

Мусульманский суфизм в контексте компаративного анализа философско-религиозных традиций мира.

Объектом исследования в данной статье является суфизм как мистическая традиция ислама. Исследование осуществляется в контексте компаративного анализа философско-религиозных традиций мира согласно трёх основных позиций: 1) Сущность Абсолюта. 2) Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия. 3) Методы мистической психопрактики. Суфизм является сложным и противоречивым философско-религиозным мировоззрением. Антиномическая мистика ислама характеризуется балансированием между имманентным и трансцендентным полюсами в восприятии Абсолютной реальности, неоднозначным решением вопроса о соотношении абсолютного и феноменального бытия, разнообразием мистических психопрактик.

Методология исследования - компаративный философско-религиоведческий анализ. Методы - компаративно-аналитический, анализ, синтез, обобщение, индивидуализация, историческое повествование.

Самой влиятельной мистической традицией ислама является трансцендентно-имманентный (антиномичный) суфизм, направленный на «соединение» с Абсолютом (таухид). «Доктрина любви» способствовала формированию интеграционной мистической традиции. Методами психопрактики суфизма являются любовь-доверие к Абсолюту (зикр, таваккул), созерцание Абсолюта (фикр), дисциплинарный аскетизм (халва), психосоматические упражнения (сама). Результатом мистической практики является преображение личности, которая наделяется моральными качествами Абсолюта.

Muslim Sufism in the context of comparative analysis of philosophical and mystical traditions of the world

The object of the research in this article is Sufism as Muslim mystical tradition. The Research is carried out in the context of comparative analysis of the philosophical and religious traditions of the world according to the three essential attitudes: 1) the substance of the Absolute; 2) the intersubordination of ideal and phenomenal beings; 3) the methods of mystic psychopractice. Sufism is complicated and contradictory philosophical and religious world view. Antinomical mystics of Islam is characterized as balancing between the immanent and transcendent poles in the perception of Absolute reality, a mixed solution of the issue of intersubordination of ideal and phenomenal beings, variety of mystical psychopractices.

Methodology of the study: comparative philosophical religious analysis. The main method of the study: comparative analytical. General scientific methods: analysis, synthesis, generalization, individualization, historical narrative.

The most influential mystical tradition of Islam is transcendental immanent (antinomical) Sufism aimed at "union" with the Absolute (tawhid). "The Doctrine of Love" contributed to the formation of the integrative mystical tradition. The methods of Sufism psychopractice are love-trust to the Absolute (dhikr, tawakkul), meditative contemplation of the Absolute (fikr), disciplinary asceticism (halva), psychosomatic exercise (sama). The result of mystical practice is transfiguration of the person, who is endowed with moral qualities of the Absolute.

Sufism
Absolute
egocentric consciousness,
transcendental immanent mystics
antinomical mystics
integrative tradition
disciplinary asceticism
psychosomatic exercise
love-trust
transfiguration of the person

Современный этап развития культуры характеризуется всё более возрастающим интересом к религии как важной составляющей духовной жизни человека и общества. Человечество нуждается в новых ценностях и идеалах, убедившись в ограниченности чувственно-материального мира. Особое внимание привлекают мистические учения. Во все времена мистика воспринималась как самая сокровенная (внутренняя) часть религии, противоположная ее культовой (внешней) стороне.

Одним из известных мистических учений, сформировавшихся в недрах ислама, является *суфизм*. К исследованию суфизма обращались многие зарубежные и отечественные авторы – Тор Андре, Дж. Анавати, А. Арберри, О. Ф. Акимускин, А. Кныш, Л. Массиньон, А. В. Смирнов, Е. А. Торчинов, Дж. Тримингэм, А. Хисматулин, А. Шimmel и другие. Мусульманская мистика является сложным явлением. Название «суфизм» объединяет множество течений, школ, ветвей, которые представляют очень широкий спектр концепций мистического Пути «соединения» с Абсолютом. Именно поэтому «в науке еще не сложилось единого суждения относительно этого чрезвычайно сложного, многопланового и мозаичного религиозного мировоззрения» [1, с. 4].

По мнению шведского востоковеда Андре Тора, «восприняв первоначальный импульс христианского аскетизма, ислам впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного совершенствования (суфизм), одинаково непохожий ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский пути» [2, с. 8]. Считаем, что важной темой является исследование суфизма в контексте компаративного анализа религиозно-мистических традиций мира. На современном этапе компаративное религиоведение направлено на анализ: 1) универсальных особенностей мистики, 2) индивидуальных особенностей религиозно-мистических традиций мира. Универсальное начало религиозно-мистических традиций можно представить в виде шести основных характеристик [3, с. 62-65]. Анализ их индивидуальных особенностей предлагаем проводить согласно трех основных направлений: 1) Сущность Абсолюта и характер мистического контакта с Ним, 2) Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия, 3) Методы мистической психопрактики. Первая позиция является определяющей и утверждает существование двух мистических типов – имманентного и трансцендентно-имманентного. Если первый допускает имманентное слияние мистика с Абсолютом, то второй предполагает разноприродность человека и Абсолюта. В зависимости от решения вопроса о соотношении идеального и феноменального (материального) бытия в пределах двух мистических типов формируются монистические, дуалистические, плюралистические, холистические и интеграционные традиции. К основным методам мистической психопрактики относятся медитативное созерцание, любовь-доверие к Абсолюту, дисциплинарный аскетизм и психосоматические упражнения [4, с. 205-209].

История суфизма.

