

Янгузин Айбулат Римович

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ УСТРЕМЛЕННОСТЬ К АБСОЛЮТУ В СУФИЗМЕ

Статья раскрывает специфику трансцендентной и трансцендентальной устремленности к Абсолюту. Основное внимание в работе автор акцентирует на трансформации и развитии человеческого "Я" в духовном стремлении к познанию Абсолюта.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/3-1/55.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 3 (9): в 3-х ч. Ч. I. С. 212-216. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/3-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

начинать с предпосылки, согласно которой и непознаваемая часть мира имеет бытие, и хотя это, быть может, не столь высокое бытие, как бытие, которое открывается познающему «Я», всё же эта часть не является совершенно не-сущей.

Список литературы

1. Франк С. Л. Непостижимое. М.: Правда, 1990. 607 с.
2. Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейа; Энигма, 2000. 416 с.

“POSITIVE PHILOSOPHY” ASPECTS

Aibulat Rimovich Yanguzin, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Department of Philosophy and Science Methodology
Bashkir State University
nbret@yandex.ru

The article reveals “positive philosophy” specificity. The author pays special attention to “positive philosophy” transformation and development in a person’s spiritual search.

Key words and phrases: “positive philosophy”; intuition; emotional experience; metaphysical empiricism.

УДК 141.336

Статья раскрывает специфику трансцендентной и трансцендентальной устремленности к Абсолюту. Основное внимание в работе автор акцентирует на трансформации и развитии человеческого «Я» в духовном стремлении к познанию Абсолюта.

Ключевые слова и фразы: Абсолют; трансцендентное; трансцендентальное; метафизический страх.

Айбулат Римович Янгузин, д. филос. н., доцент
Кафедра философии и методологии науки
Бакирский государственный университет
nbret@yandex.ru

**ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ УСТРЕМЛЕННОСТЬ
К АБСОЛЮТУ В СУФИЗМЕ[©]**

Ни одна, пожалуй, из метафизических категорий не вызывает столько споров, как понятие Абсолюта. Не вдаваясь здесь в гносеологические тонкости данной проблематики, поставим перед собой задачу исследовать более детально социально-онтологический, социально-философский пласт данного понятия, тем более что в суфийской традиции Абсолют означает постоянное стремление к более высоким духовным стоянкам, практикам и метафизическим переживаниям.

Откуда вообще берется стремление к поиску Абсолюта; жажда Абсолюта? Можно предположить, что эта жажда определяется социальной потребностью самого познания. Любая система знания, любая социальная концепция приобретает законченную и совершенную форму, когда воздвигается на каком-то основополагающем принципе. Из данной идеи объясняется все существующее. Мы прослеживаем в мире гармонию и хотим, чтобы наше знание о нем тоже было гармоничным. Абсолют выступает при этом высшим выражением такой гармонии.

И все же сама по себе потребность в Абсолюте является, прежде всего, экзистенциальной. Абсолют - это своеобразный «якорь» мироздания, придающий ему устойчивость, не говоря уже об осмысленности. По мнению А. Ф. Лосева, античная философия основана на рассуждениях о таком первоединстве, которое «выше всего сущего» [4, с. 386]. Таким образом, помимо существующего, постулируется и какое-то сверхсущее. Видимо, это необходимо потому, что сверхсущее выступает в виде всеобщего носителя существующего, без которого чувственно-материальный космос эпохи не может существовать и разлетается на части. Однако суфийские мыслители увидели и другое. Этот космос, когда достигает своей абсолютной полноты, то тоже распадается на части. Ведь человеческая жизнь слишком хрупка, чтобы выдержать всю эту полноту. Отсюда можно высказать ту мысль, что Абсолют - не носитель существующего; само существующее заключает в себе «искры» Абсолюта, моменты самоопределения и самоконституирования.

Нам думается, что жажда Абсолюта проистекает из надежды на личное бессмертие. Только имея Абсолют, а значит, и уверенность в том, что существующий мир - это не бессмысленный хаос, мы можем надеяться на какой-либо вариант бессмертия в личностном плане.

