

ФИЛОСОФИЯ

МРНТИ 21.31.35

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6265>**БЕКПУЛАТ ТУРОБОВ** 

Самаркандский государственный институт иностранных языков, доцент кафедры гуманитарных наук и информационных технологий, PhD. (Самарканд, Узбекистан), e-mail: bekpulat2010@mail.ru

НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЯ СУФИЗМА В ТРУДАХ Е.Э. БЕРТЕЛЬСА

Аннотация. Статья представляет собой научно-философский анализ доктрины суфизма на основе трудов известного востоковеда и исламоведа Евгений Эдуардович Бертельс. В исследовании подробно рассматриваются исторические этапы формирования суфизма, его теоретические основы, духовные ценности и место в исламской интеллектуальной традиции. Особое внимание уделяется вопросам происхождения суфизма, его внутренней сущности и влияния различных культурных и философских направлений на развитие суфийской мысли. В статье также анализируются труды западных и восточных ученых, посвященные изучению суфизма, что позволяет показать разнообразие научных подходов к данной теме. Подчеркивается, что суфизм нельзя объяснить только внешними культурными и идеологическими влияниями, возникшими в результате контактов исламского мира с другими цивилизациями. По мнению Бертельса, для глубокого понимания суфизма необходимо учитывать не только исторические и философские аспекты, но и его духовное содержание, мистический опыт и религиозную практику. Автор приходит к выводу, что лишь комплексный и многомерный подход дает возможность раскрыть сложную природу суфизма, его доктринальные особенности и богатство духовного наследия в контексте исламской культуры и мировой философской мысли.

Ключевые слова: суфизм, Коран, хадисы, восточные народы, газели, оды, четверостишия, аскетизм.

Бекпулат Туробов

Самарқанд Мемлекеттік Шет Тілдер Институты, Гуманитарлық ғылымдар және ақпараттық технологиялар кафедрасының доценті, PhD (Самарқанд, Өзбекстан), e-mail: bekpulat2010@mail.ru

Е. Э. Бертельс еңбектеріндегі сопылық ілімге ғылыми-философиялық талдау

Андатпа. Бұл мақала белгілі шығыстанушы әрі исламтанушы Евгений Эдуардович Бертельс еңбектері негізінде сопылық ілімнің доктриналық қырларын ғылыми-философиялық тұрғыдан жан-жақты талдауға арналған. Зерттеу барысында сопылықтың тарихи қалыптасу кезеңдері, теориялық негіздері, рухани құндылықтары және исламдық интеллектуалдық дәстүрдегі орны кеңінен қарастырылады. Сонымен қатар мақалада

**Cite us correctly:*

Туробов, Б. (2026). Научно-философский анализ учения суфизма в трудах Е.Э. Бертельса. *НИКМЕТ*, 2(8), 47–64. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6265>

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.02.2026 / қабылданған күні 08.06.2026.

сопылық ілімнің шығу тегі, оның ішкі мәні мен мазмұны, сондай-ақ әртүрлі мәдени және философиялық бағыттардың сопылық ойдың дамуына тигізген ықпалы терең талданады. Автор батыс және шығыс ғалымдарының сопылыққа қатысты зерттеулерін салыстырмалы түрде қарастырып, бұл тақырыпқа байланысты ғылыми көзқарастардың сан алуандығын көрсетеді. Мақалада сопылықты тек ислам өркениетінің өзге мәдениеттермен және өркениеттермен байланысы нәтижесінде пайда болған сыртқы ықпалдар арқылы ғана түсіндіру жеткіліксіз екендігі атап өтіледі. Бертельстің пікірінше, сопылықтың табиғатын терең түсіну үшін оның тарихи және философиялық қырларымен қатар рухани мазмұнын, мистикалық тәжірибесін және діни тәжірибелік негіздерін де ескеру қажет. Зерттеу нәтижесінде сопылық ілімнің күрделі табиғатын, оның доктриналық ерекшеліктерін және ислам мәдениеті мен әлемдік философиялық ойдағы рухани мұрасының байлығын ашып көрсету тек кешенді әрі көпқырлы ғылыми тәсіл арқылы мүмкін болатындығы тұжырымдалады.

Кілт сөздер: суфизм, Құран, хадистер, шығыс халықтары, ғазалдар, одалар, төрттағандар, аскетизм.

Bekpulat Turobov

Samarkand State Institute of Foreign Languages, Associate Professor of the Department of Humanities and Information Technologies, PhD (Samarkand, Uzbekistan), e-mail: bekpulat2010@mail.ru

A Scientific and Philosophical Analysis of the Doctrine of Sufism in the Works of E. E. Bertels

Abstract. This article provides a concise scientific and philosophical analysis of the doctrine of Sufism based on the works of the orientalist and Islamic scholar Evgeny Eduardovich Bertels. It examines the historical development of Sufism, its theoretical foundations, spiritual values, and its role within the Islamic intellectual tradition. Special attention is given to the origins and inner essence of Sufism, as well as the impact of various cultural and philosophical currents on the formation of Sufi thought. The study also reviews the contributions of both Western and Eastern scholars, highlighting the diversity of academic perspectives on Sufism. It emphasizes that Sufism cannot be fully explained only through external cultural and ideological influences resulting from interactions between Islamic and other civilizations. According to Bertels, a deeper understanding requires considering not only historical and philosophical aspects, but also its spiritual content, mystical experience, and religious practice. The author concludes that only a comprehensive and multidimensional approach can adequately reveal the complex nature of Sufism, its doctrinal features, and its rich spiritual heritage within Islamic culture and global philosophical thought.

Keywords: Sufism, Quran, Hadiths, Eastern peoples, ghazals, odes, quatrains, asceticism.

Bekpulat TUROBOV

Semerkand Devlet Yabancı Diller Enstitüsü, Beşerî Bilimler ve Bilgi Teknolojileri Bölümü doçenti, PhD (Semerkand, Özbekistan), e-mail: bekpulat2010@mail.ru

E. E. Bertels'in Eserlerinde Tasavvuf Öğretisinin Bilimsel ve Felsefi Analizi

Özet. Bu makale, tanınmış şarkiyatçı ve İslam araştırmacısı Yevgeniy Eduardoviç Bertels çalışmalarına dayanarak tasavvuf doktrininin bilimsel ve felsefi açıdan kapsamlı biçimde incelemektedir. Araştırmada tasavvufun tarihsel oluşum süreçleri, teorik temelleri, manevi değerleri ve İslam düşünce geleneği içerisindeki yeri ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Özellikle tasavvufun ortaya çıkışı, içsel mahiyeti ve çeşitli kültürel ile felsefi akımların tasavvufi düşüncenin gelişimine etkisi üzerinde durulmaktadır. Makalede ayrıca Batılı ve Doğulu araştırmacıların

tasavvuf üzerine yaptıkları çalışmalar analiz edilerek konuya ilişkin bilimsel yaklaşımların çeşitliliği ortaya konulmaktadır. Çalışmada, tasavvufun yalnızca İslam dünyasının farklı medeniyetlerle kurduğu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan dış kültürel ve ideolojik etkilerle açıklanamayacağı vurgulanmaktadır. Bertels'e göre tasavvufun derinlemesine anlaşılabilmesi için onun sadece tarihsel ve felsefi yönlerini değil, aynı zamanda manevi içeriğini, mistik tecrübesini ve dini pratiklerini de dikkate almak gerekmektedir. Yazar, tasavvufun karmaşık doğasını, doktrinel özelliklerini ve İslam kültürü ile dünya düşünce tarihindeki zengin manevi mirasını ortaya koymanın ancak çok boyutlu ve bütüncül bir yaklaşımla mümkün olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bu yönüyle çalışma, tasavvuf düşüncesinin İslam medeniyetindeki entelektüel ve ruhani önemini daha kapsamlı biçimde değerlendirmeye katkı sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler: tasavvuf, Kur'an, hadisler, doğu halkları, gazeller, kasideler, dörtlükler, zühd.

