложил основы восточного перипатетизма. Аверроэс вслед за Аристотелем признает существование первопричины (перводвигателя) и настаивает на важном для монотеизма моменте – на признании Бога как творца всего сущего. Признание универсальной божественной причинности Аверроэс согласовал с эмпирической причинностью, в том числе между душевными и телесными явлениями, и последовательно выступал против окказионализма аль-Газали. Он также не согласен с теорией эманации Авиценны, в которой не объяснялось, как Бог действует во всех вещах, отрицалась его способность создавать многое. При всех различиях метафизических трактовок бытия у названных философов в исламском философском учении утвердилось положение, что Бог есть создатель всего материального мира, он – Абсолют по своим качествам; не является материей; не смешивается с сотворёнными. Все это и легло в идейную основу монотеизма мусульманской религии.

Суфизм примечателен большей широтой и древностью истоков – ими являются домонотеистические религии, идеи различных цивилизаций; выходя по содержанию за рамки ислама, суфизм обретает целостность как мистическая ветвь мусульманства. Если фундаментальный ислам безусловно отделяет Аллаха от материального мира, в мистическом исламе Бог пронизывает своим существом все бытие. Но здесь одна тонкость: не Аллах – в каждой вещи, не он – каждая вещь. Это было бы пантеизмом, когда обнаруживают Бога в материи. Основная онтологическая доктрина суфизма «вахдат аль-вуджуд» была панентеистической. Ее сторонники считали, что все вещи находятся в Аллахе. Выдающийся систематизатор философии суфизма, придавший ей целостность и логическое системное единство, испанский араб Ибн аль-Араби представляет Бога как целостный мир. Он создал концепцию, которая впоследствии была названа «вуджудизм»: Бог как высшее единое проявляется во многом. Это единое как бытие и единно, и единственно, оно осуществляет триадический цикл по схеме: интеллигибельное единое – феноменальное многое, с этой схемой соотносится триадичный ритм отчуждения Логоса в Космос, затем это отчуждение снимается, и Логос возвращается к себе как гностик (концепция совершенного человека). В этом своеобразном человеческом Логосе, который имеет онтологический аспект в виде универсальной реальности – множественности неотдифференцированного феноменального бытия – и проявляется первая эпифания Абсолюта. Такое понимание Бога является традиционным и для христианской мистики и, на наш взгляд, есть панентеизм (промежуточное учение между теизмом и пантеизмом), утверждающий, что Вселенная покоится в Боге, а мир есть способ проявления Бога (см. [2]).

Доктрина вуджудизма имела последователей в Малой Азии, Иране и Северной Индии. Но как в онтологии ортодоксальной исламской философии, так и в суфизме метафизические проблемы решались неоднозначно. Ярыми противниками вуджудизма были достаточно авторитетные суфии (Ибн Таймийа, Ибн Халдун, Ибн Хаджар аль-Аскалани), его отвергали многие сирийские, египетские и магрибские факихи. Но важ-

но то, что онтология философии суфизма во всех своих версиях противоречит основному постулату ортодоксального ислама о творении Богом мира из ничего и расшатывает монотеизм мусульманской религии.

Обратимся к теоретико-познавательным изысканиям ислама и суфизма. IX–XII столетия – время расцвета рационалистических философских учений в мусульманских странах. Таковым было философское учение аль-Фараби. Он настаивал на превосходстве философского разума над теологией, утверждая, что можно только с помощью логики познать истину, хотя божественное откровение сохраняло свои позиции и здесь. Да и самые выдающиеся исламские философы – Авиценна и Аверроэс – не признавали превосходства теологии над философией, пытались примирить разум и веру. Рационализм укреплял свои позиции по мере развития астрономии, математики, медицины мусульман. Восточный перипатетик Ибн Сина написал знаменитый «Канон врачебной науки». На его философские взгляды заметно повлияли античные стоики. В его трудах содержатся идеи неоплатонизма, хотя вся его философия пронизана духом аристотелизма и соответствующего рационализма. Ибн Рушд полагал, что истина доказательна, и потому познать ее могут только философы, а не теологи. Но народу нужна религия, народ не может приобщиться к истине, требующей сложных доказательств. Рационализм древнегреческих философов разделял Яхья ас-Сухраварди, отстаивая универсальный статус религии.