Но откуда возникает стремление именно к Единому? Вероятнее всего, стремление к познанию Абсолюта и желание увидеть его Единым объясняются одними и теми же причинами. Философ постоянно задается вопросом, а «что дальше?». В результате он и склоняется к постулату о существовании одного-единственного и все объясняющего первоначала. Мудрец же продвигается в этом вопросе дальше. Он пытается вдохнуть жизнь в сам Божественный Абсолют. В результате мудрец не отказывается от использования земных благ и не отдаляется от них, а ограничивает свои надежды только прибеганием к Порядку Абсолюта и Его Мудрости. Именно суфийские мудрецы достаточно отчетливо подчеркнули диалектическую природу Абсолюта, точнее, упования на Абсолют (последний чаще всего отождествлялся с Аллахом, хотя это отождествление - предмет особого исследования). Высшая степень этого упования - находится перед Аллахом, подобно больному перед своим лекарем [2, с. 167].

Стремление к поиску Единого, видимо, коренится в самой природе нашего сознания. Человеческое «Я» едино, точнее, оно есть «единство многообразного» (если употребить известный термин К. Маркса). У человека много «я», но общую основу этих «я», вероятнее всего, составляет некое Единое «Я», поиском которого занимались многие мыслители (в том числе и представители немецкой классической философии). Наше «Я», во всяком случае, осознает себя Единым в своей глубинной сущности. Можно вспомнить в связи с этим знаменитое кантовское понятие «чистой апперцепции». Для нас, рассуждает Кант, «невозможны никакие знания, никакое сочетание и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным наглядным представлениям и в отношении к которому лишь возможно всякое представление о предметах... Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества нашего «я» есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям...» [3, с. 109]. Другими словами, эта кантовская мысль сводится к тому, что без первоначального единства самосознания никакое познание (в том числе и социальное) было бы просто невозможно.

С. Вивекананда также пытается обосновать мысль о едином «Я». Вот что он говорит: «Все, что подвержено изменениям, протекает во времени и имеет начало и конец. Раз Атман сам по себе неизменен, то ясно, что он должен быть совершенным, если же Он совершенен, Он должен быть бесконечным, наконец, будучи бесконечным, Он должен быть единством, ибо двух бесконечностей быть не может. Следовательно, Атман, или высшее «Я» - нечто единое, каким бы многообразным оно ни оказалось» [1, с. 130].

Итак, по мнению многих авторов (не включая сюда суфийских), Абсолют есть Единое, поскольку он неизменен, а значит, совершенен. Но совершенным он является, так как бесконечен. Бесконечен же он потому, что двух бесконечностей быть не может.

Это - чисто логический подход. Абсолют в этом случае предстает некой «собственностью» философов; они стремятся проникнуть внутрь Абсолюта и расположиться там, как у себя дома, причем с помощью лишь логических средств. Однако при этом искажается смысл и сущность Абсолютного. Ведь последнее иррационально и может быть «схвачено» только путем интеллектуального созерцания и откровения. Именно по этому пути пошли поздний Фихте и поздний Шеллинг в эпоху Новейшего времени. Но еще раньше это произошло в неоплатонизме, в других философско-мистических течениях (в том числе суфизме).

Парадоксальность того факта, что стремление к Абсолюту объясняется из единства «Я», заключается в следующем: на самом деле наше сознание совсем не едино, а обладает сложной структурой (как мы выше установили, сложной экзистенциальной структурой). «Я» и «Сверх-Я» обладают диалогичностью. «Я» постоянно выбирает в свои имплицитные собеседники один из собственных полюсов. Опосредованно это отмечает и Кант, подчеркивая, что все наши представления («не-Я») сопровождает тождественное самому себе представление «Я». Но ведь и все наши представления - тоже «Я».

Стремление к единству есть стремление к той высшей органической целостности, которая обладает иным качеством, чем составляющие ее элементы. Любое подлинно талантливое произведение всегда содержит больше того, что сознательно вложил в него автор. Кроме того, необходимо отметить, что Единое связано с величиной человеческого страдания как экзистенциально-онтологической характеристикой самого человеческого «Я». Абсолют есть также форма переживания ничто; в нем человек соприкасается со своей конечностью.

Ничто великое не совершается без этих переживаний, без страсти, которую заглушает эпоха техники. А между тем богатая чувствительность - это особая и в то же время самостоятельная форма взаимного отношения человека и реальности, не сводимая к исключительно телесным или духовным проявлениям рационального и иррационального, сознательного и бессознательного.