Введение

Суфизм представляет собой сложное и многогранное социально-культурное и религиозно-философское явление, оказавшее значительное влияние на духовную жизнь мусульманских обществ Востока. Он выступает не только как форма мистической практики в рамках ислама, но и как особый тип мировоззрения, включающий в себя этические, аскетические и социальные компоненты. На протяжении веков суфизм играл важную роль в формировании духовных ценностей, религиозного сознания и культурных традиций различных регионов исламского мира. Проблематика возникновения суфизма, его исторических предпосылок и социально-экономических факторов становления стала предметом детального анализа как западных ориенталистов, так и восточных богословов и исследователей. В научной литературе рассматриваются вопросы генезиса суфийской мысли, её взаимосвязи с раннеисламской аскетической традицией (зухд), влияния общественно-политических процессов, а также роль городских центров и торгово-ремесленных слоёв в распространении суфийских идей. Особое внимание уделяется трансформации суфизма из индивидуальной аскетической практики в институционализированную систему духовного наставничества, оформленную в виде тарикатов.

Идеологические источники суфизма также являются предметом дискуссий. Исследователи анализируют его связь с кораническим мировоззрением, пророческой традицией (сунной), ранней исламской теологией, а также возможное влияние неоплатонизма, христианского монашества и иных философско-религиозных течений. В этом контексте суфизм рассматривается как синтетическое явление, вобравшее в себя как внутренние исламские духовные импульсы, так и элементы более широкого культурно-интеллектуального пространства Ближнего Востока. Вместе с тем многообразие форм, школ и направлений суфизма — от умеренных ортодоксальных течений до философско-мистических концепций — создаёт определённые методологические трудности при его систематизации и интерпретации. Различия между тарикатами, их организационной структурой, доктринальными акцентами и социальными функциями усложняют выработку единого подхода к определению сущности суфизма. Это особенно заметно в оценке его идейных истоков и степени соответствия классической исламской ортодоксии. Таким образом, суфизм следует рассматривать как динамичное историческое явление, сформировавшееся под воздействием религиозных, социальных и культурных факторов и продолжающее оказывать влияние на духовную жизнь мусульманских обществ. Его изучение требует междисциплинарного подхода, объединяющего исторический, социологический, философский и религиоведческий анализ.

В научных исследованиях, посвящённых проблеме генезиса суфизма, высказываются различные точки зрения относительно его идеологических истоков. Так, М. Т. Степанян подчёркивает, что попытки объяснить происхождение суфизма исключительно

через призму социально-экономических и политических факторов являются методологически ограниченными. По его мнению, подобный подход не учитывает внутреннюю духовную динамику исламской традиции. Исследователь утверждает, что «суфизм является продуктом духовного развития мусульман», то есть результатом эволюции религиозного сознания, стремления к более глубокому постижению божественной истины и внутреннему нравственному совершенствованию.

Согласно данной концепции, возникновение суфизма следует рассматривать как закономерный этап развития исламской духовности, связанный с потребностью верующих в личностном переживании религиозного опыта. Вместе с тем формирование суфийского движения происходило в конкретных исторических условиях, включая процессы политической централизации, социального расслоения, усиление религиозно-правовых школ и богословских дискуссий в раннеисламском обществе. Эти обстоятельства способствовали появлению аскетических и мистических тенденций, ориентированных на внутреннее очищение (тахзиб ан-нафс), отрешённость от мирских ценностей (зухд) и сосредоточенность на духовном пути к Богу.

Представители суфийской традиции рассматривают своё учение как органическую часть ислама, укоренённую в кораническом откровении и пророческой сунне. В суфийской интерпретации Коран и Хадисы содержат не только внешние нормативные предписания (шариат), но и глубинный, эзотерический смысл (батин), раскрывающийся через духовную практику и наставничество. Таким образом, суфизм осмысливается не как заимствованное или синкретическое явление, а как внутренняя, мистико-этическая составляющая исламской религии.

Данную позицию поддерживают и ряд современных исследователей, которые подчёркивают, что, несмотря на возможные культурные и философские влияния извне, основная идейная база суфизма формировалась в рамках исламской теологической и духовной традиции. Они отмечают, что ключевые категории суфийского мировоззрения — любовь к Богу (махабба), упование (таваккул), поминание (зикр), искренность (ихлас) — имеют прямые основания в кораническом тексте и раннеисламской практике. Следовательно, при анализе происхождения суфизма необходимо учитывать как историко-социальные условия его становления, так и внутренние духовные процессы в мусульманском обществе. Комплексный подход позволяет рассматривать суфизм не только как социальный феномен, но и как форму религиозно-философского самосознания, возникшую в результате углубления и интерпретации исламского вероучения.

Исследователи истории суфизма обоснованно отмечают, что попытки противопоставления шариата и тариката носят искусственный и методологически некорректный характер. В классической исламской традиции данные понятия рассматривались не как антагонистические, а как взаимодополняющие элементы единой религиозной системы. Шариат определяет нормативно-правовые и этические основы жизни мусульманина, тогда как тарикат представляет собой путь внутреннего духовного совершенствования, направленный на углублённое постижение религиозной истины. Их соотношение часто описывалось как связь формы и содержания, внешнего и внутреннего измерений одной и той же вероучительной реальности.

Подобную позицию разделяли и сами представители суфийской традиции. Так, шейх Хусайн Кашифи подчёркивал, что шариат и тарикат образуют органическое единство и не могут существовать изолированно друг от друга. По его мнению, соблюдение норм шариата является необходимым условием истинного духовного пути, а тарикат раскрывает их внутренний смысл. Аналогичную мысль высказывал один из духовных наставников (пиров) братства Ходжагон-Накшбандия (Мир Кулал), утверждавший: «Тарикат — хранитель и защитник шариата». Данное высказывание отражает представление о том, что мистическая практика не противопоставляется исламскому закону, а, напротив, служит его углублённому и осознанному исполнению.

В классической суфиеведческой традиции преобладает мнение, что суфизм возник внутри исламской цивилизации как её духовное измерение. Он рассматривается не как внешнее, заимствованное знание (*'ilm al-qāl* — знание словесное, дискурсивное), а как внутреннее, переживаемое знание (*'ilm al-hāl* — знание состояния), основанное на личном духовном опыте. Таким образом, суфизм трактуется как особая форма религиозного самосознания, ориентированная на внутреннюю трансформацию личности и достижение состояния близости к Богу.

Подобный взгляд на природу суфизма разделял и известный британский исламовед Дж. Спенсер Тримингем, который отмечал, что внутреннее учение ислама и его сокровенные смыслы содержатся в самом Коране. По его мнению, мистическая традиция не является внешним дополнением к исламской доктрине, а представляет собой раскрытие тех духовных потенциалов, которые изначально присутствуют в кораническом откровении.

