

УДК 130.2/.3:28

М.И. Билалов

Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру

Дагестанский государственный университет; mibil@mail.ru

В статье анализируются исторические и логические изменения познавательной культуры человечества, произошедшие под воздействием мировых религий. Особое место уделено влиянию ислама и его мистической разновидности (суфизма) на современную культуру. Изучены практические последствия культурных изменений для народов, в т. ч. для северо-кавказских и дагестанских этносов.

Ключевые слова: *познавательная культура, гносеологические идеи, вера, знание, религиозное сознание, ислам, суфизм, иррационализм, мистицизм, оккультизм, эзотеризм, ризома, трансгрессия.*

The article analyses the historical and logical changes of cognitive culture humanity had occurred under the influence of the religions of the world. A special place is given to the influence of Islam and its mystical variety – of Sufism in contemporary culture. Studied and set out the practical implications of cultural change for the peoples, including the North Caucasus and Daghestan's ethnic groups.

Keywords: *cognitive culture, epistemological ideas, faith, knowledge, religious consciousness, Islam, Sufism, irrationality, mysticism, occultism, esotericism, rizoma, transgression.*

В современной духовной, образовательной и научной сфере все более очевидным становится субъектный характер познавательной деятельности, ее культурная обусловленность. В этой связи актуально рассмотрение особенностей такого феномена, как культура познания или познавательная культура, понятие которой функционально в науке наряду с нравственной, эстетической, политической, правовой и т. п. культурой. Познавательная культура субъекта аккумулирует традиции, нормы, идеалы и т. п. как научного, так и обыденного, повседневного познания и, не сводясь к его когнитивным аспектам, включает в себя также отображения социальных факторов бытия познающего человека.

Вопрос о содержательных элементах познавательной культуры сложен ввиду их многочисленности. Можно выделить блоки однотипных элементов, составляющих культуру мышления, методологическую культуру, традиции познания, стили мышления и т. п. Если рассматривать такие исторические типы познавательной культуры, как предмодернистская, модернистская и постмодернистская, то в каждом из них можно говорить о таких родах, как религиозная, этнонациональная, философская, научная, половозрастная и т. п. В качестве же их видов предстанут соответственно,

например, исламская, немецкая, софистическая, естественнонаучная, женская, детская и т. п.

Познавательная культура также детерминирована религией. Надо полагать, в процессе взаимодействия с социальной средой и только после обретения этнических особенностей своего бытия человек (и в филогенезе, и в онтогенезе) заряжается религиозным духом. Объединяя людей не столько знаниями и способом мышления, сколько верой и переживаниями недоступного или не открытого науке и познанию, религия овладевает иррациональным уровнем человеческого сознания. В науке установлена органическая связь, скажем, буддизма с теорией познания, хотя «первоначальный буддизм представляет собой несистематическую попытку критического взгляда на мир и познание. Научную разработку оба противоположных взгляда получили в позднейшем буддизме (в махаяне)... И в обновленном брахманизме...» [16, с. 18]. Конкретными идеями соотносятся гносеология и христианство, гносеология и ислам. Подробное рассмотрение взаимосвязи мировых религий с познавательной культурой человечества произведено в ряде наших работ [3, 4, 5].

Учитывая тот факт, что современная наука выросла именно из христианской культуры, некоторые гносеологи считают возможным даже вводить в философию понятие религиозной эпистемологии, которая рассматривает два ключевых вопроса. Существует ли в религиозных утверждениях нечто, «что могло бы свидетельствовать об их истинности и ложности»? Встает также вопрос о «точности интерпретации человеком христианских истин» [10, с. 155].

В таком теоретико-методологическом самоосмыслении не отставало от старших мировых религий и мусульманство. Исследователь персидской литературы, истории ислама и его философских традиций Абдол Хосейн Зарринкуб считает, что с началом эпохи Аббасидов «стала формироваться такая научная дисциплина, как усул (методология), и тем самым вырабатывались научные принципы для обоснования положений фикха. Формировалось учение о каламе, согласно которому споры об основных положениях веры были подчинены логике и аргументации» [8, с. 56].