Классическая философская традиция исходила из того, что все, что действительно, является либо непосредственным проявлением Абсолюта (субстанции, бытия и т.п.), либо опосредованной формой его проявления, все сущее - в Абсолюте, и, в сущности, ничего не может быть понято вне Абсолюта.

Антропологические повороты в древнегреческой и новоевропейской философии выявили, что человек не объект (наряду с иными конкретными объектами), но субъект, причем особого рода: человеческая субъективность не может быть объяснена лишь на основе объективных законов мира. Помимо этого выяснилось, что бытие может быть понято лишь в случае, если определено, через какое сущее можно постичь бытие. И это сущее - не мир, а человек. Вопрос об Абсолюте, как видим, становится вопросом о человеке, так что встает проблема отнесенности человека к Абсолюту.

Существует огромная масса различных точек зрения на природу Абсолюта. Так, Анаксимандр видел в Абсолюте (апейроне) безграничное, бесконечное, неопределенное начало. Гераклит считал Абсолют (хотя сам термин появился в конце XVIII века) законом бытия. Анаксагор предвосхитил понимание трансценденности Абсолюта. Аристотель видел в Абсолюте некий высший невещественный ум. Филон Александрийский отмечал неизмеримое превосходство Абсолюта над творениями. Но в основном эти философы

склонялись к той точке зрения, что Абсолют трансцендентен и обуславливает саму истинность существующих форм культурного и природного бытия.

Абсолют, согласно Платону, обнаруживается в идеях, этих идеальных прообразах будущих вещей, по которым Демиург сотворил эти вещи. Абсолют, на наш взгляд, имеет отношение, прежде всего, к оригинальности вещи или явления. Трудно назвать вещь оригинальной, если она лишь строго соответствует своему понятию. Например, существует хлеб, который нельзя есть. Имеется хлеб, который можно есть, (он обладает онтологической истинностью и, следовательно, соответствует своему понятию).

Но эти два хлеба все же неизмеримо далеки от того содержательного смысла, который мы вкладываем в Абсолют как концентрацию всех оригинальностей. Хлеб, например, будет оригинальным, будет вызывать наше удивление, если он не просто не будет соответствовать своему понятию (в этом случае мы будем иметь ложный хлеб), а как конкретная действительность будет опережать всякую возможность. Некоторые люди ели такой хлеб (а иначе сам термин Абсолют никогда бы и не возник), хлеб, вызывающий изумление. Таким образом, социально-философское измерение проблематики Абсолюта состоит в акцентировании внимания не на понятии, а на действительности вещи, причем такой действительности, которая как бы опережает человеческие возможности, составляет, так сказать, их «пра-бытие» (термин, который мы здесь заимствуем из мистического учения позднего Шеллинга).

Причем такое опережение мысли потенцией, возможности - действительностью не должно носить трансцендентного характера. Можно сколько угодно трансцендировать за пределы социального и культурного космоса, но оставаться все в тех же самых пределах или же, напротив, подорвать их энергичный запас. Чрезмерное стремление человека к Прекрасному способствует не только быстрому увяданию этого Прекрасного (как говорил В. Шекспир, «чистота от чистоты увянет»), но и его духовному истощению, поскольку, как говорил И. Кант, «рассекая в свободном полете воздух..., легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы еще легче летать. Так Платон покинул область чувственного мира, потому что он ставит узкие границы рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое могло бы играть роль точки приложения его сил, чтобы сдвинуть рассудок с места» [3, с. 187].

В средневековой философии получило распространение представление о Боге как о личностном триединном существе, обладающем абсолютными свойствами, трансцендентном и одновременно имманентном всему сотворенному. Существенный вклад в исследование трансцендентной и трансцендентальной природы Бога - Абсолюта внесли представители суфизма, разработав, как мы заметили выше, учение о духовных стоянках. Эти последние позволяют человеку накапливать энергию и познавать Абсолют через молчание, интуицию, умозрение, молитву и озарение. Но сила познания сама нуждается в энергии, которая, согласно суфиям, накапливается на следующих «ступенях»: пост, страх, томление по раю, любовь Бога, которую дано обрести не всякому. Эта любовь является высшей и достойнейшей из всех «стоянок». Божественная любовь позволяет человеку стать сознательней, открыть новое измерение личностного существования, освободить не только от подчиненности чужому мнению, но и от своей собственной социальной роли. Полное «светом» любви, человеческое «сердце» забывает страх и томление по более возвышенной и прекрасной жизни и оказывается обращенным к конкретным людям, к их достоинству и настоящему положению дел.