Вместе с тем для всестороннего понимания феномена суфизма недостаточно ограничиваться лишь богословским анализом. Суфизм формировался в конкретных исторических условиях, под воздействием как объективных (социально-экономических, политических, культурных), так и субъективных (личностных, духовно-психологических) факторов. Периоды политической нестабильности, усиление догматических споров, социальное неравенство и кризисы религиозной практики способствовали усилению аскетических и мистических тенденций в мусульманском обществе. Стремление к внутренней гармонии, нравственной чистоте и непосредственному переживанию божественной истины стало ответом на вызовы времени.

Следовательно, анализ суфизма требует комплексного подхода, сочетающего историко-социологический, религиоведческий и философский методы исследования. Только учитывая состояние общества, в котором он зародился и развивался, а также внутреннюю логику исламской духовной традиции, можно адекватно осмыслить причины возникновения и сущность этого сложного и многогранного явления в мусульманском мире.

Хотя, по мнению Е.Э. Бертельса, важно учитывать различные элементы, проникшие в суфизм под влиянием разнообразных идеологий, соприкоснувшихся с исламом, это само по себе не может прояснить данный сложный вопрос. Поэтому востоковед Е.Э. Бертельс считает целесообразным попытаться объяснить, при каких условиях в суфизм могли проникнуть гностические влияния (религиозно-философские течения, стремившиеся создать учение о сотворении мира в раннем христианстве), неоплатонизм, манихейство и подобные им воздействия. Только в этом случае становится возможным понять историческую роль суфизма и его дальнейшую судьбу.

Сведения, предоставленные ранними мусульманскими историками о состоянии общин в эпоху халифата, не полностью отражают действительное положение вещей. Созданная ими картина, без сомнения, была сильно обобщена. Часто эти сведения возникали под влиянием желаний самих авторов. Можно с уверенностью утверждать, что во времена пророка Мухаммеда и его «правопреемников» Абу Бакра и Умара арабское общество в Мекке и Медине представляло собой особую религиозную общину, где не существовало светской власти, а все законные и административные распоряжения воспринимались как прямое повеление Аллаха.

Характер власти изменился во времена третьего халифа Усмана. Хотя источники описывают Усмана как религиозного и совестливого человека, он стал причиной недовольства общины. Его обвиняли в том, что он захватил несколько домов, увеличил число наложниц, присвоил земли и помогал обогащению своих родственников. Суфиевед Н. Комилов, описывая ситуацию того времени, отмечает следующее: после смерти пророка Мухаммеда в мусульманской общине возникли расколы, особенно во времена халифа Усмана усилилось стремление к богатству, стало обычным дарить дорогие подарки близким родственникам и друзьям.

Убийство халифа Усмана ознаменовало начало борьбы за власть. Эта борьба продолжалась и во времена халифа Али, который правил недолго. Представитель династии Омейядов Муавия ибн Абу Суфьян воспользовался внутренними конфликтами и весной 661 года захватил власть. С этого времени халифат полностью потерял свой религиозный характер и стал светским. В этот период возникло сильное имущественное расслоение. Однако меры омейядов на государственном уровне требовали некоторой легитимизации в соответствии с религиозными нормами.

В связи с этим возникла потребность в сборе и сохранении воспоминаний о близких сподвижниках пророка. Сбор и запись существующих сведений стали важной задачей. Эти собрания получили название хадисов. Традиция называть собирателей и толкователей хадисов «мухаддисами» устоялась. По словам Ибн Халдуна, имам Абу Ханифа признавал лишь семнадцать хадисов как достоверные. Малик считал достоверными около трехсот, имам Аль-Бухари включил их в сборник «Ас-Сахих» в количестве девяти тысяч двести, а имам Ахмад ибн Ханбаль — пятьдесят тысяч.

Изначально мухаддисы пользовались большим авторитетом среди народа. Когда мухаддисы склонялись на сторону правителей, народ выражал недовольство. Возникла идея, что доверять можно не только передающему хадис, но и строго соблюдающему его. Это вызывало представление о зохиде, который тщательно избегает всего запрещенного и всегда пребывает в повиновении Аллаху. Именно поэтому можно считать, что у второго поколения мухаддисов начал формироваться зохидский поток, который стал начальной стадией суфизма.

В это время верующие проявляли глубокое внимание к хадисам и старались строго следовать пути пророка. Таким образом, строгие ригористы среди мухаддисов, противостоящие феодализованной власти Омейядов, стали первыми инициаторами движения, которое позже превратилось в суфизм. В это время термина «суфий» ещё не существовало; их называли просто захидом («отрёкшийся от мира») или ‘абидом («служитель Аллаха»). Их деятельность основывалась не на теории, а на общих представлениях.

Отличие этих верующих от широкой массы заключалось, во-первых, в интенсивном восприятии религии, во-вторых, в стойком соблюдении религиозной практики. В их жизни имело важное значение различие между дозволенным (халал) и запретным (харам). Они считали, что имущество, добытое собственным трудом, является халяльным. Однако единых строгих правил относительно халяльного пропитания ещё не существовало. Некоторые считали, что человек не должен полагаться на собственные силы, а при необходимости Аллах может заботиться о своих рабах; добывание чего-либо своим трудом рассматривается ими как проявление недовольства Богом. Однако таких людей было мало. Большинство считало достаточным обеспечивать себя через законный труд.

Все аспекты зохидского движения были лишены мистических переживаний, ставших основой последующего суфизма. Сосредоточение мысли в одном направлении, ощущение надзора Аллаха за действиями своего раба, готовность к жертвам и стремление отказаться от всех удовольствий создавали состояние определённого экстаза. К VIII веку на основе зохидского движения возник мистический настрой, который к X–XI векам подготовил почву для формирования «песни божественной любви» в суфизме. Основой зохидского движения был экономический фактор, но он был обёрнут в религиозную оболочку в соответствии с условиями времени. Цель этого движения заключалась в том, чтобы остановить превращение халифата в светскую власть и вернуться к идиллическим порядкам первых халифов.

Методы исследования

Настоящее исследование, посвящённое научно-философскому анализу учения суфизма в трудах Е.Э. Бертельса, основывается на комплексной методологической

стратегии, сочетающей историко-филологический, сравнительно-аналитический, философско-религиоведческий и герменевтический подходы. Такой междисциплинарный характер исследования обусловлен спецификой самого объекта изучения, поскольку суфизм представляет собой многослойное явление, включающее в себя религиозные, философские, культурные, социальные и литературные компоненты. В связи с этим односторонний методологический подход не позволяет раскрыть его внутреннюю структуру и эволюцию в полной мере.

Основу методологии составляет историко-генетический метод, позволяющий проследить этапы формирования суфизма от раннеисламского аскетизма (зухд) до развитых мистико-философских систем IX–XII вв. Применение данного метода дает возможность выявить внутреннюю логику развития суфийской мысли, а также определить ключевые исторические условия, способствовавшие её становлению. В частности, рассматриваются социально-политические процессы раннего исламского общества, трансформация халифата, развитие богословских школ и формирование религиозных дискуссий вокруг вопросов веры, греха и свободы воли.

Особое значение в исследовании занимает историко-сравнительный метод, который используется для сопоставления различных интерпретаций суфизма в трудах западных и восточных исследователей. Анализ научных позиций таких авторов, как М.Т. Степанянц, Н. Комилов и Дж. Спенсер Тримингем, позволяет выявить различные подходы к пониманию природы суфизма: от его интерпретации как внутреннего развития исламской духовности до концепций, акцентирующих влияние внешних философских традиций. Данный метод также применяется для сопоставления взглядов различных суфийских школ и тарикатов, что позволяет выявить как общие, так и специфические черты их доктринальных установок.