Традиционные мусульманские авторы прослеживают происхождение термина «суфизм» (на арабском «ат-тасаввуф») от корня «быть чистым, непорочным». Однако среди современных исламоведов господствует точка зрения, что «ат-тасаввуф» происходит от арабского «суф» («шерсть»), потому что власяница, грубая шерстяная одежда считалась обычным атрибутом мусульманского аскета [5, с. 5].

Суфизм начал формироваться во второй половине VIII в. В это время термины «ат-тасаввуф» и «ас-суфи» еще не использовались. Обычно говорили *зухд* (от «захада» – воздержание, отказ) или *захид* (аскет), или *абид* (подвижник). Можно выделить три этапа в развитии суфизма.

На первом этапе аскетическое благочестие было суровым и мрачным, отчужденным от земного и наполненным презрением к нему. В это время особым авторитетом пользовался Ибрахим б. Адхам. Парадокс его жизни заключается в том, что крайнее отвращение к миру, добровольная нищета и мудрость снискали ему известность, которой он всеми силами стремился избежать. Другими известными суфиями-аскетами были Зу-н-Нун и Ад-Дарани.

На втором этапе своего развития в IX-XI вв., суфизм постепенно отошел от аскетизма. Новый суфизм «одухотворяется живой, горячей любовью к Богу, во имя единения с Богом», «чтобы преобразиться по Его образу и подобию». Перелом в настроениях связан с именем Баязида ал-Бистами. Произшедшие изменения были обобщены в труде Ал-Газали «Возрождение наук о вере», благодаря которому, по мнению Тора Андре, «благочестие ислама достигло высоты, какой оно никогда уже больше не смогло превзойти и на которой, к сожалению, не сумело удержаться» [2, с. 18].

Третий этап в развитии суфизма начинается в XII-XIII ст. вместе с формированием суфийских братств. В это время появился грандиозный философский синтез суфийского мировоззрения Ибн Ал-Араби, а также окончательно сформировалась суфийская терминология.

Дальнейшая история суфизма связана с *историей суфийских братств*, которые являлись одновременно организацией и мистическим путем. Это были «объединения мистиков для пропаганды и обучения индивидуальному методу мистического Пути познания истины (отсюда и название *тарики*)» [1, с. 20].

Основные направления суфизма о сущности абсолютной и феноменальной реальности. Исследователями выделяются два основных направления в суфизме. *Суфизм «интеллектуальный»* был направлен на теоретическое обоснование возможности мистического «соединения» с Абсолютом. Известны концепции «единства [божественного] бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн Ал-Араби и «единства свидетельства» (*вахдат аш-шухуд*) ас-Симнани. *Суфизм «прагматический»* был направлен на непосредственное переживание единства с Богом и разрабатывал практические методы достижения этой цели. Одна школа, представленная учением Баязида ал-Бистами, получила название школы «опьянения», а вторая, возникшая благодаря деятельности Абу-л-Касима Джунайда – школы «трезвости».

Общим для суфиев всех направлений было представление о сущности Абсолютной реальности, которую воспринимали как трансцендентного Бога-Творца: «Для Бога нет потусторонности, по ту сторону от Него не существует ничего, но для всего сущего сам Он есть тот, кто находится по ту сторону» [2, с. 169]. Суфизм тесно связан с антиномическим (отрицательным) богословием, которое всегда ко всем возможным характеристикам Бога добавляет *ни* или *над*. По выражению Зун-н-Нуна: «Что бы вы ни вообразили – Бог противоположен этому» [6, с. 124].

В отличие от православного исихазма, который считал святость результатом «теозиса» (обожения) как процесса морального преображения человека, суфизм связывал святость со способностью достичь мистического знания (*марифа*), которое выше всех теологических построений: «Он таит свою внутреннюю сущность от людей, но приводит их к себе, давая знаки. Сердце знает Его, но взгляд не в силах Его достигнуть. Верующие видят его, его не постигая и не коснувшись границ его сущности» [2, с. 169]. Возможность приобретения мистического знания «Великий шейх» исламской мистики Ибн Ал-Араби объяснил в своей концепции вахдат ал-вуджуд о «единстве всего существующего и имманентном присутствии Бога в предметах и явлениях Вселенной», чем вызвал настоящий гнев среди мусульманских теологов.

Мистик рассматривал Бога как высшую неделимую Реальностью, существующую в двух аспектах. Первый аспект - это скрытая форма Бога (*батин*), которая едина и непознаваема. Второй - это явная, зримая форма (*захир*), в которой Высшая Реальность проявляется во всем многообразии существ, созданных Ею. Утверждается, что когда Бог существует в скрытой форме, он еще не является Богом. Для того, чтобы Он стал самим собой, должен произойти процесс самопознания Абсолюта, который реализуется во время нескольких степеней теофаний, или манифестаций (*таджалли*), когда Бог созерцает самого себя.

Высказывание Корана «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его: понес его человек...» (33:72) Ал-Араби объяснил как предназначение человека быть «вместилищем божественного», провозгласив человека высшей формой божественной манифестации. Если другие формы бытия отражают только какой-то один из многочисленных атрибутов Абсолюта, то человек синтезирует в себе все формы божественного проявления. Человек – это микрокосм, звено между Богом и миром, залог единства абсолютного и феноменального бытия [7, с. 101].