Философско-метафизические идеи исламских мыслителей весьма последовательно связаны с их гносеологическими идеями, что позволяет дать философское осмысление мусульманской религии с точки зрения теории познания. Такой подход плодотворен и потому, что сегодня гносеология, как и в Новое время, обладает развитым категориальным аппаратом и предстает как ведущий раздел философии. Опираясь на нее, можно утверждать, что во всех монотеистических религиях сложилась определенная познавательная культура. У нее есть структурные элементы, из которых выделяется познание как постижение Бога, которое во всех религиях означает совершенствование человека в социальном, этическом, эстетическом и интеллектуальном смысле. Другой структурный элемент этой культуры – это характеризующие диалектически противоречивый характер познания познавательные идеи, фиксирующие в религиях бесконечное движение к абсолютной истине, разделяющие познание на ступени от чувственного, интуитивного к разумному и т. п. Идея сложности и противоречивости познания, свойственная не только исламу, но и другим мировым религиям, нацеливает человека на неуклонное самокритичное стремление совершенствовать свои знания, считая их недостаточными. Религия в целом и ислам в частности дали познавательной культуре важную идею о самопознании человека как цели всего познания. Религиям, на наш взгляд, обязана познавательная культура человечества и осмыслением аксиологической и когнитивной синтетичности познавательной деятельности.

Основная единица религиозного мировоззрения – вера. Она фиксируется в познавательной культуре как неотъемлемый этап и результат познавательного процесса, а изучение религиозной и рациональной веры позволяет уточнить содержание понятия «убеждение» и его соотношение с основным понятием теории познания – знанием. Причем единство веры и знания – основа целостности познавательной деятельности, слитности и неразъемности в ней когнитивных и ценностных начал, и эта идея познавательной культуры изначально заложена в религиозном сознании. И аль-Фараби, и Авиценна, и Аверроэс, и многие другие исламские мыслители не только не обошли данную проблематику, но и внесли существенный вклад в мировую гносеологию ее плодотворным осмыслением.

Правда, познавательная культура в интерпретации мусульманских философов, как, впрочем, и у средневековых европейских философов, заимствует у религиозного сознания не только позитивные, но и негативные традиции: умаление роли разума в познании, гносеологический пессимизм и агностицизм, отрыв знания от практики и т. п. Это становится одной из причин противостояния философии и религии, науки и религии.

Нам представляются оригинальными и достаточно практически эффективными для анализа современной духовной жизни методологически значимые выводы о теоретико-познавательном содержании суфизма как традиционного для северокавказских народов направления ислама. Но гносеология суфизма, так же, как его онтология, во многом противостоит соответствующим идеям ортодоксального ислама. Как отмечалось, свою роль здесь сыграло то обстоятельство, что суфизм перенял много идей из домотейстических религий, его философия формируется на значительно более обширной основе. Из предшествующей познавательной культуры суфизм выбрал гносеологические идеи, как общие для всех вероисповеданий, так и ставшие основой специфически суфийских представлений о познании. Мы полагаем, что по своему богатству теоретико-познавательными идеями суфизм превосходит философские составляющие и буддизма, и христианства (см. [2]).

Как религиозная мистико-философская система суфизм выбрал в себя достижения предшествующей культуры и был развит в сочинениях ученых Джунейда аль-Багдади, аль-Бистами, Ибн аль-Араби, Абу Хамида аль-Газали, ас-Сухраварди и др. Широта онтологических и гносеологических идей суфизма продемонстрирована Яхья ас-Сухраварди, который под влиянием зороастризма отошел от рационализма и культивировал в познании мистицизм. Другим составляющим суфизма, как известно, был шаманизм с его верой в экстатическое общение с потусторонним миром.