Человек, способный сильно любить, больше и отдается своей любви, так что, в конечном счете, ему удается сбросить с себя цепи, приковавшие его к удобству, комфорту, к внешнему благополучию и тысячам других периферийных благ.

Однако возникает вопрос: кто станет оспаривать ту мысль, что любовь есть не только аспект становления, но и существенный аспект человеческого бытия? Трудность вопроса состоит в другом: почему надо обращаться к Божественной любви, если уже человеческая любовь несет в себе столько благ? При этом мы далеки от того, чтобы такие страсти, как ревность, зависть и т.д. причислять к любви человека. Мы говорим о человеческой любви как важнейшем социально-аккумулирующем и созидающем факторе, способствующем преодолению деструктивности в человеческих отношениях. Любовь - это способ существования подлинного человеческого бытия в его цельности.

Ответ на поставленный вопрос может быть найден в процессе анализа той традиции, которая связана с обоснованием смысла таких понятий, как «трансцендентное» и «трансцендентальное». Данная традиция, как правило, связывается с именем И. Канта, но на самом деле она имеет более древние истоки и опирается на достижения не только западно-европейской, но и восточной мысли - Индии, Ирана, стран Ближнего Востока. Интегрируя восточные смыслы понятия «трансцендентальное», можно сказать, что эти понятия обозначают некий внутренний модус человеческого бытия, нечто «сокровенное» и «благодатное», что остается скрытым от глаз тех, кто ведет эмпирическую жизнь.

Трансцендентальное - это не просто то, что выходит за пределы всякого опыта, всякого чувственного и рассудочного познания (в этом случае мы имеем дело лишь с трансцендентным познанием), а возвращается к этому опыту с последующим его более глубоким обоснованием. Так, чтобы познать все социальное и нравственное значение человеческой любви, надо выйти за ее пределы (в противном случае человек сольется с «картиной» своей любви, не отличит свою любовь от нее, так что возникнет миф). Но такой выход предполагает усилие, которое чаще всего духовно изнуряет человека; это усилие нигде не прокладывает дороги, поскольку отсутствует сила сопротивления. Поэтому такие усилия, как аскетизм, самоотречение аскезы только изматывают человека.

Однако, если «трансцендентальное» полностью избавить от «трансцендентного», то мы не будем ничего иметь кроме абсолютной тишины, а в социальной жизни - полного застоя. Трансцендентальное и

трансцендентное переходят друг в друга, и если отсутствует это движение, то в жизни общества и человека назрел серьезный кризис.

Рассмотрим эту проблему более детально и применительно к данной теме. Для первой стоянки, аскетизма, важное значение имеет пост. Человек здесь пытается выйти за пределы эмпирических желаний путем частичного отказа от них (причем этот отказ локализован во времени). Вместе с тем временный отказ чаще всего приводит к возбуждению желаний с новой силой. К этому следует также добавить, что трансцендирование, связанное, как правило, с поиском новых жизненных форм, новой красоты и богатства, ввергает человека и общество в бездну наслаждений, где их поглощает империя чувств.

Лишь только некоторым людям удается выйти из состояния аскетизма победителем, т.е. научиться контролировать свои потребности, чувства и эмоции, сделать стабильными свои идеалы.

Идея поста, развиваемая в суфийской традиции, имеет значение первой ступени на пути движения к Абсолюту. Но данный тезис приобретает позитивное социальное звучание, если отталкиваться от человека, образ жизни которого соответствует общепризнанным стандартам, т.е. не покрывается такими категориями, как «роскошь» или «абсолютная нищета». Анализ индивида с точки зрения этих понятий нуждается в особом исследовании; нам же постоянно здесь придется обращаться к таким понятиям, как метафизический страх, томление, метафизическая тоска и т.д., которые предполагают в достаточной мере уже развитое общество или общество с богатым «жизненным миром» (если употребить известный феноменологический термин).

Суфийское учение о «стоянках», или «переживаниях», является в высшей мере философским и социально-философским в том плане, что постоянно обращается к силам индивидуальной самореализации, к духовно-нравственному пласту общественной жизни. Богатое общество - это, прежде всего, его богатый чувственный пласт, пласт страданий, переживаний, эмоций, связанных с проявлением силы человеческой любви.