Чтобы оправдать свое высокое предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, то его необходимо «отполировать», чтобы отражение соответствовало Абсолюту. Самопознание совершенного человека тождественны знанию Бога о самом себе. Именно в богопознании заключается великое предназначение суфия: «Бог необходим нам, чтобы мы могли существовать, тогда как мы необходимы Ему, чтобы Он мог явить Себя Самому Себе. Я также даю Ему жизнь, познавая Его в своем сердце» [6, с. 101]. Таким образом, именно «через человека Абсолют обретает самопознание». При этом «суфий, постигая Бога, становится как бы его действующим органом, орудием божественного самоопределения, в результате чего сам суфий-богочеловек становится творцом и проводником божественной воли» [8].

По мнению американского исламоведа А. Кныша, онтологические взгляды «Великого шейха» нельзя считать пантеистическими - они намного сложнее и богаче [9, с. 93, 193]. О. Ф. Акимушкин называет его учение «мистическим монизмом», поскольку подобно исихасту Григорию Паламе, Ал-Араби утверждал существование непознаваемой сущности Абсолюта [10, с. 8]. Признание факта имманентного присутствия трансцендентного Бога во Вселенной, фактически, способствовало возникновению *трансцендентно-имманентной (антиномической)* мусульманской мистики.

Реакцией на учение Ибн Ал-Араби стала концепция *вахдат аш-шухуд* («единство свидетельства») персидского мистика Ала ад-Даул ас-Симнани. Он утверждал, что Бог абсолютно трансцендентен и поэтому целью мистика является не «соединение» с Абсолютом, а лишь поклонение Ему (*убудиййа*) путем сурового соблюдения норм и установок священного закона (*шар*). Фактически, учение ас-Симнани потеряло свою мистическую направленность.

Восприятие абсолютной и феноменальной реальности в прагматическом суфизме отличаются определенным своеобразием. Именно «прагматический» суфизм способствовал переходу от аскетического благочестия к практике мистического «соединения» с Абсолютом. **«Школа опьянения»** Абу Йазиды (Баязиды) ал-Бистами характеризуется «экстатическим увлечением» (*галаба*) и «опьянением любовью к Богу». Целью мистической практики ал-Бистами считал достижение состояния духовного «растворения» в Абсолюте (*фана*).

Ал-Бистами сформировал концепцию «Я есть ты, а ты есть я». Он написал: «Я вылез из своей «баязидности», как змея - из своей кожи. Затем я осмотрелся. Я увидел, что влюбленный, Возлюбленный и любовь - одно, поскольку в состоянии единения все может быть одним» [6, с. 108].

Неудивительно, что учение мистика вызывало обвинения в вероотступничестве за предположение субстанциального единения твари с Богом (*хулул*). Скандально известные высказывания ал-Бистами: «Хвала мне! Как я велик!», «Твое поклонение мне больше, нежели мое поклонение Тебе»; «Я есть Я, и нет Бога, кроме Меня» [9, с. 80]. Целью мистической практики он считал достижение состояния духовного «растворения» в Абсолюте (*фана*).

Ответственность за углубление конфликта между «опьяненными» мистиками и официальным исламом, как считает А. Кныш, лежит на мистике ал-Хусайне б. Мансуре ал-Халладже. Именно он провозгласил путь экстатического «соединения» с Богом истинным путем, который не имеет никакой потребности во внешнем обрядовом благочестии. Сущность учения ал-Халладжа лучше всего выражена в таких поэтических строках: «Хвала тому, чья человеческая сущность открыла тайну великолепия Его всепроникающей Божественной сущности, Которая затем открыто предстала перед Его созданиями в обличье того, кто ест и пьет».

Еще одной важной темой размышления этого мистика является судьба Сатаны (Иблиса), которого он изобразил образцовым единобожником и мучеником, уничтоженным за свою преданность Богу самим же Богом. Неудивительно, что ал-Халладж был обвинен в проповеди ереси и казнен [9, с. 89-91].

Для того, чтобы избежать конфликтов с официальным исламом, ал-Джунайд создал учение «трезвого» суфизма, основанное на «науке о божественном единстве» (*таухид*). Мистик учил, что Бог - единая и единственная реальность, а все остальное - иллюзорное бытие, существующее лишь в силу того, что источником его является Бог. По мнению ал-Джунайда, состояние фана – это «уход», кратковременное экстатическое «слияние» человеческой сущности с сущностью Божественной. На смену ему должно было прийти более высокое психическое состояние, названное ал-Джунайдом *бака* («пробывание») как постоянное «существование» в Боге. Оно характеризуется способностью одновременно осознавать множественность мира и первичное единство всего сущего. В суфизме состояние бака часто уподобляется сознанию пророка. После того как человек получает особое божественное знание и воспринимает часть божественных качеств (*бака би-Алах*), он ищет способ передать свой ценный опыт непосвященным. В суфизме состояние бака часто уподобляется сознанию пророка.

Среди исследователей преобладает мнение, что мистическое «соединение» с Абсолютом в суфизме носит трансцендентно-имманентный характер, исключая возможность отождествления Творца и творения. Например, А. Кныш отрицает любые сравнения суфийской фана и буддийской нирваны. В отличие от нирваны, фана есть «не просто приостановка любых переживаний, чувств, ощущений и мыслей мистика, но и приобретение им более совершенной личности, осветленной Божественным присутствием и знанием о Боге» [9, с. 81-360].

Не следует забывать, что мистика ислама непосредственно связана с восприятием божественного как *tremendum* («вызывающее трепет»), что делает ислам «религией страха» [2, с. 162]. Именно поэтому представители раннего суфизма даже думать не могли о субстанциальном «слиянии» с Богом по сущности. Большинство суфиев утверждали, что человек не способен самостоятельно достичь преобразования личности и «единения» с Богом. По мнению Ал-Араби, человек способен познать Истину, однако реализация этой способности от него самого не зависит [11]. Познание Абсолюта может быть подарено человеку только в акте мистического посвящения, когда Бог предоставляет Своим избранникам знание-марифа, которое выше гнозиса.