Философско-аналитический метод используется для исследования концептуального содержания суфизма, включая такие категории, как шарият, тарикат, хакикат и маарифат. В рамках данного подхода рассматриваются онтологические и гносеологические основания суфийской мысли, а также её представления о природе бытия, познания и духовного совершенствования человека. Особое внимание уделяется анализу концепции единства внешнего (захир) и внутреннего (батин), которая является одной из ключевых в суфийской антропологии.

Герменевтический метод применяется при интерпретации текстов Е.Э. Бертельса, а также источников суфийской традиции. Поскольку суфийская литература характеризуется символичностью, аллегоричностью и многозначностью языка, её адекватное понимание возможно только через контекстуальное и смысловое толкование. В этом контексте особое значение приобретает анализ терминологии, метафорических конструкций и философских образов, используемых как в классических суфийских текстах, так и в трудах востоковедов.

Текстологический метод позволяет провести критический анализ источниковой базы исследования. В частности, используются труды Е.Э. Бертельса, классические суфийские трактаты, а также работы современных исследователей исламской философии. Данный метод направлен на выявление подлинного содержания текстов, устранение возможных интерпретационных искажений и реконструкцию историко-культурного контекста их создания.

Сравнительно-религиоведческий подход используется для анализа взаимосвязи суфизма с другими религиозно-философскими системами, такими как неоплатонизм, христианское монашество, манихейство, зороастризм и ранние формы исламского богословия (калам). В рамках данного метода исследуется вопрос о возможных заимствованиях, а также о процессах творческой адаптации внешних идей в рамках исламской духовной традиции. Однако при этом подчеркивается, что суфизм не может быть сведён исключительно к результату внешних влияний, поскольку его основа глубоко укоренена в Коране и Сунне.

Социокультурный метод применяется для анализа роли суфизма в структуре мусульманского общества. В частности, рассматривается его влияние на формирование этических норм, социального поведения, образовательных институтов и культурных традиций. Суфизм интерпретируется как важный фактор духовной консолидации общества, а также как форма религиозной адаптации в условиях социальных изменений.

Важным элементом методологической базы является концепция комплексного анализа, предложенная и развиваемая в трудах Е.Э. Бертельса. Согласно его подходу, изучение суфизма должно осуществляться с учётом как внутренней логики развития исламской мысли, так и внешних культурно-исторических факторов. Бертельс подчёркивал, что суфизм представляет собой не изолированное явление, а результат сложного взаимодействия религиозных, философских и культурных традиций. В связи с этим в настоящем исследовании применяется принцип синтеза различных научных методов.

Особое внимание уделяется также структурно-функциональному анализу, который позволяет рассматривать суфизм как целостную систему духовных практик и доктринальных положений. В рамках данного подхода анализируются функции шариата, тариката, зикра и других элементов суфийской практики в процессе духовного развития личности. Это позволяет выявить внутреннюю иерархию суфийского учения и его системную организацию.

Таким образом, методологическая основа исследования представляет собой интеграцию различных научных подходов, обеспечивающих всестороннее изучение суфизма как сложного религиозно-философского феномена. Использование комплексной методологии позволяет не только реконструировать историческое развитие суфийской мысли, но и раскрыть её философскую глубину, духовное содержание и культурное значение.

Применённая система методов обеспечивает научную достоверность исследования и способствует объективному анализу трудов Е.Э. Бертельса в контексте изучения суфизма как важнейшего направления исламской интеллектуальной традиции.

Обсуждение и Результаты

Для всестороннего анализа этапов становления и эволюции суфизма необходимо учитывать широкий интеллектуальный контекст, в рамках которого происходило его формирование. Суфизм не развивался изолированно; он возник и оформлялся в условиях активного взаимодействия различных философских, богословских и религиозных течений, распространённых в мусульманских странах соответствующего исторического периода. Именно поэтому исследование суфизма требует обращения к тем идейным направлениям, которые определяли духовную атмосферу эпохи, включая калам, фалсафу, неоплатонические интерпретации античного наследия, а также религиозно-этические дискуссии внутри исламской традиции (Бертельс, 1965: 249).

Известный востоковед Е.Бертельс подчёркивал, что без учёта данного философского фона невозможно адекватно понять ни генезис суфийской доктрины, ни её внутреннюю динамику. По его мнению, история суфизма представляет собой не только историю религиозной мистики, но и историю постепенного усложнения мировоззренческих концепций, в которых нашли отражение онтологические, гносеологические и антропологические поиски мусульманской мысли. Суфийские идеи формировались в диалоге с рационалистическими школами, а также в полемике с различными богословскими направлениями, что способствовало уточнению их понятийного аппарата и методологических оснований. Бертельс отмечал, что поэтапное развитие суфизма — от раннего аскетизма к зрелым мистико-философским системам — свидетельствует о его внутренней эволюции и способности адаптироваться к меняющимся историко-культурным условиям. На ранних стадиях суфизм выражался преимущественно в форме практического

благочестия и стремления к нравственному очищению, однако со временем он приобрёл сложную теоретическую структуру, включающую концепции бытия, познания и духовного совершенствования человека. Таким образом, по мнению Бертельса, изучение истории суфизма и его постепенного развития имеет принципиальное значение для понимания общей картины интеллектуальной жизни исламского мира. Анализ философских течений, повлиявших на формирование суфийской мысли, позволяет выявить механизмы её становления, определить источники идейных заимствований и проследить процесс их творческой переработки. Только комплексный историко-философский подход даёт возможность раскрыть специфику суфизма как одного из важнейших направлений духовной культуры мусульманского Востока (Бертельс, 2005: 136).

Современный анализ суфизма в контексте исламской интеллектуальной традиции требует более глубокого рассмотрения его как многоуровневого феномена, в котором переплетаются религиозные, философские и культурно-исторические компоненты. В дополнение к уже рассмотренным аспектам необходимо подчеркнуть, что суфизм формировался не только как реакция на догматическое богословие, но и как самостоятельная форма духовного познания, стремящаяся преодолеть ограниченность рационально-дискурсивного мышления. В этом контексте он может быть интерпретирован как специфическая эпистемологическая система, основанная на принципе непосредственного опыта (таджриба рухания), противопоставленного исключительно рациональному знанию.

Согласно интерпретации Е.Э. Бертельса, особое значение в развитии суфийской мысли имело постепенное формирование категориального аппарата, позволившего описывать внутренние состояния человека в терминах духовной психологии. Такие понятия, как хал (состояние), макам (стоянка), фана (исчезновение «я») и бака (пребывание в Боге), свидетельствуют о высоком уровне концептуализации мистического опыта. Эти категории не только отражают индивидуальные переживания суфиев, но и формируют устойчивую систему духовной антропологии, в рамках которой человек рассматривается как динамическое существо, проходящее последовательные стадии внутреннего совершенствования.

Дополнительного внимания заслуживает вопрос о соотношении рационального («акль») и иррационального (кашф, интуитивное озарение) в суфийской традиции. В отличие от калама и фалсафы, где рациональный метод играет доминирующую роль, суфизм выстраивает гносеологическую модель, в которой разум является необходимым, но недостаточным инструментом познания. Высшая истина, согласно суфийской доктрине, достигается через очищение сердца (тасфия аль-кальб), что предполагает не только интеллектуальное усилие, но и нравственно-аскетическую практику. Таким образом, познание Бога в суфизме приобретает экзистенциальный характер, включающий трансформацию всей личности (Болтабоев, 2005: 83).