Особое значение для суфизма имеет комплекс идей неоплатонизма с его центральной идеей – идеей эманации – истечения мира от первоначальной духовной сущности и возможности обратного экстатического слияния с ней. Именно эту идею культивировал аль-Газали в «Опровержении философов» и в главном труде «Оживление наук о религии». Аль-Газали принял в качестве реальных человеческих познавательных способностей иррациональные и мистические сферы духа. В этом смысле он вполне современен с точки зрения гносеологии и эпистемологии XX века. Он пишет, что «существует много ступеней познания», потому «суфизм требует полного преобразования сознания» «неразвитого человека». Путь к истине – сомнение, этот путь сопровождают вера и знание [3, с. 44–45].

В то же время аль-Газали подверг критике последователей Аристотеля и Платона за признание решающей роли рационального в познании. Результат был весьма негативным – развитие фундаментального ислама в философском аспекте было на многие века остановлено. Наступила пора господства мистицизма во всех его проявлениях. Лишь в мусульманской Испании, Андалусии Ибн Баджи, Ибн Туфайль, Ибн Рушд продолжили традиции рационализма. Последний написал полемический ответ в адрес аль-Газали – «Опровержение опровержения». Но и в Андалусии суфизм получил поддержку философов, а Ибн аль-Араби не только развил мистицизм аль-Газали, но, как выше отмечалось, превратил суфизм в логически и теоретически стройное учение. В частности, он дает довольно верное в русле аристотелевского перипатетизма толкование знания – «это понятие, имеющееся в душе человека и связанное с существующим либо несуществующим предметом в соответствии с его сущностью, определяющей, каков он есть в настоящий момент или каким он станет, обретая бытие» [4, с. 44]. Утверждая, что у воображения и разума разные области применения, он все же в человеческом позна-

нии считает главным мистическое воображение. За века, прошедшие после времени аль-Араби, суфизм быстро распространился по миру, и его адаптированные к местной культуре и психологии тарикаты – кадирия, саадия, мевлевия, бекташия, чиштия, ясавия, накшбандия – возникли в Ираке, Сирии, Турции, Иране, Средней Азии и других странах.

Это было время заката мусульманского просвещения, упадка философии и поворота ее к консерватизму. В результате в Аравии в середине XVIII в. зародилось движение ваххабитов. Лишь к концу XIX в. просветительские идеи проникли в исламский регион (афганец Джемаль Аддин аль-Афгани, египтянин Мухаммед Абдо, индиец Мухаммад Икбал). Они пытались возродить исламскую философию на синтезе цивилизаций Востока и Запада, культивировать свободное толкование (джтихад) Корана и сунны, отвергая формальное следование его догмам (таклид). Были реанимированы идеи восточного перипатетизма. Они настаивали на приоритете разума над мистицизмом, признавая нравственные интенции суфизма к самоочищению, отвергали многие ритуалы суфиев, поклонение святым и их могилам, аскетизм.

Тем не менее, современный интеллектуальный ислам питают истоки исламской духовности и мистицизма аль-Газали, с одной стороны, рационализм Ибн Сины – с другой. Поэтому онтологические и гносеологические истоки современных противоречий внутри ислама остаются традиционными. Тот же панентеизм суфизма накладывает особый отпечаток на его концепцию познания, объектом которого оказывается Бог – единственная реальность, тогда как материальный и иной мир – его отблеск. В теории суфизма доминируют гносеологические и этико-эстетические идеи; в их терминах пояснения получают даже онтологические аспекты суфизма. Вуджудисты, как и прежде, причину творения объясняют в стремлении некоего надмирового Абсолюта, называемого Сущностью (аз-зат), Реальностью (аль-хакк), Единством (аль-ахадийа), к самолицезрению и самопознанию в предметах сотворенной Вселенной (аль-халк). Метафизические вопросы далее поясняются в терминах наиболее развитой суфийской концепции – концепции совершенного человека.