Познавательная культура аккумулировала гносеологические идеи о диалектическом характере познания, которые зафиксированы в религиозном сознании как бесконечность постижения абсолютной истины, как дифференциация познавательной деятельности на чувственный, разумный, интуитивный и т. п. этапы. Идея сложности и противоречивости познания настраивает людей на скромность в оценке своих знаний и нацеливает их на постоянное совершенствование. Важным элементом познавательной культуры, заимствованным из религии, оказывается идея самопознания как важнейшего этапа и цели человеческого познания. Религиозное сознание содержит также познавательную идею о синтетическом характере познания, о единстве в нем когнитивного и ценностного начал. Основная едини-

ца религиозного мировоззрения – вера – фиксируется в познавательной культуре как неотъемлемый этап и результат познавательного процесса. Познавательная культура заимствует у религиозного сознания не только позитивные, но и негативные традиции умаления роли разума в познании, гносеологический пессимизм и агностицизм, отрыв знания от практики и т. п., которые так или иначе оказываются основой противостояния философии и религии, науки и религии.

Поскольку в процессе исторического развития структура познавательной культуры усложняется, полагать, что все ее элементы испытывают непосредственное воздействие религиозного сознания, было бы неверно. Очевидно, к примеру, что формально-логические принципы, определяющие культуру мышления, в прямой и усматриваемой зависимости от религий не находятся. А вот такие элементы познавательной культуры, как образ мышления, традиции, идеалы, способы, приемы, предрассудки познания, вполне определенно зависят и от религиозного сознания. Немало в ней и этнического, которое нередко стало таковым после привнесения религии, которая, в свою очередь, со временем сама приобретает этническую окраску.

Если исходить из нынешних реалий духовного бытия народов, то особенности национального ума и этнических составляющих познавательной культуры восточных народов во многом, во всяком случае, более, чем у европейцев, детерминированы религиозными традициями. Можно с уверенностью отметить: буддизм, даосизм и конфуцианство оказали огромное влияние на становление национального характера, в том числе и мыслительных традиций индийцев, китайцев, японцев, корейцев и др. Эти народы аккуратны, скромны, самокритичны, дисциплинированы, вежливы, чему, без сомнения, способствуют аскетизм, альтруизм, терпимость, миролюбие и другие атрибуты их религиозного сознания. Как отмечают исследователи, «японцам до сих пор не свойственно аргументированно отстаивать, защищать свою религиозную позицию, потому что вера для них – это сокровенная часть человеческого существа, которая не может быть вербально выражена, а лишь проявлена в ритуале, обряде, состоянии созерцания, растворения в универсуме и т. п. Следовательно, изначально не возникает почвы для религиозных дискуссий, противоречий» [7, с. 408]. Вот почему японцы не тяготеют к логическим ухищрениям, они не отличаются краткостью и ясностью изложения мысли, а чтобы быть учтивыми, смысл фраз затуманивают оговорками и неопределенностями, уклоняются от открытого столкновения мнений.

Лишь немногие черты объединяют с ними дагестанские народности, хотя мусульман с представителями буддизма связывает значительно больше общего в духовных процессах, нежели с христианскими народами. Если исходить из шкалы ценностных сознаний, предлагаемой американскими политологами, то, по нашим подсчетам, степень стыкуемости важнейших

норм и идеалов ценностных сознаний мусульманских и буддийских народов в четыре раза больше, чем, скажем, каждого из этих народов с христианскими. Общие для ислама и буддизма коллективизм, уважение к старшим и к традициям, бережное отношение к природе, элементы фатализма, воздержанность, нематериальные мотивы поведения и поступков, общественно-политическая пассивность и т. п. сказываются не только на близости их образов жизни, но и на сходности психологии мышления и познавательной культуры. Представителям этих религий чужд рационализм, что уже позволяет отнести их национальный ум к родственным типам.

Мусульманские народы более эмоциональны при решении даже тех вопросов, где требуется интеллектуальное напряжение, их внимание сосредоточено прежде всего на чувствах, а не на рассуждениях. Их мышление несамостоятельно, в нем непопулярны критика и самокритика, а критерий правды и лжи почти бездействует. Редко проявляемое терпение в дискуссиях и спорах может моментально смениться возбудимостью на грани ярости. Представители мусульманских народов часто говорят намеками, скрывают свои мысли, пытаются выяснить убеждения собеседника, подлаживаться, поддакивать, редко произносят определенные «да» или «нет», и вряд ли это, как и многое другое в их духе, способствует поиску истины и формированию национального ума, близкого к научному.