Тенденция к имманентному познанию Абсолюта зародилась только в позднем суфизме орденов, который имел два ответвления – пантеизм и поклонение святым. Традиция мистического самообожествления и почитания избранного духовного вождя была заложена уже после ал-Халладжа в секте дервишей [2, с. 15]. Этому также способствовали учение «вахдат ал-вуджуд» Ал-Араби и доктрина «света Мухаммада», согласно которой божественная природа пророка проявляется в иерархии всех святых и пророков. В позднем суфизме оформилось учение, что божественный Свет воплощается в «совершенных людях» - пророках и *актаб* (в единичном числе *кутб*, то есть «полюс»). Результатом стало сосредоточение мистического учения вокруг личности *шейха* или *пира* («старец») как символа кутба.

Ранний суфизм утверждал, что каждый одинокий искатель истины находится под духовным наставничеством главного пира - Бога. Но в позднем суфизме личная мистическая практика была провозглашена опасной, поскольку душа человека открыта для самообмана и обмана. Сначала шейх был признан руководителем ученика-мурида («тот, кто желает») на мистическом Пути, а затем ученику полностью было запрещено проявлять личную волю. Произошло фактическое обожествление учителя-шейха. Такие отношения нашли отражение в формировании внутренней духовной связи «божественное – учитель – ученик», получившей название *нисбат*. Установление и закрепление нисбата стало целью мистического Пути [12, с. 9, 12].

По мнению английского востоковеда Дж. Тримингэма, суфийские ордены изменили учение ранних исламских мистиков, и постепенно стали «способом, но не сущностью мистической жизни». Основной причиной уничтожения в суфизме мистического духа исследователь считает тот факт, что суфизм «никогда полностью не вписывался в пророческую структуру ислама, ему лишь разрешалось существовать рядом с ней». В конце концов его превратили в систему поклонения Божеству, систему высшей морали, эмоциональных упражнений и облегчения от страданий [1, с. 175-177].

Проблема соотношения идеального и материального начал в суфизме.

В мусульманской мистике не сразу был найден способ решения вопроса о соотношении идеального и материального начал. Среди первых мистиков преимущественно были распространены аскетические настроения. Мусульманские аскеты учились у христианских монахов-аскетов, которых звали *рахибам*. Образ Христа для нас носил преимущественно апокрифический характер [2, с. 34-35]. К внутренней близости с Богом они стремились путем сурового аскетизма, смирения, благочестивых размышлений над текстами Корана и сосредоточения на имени Бога. Очень мало они занимались теологическими размышлениями, потому что утверждали, что «разум слабый, а то, что является слабым по своей природе, может привести только к такому же слабому» [5, с. 46].

Аскетическое учение признало тело источником греха, порождая антагонизм духа и материи. Можно встретить такие резкие высказывания мусульманских аскетов: «Мир – это черт, созданный Богом в проклятие, для того, чтоб навечно был от него вдали, - чёрт, годный лишь на то, чтоб подвергаться соблазну и соблазнять, подвергаться порче и портить». «Бог сам создал мир, однако испытывает к нему только ненависть и презрение». «Мир – добыча сатаны. Испивший его и охмелевший протрезвеет не прежде, чем падет мертвым». «Мир – выгребная яма. В подобное место приходят лишь по нужде» [2, с. 121].

Однако институт монашества и аскетизма, который целиком принадлежит миру христианства, не прижился на основе ислама. Его место занял образ «совершенного человека», которым считался пророк Мухаммад и который абсолютно вытеснил из сознания мистиков первоначальный образ Христа [2, с. 9].

Суфийские учителя хорошо понимали, что неразумная ненависть часто является обратной стороной скрытого, угнетаемого желания. На самом деле опасен не «мир», а наше неумное пользование им: «Отрешиться от мира не значит отказаться от имени, жены и детей, но поступать

согласно воле Господа и все, что Богово, ставить выше, чем мир, пользуясь этим миром и отрешаясь от него. Послушание пред Господом вносит в мир добро. Не брани же мир, брани себя, что несправедно им пользуешься. Мир – вотчина Господа. Имущество в руках бесчестного человека служит источником его грехов. Попади же оно в руки достойного человека, оно послужит средством к его чести и успеху. Само по себе имение – не вина и не заслуга. Добро и зло – они в тебе. Все будет таким, как ты с ним поступаешь» [2, с. 126].

Интеграционный характер мистики суфиев выражен в высказывании Ибн Ал-Араби: «В конце концов мистик приходит к тому, что Реальность идентична ему, тогда как он сам не существует... Единственное, что известно о мистике, – это то, что он соединяет противоположности, ибо для него все – Реальность» [6, с. 121]. Андре Тор отмечает, что «восприняв первоначальный импульс христианского аскетизма, ислам впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного совершенствования (суфизм), одинаково непохожий ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский пути». В отличие от аскета суфий стремится к единению с Богом и с миром, к обретению мирового всеединства в себе [2, с. 8].

Особенности психопрактики суфизма.