Существенным результатом анализа является также выявление роли суфизма в процессе культурной интеграции исламского мира. Суфийские братства (тарикаты) выполняли не только религиозно-духовную функцию, но и социально-организационную роль, способствуя распространению исламской культуры в различных регионах — от Магриба до Центральной Азии. Они выступали как институциональные центры духовного образования, морального воспитания и культурной трансмиссии. В этом смысле суфизм можно рассматривать как фактор «мягкой интеграции» исламской цивилизации, обеспечивающий устойчивость религиозной идентичности в условиях этнокультурного разнообразия.

Важным аспектом, подчеркиваемым в трудах Бертельса, является также проблема синтеза эллинистической философии и исламской мистики. В результате активного перевода античных текстов в VIII–X веках в исламскую интеллектуальную среду проникли элементы аристотелизма и неоплатонизма, которые были творчески переосмыслены

суфийскими авторами. Особенно это проявилось в концепциях эманации бытия, единства сущего (вахдат аль-вуджуд) и иерархии бытийных уровней. Однако, как отмечает Бертельс, эти заимствования не следует понимать как простое копирование, поскольку они были интегрированы в рамки исламского мировоззрения и адаптированы к его теологическим основам.

Дополнительный аналитический интерес представляет вопрос о политико-идеологической функции суфизма. В условиях политической нестабильности и кризиса централизованной власти суфийские общины нередко выступали как альтернативные формы духовной легитимации. Они формировали этическую модель поведения, основанную на принципах справедливости, смирения и отказа от мирских амбиций. Это способствовало укреплению моральной устойчивости общества и снижению конфликтного потенциала в периоды социальных кризисов (Степанянц, 1987: 321).

С точки зрения исторической динамики, развитие суфизма может быть интерпретировано как процесс постепенной институционализации мистического опыта. Если на ранних этапах он носил преимущественно индивидуальный и аскетический характер, то начиная с X–XI веков он приобретает системную организацию в виде тарикатов с устойчивой иерархией, образовательными практиками и духовной преемственностью (силсила). Это свидетельствует о переходе от спонтанной духовности к структурированной религиозной традиции.

Таким образом, расширенный анализ подтверждает, что суфизм представляет собой не периферийное, а центральное явление исламской цивилизации, оказывавшее влияние на её философию, культуру, литературу и социальные институты. В рамках интерпретации Бертельса суфизм следует рассматривать как результат сложного взаимодействия внутренних исламских источников и внешних интеллектуальных влияний, переработанных в единую духовно-философскую систему (Бухорий, 2003: 269).

Обобщая результаты исследования, можно утверждать, что суфизм выступает как интегративная модель религиозного опыта, объединяющая рациональное и мистическое, индивидуальное и коллективное, нормативное и трансцендентное измерения исламской традиции. Именно эта многомерность делает его одним из наиболее сложных и значимых феноменов в истории религиозной мысли Востока.

По словам Е.Э. Бертельса, Коран и Сунна не создали последовательную философскую систему. Хотя собрание хадисов было приведено в определённый порядок, оно в основном удовлетворяло практические требования религиозных обязанностей. Однако этих правил было недостаточно для ведения философских размышлений по теоретическим вопросам.

Выдающийся востоковед Evgeny Bertels подчёркивал, что превращение ислама в одну из ведущих мировых религий было невозможно без формирования развитой философско-теоретической базы. По его мнению, на раннем этапе своего становления ислам представлял собой религиозную систему, возникшую в специфических историко-культурных условиях Аравийского полуострова и ориентированную прежде всего на консолидацию арабского общества на основе единобожия и новой нравственно-правовой модели.

Однако уже в VII–VIII веках, в период стремительного территориального расширения, ислам вышел за пределы первоначального этнокультурного пространства и оказался в качественно иной интеллектуальной и социально-политической среде. В состав мусульманского государства вошли регионы с богатой религиозно-философской традицией — Сирия, Ирак, Иран, Египет, Средняя Азия. Это привело к столкновению и взаимодействию ислама с высокоразвитыми системами богословия и философии, что потребовало более глубокой теоретической проработки собственных догматов.

Бертельс отмечал, что в новых условиях исламская мысль была вынуждена не только защищать свои принципы в межрелигиозных дискуссиях, но и систематизировать

вероучение, формируя целостную концептуальную структуру. Возникновение калама, развитие философии (фалсафы), активное освоение античного наследия через переводческое движение — всё это свидетельствовало о процессе интеллектуальной институционализации ислама. Религиозное мировоззрение постепенно дополнялось рационально обоснованными доктринами, что способствовало его универсализации и укреплению авторитета в многонациональном и многоконфессиональном пространстве.

Таким образом, по интерпретации Бертельса, эволюция ислама от локального религиозного движения к мировой религии сопровождалась углублением его теоретического содержания. Формирование философской рефлексии стало закономерным ответом на вызовы исторической экспансии, межкультурного взаимодействия и внутренней потребности в систематизации вероучения. Именно этот процесс обеспечил интеллектуальную зрелость исламской цивилизации и её устойчивое развитие в последующие столетия.

Во-первых, расширение исламского государства сопровождалось необходимостью осмысления целого комплекса новых проблем — правовых, догматических, этических и политических. В процессе территориальной экспансии мусульманская община столкнулась с вопросами управления многонациональными и многоконфессиональными обществами, а также с потребностью систематизировать собственное вероучение. Это требовало разработки более сложного понятийного аппарата, способного обосновать религиозные догматы и защитить их в условиях межконфессиональной полемики.

Во-вторых, распространяясь на обширные территории Ближнего и Среднего Востока, ислам вступил в непосредственный контакт с древними религиозно-философскими традициями, такими как Иудаизм, Зороастризм, Христианство и Манихейство. Эти традиции обладали богато разработанными богословскими и метафизическими системами, а также устойчивыми интеллектуальными школами. Взаимодействие с ними стимулировало развитие исламской теологии (калам), философии (фалсафа) и мистической мысли.

Бертельс подчёркивал, что именно в условиях такого культурного и идейного взаимодействия исламская мысль начала активно осваивать методы рационального анализа, логические категории и философские концепции, заимствованные и переработанные в рамках собственной религиозной парадигмы. Это способствовало формированию целостной философской традиции, которая позволила исламу не только отстаивать свои догматы в дискуссиях с представителями иных вероисповеданий, но и интегрировать разнообразные интеллектуальные элементы в единую систему мировоззрения (Комилов, 2009: 82).

Таким образом, по мнению Бертельса, становление ислама как мировой религии было тесно связано с необходимостью теоретического самоосмысления и философского обоснования его принципов. Развитие богословской и философской рефлексии стало ответом на вызовы исторической экспансии и межкультурного взаимодействия, что в конечном итоге обеспечило устойчивость и универсализацию исламской цивилизации.

Элементы, характерные для всех религий, уже присутствовали в Коране. Однако ислам, получивший статус государственной религии, должен был доказать своё превосходство по сравнению с другими религиями. Чтобы создать прочную философскую систему, ислам мобилизовал все свои силы. Формирование этой системы привело к возникновению множества сект. Каждая секта искала ответ на конкретный философский вопрос (Rizayev, & Naqqulov, 2025: 42-57).