Осмысление влияния ислама на познавательную функцию культуры продолжим на основе интересной идеи Р. Генона – об особой роли традиции в мусульманском мире. Чтобы понять глубинный смысл указанной идеи, уместно напомнить о том, что «традиция есть некое связующее звено между культурным наследием и творчеством, которое осуществляет не только преемственность культур, но и их диалог» [11, с. 54–56].

Диалог, на который, вопреки устоявшимся и почти неизменным и поныне взглядам о нетерпимости мусульман к иным верованиям и ценностям, эта религия активно шла изначально. Как считают специалисты, «ислам и его местные апологеты никогда всерьез не ставили себе задачу полностью вытеснить из сфер жизни старые верования и культы. И дело не только в том, что эта задача была им не по плечу, а в том, что мусульманская религия с самого начала своего формирования шла на компромисс, на приспособление части местных религиозных традиций к своим догматическим и шариатским устоям». Говоря о стадиях развития ислама, С. Прозоров описывает третью его стадию как связанную с внедрением его «на более высоком уровне в сознание населения «периферийных» регионов мусульманского мира и со сложением местных форм его бытования. Народы с иными культурными традициями, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи. Шел диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «офици-

ального» и «народного», в результате чего в крупных регионах ислам приобрел специфические черты [12, с. 7].

На наш взгляд, так появился и суфизм – конкретно-исторический мистический вариант ислама. И если хоть в малой степени национальный ум дагестанцев и их познавательная культура своей спецификой обязаны религиозным традициям, то их актуальная мощь и потенциальная перспектива могут быть увязаны не только с ортодоксальным исламом, но и с суфизмом. Ведь пронизывающий всю культуру и экономику народов Северного Кавказа и Дагестана традиционный для региона ислам – это ислам в его суфийском преломлении. И в первую очередь его влияние должно проявляться в наиболее значимых, неких всеобщих, общемировых тенденциях и параметрах свойственных суфизму всегда и повсюду, которые оказали заметное влияние на разные стороны познавательной культуры. Речь здесь не о том, что суфизм выступал под флагом экуменизма с целью объединения вероисповеданий, но, на наш взгляд, он включает ряд содержательных элементов, способствующих сближению культур и единению религий.

Одним из свидетельств вот такого экуменистического содержания суфизма является его популярность во всех уголках планеты и несомненное влияние на мировую культуру, в том числе и на западную. Св. Франциск Ассизский, покровитель Италии, один из самых почитаемых святых в христианском мире и великий реформатор христианства и переводчик Библии на немецкий язык Мартин Лютер, немецкий поэт и философ-мистик Генрих Сузо и мистик и проповедник Иоган Таулер и их учитель, великий немецкий мистик Мейстер Экхарт – вот неполный перечень имен, в произведениях которых явно присутствуют суфийские идеи. В России они явно или неявно использованы в софиологии В.С. Соловьева, творчестве П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, поэзии русского символизма, учении Г.И. Гурджиева и др. Не секрет, что немало элементов суфизма заимствовал из буддизма. Вряд ли какое другое вероисповедание имеет преимущество в экуменистической интенции перед этим особым достоинством суфизма – его синкретичностью, изначальным смешением и порой неорганичным соединением в нем разнородных элементов, преобразованных заимствований из магии, древневосточных и античных культов и т. п.