Согласно учения суфизма, мистический Путь состоит из трех основных этапов: шариат, тарикат и хакихат. **Шариат** рассматривается как необходимость соблюдения всех законов, правил и установок ислама. **Тарикат** – это сам «Путь к Богу» или суфийская психопрактика. **Хакихат** – это результат мистической практики, ее плод, который представляет собой достижение цели и познание истины. Суфийские авторы объясняют, что это состояние, которое называют «благоденствием» (*ихсан*) допускает полное и безошибочное осознание всех религиозных истин: каждое мгновение «тот, который ищет», ощущает непосредственное присутствие Бога в своей жизни, наблюдающего за его действиями и мыслью [13, с. 29]. Иногда понятие «хакихат» суфии заменяют понятием «марифат» [14, с. 137].

Человек и его эгоцентрическое сознание.

Суфии были убеждены, что основным препятствием на пути духовного самосовершенствования является Я-Эго человека. Оно получило в суфизме название *нафс*, то есть самость, Эго, низменное, плотское «Я», инстинктивно-животная душа. *Нафс* считается ядром **эгоцентрического сознания**.

В уставах орденов процесс очищения души приобрел скорее этическое звучание, чем мистическое. Ахмад б. Абдаррахман ар-Рутби сначала перечисляет моральные качества самого низшего «Я» (*ан-нафс ал-аммара*): необразованность, скупость, алчность, гордыня, злоба, похоть, зависть, беспечность, дурной характер, вмешательство в чужие дела и другие подобные качества наряду с ненавистью, глумлением над людьми, нанесением им оскорблений действием или словом и прочими недостойными поступками. Далее он называет вторую группу качеств «Я», также требующих порицания (*ан-нафс ал-лаввама*): склонность к осуждению других, к вымыслу, тщеславию, неуживчивость, скрытое лицемерие, любовь к славе и власти [1, с. 188-189].

Суфий Кашани, говоря об основных атрибутах *нафса*, отмечал, что он «от природы одарен атрибутами гнева и одержим склонностью творить зло», ссылаясь на слова Корана: «...Душа (*нафс*) побуждает ко злу» (12:53). При этом *нафс* постоянно предается удовольствиям и наслаждениям, превосходя все границы. Более того, какие бы страдания не испытал *нафс*, его стремление к наслаждениям только усиливается, приводя к разрушению. «*Нафс* ни в чем не постоянен. Он вечно реагирует на мнения и подвержен капризам как в словах, так и в делах». Атрибутом *нафса* является также страсть к похвале, поскольку, когда он ее лишается, то становится хилым и слабым. Мистик приходит к выводу, что «такого рода позиция равносильна претензии на богоподобие и является противоборством Божественному Господству» [6, с. 16-18].

Джами говорил так: «Счастлив тот, кому удался побег от низменного “я” (*нафс*) и кто ощущает нежные веяния дружбы [с Богом]. Его сердце настолько наполнено Возлюбленным, что в нем не остается места для чего-либо еще» [6, с. 113]. А Халладж обращался к Богу с такими словами: «Между мной и Тобой влачит жалкое существование это “я”, мучающее меня. О, будь милостив и исторгни это “я” из пространства между нами» [6, с. 135].

Подготовительный этап психопрактики.

Согласно суфийского учения, содержанием *нафса* являются привычки мышления и чувствования, которые человек приобретает на протяжении всей своей жизни. Они определяют его реакции, и человек становится рабом, который находится в ловушке своей обусловленности. Люди

спят, но не ведают об этом. Первым шагом для пробуждения как осознания этой обусловленности является нестандартная ситуация, которая шокирует человека, принуждает ее пересмотреть стойкие убеждения.

Суфийский метод **«расщепления сознания»** напоминает практику дзэн-буддизма и хасидизма. Ученику предлагается размышление над притчами и анекдотами, которые зачастую имеют несколько смысловых уровней. Конечно, не все извлекают одни и те же уроки из этих историй, поскольку услышанное зависит от того, на каком этапе Пути находится ученик. Искусство учителя заключалось в том, чтобы использовать наиболее подходящий рассказ и самый подходящий момент для того, чтобы передать его ученику.

Для того, чтобы преодолеть рабство от привычек, суфии советовали постоянно наблюдать за работой нафса и сдерживать его необузданные стремления и порывы. Как гласит суфийская поговорка, «нафс подобен идолу: если вы взираете на него с внутренним согласием, - это идолопоклонство, а если вы смотрите на него критически – это богослужение». По мнению Ал-Нуриддина, «совершенный суфий находится в состоянии равновесия, ему не опасны результаты изменяющихся психических состояний и тяжелые обстоятельства» [15, с. 87-88]. Поэтому настоящий суфий должен быть опьяненным внутри, и трезвым – снаружи.

С целью формирования **«сознания свидетеля»**, как мощного инструмента борьбы с нафсом, в суфизме предлагаются уединение (*халва*); практика индивидуального сорокадневного затворничества (*чилла*); практика повторения текстов с сурами и аятами из Корана (*хатм*). Они составляют основу метода **дисциплинарного аскетизма**.

Халва («уход, уединение, одиночество») считается одним из принципов дисциплинарного аскетизма. Однако, в отличие от ранних аскетов, которые говорили о необходимости постоянного уединения в пустыне, суфии отдавали предпочтение «духовному уединению». Они утверждали, что уединение, которое помогает приблизиться к Богу, можно найти даже в человеческой толпе. Суфии призывали жить в небольших обществах единомышленников и учитывать интересы общества в целом. Именно это и стало одной из причин формирования братств.

Многообразие духовных Путей (тарик). «Стоянки» (макамат). «Состояния» (хал).