Метафизический страх - это не страх, напускающий на душу ужас, который приходит от размышления над предостережением о суде Божьем. Данная постановка проблемы не только слишком категорична, но и неверна по своей сути. О какой Божественной любви, спрашивается, можно вести речь, если человек испытывает болезненный страх-ужас, в состоянии которого не только ничего нельзя создать, но и вообще мыслить, жить и чувствовать. Суфии на самом деле ведут речь о благоговейном страхе, о страхе-тоске по прекрасному. В их понимании страх всегда связан с переживанием невозможности достичь Божественного совершенства. Это - страх-любовь, страх-тоска, ведущая к третьей «стоянке» - томлению по раю. Метафизическая страх-боязнь есть не эмпирический феномен, а экзистенциально-онтологическая характеристика самого человеческого «Я», связанная с последней тайной свободы. Эта «стоянка» есть форма переживания «ничто», в котором человек соприкасается со своей конечностью.

Описать данное состояние пытались многие философы. Так, Шеллинг развивает ту мысль, что человек поставлен на вершину (речь здесь идет о вершине метафизической любви - *А. Я.*), где имеет в себе источник свободного движения одинаково и к добру, и к злу: связь начал в нем - не необходимая, а свободная. Он - на распутье, что бы он ни выбрал, это решение будет его деянием; оставаться же в нерешительности он не может, ибо Бог не может не открыться, поскольку ничто в мироздании вообще не может остаться двусмысленным. С другой стороны, он не может, по-видимому, и выйти из своей нерешительности именно потому, что последняя есть нерешимость. Должно, следовательно, существовать какое-то общее основание беспокойного влечения, искушение к злу [5, с. 121].

Данная «стоянка» является высшей и самой достойнейшей из всех «стоянок». Человек, прежде чем приступить к социальным преобразованиям, совершает неизбежный «выбор». Полное «светом» Божественной любви «сердце» забывает предыдущие «ступени» страха и томления по трансцендентной красоте. Глубокий смысл этой мысли заключается в том, что человек не только должен стремиться к абсолютной любви и красоте, но и суметь забыть это стремление. Память давит на человека, и последний должен уметь раздвинуть горизонты своего бытия, чтобы трансцендентально раздвинуть его пределы и устремиться к истине, превосходящей примитивный человеческий рассудок. В этом и состоит глубочайший смысл трансцендентной и трансцендентальной устремленности человека к Абсолюту, смысл, который диалектически объединяет эти устремления и выводит нас на более углубленное исследование трансцендентальных и экзистенциальных глубин повседневности и историко-культурного опыта.

Полученные нами выводы позволяют высказать ту мысль, что раскрытие гуманистического смысла суфизма есть его концептуализация в русле рассмотрения отнесенности человека к Абсолюту.

В отнесенности человека к Абсолюту следует различать три уровня: значимость, смысл и переживание. Значимость - важнейший уровень ценности, связывающий в единство отдельные звенья внутреннего и внешнего для субъекта мира. Значимость воплощает свободную, желаемую необходимость какого-либо элемента внешнего мира, соответствующую индивидуальной внутренней природе самого субъекта.

Смысл - второй структурный уровень существования и проявления абсолютной ценности как вневременной и внепространственной объективной сущности, имеющей трансцендентальный характер. Именно смысловой уровень отнесенности человека к Абсолюту в суфизме позволяет выявить то, что именно будет обладать наибольшим ценностным приоритетом. Смысл связывает между собой значимость и переживание, не сводясь при этом к объяснению. Так ценность мира, гармонии или борьбы могут стать различными воплощениями стремления к самосохранению, что и будет их внутренним смыслом. Ценности души и духовного показывают стремление к сохранению своей внутренней самости, невзирая на осознание бренности материального бытия или наличие духовного абсолюта.

Переживание - третий уровень в структуре рассматриваемой нами отнесенности. Обладая определенным набором ценностей, каждый субъект переживает их значимость и необходимость по-разному в зависимости от внешних и внутренних причин. Переживание указывает на кратковременное (или длительное) внутреннее

ощущение протекания жизни без присутствия смысло-значимого объекта или предположения возможности его наличия в бытии субъекта. Ощущения, вызванные этим переживанием, могут колебаться от физических страданий и удовольствий до высших рационально-нравственных исканий, в зависимости от уровня совершенства самого субъекта и той ситуации, которая явилась причиной переживания.