Эта нерасчлняемая разнородность, сообщающая суфизму особый шарм современности (эkleктизм) придает ему и соответствующей познавательной культуре творческую мощь открытой системы и создает своеобразную «ризоморфную среду», не нарушая, однако, глубинную идейную и теоретическую целостность исламского мистицизма. Методологически значимый термин постмодернизма – ризома – характеризует спонтанность, иррациональность, асистематичность суфизма, неискучственность его становления как свободной комбинации разнородных элементов. История суфизма свидетельствует, что его последователи преодолевают границы му-

сульманского теизма и вообще религиозной веры, т. е. допускают не только религиозный универсализм, но и неверие и атеизм, оправдывая их тем, что все взгляды и действия людей согласуются с божественными требованиями и соответствуют воле Бога. Неудивительно поэтому, а вполне предположительно, что структурная неоднородность, точнее, эклектичность суфизма усугубляется всевозможными формами свободомыслия, такими, как боговерчество, антиклерикализм, ересь, индифферентизм, скептицизм, пантеизм, деизм, в том числе и атеизм. Неслучаен призыв иранского суфийского поэта XIV в. Шамседдина Хафиза: «О суфий, розу ты сорви, дай в рубище шипам вонзиться, / Снеси ты набожность в кабак – не стоит с показной возиться!» [9, с. 357].

Суфизм формируется в исламе как религиозное подвижничество – аскетизм. Теоретической базой аскетических движений является синтез ортодоксального ислама с различными немусульманскими философскими школами – неоплатонизмом, буддизмом и др. Суфизм делает акцент на осмыслении психического состояния верующего, экстатического состояния «хал», характеризующего соотношение сокровенных помыслов, душевных импульсов и внешних действий человека. Не будет огрублением данного соотношения, если оно будет уподоблено сложнейшей диалектике содержания и формы. В связи с осмыслением внешнего акта благочестия появились секты «баккаун» (плакальщиков) и «рийа» (лицемеров). Первые настаивали на показном, демонстративном проявлении верующим строжайшего соблюдения сунны, устремления к самосовершенствованию, тогда как вторые считали внутреннее состояние мусульманина тайной, его личным делом, достойным сокрытия от посторонних. Если представители этой школы – маламаты – боялись лицемерия перед людьми, то последователи багдадского шейха Джунайда добивались смирения без лицемерия перед самим собой полным выключением собственной воли, ее подчинением божественной воле и признанием собственного ничтожества, что и стало основополагающим для суфизма.

Еще один существенный элемент в систему мусульманского мистицизма вносит суфийский мыслитель Байазид (IX в.), считавший, что чувство полного уничтожения «я» достигается слиянием с Богом при полной медитации, подобным слиянию влюбленного с возлюбленной. Если ортодоксальный ислам системен, стратегически логичен, скажем, в монотеизме, то суфизм спонтанен, подвержен случайным отклонениям, характерным синергетическим системам. Какое из этих отклонений от ортодоксального ислама выступило в качестве случайной «флуктуации» и основного конструктивного фактора самоорганизации суфизма, сказать трудно, но их решающая роль в дальнейшей нелинейной динамике этой системы очевидна.

Одно из еретических отклонений суфизма от ислама – слияние человека с Богом как цель человеческого самосовершенствования. При более

глубоком рассмотрении это слияние оказывается познанием, и примечательно, что некоторые из многочисленных названий суфизма прямо связывают его с познавательной деятельностью человека. Суфиев нередко называют гностиками, мудрыми, эзотеристами и т. п., намекая на их привязанность к тайному, скрытому знанию, культовым обрядам, доступным только узкому кругу лиц. Жизненные убеждения суфиев и реальное бытие подчинены этой высокой цели, ведь состояние полного уничтожения, «небытия» собственного «я» (фана) и есть постижение Бога, абсолютной истины. Этот трансгрессивный выход субъекта за пределы обыденной психической нормы, который, кстати, обладает универсальностью религиозного экстаза, Ж. Батай определил как феноменологическое проявление трансгрессивно-го трансцензуса к Абсолюту.

Действительно, религиозный экстаз есть трансгрессивный трансцензус, преодоление непреодолимого предела, выход субъекта за пределы обыденного, к истине, к Богу. Говоря о трансгрессии религиозной, связанной с экстатической чувственностью, современная философия углубляется в смысловое богатство суфизма. В терминах постмодернизма трансгрессия – еще одно нарушение линейности суфийского процесса самосовершенствования, вернее, подтверждение синергетичности и нелинейности человеческого познания.