Выдающийся востоковед Е. Бертельс подчёркивал, что реконструкция целостной и достоверной истории возникновения и эволюции всех мусульманских сект представляет собой чрезвычайно сложную научную задачу. По его мнению, источниковая база по раннему периоду исламской истории носит фрагментарный и нередко полемический характер, что существенно затрудняет объективное исследование. Большинство сведений о

ранних религиозных группах и течениях сохранилось либо в трудах мусульманских историков и хронистов, либо в сочинениях представителей ортодоксального богословия, которые рассматривали альтернативные направления преимущественно с критических позиций.

Бертельс обращал внимание на то, что значительная часть информации о сектантских движениях передавалась через призму догматических споров, что неизбежно влияло на интерпретацию фактов. Авторы ортодоксальных трактатов стремились не только описать существующие течения, но и классифицировать их в рамках определённой богословской схемы, противопоставляя «истинное» учение «заблуждениям». В результате формировалась своеобразная систематизация религиозных направлений, которая отражала не столько реальную историческую картину, сколько нормативно-оценочную позицию составителей (Измайлова, 2025: 218-225).

Важную роль в этом процессе сыграла опора на известный хадис, согласно которому после смерти пророка Мухаммад мусульманская община разделится на семьдесят (или семьдесят две) группы, из которых лишь одна будет признана истинной и спасённой. Данный хадис стал теологическим основанием для последующих попыток количественного определения числа сект и их включения в символическую схему «семидесяти двух течений». При этом само число носило во многом условный и нормативный характер, отражая стремление богословов придать историческому процессу догматическую завершённость.

Таким образом, Бертельс подчёркивал, что при изучении истории мусульманских сект необходимо учитывать специфику источников, их полемическую направленность и идеологическую ангажированность. Историографическая традиция, основанная на хадисной интерпретации и богословской классификации, не всегда позволяет восстановить подлинную картину религиозного многообразия раннего ислама. Следовательно, исследование данной проблемы требует критического анализа текстов, сопоставления различных свидетельств и учёта социально-исторического контекста формирования религиозных движений (Korelçi, 1999: 73).

По нашему мнению, Е.Э. Бертельс не ставит перед собой задачу анализировать учения всех сект. Он лишь описывает их наиболее важные направления. По мнению учёного, этого достаточно, чтобы понять, какие проблемы интересовали мусульман в тот период.

Одна группа сект ставила перед собой политические вопросы. Речь шла о том, кто должен быть законным преемником Пророка. Сторонники зятя Пророка Али ибн Абу Талиба составляли большинство, однако против них выступили иностранцы. Ни один из претендентов на престол со стороны иностранцев не был признан. Их интересовали не только политические, но и вопросы, связанные с пониманием сути ислама (Комилов, 2009: 90).

Поэтому впервые возник вопрос о последствиях тяжкого греха. Однако в этом вопросе среди иностранцев не было единого мнения. Согласно мнению азракийцев, человек, совершивший грех, не считается мусульманином. Он подвергается вечным мучениям в аду. Более того, по убеждению азракийцев, лишены защиты не только грешник, но и все его потомки. Ибадиты подходили к этому вопросу более нейтрально. Они считали, что грешник может быть неверующим, но его нельзя приравнять к язычнику.

В тот период одной из самых сложных философских проблем была проблема свободы воли. Е.Э. Бертельс анализирует, как к этому вопросу подходили джабрийцы и кадирийцы. По его мнению, эти группы не оставались равнодушными к этой проблеме. Свобода человека отрицается джабрийцами. Согласно их учению, любое действие зависит от Бога, а человек способен лишь его выполнять. Более того, некоторые представители джабрийцев утверждали, что воля человека не имеет никакого значения. Поэтому они

выступали против кадирийцев, которые считали человеческую волю полностью свободной и полагали, что человек несёт ответственность за все свои поступки.

Батинийй появились как мощное движение исмаилитов. Они требовали аллегорического толкования (таввиль) Корана. С помощью этого они ввели в ислам новое мистическое учение о духовной сути всего мира.

Кроме того, Е.Э. Бертельс упоминает также хаммарийцев (хаммарийя). Они признавали учение о переселении душ и высказывали мнение, что Бог создал обезьян и свиней из грешников. Это связано с идеями, заимствованными из учений индусов.

Таким образом, с конца VII века философская мысль развивалась очень интенсивно. При этом философия поднимала крайне сложные вопросы (Эшонова, 2024: 79-83).

Постепенное развитие идей суфизма охватывает длительный период. Оно прошло путь от аскетической практики к схоластической философии. Основные правила и законы суфизма приобрели характерный облик примерно с IX до начала XII века. Востоковед Е.Э. Бертельс объясняет эту сложность большим разнообразием и различиями в различных направлениях суфизма. Тем не менее для всех направлений можно выделить общие черты в той или иной степени. Это, в свою очередь, представляет собой обобщения, примерно отражающие действительную картину.

В суфийской традиции духовный путь человека структурируется в виде последовательных этапов внутреннего совершенствования, каждый из которых отражает определённую степень религиозного и нравственного развития личности. Начальной ступенью данного процесса является шариат — совокупность божественных предписаний и норм, регулирующих как внешнюю, так и внутреннюю сторону жизни мусульманина. На этом этапе особое значение придаётся строгому соблюдению религиозных обязанностей, установленных Кораном и Сунной, а также следованию морально-этическим принципам ислама (Шадинова, Дайрабаева, & Малдыбек, 2024: 7).

Известный востоковед Е.Э. Бертельс отмечал, что шариат как нормативно-правовая система не является специфически суфийским феноменом, поскольку его соблюдение обязательно для каждого мусульманина вне зависимости от принадлежности к мистической традиции. По его мнению, шариат представляет собой общеисламскую основу религиозной жизни, а не исключительно суфийскую категорию. Тем не менее, в рамках суфийской доктрины шариат рассматривается как необходимый фундамент духовного пути. Суфий не может пренебрегать внешними предписаниями религии, поскольку именно через их сознательное и искреннее исполнение формируется внутренняя дисциплина и подготавливается переход к более глубоким уровням духовного опыта.

Таким образом, соблюдение шариата в суфизме приобретает не только юридическое, но и аскетико-этическое значение. Оно служит средством очищения намерений (нийят), укрепления богобоязненности (таква) и формирования устойчивой религиозной практики. Лишь после усвоения основных догматов ислама и укоренения в нормах шариата перед человеком открывается следующий этап — тарикат (буквально «путь»). Тарикат понимается как метод духовного восхождения, предполагающий руководство наставника (шейха), выполнение специальных духовных упражнений, зикра, самодисциплины и постепенное преодоление эгоцентрических склонностей.

В суфийской герменевтической традиции переход от шариата к тарикату не трактуется как разрыв с религиозно-правовой системой ислама или как её отрицание. Напротив, данный переход понимается как качественное углубление религиозного сознания, при котором нормы шариата приобретают не только формально-обязательный, но и внутренне осмысленный характер. Иначе говоря, речь идёт не об отмене закона, а о его духовной интериоризации — преобразовании внешних предписаний в личностно переживаемую и сознательно принимаемую практику (Abdrassilov, Kaldybay, & Nurmatov, 2017: 155 - 163).