Дискретное состояние атрибутов божественного совершенства во Вселенной обретает свое единство только в человеке. Затем мы обнаруживаем идею (отшлифованную много веков спустя Гегелем), что лишь в «совершенном человеке» (аль-инсан аль-камиль) Абсолют познает себя во всей полноте, т. е. в его самопознании человек обретает подлинный образ мира. Причем, если религиозное сознание в целом, и в особенности ислам, не допускает постижимость Бога, то суфизм в своих радикальных формах допускает слияние субъекта с объектом и подобным образом постижение его в собственной сути. Мусульманское учение о Боге сводится к тому, что Бог выше всякого ощущения и познания. Любое создание, даже достигшее в своем совершенстве высшей ступени, не может Его постичь. Суфийское учение отрицает это положение ортодоксального ислама. Человек, являющийся частицей («джуз’ун») Бога (куллюна), стремится к слиянию с Ним, так же, как «все вещи возвращаются к своей основе».

Эта еретическая идея не только отдаляла суфизм от ортодоксального ислама, но и стала причиной раздоров между его адептами. Показательно в этой связи знаменитое изречение известного суфия X в. аль-Халладжа: «Я – истина», за которое он был предан жестокой казни. После этого суфии стали в своих рассуждениях более осторожными. Человек – не абсолютная истина, а только ее частица, и он не совершенен, как Бог, но причастен к абсолютному совершенству.

В регионе Северного Кавказа в целом, в т. ч. и во многих районах Дагестана, в последние десятилетия приверженцы салафизма также выступали против чуждых исламу

нововведений, якобы культивируемых суфизмом. Это касается принятых в традиционном для региона исламе поклонения святым местам, праздновании в той или иной форме дня рождения пророка Мухаммада, других пророков. Есть и другие факты и ритуалы, взгляды на которые у суфистов и салафитов расходятся, что зачастую приводит к открытой вражде.

Одной из причин экстремистских настроений салафитов, их неприятия регионального традиционного ислама является структурная неоднородность, эклектичность суфизма, который допускает такие формы свободомыслия, как антиклерикализм, ересь, индифферентизм, скептицизм, пантеизм, панентеизм, деизм и даже атеизм. Салафизм категорично и резко реагирует на подобные факты и усматривает в определенном равнодушии официального регионального духовенства к ним грубое попрание канонов Корана.

Еще одна причина внутренних противоречий в исламской религии – аскетизм суфизма. Он формируется в исламе как религиозное подвижничество. Теоретическую базу аскетические движения нашли в синтезе ортодоксального ислама с различными немусульманскими философскими школами – неоплатонизмом, буддизмом и др., сделав акцент на осмыслении психического состояния верующего, экстатического состояния «хал», характеризующего соотношение сокровенных помыслов, душевных импульсов и внешних действий человека. В систему мусульманского мистицизма этот существенный элемент вносит суфийский мыслитель Баиазид (IX век), считавший, что чувство полного уничтожения «я» достигается слиянием с Богом при полной медитации, подобно слиянию влюбленного с возлюбленной. Если ортодоксальный ислам достаточно системен, стратегически логичен, скажем, в монотеизме, то суфизм спонтанен, подвержен случайным отклонениям, характерным синергетическим системам.

Вся жизнь суфиев подчинена этой высокой цели – достижению состояния полного уничтожения, «небытия» собственного «я» (фана), что и есть постижение Бога, абсолютной истины. Подобный трансгрессивный выход субъекта за пределы обыденной психической нормы, который обладает универсальностью религиозного экстаза, известный французский философ и писатель Жорж Батай определил как феноменологическое проявление трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Говоря о трансгрессии религиозной, связанной с экстатической чувственностью, современная философия углубляется в смысловое богатство суфизма, которого сегодня лишен консервативный ислам. Трансгрессивный характер духовного развития суфия – очередное подтверждение того, что его путь познания синергетически сложен, в отличие от упрощенной линейной схемы обыденного познания.