В толковании человеческого познания суфизм решительно расходится с интеллектуализмом мутазилитов, делая ставку не на мыслительную способность человека, а на иррациональную, недостижимую разумом любовь в познании Бога. При этом мы не умаляем идейного богатства и гносеологической насыщенности суфизма, хотя сам ислам, будучи, по мнению философов, интеллектуальной религией, уступает, как уже отмечалось, буддизму по философской глубине. Об этом свидетельствует характер основных методов и способов религиозного познания – веры и интуиции. В суфизме они имеют свою специфику, что, кстати, заметно отразилось на традициях и обычаях исповедующих его народов. Вера здесь не авторитарна, не опирается на божественное откровение, а, скорее, является следствием субъективной, выстраданной, эмоционально-экстатической уверенности, результатом индивидуального озарения и мистической интуиции. 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» [13, с. 120].

Таким образом, то, что суфизм полагает целью человеческого существования – достижение единства бытия, имея в виду, с одной стороны, слияние человека с Богом, с другой – осознание теоретического обоснования этого единства, оказывается высшим познанием. Величайший иран-

ский суфийский поэт Руми заявлял: «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана Истина» [14, с. 193].

Широта и эффективность влияния религии и философии суфизма на повседневное реальное поведение и мышление людей через познавательную культуру также обусловлены, на наш взгляд, и его универсальностью, которая отчасти проистекает от его близости к эзотеризму и оккультизму. Известно, что в основу оккультизма легла эзотерика как весьма удачная попытка гармоничного и системного соединения философской и религиозной мысли с научными знаниями. Принципы эзотеризма – критика ценностей обыденной жизни и культуры, вера в существование иной, подлинной реальности, убеждение, что человек должен и способен при жизни интегрироваться в эту реальность (при обязательном условии трансформации своей личности, постоянной интенсивной духовной работы, переделки себя в иное существо), признание соотнесённости микро- и макрокосма, важность освоения психотехник и т. п. – выступают как философско-богословские предпосылки экуменизма и фундаментальные традиции суфизма, его познавательной культуры. Оккультизм и эзотеризм значительно обогатили суфизм и теоретически, и ритуально.

Важнейшей экуменистической интенцией суфизма выступают иррационализм и мистицизм. Основное достоинство иррационализма – расширение сферы познавательных способностей за счет вывода их за пределы сознания, подключения бессознательного. А что касается мистицизма, то 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». То есть суфизм акцентирует внимание на содержательной ценности мистического как наличествующего в истоках и глубинах религиозного. Вот почему и иррационализм, и мистицизм как фундаментальные обретения суфизма – зачастую основа сближения различных культур; в частности, «мистицизм в рамках христианской и мусульманской культур выступает определенной концептуальной схемой, метакультурным ориентиром...» [1, с. 73].

Формами проявления мистицизма и иррационализма являются вера и интуиция. Их субъективный и интеллектуальный характер, о котором уже говорилось, не меняет иррационализм суфизма. С иррационализмом и мистицизмом связана немногословность, даже молчаливость суфизма. Молчание в суфизме обретает символический смысл, оно глубоко укоренено в гносеологические положения, экстраполируясь на иные проявления духа и суфийскую ритуальную практику. Молчание выступает как тайный зикр, как единственно возможная форма выражения истины. Допуская латентное, довербальное и невербальное бытие истины, суфии выработали специальный язык, включающий сотни терминов, благодаря которому они могут выражать тончайшие переживания и концепции, не имеющие обыч-

ных словесных эквивалентов. Поэтому мистический опыт невербализуем. Но если его передают словами, то он «почти всегда является бесполезным искажением фактов» [15, с. 111]. Он использует все многообразие смыслов молчания, практикующихся в межличностных коммуникациях, своеобразно адаптируя и интерпретируя их применительно к духовно-познавательным актам.