Шариат в суфийской парадигме рассматривается как фундаментальная основа религиозной жизни мусульманина. Он регулирует поведение верующего, определяя систему обязанностей, моральных норм и правовых установлений, охватывающих как индивидуальную, так и социальную сферу. В этом смысле шариат выступает нормативной структурой, обеспечивающей устойчивость религиозной общины и формирующей дисциплину духовной жизни. Суфийские мыслители подчёркивали, что без строгого соблюдения шариата невозможно подлинное духовное совершенствование, поскольку он задаёт этические и поведенческие ориентиры, необходимые для внутреннего очищения человека. В символично-концептуальном измерении шариат отождествляется с «внешней» стороной религии (захир), то есть с её проявленной формой, выраженной в обрядах, правилах и предписаниях. Захир обеспечивает видимую структуру религиозности, формирует культуру благочестия и закрепляет ценностные ориентиры в повседневной практике. Благодаря этому достигаются порядок, нравственная устойчивость личности и согласованность индивидуального поведения с религиозным законом. Таким образом, в суфийском понимании шариат представляет собой не только юридическую систему, но и необходимую предпосылку духовного пути. Он выполняет функцию исходного этапа и одновременно постоянного основания религиозного опыта, на котором строится дальнейшее углубление внутренней жизни человека. Именно через осознанное и последовательное соблюдение шариата открывается возможность перехода к более высоким уровням духовной рефлексии и мистического постижения (Кенжетай, 2020: 12-23).

Тарикат, в свою очередь, обозначает путь внутреннего духовного совершенствования, направленный на постижение сокровенного смысла религиозных предписаний. Если шариат формирует нормативную структуру, то тарикат раскрывает её внутреннюю динамику и духовное содержание (батин). На этом этапе особое значение приобретают такие практики, как зикр (поминание Бога), духовное наставничество (иршад), самоконтроль (мухасаба) и борьба с низшими побуждениями (джихад ан-нафс). Таким образом, тарикат не противопоставляется шариату, а представляет собой его углублённое продолжение на уровне личного духовного опыта.

В суфийской традиции дальнейшими степенями духовного восхождения считаются хакикат и маарифат. Хакикат (истина) обозначает уровень непосредственного постижения божественной реальности, когда внешние формы религиозной практики трансформируются в внутреннее переживание присутствия Бога. Маарифат (гностическое знание) представляет собой ещё более высокий уровень духовного сознания, связанный с интуитивным, внутренним познанием, выходящим за пределы рационального дискурса. Это знание не сводится к теоретическому осмыслению, а основано на личном мистическом опыте и духовной трансформации субъекта (Тримингэм, 1989: 132).

Однако достижение этих высших стадий невозможно без прочного и устойчивого основания в шариате. Именно шариат обеспечивает структурную целостность суфийского пути, предотвращая его отклонение от ортодоксальных основ ислама. В этом контексте он выполняет системообразующую функцию, выступая фундаментом всей духовной иерархии. Суфийские авторы неоднократно подчёркивали, что тот, кто пренебрегает шариатом, не может претендовать на истинное понимание тариката, хакиката или маарифата (Ayas, 2019: 73-78).

Следовательно, в суфийской антропологии духовное развитие человека мыслится как последовательный и иерархически организованный процесс. Он включает в себя синтез внешнего соблюдения религиозных предписаний и внутреннего мистического устремления к Богу. Гармоничное единство захира и батина, закона и духовного опыта, рассматривается как необходимое условие целостного религиозного становления личности. Суфийская модель духовного пути демонстрирует, что истинное совершенствование достигается не

через противопоставление формы и содержания, а через их органическое взаимодействие и взаимное углубление (Эшонова, 2024: 81).

Заключение

Научное наследие выдающегося востоковеда Евгения Эдуардовича Бертельса занимает особое место в развитии мировой ориенталистики и исламоведческих исследований. Его труды представляют собой не только ценный источник по истории восточной литературы и культуры, но и глубокую попытку философского осмысления духовных процессов, происходивших в исламской цивилизации. Проведённый в данной работе анализ позволяет сделать вывод о том, что Бертельс рассматривал суфизм как сложное историко-культурное и философско-религиозное явление, формирование которого происходило под воздействием как внутренних исламских духовных импульсов, так и внешних интеллектуальных влияний.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что Бертельс последовательно отстаивал идею многослойности суфийской традиции. В его интерпретации суфизм не может быть сведен ни к исключительно аскетической практике, ни к мистической философии, ни к социальному движению. Напротив, он представляет собой синтез различных уровней религиозного опыта — этического, богословского, мистического и интеллектуального. Такой подход позволяет рассматривать суфизм как динамическую систему, постоянно развивавшуюся в ответ на исторические вызовы исламского мира.

Одним из ключевых результатов исследования является подтверждение того, что суфизм в понимании Бертельса нельзя объяснить исключительно внешними культурными заимствованиями. Несмотря на признание влияния неоплатонизма, гностицизма, манихейства и других философско-религиозных традиций, ученый подчеркивал первичную роль внутренних исламских духовных источников. Коран и Сунна, по его мнению, содержат базовые концептуальные элементы, которые стали основой формирования суфийского мировоззрения. Следовательно, суфизм следует рассматривать как органическое продолжение исламского духовного развития, а не как чужеродное явление.

Важным аспектом концепции Бертельса является его понимание исторической эволюции суфизма. Он прослеживает путь от раннего аскетизма (зухд), возникшего в первые века ислама, до формирования сложных мистико-философских систем в IX–XII веках. Этот процесс он интерпретирует как естественную трансформацию религиозного сознания мусульманского общества. Первоначально суфизм проявлялся как индивидуальная форма благочестия и нравственного самосовершенствования, однако со временем он приобрёл институционализированные формы в виде тарикатов, разработанных доктрин и сложной духовной иерархии.

Особое значение в рамках данной эволюции имеет концепция духовного пути (тарикат), которая в суфийской традиции выступает как практическое воплощение внутреннего религиозного опыта. Бертельс подчеркивал, что структурирование духовного пути в виде последовательных стадий — шариат, тарикат, хакикат и маарифат — отражает стремление суфиев к систематизации религиозного опыта и его философскому осмыслению. При этом он отмечал, что данные категории не следует понимать как строго разделённые уровни, а скорее как взаимосвязанные аспекты единого процесса духовного совершенствования.

Отдельного внимания заслуживает позиция Бертельса относительно соотношения шариата и тариката. Он разделял точку зрения, согласно которой эти понятия не являются противоположными, а представляют собой взаимодополняющие элементы исламской религиозной системы. Шариат обеспечивает внешнюю нормативную структуру религиозной жизни, тогда как тарикат раскрывает её внутреннее духовное содержание. Таким образом, в суфийской интерпретации религия предстает как единство внешнего

(захир) и внутреннего (батин), что позволяет глубже понять природу религиозного опыта в исламе.

Следует также отметить вклад Бертельса в изучение философских основ исламской мысли. Он убедительно показал, что развитие суфизма и исламской философии происходило параллельно и во взаимодействии с другими интеллектуальными традициями. Распространение калама, формирование фалсафы и перевод античных текстов на арабский язык способствовали интеллектуализации исламской культуры. В этом контексте суфизм выступает как одно из направлений, в котором философские идеи были переосмыслены через призму духовного опыта.

Кроме того, Бертельс уделял значительное внимание проблеме источниковой базы по истории суфизма. Он отмечал, что ранние исторические источники часто носят фрагментарный и идеологически окрашенный характер. Это требует критического подхода к их анализу и сопоставления различных свидетельств. Подобная методология позволяет избежать односторонних интерпретаций и приблизиться к более объективному пониманию исторического процесса формирования суфийских учений.