Ортодоксальный ислам не приемлет также практику достаточно популярного восточного мистического экстаза, тогда как суфизм изощряется в разнообразных способах изменения сознания. Суфии добиваются в своей практике потери ощущения времени, слуховых и зрительных галлюцинаций. Только так, по мнению адептов суфизма, можно приобщиться к тем истинам, постичь которые разум не в силах. В религиозных традициях и ритуалах суфийского ислама иррациональное предстает как специфически важный результат духовного совершенствования человека, достигаемый экстатическим опытом. Данная религиозная традиция неприемлема для консервативного ислама.

Мистицизм суфизма не является таким уж чуждым для религиозного сознания. Считается, «что феномен религиозного мистицизма проходит через стадии становления и развития древних структур народного самосознания, а затем сохраняется как архетип мистицизма в структуре религиозно-системного сознания, выполняя функции фенотипа». Суфизм и здесь проявляет свой универсальный статус, фиксируя мистическое как

общее во всех религиях, независимо от того, осознается это ими или нет. Иррационалистические и мистические интенции суфизма, таким образом, это то общее, что также служит сближению религий и культур, для которых они служат культуuroобразующим фактором. Отсюда следует, в частности, «мистицизм в рамках христианской и мусульманской культур выступает определенной концептуальной схемой, метакультурным ориентиром...» [1, с. 73]. Однако с этим подходом суфизма к современной культуре не согласен консервативный ислам, претендующий на исключительную роль в религиозной и духовной жизни современного человечества.

Указанные выше противоречия далеко не исчерпывают список идейно-философских разногласий противоборствующих умм в мусульманской религии. Глубинные разногласия связаны также с толкованиями роли таких ключевых средств религиозно-познавательной активности человека, как вера и интуиция. Суфизм специфику веры усматривает не в божественном откровении, не в ее авторитарности, а в личностно-субъективном характере, в индивидуальном озарении, в достижении эмоционально-экстатического состояния уверенности и значительном влиянии на веру мистической интуиции (см. [2]). В то же время интуитивистская концепция религиозной веры «менее иррациональна», даже считается интеллектуальным направлением в толковании религиозного опыта, тогда как «сторонники антиинтеллектуального направления стремятся очистить религиозный опыт от малейших наслоений познавательной деятельности» [7, с. 120].

В заключение отметим, что онтологические и гносеологические расхождения суфизма, на основе которого формировался традиционный для Северного Кавказа ислам, и фундаментального ислама – довольно весомое основание для противоречий внутри этой религии даже на бытовом уровне. В данной статье нет возможности выявить, насколько региональный ислам аутентичен суфизму, хотя основные их позиции совпадают. Конечно, надо учесть и другое – сегодня, в век глобализации, наблюдается смешение элементов разных ветвей ислама, и никакие призывы к сохранению чистого ислама не могут помешать этому процессу. Развитие общечеловеческой культуры показывает, что «чистым» не может быть ни один ее фрагмент, даже в такой консервативной ее составляющей, как религия. Ее адепты обречены на вечные дискуссии, которые, разумеется, не должны переходить в столкновения и войны.

#### Литература

1. *Баранец А.* Трансфеномен мистицизма как культурный фенотип в христианстве и исламе // Христианство и культура. К 2000-летию христианства. Ч. II. – Астрахань, 2000. – С. 73.
2. *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. – М.: Academia, 2003. – 128 с.
3. *Газали.* Мысли и афоризмы о любви, красоте, надежде, зависти и знании // Суфии: Собрание притч и афоризмов. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 640 с. (Серия «Антология мысли»). – С. 44–45.
4. *Ибн аль-Араби.* Мекканские откровения (аль-Футухат аль-маккийя): пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А.Д. Кныша. – СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – С. 44.
5. *Моррисон А.* Суфизм, панисламизм и информационная паника: Нил Сергеевич Лыкошин и последствия андижанского восстания // Tartaria Magna. – 2013. – № 2. – С. 42–87.