Для суфийских школ характерна и аллегоричность истолкования процессов, и частая смена аллегорий. Аллегоричность, иносказательность, метафоричность, многосмысленность и т. п. – традиционные суфийские приемы, сознательно используемые адептами мистического ислама для обнаружения и передачи глубинного смысла. Выше уже говорилось, каким образом в ранний период формирования суфизма психологическое состояние верующего – «хал» – выражало состояние сокровенных смыслов и действий человека в сектах лицемеров. Как было отмечено, лицемеры считали внутреннее состояние мусульманина тайной, которую необходимо скрывать от посторонних. Думается, что это обстоятельство оставило глубокий след в образе мышления и поведения последователей суфизма. Двусмысленность и неискренность, намеренное введение собеседника в заблуждение, эзотерическая иносказательность могли стать не столько элементами специальной техники кодирования мистических текстов из-за гонений на суфиев, сколько попытками избежать поверхностности осмысления процессов, прямолинейности рассуждений и т. п. Не зря притчи и анекдоты были весьма популярны на Востоке. По-видимому, именно отсюда они были заимствованы другими культурами, в том числе и европейской. Навои в своих афоризмах советует: «...Не принимай за правду хвалу льстеца, не принимай его слова за чистую монету»; «Хотя неприятная весть и правдива, не доводи ее до слуха друзей, если кто-то проявил неразумие, не говори ему в лицо об этом»; «Мудр тот, кто не говорит неправду, но всякую правду тоже нельзя говорить». В то же время Навои осуждает неискренность: «Краснослов, который ложь правдоподобно рассказать сумел, похож на позолотившего серебро мастера золотых дел».

Широко культивируемый на Востоке, в том числе в Дагестане, мистический экстаз (порицаемый, кстати, ортодоксальным исламом) приводит к изменению сознания, сопровождающемуся потерей человеком ощущения времени, эмоциональным упоением, зрительными и слуховыми галлюцинациями. Верующие считают, что в состоянии экстаза постигаются те истины, которые недоступны разуму. У мусульманских народов широкое распространение получили методики наркотического опьянения и вхождения в экстаз, хотя официальный суфизм, и тем более традиционный ислам, осуждают эту практику. Постигание иррационального в суфизме становится предметом особого внимания, его добиваются и духовным совершенствованием личности, и ритуальными физическими навыками экстати-

ческого поведения. Это стало элементом традиционной культуры северокавказских народов [2, с. 96].

Безусловно, основные гносеологические базовые положения суфизма (познание как слияние с Богом, любовь сердца как средство постижения истины, приоритет иррационального над рациональным в ее познании, познание как онтологизация истины и т. п.), будучи обоснованы, всесторонне развиты и культивированы, оказали влияние на обыденное общественное сознание мусульман, оставили отпечаток и на сегодняшней познавательной культуре. Суфизм как разновидность мировой религии (ислама) значительно богаче и религии вообще, и мусульманства в частности. Но основные характеристики религии в суфизме присутствуют. Так, в содержании познавательной культуры народов мусульманского региона заметны следы таких исконно религиозных черт, как провиденциализм, креационизм, телеологизм, эсхатологизм, трансцендентизм, фатализм, нетерпимость, фанатизм и т. п., которые пронизывают все уровни духовной и познавательной активности людей. Провиденциализм проявляется в вере в судьбу, в божественное предопределение событий; креационизм – в вере в сотворенность Богом всего сущего; телеологизм – уверенность в том, что все происходящее целесообразно благодаря божественной предопределенности; эсхатологизм – уверенность в неизбежности конца света; трансцендентизм – вера в существование потустороннего, сверхъестественного, недоступного; особо значим в исламе фатализм – представление о роковой предопределенности событий, об их неизбежности и покорности им (в мусульманском мире, особенно на Северном Кавказе, говорят *кисмет*); фанатизм – стремление к неукоснительному соблюдению религиозных предписаний и т. п.

Эти и другие религиозные представления в разной степени укоренены в сознании мусульман, в том числе многих верующих дагестанцев. Можно согласиться, что, с точки зрения науки, «исходной гносеологической характеристикой религиозного мышления является его превратность, понимаемая как искажение действительности» [6, с. 94]. Методологическими чертами религиозного мышления предстают догматизм (признание в вероучении непререкаемо истинных и вечных положений) и как следствие – консерватизм (неприятие нового в вере), авторитаризм (беспрекословность подчинения низшего духовенства высшему) и схоластичность (оторванность от активной реальной жизни) и др. Разумеется, эти по-разному усвоенные и освоенные подходы определяют мыслительные и поведенческие действия не только в рамках религии, но и познании и жизненной практике верующих.