Под переживанием в суфизме, в первую очередь, понимается предпочтение на основе чувственно-эмоционального отношения и экзистенциально-интеллектуального размышления. Некоторые из ценностей способны вызывать чувство удовольствия или симпатии, иные характеризуются напряженными поисками смысла взаимосвязи человека с внешней реальностью.

Основа переживания скрывается в самой экзистенции личности, которая ощущается, осмысливается, постигается субъектом эмоционально, интеллектуально и интуитивно. Без переживания нет ценности, поскольку только в нем может проявиться ее высшая сущность - воплощение смысла-значимости.

Легко жить, когда знаешь, что есть Божественный Абсолют, но очень трудно, когда мыслишь себя осуществляющимся в условиях недействительности Абсолюта, когда не на кого надеяться. Следовательно, суфизм - это и определенное боготворчество; он есть духовная сила, позволяющая человеку противостоять Абсолюту. Человек, пытающийся мыслить себя как меру Абсолюта, сам завершается. Поэтому суфийская любовь не только трансцендентна, но и трансцендентальна, т.е. критична, взывает к глубинам чувственного опыта. Если стремление человека к Абсолюту трансцендентно, то такой гуманизм сам оказывается конечной пустотой человека. Трансцендентальное же устремленность человека к Абсолюту не позволяет ему до конца раствориться в нем. Трансцендентальное есть эротическое, творческое стремление к Абсолюту; трансцендентное же означает законченность творческого процесса, некую тупиковую ветвь в познании. В трансцендентном трудно искать Эроса; в нем нет тайны, свободы человека.

Ограниченные эпохой и картиной мира познавательные возможности человека, как полагают суфии, не могут охватить полного значения и смысла добра и зла. Представление о том, каким образом вещь, явление относится к своему существованию, должно быть согласовано с представлением о том, каким образом возможно постижение вещи, явления. Нечто, по словам ас-Сухраварди, является существующим, лишь меняя модусы существования. Это позволяет нам высказать ту мысль, что духовная мудрость суфиев олицетворяет собой не трансцендентную, а трансцендентальную традицию, восходящую к неоплатонику Плотину.

Вся напряженная духовная деятельность суфиев сосредоточена главным образом на понимании смысла слов, смыслового поля, в частности такой универсалии, как любовь. Суфийские мыслители поставили вопрос не о любви к Богу, связанной с казуистикой любви, а о любви Бога, которая трансцендирует сами границы любви. Суфийская любовь выходит за пределы всего эмпирического мира человеческих переживаний. Это очень важно сегодня, когда чувственность человека сузилась до катастрофически малых размеров и отсутствует основание возникнуть таким духовным чувствам, каких еще не было. В данном отношении суфизм как эстетическая, религиозная и нравственная доктрина есть один из мощнейших источников человеческих чувств.

Анализируя устремленность суфиев к трансцендентному началу, мы приходим к такому выводу, что эта устремленность включает в себе три уровня: значимость, смысл и переживание. Человек в суфизме переживает свое боготворчество, поскольку, как духовная сила, пытается противостоять Абсолюту. Ведь человек, пытающийся мыслить себя как меру Абсолюта, сам завершается. Поэтому суфийская любовь не только трансцендентна, но и трансцендентальна, поскольку включает в себя немалый экзистенциальный пласт, т.е. погружена в глубины человеческого опыта.

Список литературы

1. Вивекананда С. Вдохновенные беседы. М.: Беловодье, 1993. 380 с.
2. Иса Абдуль-Кадыр. Истина суфизма / пер. с арабского. М.: Издательский дом «Ансар», 2004. 288 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. 655 с.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития: в 2-х кн. М., 1994. Кн. 2. 604 с.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.

TRANSCENDENT AND TRANSCENDENTAL ASPIRATION FOR THE ABSOLUTE IN SUFISM

Aibulat Rimovich Yanguzin, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Department of Philosophy and Science Methodology
Bashkir State University
nbret@yandex.ru

The article reveals the specificity of transcendent and transcendental aspiration for the Absolute. The author pays special attention to human "T" transformation and development in the spiritual aspiration for the Absolute cognition.

Key words and phrases: the Absolute; transcendent; transcendental; metaphysical fear.