Большинство суфиев соглашались с тем, что мистический Путь предполагает поэтапное прохождение **«стоянок» (макамат)**, и постепенное приобретение **«состояний» (хал)**. Если макаमत – это стойкие этико-моральные качества, которые достигаются личными усилиями суфия, то хал – кратковременное психическое состояние, которое возникает спонтанно, словно вспышки света.

Считается, что необходимо постепенно переходить от низкой «стоянки» к более высокой только после полного овладения предыдущей. Согласно ас-Сарраджа, классический перечень «стоянок» выглядит так: 1) раскаяние (*тауба*), 2) богобоязненность (*вара*), 3) воздержание (*зухд*), 4) бедность (*факр*), 5) терпение (*сабр*), 6) удовлетворение (*рида*), 7) упование на Бога (*таваккул*) [8]. Также как христианские мистики, суфии считали, что началом борьбы с Эго является **покаяние (тауба)**, которое должно быть постоянным и длиться на протяжении всей жизни человека. Помогает покаянию такая «стоянка» как **материальная нищета и осознание недостаточности материального (факр)** с целью устранения всех привязанностей Эго, чтобы искоренить основную причину страданий: «Истинный факир владеет всеми вещами, но им ничто не владеет» [16, с. 30].

Высшими «стоянками» признаются терпение, повиновение и надежда на Бога, но при этом, их невозможно достичь без покаяния, страха, аскетизма и нищеты. Суфии уверены, что «стоянки» достигаются исключительно благодаря божественной поддержке, без нее любые достижения непрочные.

Суфизм учит, что на этом этапе завершается тарикат и происходит переход к хакикату.

В отличие от «стоянок», состояния посылаются суфию как дары Бога. Для суфия хал - это мгновенное озарение (*кашф*) во время созерцания Абсолюта, в результате чего он может достичь уравновешенности и покоя, или же пережить неистовый восторг. Ас-Саррадж называл десять «состояний»: 1) самоконтроль (*муракаба*), 2) близость (*курб*), 3) любовь (*махабба*), 4) страх (*хауф*), 5) надежда (*раджа*), 6) страсть (*шаук*), 7) дружество (*унс*), 8) успокоение (*итманина*), 9) созерцание (*мушахада*), 10) уверенность (*йакин*). Считается, что следующее состояние или отрицает предыдущее, или создает с ним пару оппозиций. Некоторые состояния дополняют друг друга, создавая целостность: уничтожение (фана) – пребывание в Боге (бака), отрешенность от мира – приобщение к Божественным тайнам [8].

Считалось, что мистик должен был придерживаться определенных правил прохождения «стоянок», которые были разработаны шейхом или суфийским братством. Постепенно термином «тарика» стали обозначать метод духовной и психологической подготовки, который связан с именем его основателя, или же организацию, институт, которые создали свой метод. **Разнообразие тарик является основной причиной внутренней неоднородности суфизма**, который никогда не знал такого четко организованного порядка осуществления мистического Пути как исихазм или буддизм. Объясняется это верой суфиев в божественное вмешательство в мистический опыт, который всегда воспринимался как милость Бога. Суфийский мистический Путь – это не «лестница восхождения», но «порядок милостей» [2, с. 144].

Основной этап психопрактики. Любовь-доверие к Абсолюту и суфийская молитва.

Несмотря на различия между разными тарика, все суфийские мистики признавали, что основным методом мистической практики является **любовь-доверие к Абсолюту**. «Доктрина любви» (Коран, 5:59) была заложена еще ранними мистиками Зу-н-Нун ал-Мисри, ал-Мухасиб и ал-Халладж, и с самого начала вызывала большое подозрение официального ислама. Это было связано с тем, что ислам исповедовал доктрину *танзих*, согласно которой не существует двусторонней связи между Богом и человеком, поскольку любовь может существовать только между подобными, в то время как Бог не тождественен ни одному из своих творений. По мнению Дж. Тримингэма, «мистики сломали барьер, воздвигнутый создателями этой доктрины, поскольку в основе мистического подхода лежит вера (т. е. знание, данное в опыте) в то, что имеется внутреннее родство или связь между человеческим и божественным, между Творцом и творением, хотя интерес мистика в этом соотношении Бог – человек был постоянно обращен к божественному, а не к человеческому полюсу» [1, с. 176].

Аскеты не скрывали своей симпатии к целибату. По мнению ад-Дарани, «сладость поклонения и беззаботная покорность сердца, которые может почувствовать человек, который наложил на себя обет безбрачия, совсем не доступны тому человеку, который имеет груз семьи» [13, с. 36]. Однако в позднем суфизме была преодолена отрешенность от мира. Тот факт, что большинство мистиков были женаты, несомненно, является интересным для психологов, которые считают, что в основе мистического экстаза лежит подавленная сексуальность. Также как исихазм, суфизм не нуждался в угнетении чувственного Эроса, однако, в отличие от исихазма, считал первым этапом формирования мистической любви – любовь земную. Большинство суфиев придерживалось мысли, что брак является обязанностью верующего мусульманина, поскольку считали, что «жена наиболее нуждается в заботливом внимании, благородной мудрости, доброте, щедрости, дружелюбии и участии» [2, с. 91].

По мнению Ибн Ал-Араби, «созерцание Бога в женщине – [для мужчины] наиболее полное и совершенное». Таким образом, любя другого человека, мы учимся видеть в нем божественное начало. И только тот, кто научился любить другого, способен полюбить Бога. Джами говорил так: «Ты можешь испробовать сотню различных ухищрений, но только любовь освободит тебя от самого себя. Так никогда не избегай любви - даже любви в ее мирском облики - ибо это подготовка к высшей Истине. Разве мог бы ты читать Коран, не выучив вначале букв алфавита?» [6, с. 103, 109].