В отражении мира, его объяснении и понимании важнейшими в структуре познавательной культуры верующего оказываются такие мировоззренческие принципы, как дуализм, мистицизм и идеализм. Дуализм, двойственность во взглядах на мир пронизывает мировосприятие верую-

шего. Это противопоставление религией земного и потустороннего, вечно-го и конечного, добродетельного и греховного и т. п. Мистицизм достаточно неоднозначен и неоднороден, хотя его слабая версия – признание сверхъестественного происхождения вещей – присутствует во всех верованиях. В суфизме мистицизм (о котором выше говорилось) усиливается и проявляется в абсолютизации субъективных возможностей человека общаться с миром сверхъестественного, слиянии с Богом и т. п. Неотъемлем от религии и философский идеализм, который предстает как логическое доведение до теоретического миропонимания последовательных размышлений верующего. Обычно в сознании верующего переплетаются элементы как объективного, так и субъективного идеализма, придавая идеальным феноменам характер Абсолюта, некоего надприродного начала, или полагая первичным то или иное духовное в деятельности человека.

Таким образом, вместе с сугубо суфийскими элементами мистицизма, иррационализма, интуитивизма, аллегоричности, метафоричности и другими ранее указанными элементами мышления в духовном бытии этносов, охватываемых исламом и суфизмом, есть также элементы, общие как для всей религии, так и для всего мусульманства. Кроме того, в менталитете мусульманских, в т. ч. и кавказских народов, нет многих элементов европейской познавательной культуры, а там, где была распространена мистическая ветвь ислама – суфизм, доля рационального сокращалась за счет наращивания иррационального под влиянием господствующих в культуре и религии экстатических культовых традиций. Интеллектуальной элите этих народов присущи психологизм мышления, доверие интуиции, осторожность в отношении новаций, приверженность устойчивым познавательным схемам и т. п., которые если и неэффективны в эвристическом плане, то предохраняют от поспешных выводов, от излишней агрессивности и пагубных последствий рационализма и сциентизма, от которых не застрахован даже поднатворивший в науке европеец.

Конечно, повторим еще раз, нельзя полагать, что все особенности познавательной культуры детерминированы религиозными традициями и верованиями: на генезис элементов этой культуры повлияли и этнические, и психологические, и этнополитические, и другие идеалы многочисленных народов как творцов арабской культуры. Более того, в современных особенностях познавательной и творческой активности людей есть ее составляющие, не воспринявшие постулаты религии или генерированные вопреки им. И все это, безусловно, затрудняет определение связи познавательной культуры и философии суфизма, во всяком случае, однозначно. Надо учесть и то, что не все разновидности суфизма одинаково влияют на национальный ум и познавательную культуру народов – так, дагестанский вариант суфизма вовсе лишен его традиционного аскетизма и политической замкнутости, о чем свидетельствуют реалии последних двух десятилетий в Дагестане.

Литература

1. Баранец А.А. Транс-феномен мистицизма как культурный фенотип в христианстве и исламе // Христианство и культура. К 2000-летию христианства. Ч. II. – Астрахань, 2000.
2. Билалов М. И. Суфизм и познавательная культура. – Махачкала, 2003.
3. Билалов М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. – М., 2003.
4. Билалов. М.И. Цивилизационные метаморфозы познавательной культуры. – М., 2008.
5. Билалов М.И. Гносеологические идеи в религиозном сознании // Вопросы философии. – 2011. – № 8.
6. Габинский Г.А. Божественное откровение и человеческое познание. – М., 1989.
7. Гвоздевская Г.А. Философия толерантности в контексте японской традиционной культуры // Россия и Восток: проблема толерантности в диалоге цивилизаций. – Астрахань, 2007.
8. Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация. – М., 2004.
9. Ирано-Таджикская поэзия. – М., 1974.
10. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Современная эпистемология: дух и проблемы. – Симферополь, 1999.
11. Праздников Г.А. Традиция как диалог культур // Советская этнография. – 1981. – № 3.
12. Прозоров С.М. Введение // Хрестоматия по исламу. – М., 1994.
13. Сергеев М. Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. – 2003. – № 4.
14. Суфии. Восхождение к истине. – М., 2001.
15. Шах И. Суфизм. – М., 1994.
16. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. – СПб., 1995.

Поступила в редакцию 5 августа 2012 г.