6. Насыров Р.И. «Достижение истины» (тахкик) в гносеологии доктринального суфизма // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 138–150.
7. Сергеев М. Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. – 2003. – № 4. – С. 120.
8. Khemissia H., Laremont R.R., Taj T. Sufism, Salafism and state policy towards religion in Algeria: a survey of Algerian youth // *The Journal of North African Studies*. 26 Apr. 2012. – P. 547–558 DOI: 10.1080/13629387.2012.675703.
9. Rytter M. Transnational Sufism from below: charismatic counselling and the quest for well-being. *South Asian Diaspora*. – 29 Nov. 2013. – P. 105–119. DOI: 10.1080/19438192.2013.862103.
10. Voll J.O. Neo-Sufism: Reconsidered Again // *Canadian Journal of African Studies / La Revue canadienne des études africaines*. – 30 Oct. 2013. – P. 311–330 DOI: 10.1080/00083968.2008.10751385.

#### References

1. Baranets A. *Transfenomen mistitsizma kak kul'turnyi fenotip v khristianstve i islame* [Transphenomen of mysticism as a cultural phenomenon in Christianity and Islam] *Khristianstvo i kul'tura. K 2000-letiyu khristianstva. Chast' II*. – Astrakhan', 2000, p. 73 (In Russian).
2. Bilalov M.I. *Gnoseologicheskie idei v strukture religioznogo soznaniya* [Epistemological ideas in the structure of religious consciousness] M.: Academia, 2003. – 128 p. (In Russian).
3. Gazali. Mysli i aforizmy o lyubvi, krasote, nadezhde, za-visti i znanii [Thoughts and aphorisms about love, beauty, hope, envy, and knowledge] *Sufii: Sobranie pritch i aforizmov*. M.: EKSMO-Press, 2001 (Seriya «Antologiya mysli»), – pp. 44–45 (In Russian).
4. Ibn al-Arabi. *Mekkanskie otkroveniya (al-Futukhat al-makkiya)* [The Meccan revelations (al-Futuhah al-makkiyya)] / Per. s arab., vved., prim. i bibliogr. A.D. Knysya. SPb: Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie», 1995, p. 44 (In Russian).
5. Morrison A. *Sufizm, panislamizm i informatsonnaya panika: Nil Sergeevich Lykoshin i posledstviya andizhanskogo vosstaniya* [Sufism, pan-Islamism and information panic: Neil S. Lukashin and consequences of the Andijan uprising] *Tartaria Magna*, 2013, № 2. pp. 42–87 (In Russian).
6. Nasyrov R.I. «Dostizhenie istiny» (tahqiq) v gnoseologii doktrinal'nogo sufizma. [“The Achievement of truth” (tahqiq) in gnoseologies of doctrinal Sufism] *Voprosy filosofii*, 2007, № 10, pp. 138–150 (In Russian).
7. Sergeev M. Chto takoe religiya? Razmyshlenie o prirode religioznogo opyta [What is religion? Thinking about the nature of religious experience] *Vestnik RFO*. 2003. № 4. p. 120 (In Russian).
8. Khemissia H., Larémont R.R., Taj T. Sufism, Salafism and state policy towards religion in Algeria: a survey of Algerian youth // *The Journal of North African Studies*, 26 Apr. 2012, pp. 547–558 DOI: 10.1080/13629387.2012.675703.
9. Rytter M. Transnational Sufism from below: charismatic counselling and the quest for well-being. *South Asian Diaspora*, 29 Nov. 2013, pp. 105–119. DOI: 10.1080/19438192.2013.862103.
10. Voll J.O. Neo-Sufism: Reconsidered Again // *Canadian Journal of African Studies. La Revue canadienne des études africaines*, 30 Oct. 2013, pp. 311–330 DOI: 10.1080/00083968.2008.10751385.

Поступила в редакцию 17.12.2014 г.