Отличием суфизма является восприятие Абсолюта как Женственности, в то время как в других мистических традициях Бог воплощает мужское начало, а душа влюбленного мистика – женское. При этом суфийская мистика никогда не допускает эротического отношения к Богу. Она всегда окрашена духом влюбленности, но в ней никогда не идет речь о браке, как, например, в христианской «мистике невест». Здесь никогда не используются понятия «жених» и «невеста» [2, с. 202].

Общей чертой суфийской и католической любовной мистики является уверенность, что любовь неразрывно связана со страданиями. Однако, несмотря на все страдания, которые переживает влюбленная душа, ее любовь остается неизменной. По выражению Му'аз ар-Рази, «подлинная любовь не уменьшается из-за жестокости Возлюбленного и не увеличивается из-за Его милости, всегда оставаясь одной и той же» [6, с. 105].

Признаком совершенной любви является окончательное уничтожение Эго. Человеческое и божественное отныне являются единым целым. Сари ас-Сакади говорил: «Любовь между двумя несовершенна, пока один, говоря о другом, употребляет “я”» [2, с. 211].

Но суфии учили, что, даже «достигнув и высших степеней на пути совершенства, необходимо держать сердце в страхе». При этом должно сохраняться равновесие между страхом и надеждой на

Бога. Любовь, страх и упование на Бога формируют *безусловное доверие (таваккул)*, которое означает, что человек полностью отдает Абсолюту все свои заботы и страхи. Квинтэссенцией суфийской мудрости можно считать высказывание суфия Хасана ал-Басри: «Если Бог с тобой, чего ты боишься, а если не с тобой, на что ты можешь надеяться?» [6, с. 120]. При этом смирение перед Волей Господа (*рида*) - это не просто слепая покорность, а радостное согласие с Богом. В сердце суфия всегда живет благодарность.

Особую роль в психопрактике суфизма играет молитва (*зикр*) как «практика поминания Бога». Было бы ошибкой называть зикр суфийской медитацией. Медитация, действительно, существует в суфизме в форме мыслей (*фикр*) и размышлений (*тафкир*) о Боге и творении, однако она играет совсем незначительную роль. По мнению ал-Газали, медитация - это, прежде всего, акт интеллектуальный [2, с. 145-146]. Мистик говорил о том, что «...дар учения состоит в преодолении appetитов плоти и избавления от предрасположенности к дурному и низким качеств так, чтобы сердце было очищено от всего, кроме Бога. Средством же к очищению является “зикр Аллах”, память о Боге и концентрация на нем всех своих мыслей» [15, с. 84].

Также как молитвенные практики других мистических традиций, зикр направлен на овладение умом. Распространенной формулой зикра является, так называемое, «Имя величия», когда произносится только имя Бога - *Аллах*. Другие известные формулы зикра – это произнесение одного из «прекрасных имен» Бога, например, *Хува, ал-Хакк, ал-Хайи, ал-Каххар* и др. Как отмечают Ж. Анавати и О. Кныш, он имеет много общего с «Иисусовой молитвой» православных монахов Синая и Афона, и напоминает индийское джапа, хотя нет никаких исторических свидетельств, указывающих на то, что они происходят из одного источника [9, с. 187-194, 368].

Зикр может быть тихим (*хафи*) или громким (*джали*), индивидуальным или коллективным (*маджлис аз-зикр*). Джали чаще всего является коллективным зикром, а хафи практикуется в уединении. Одни суфии отдают предпочтение коллективному зикру, другие – индивидуальному. Кое-кто из адептов считает индивидуальный зикр опасным.

Часто зикр в суфизме соединяется с *психосоматическими упражнениями*. Коллективный зикр становится чем-то наподобие молебного песнопения, которое, как правило, сопровождается особыми ритуальными действиями, движениями, дыханием, и иногда экстатическими танцами в сопровождении пения, иногда музыки или декламации. Подобные мероприятия получили названия *сама*. Многие суфии считали, что участие в них способно вызывать сильные эмоциональные переживания (*таваджуд*), мистические состояния (*хал*), и даже непосредственный контакт с Богом. Суфии не рекомендовали использовать *сама* как развлечение с целью получения чувственных удовольствий. Однако известны случаи, когда в некоторых суфийских братствах с помощью *сама* пытались скрасить однообразную жизнь обители [9, с. 376].

Многие исследователи отмечают, что в позднем суфизме большинство идей были вульгаризированы. Постепенно в некоторых братствах, сложные правила зикра заменили «упрощенными и часто искусственными и даже “вульгарными” способами достижения измененных состояний сознания». Известны «экстатические танцы братства маулавийа, пронзительные выкрики «воющих дервишей» братства рифайя, а также использование некоторыми суфийскими группами стимулирующих средств и одурманивающих наркотиков. В массовой сознания эти явления стали постепенно отождествляться с суфийским способом жизнь в целом» [9, с. 373]. Для исламского общества становится хорошо знакомым образ *маджзуба* (одержимого) – человека, который утратил личностное сознание в божественной единичности [1, с. 198]. Именно по этой причине в конце XIX - начале XX вв. суфизм и его ритуалы подверглись резкой критике мусульманских реформаторов.