Важным выводом исследования является признание того, что суфизм сыграл значительную роль в развитии исламской цивилизации не только как религиозное течение, но и как культурно-интеллектуальный феномен. Он оказал влияние на литературу, философию, этику и социальные структуры мусульманского общества. Суфийская традиция способствовала формированию уникального духовного языка, который нашёл отражение в поэзии, художественной литературе и философских трактатах.

Таким образом, научный анализ наследия Е. Э. Бертельса позволяет сделать ряд обобщающих выводов. Во-первых, суфизм следует рассматривать как сложное и многомерное явление, возникшее в результате взаимодействия внутренних исламских и внешних культурных факторов. Во-вторых, его развитие представляет собой длительный исторический процесс, включающий переход от аскетизма к философско-мистическим системам. В-третьих, понимание суфизма невозможно без учета его духовного, философского и социального измерений одновременно.

В заключение следует подчеркнуть, что подход Бертельса к изучению суфизма отличается высокой степенью научной объективности и междисциплинарности. Его исследования продолжают сохранять актуальность в современной гуманитарной науке, поскольку предлагают целостную модель анализа религиозно-философских явлений. Суфизм в интерпретации Бертельса предстает не как статичная догматическая система, а как живой исторический процесс, отражающий глубинные духовные поиски исламской цивилизации.

Именно поэтому научное наследие Бертельса остается важным инструментом для дальнейшего изучения истории исламской мысли, философии и культурного развития Востока. Его работы позволяют не только реконструировать прошлое, но и глубже понять механизмы взаимодействия религии, философии и культуры в формировании мировоззренческих систем.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Abdrasilov, T. K., Kaldybay, K. K., & Nurmatov, Z. Y. (2017). The Problem of Man in Islamic Philosophy. Volume 3, Number 313 (2017), 155 - 163.

Ayas, M. (2019). Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1-4), 73-78. <https://izlik.org/JA64YX59DC>

Бертельс, Е. Э. (1965). *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература* (Т. 3). Наука, Главная редакция восточной литературы.

Бертельс, Е. Э. (2005). *Суфизм ва тасаввуф адабиёти* (И. Мирзаев, тарж.). Ўзбекистон миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти.

- Болтабоев, Х. (Туз.). (2005). *Ислом тасаввуфи манбалари: Тасаввуф назарияси ва тарихи*. Ўқитувчи нашриёт-матбаа ижодий уйи.
- Бухорий, С. С. (2003). *Баҳоуддин Нашқбанд ёки етти пир*. Янги аср авлоди.
- Измайлова, С. С. (2025). Вопросы исследования суфизма в России в первой половине XX века. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 4 (85), 218-225.
- Кенжетай, Д. (2020). Иасауи мен эл-Фараби мұраларындағы антропологиялық тұжырымдар. *Аль-Фараби*, 72(4), 12-23.
- Комилов, Н. (2009). *Тасаввуф*. Мовароуннахр–Ўзбекистон. .
- Korelçi, M. (1999). Din-Felsefe Etkileşimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 69-78. <https://izlik.org/JA22MG52CD>
- Rizayev I., & Haqqulov H. (2025). A Synergetic View on Philosophy and Society in the Works of Abu Nasr Al-Farabi: Key Principles and Contemporary Significance. *Hikmet*, 4(6), 42–57. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574>
- Степанянц, М. Т. (1987). *Философские аспекты суфизма*. Наука, Главная редакция Восточной литературы. .
- Тримингэм, Ж. С. (1989). *Суфийские ордена в Исламе* (О. Ф. Акимушкин, ред., предисл. и примеч.). Наука.
- Шадинова Г., Дайрабаева Г., & Малдыбек А. (2024). Распознавание духовного пространства: открытие внутренних измерений человеческой жизни. *Hikmet*, 1(1), 5–18. извлечено от <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3997>
- Эшонова, М. А. (2024). Е.Э.Бертелс исследователь суфийской литературы. *Endless light in science*, 4(1 июнь), 79-83.

REFERENCES

- Abdrasilov, T. K., Kaldybay, K. K., & Nurmatov, Z. Y. (2017). The Problem of Man in Islamic Philosophy. Volume 3, Number 313 (2017), 155 – 163. (In English).
- Ayas, M. (2019). Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretimi [Teaching Philosophy and Social Sciences]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1-4), 73-78. <https://izlik.org/JA64YX59DC>. (In Turkish).
- Bertel's, E. E. (1965). *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiyskaya literatura* (Vol. 3) [Selected Works: Sufism and Sufi Literature]. Nauka, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury. (In Russian).
- Bertel's, E. E. (2005). *So'fizm va tasavvuf adabiyoti* (I. Mirzayev, Trans.) [Sufism and Sufi Literature]. O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi Davlat Ilmiy Nashriyoti. (In Uzbek).
- Boltaboyev, H. (Ed.). (2005). *Islom tasavvufi manbalari: Tasavvuf nazariyasi va tarixi* [Sources of Islamic Sufism: The Theory and History of Sufism]. O'qituvchi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. (In Uzbek).
- Buxoriy, S. S. (2003). *Bahouddin Naqshband yoki yetti pir* [Bahauddin Naqshband, or the Seven Pirs]. Yangi asr avloidi. (In Uzbek).
- Izmaylova, S. S. (2025). Voprosy issledovaniya sufizma v Rossii v pervoy polovine XX veka [Problems of Sufism Research in Russia in the First Half of the Twentieth Century]. *Kaspiyskiy region: Politika, ekonomika, kul'tura*, 85(4), 218–225. (In Russian).
- Kenzhetay, D. (2020). Iasauı men Al-Farabi muralaryndagy antropologiyalyq tuzhyrymdar [Anthropological Concepts in the Heritage of Yasawi and al-Farabi]. *Al-Farabi*, 72(4), 12–23. (In Kazakh).
- Komilov, N. (2009). *Tasavvuf* [Sufism]. Movarounnahr–O'zbekiston. (In Uzbek).
- Korelçi, M. (1999). Din-Felsefe Etkileşimi [Religion–Philosophy Interaction]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 69-78. <https://izlik.org/JA22MG52CD>. (In Turkish).
- Rizayev I., & Haqqulov H. (2025). A Synergetic View on Philosophy and Society in the Works of Abu Nasr Al-Farabi: Key Principles and Contemporary Significance. *Hikmet*, 4(6), 42–57. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574>. (In English).
- Stepanyants, M. T. (1987). *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical Aspects of Sufism]. Nauka, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury. (In Russian).
- Trimingham, J. S. (1989). *Sufiyskie ordena v Islame* (O. F. Akimushkin, Ed.) [Sufi Orders in Islam]. Nauka. (In Russian).
- Shadinova G., Dairabaeva G., & Maldybek A. (2024). Raspoznavanie dukhovnogo prostranstva: otkrytie vnutrennikh izmereniy chelovecheskoy zhizni [Recognizing Spiritual Space: Discovering The

Inner Dimensions of Human Life]. *Hikmet*, 1(1), 5–18. Izvlecheno ot <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3997> (In Russian).

Eshonova, M. A. (2024). E. E. Bertels issledovatel' sufiyskoy literatury [E. E. Bertels: A Researcher of Sufi Literature]. *Endless Light in Science*, 4(1), 79–83. (In Russian).