Выделяют, как правило, три стадии правильного зикра. Первая стадия - это «зикр языка». Ее задачей является «вселение» Бога в сердце подвижника, чтобы произношение имени осуществлялось без усилия. На этой стадии еще различают «того, кто поминает» (*закир*) «поминание» (*зикр*) и «Поминаемого» (*мазкур*). На втором этапе, «зикре сердца», суфий насильно заставляет сердце «произносить» формулу поминания и может даже почувствовать физическую боль в груди. Но постепенно формула становится неотъемлемой частью биения его сердца: имя Бога пульсирует вместе с пульсацией крови в артериях человека без внешних усилий. На третьей стадии зикра, называемой «поминанием сердечной тайны» (*сирр*) само сердце становится местом «созерцания» Бога, познавая тайну *таухид*. Уничтожается любое различие между тем, кто поминал, и Тем, Кого поминали.

Самая высшая степень зикра сопровождается *опытом мистического света*, который воплощается в «нисходящих» и «восходящих» огнях. Согласно Ибн Ата Аллаха ал-Искандери, «пламя зикра не угасает, его огни не иссякают... ты видишь, как одни огни поднимаются вверх, а другие опускаются вниз; тебя окружает пламя, из которого исходит обжигающий жар» [9, с. 368-372].

Суфии, также как и исихасты, считали мистический свет нетварным. Ас-Саррадж писал: «Некоторые суфии думают, что они видят свет, они говорят о том, что в сердцах их живет свет, считая, что это один из видов света, которые Бог сам упомянул в числе своих символов. Более того, они считают этот свет сравнимым со светом солнца и луны и верят, что он принадлежит свету познания, признания единственности и величия, а эти виды света, по их мнению, не сотворенные». Здесь мы видим явные параллели с учением Паламы о «нетварном» свете.

Суфизм утверждает, что «соединение» с Богом (таухид) способствует преобразению человеческой личности. Происходит не субстанциальное отождествление с Богом, а единение с Ним «в акте мистической любви, когда Бог как бы созерцает или свидетельствует самого себя в сердце мистика. Личность в результате этого не уничтожается, а преобразается, становясь как бы земной ипостасью Бога, его выражением в материальном мире» [8].

Происходит не метафизическое, а моральное преобразование, когда человек проникается качествами Бога. По выражению ал-Джунайда, «эта любовь означает, что качества Возлюбленного становятся на место твоих» [2, с. 213]. Дарани считает, что этими качествами являются щедрость, добросердечность, знание, мудрость, доброта, милосердие и миролюбие. Суфия отличает стремление преобразить все общество. Его активная социальная позиция свидетельствует о сильном экстравертивном (социальном) векторе мистических учений [17, с. 407].

Как видим, антиномическая мистика ислама постоянно балансирует между имманентным и трансцендентным полюсами в восприятии Бога, что обуславливает ее противоречивый характер. Имманентная (пантеистическая) мистика суфийских братств, фактически, обоготворила личность шейха (кутба), искажив сущность мистического учения. Самой влиятельной мистической традицией ислама является трансцендентно-имманентный (монотеистический) суфизм, нацеленный на «соединение» с Абсолютом (таухид). «Доктрина любви» способствовала формированию интеграционной мистической традиции. Методами мистической практики суфизма являются любовь-доверие к Абсолюту (зикр, таваккул), созерцание Абсолюта (фикр), дисциплинарный аскетизм (халва), психосоматические упражнения (сама). В результате мистической практики достигается преобразование личности, которая наделяется моральными качествами Абсолюта.

1. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. / Перевод с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. – М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – 480 с.
2. Андре Тор. Исламские мистики. / Андре Тор; [пер. с нем. В. Г. Ноткиной]. – СПб: Евразия, 2003. – 240 с.
3. Жиртуева, Н. С. Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики. // Вопросы философии. - 2016. - № 4. – С. 60 - 69.
4. Жиртуева Н. С. Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики. // Вопросы философии. – 2015. - № 9. - С. 201 – 210.
5. Arberry A. Sufism: An Account of the Mystics of Islam, 5th ed. – London: Mandala, 1969.
6. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. / [сост. и пер. Л. Тираспольского]. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 160 с.
7. Степанянц М. Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры. // Историко-философский ежегодник. 1990: [сб. ст. / под. ред. В. Мотрошилова]. – М.: Наука, 1991. – С. 96 – 107.
8. Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.// Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. [<http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>, доступ от 03.02.2017].
9. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. / А. Д. Кныш; [пер. с англ. М.Г.Романов]. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004.
10. Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем.// Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – С. 3 - 22.

11. Смирнов А. В. Философия Николая Кузанского и Ибн-Араби: два типа рационализации мистицизма. [Электронный ресурс]. // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока: статьи. – М.: Наука, 1993. [<http://rud.exdat.com/docs/index-764513.html>, доступ от 05.02.2017]
12. Хисматулин А. Исламский мистицизм и Хваджаган-Накшбандийа.// Мудрость суфиев./ А. Хисматулин. – СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. – С. 7 – 26.
13. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. – The University of North Carolina Press, 1978. – 527 p.
14. Хисматулин А. А. Суфизм. / А. А. Хисматулин. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2003. – 224 с.
15. Голмен Д. Многообразие медитативного опыта. От Каббалы до трансмедитации. / Дэниел Голмен; [пер. с англ.]. - К.: «София», 1993. – 137 с.
16. Нурбахш Дж. Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис. / Джавад Нурбахш; [пер. с англ. А. Орлова]. – М.: Оптимус Лайт, 2000. – 266 с.
17. Жиртуева Н. С. Психологический и социальный векторы мистических учений (практика преобразования человека и общества). // Психология и Психотехника. — 2015. - № 4. - С. 402-412. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.4.14429