


61:06-9/344

Министерство образования и науки Российской Федерации
Дагестанский государственный университет

на правах рукописи. 

Муртузова Заира Магомедовна

МИСТИЦИЗМ В ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ И ИСЛАМЕ В КОМПАРАТИВИСТИКЕ

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Специальность 09.00.13. – Религиоведение,
философская антропология, философия культуры

Научный руководитель:

Заслуженный деятель наук Российской
Федерации и Республики Дагестан, док-
тор философских наук, профессор
Вагабов Михаил Вагабович

Махачкала 2006 г.

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Особенности генезиса мистицизма в чань-буддизме и исламе...	15
1.1. Сущность религиозного мистицизма.....	15
1.2. Идейные источники мистицизма в чань-буддизме и исламе.....	28
Глава II. Мистическое постижение Абсолюта в чань-буддизме и су-	
физме.....	49
2.1. Пути постижения Абсолюта.....	49
2.2. Методы постижения Абсолюта	84
Заключение.....	114
Библиография.....	119

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В последние годы наблюдается огромный интерес всего мирового сообщества к феномену мистицизма. Объясняется это не только переломным этапом исторического развития, социальной, экономической, политической нестабильностью развития современного общества, сменой мировоззренческих основ, информационным бумом, но и необходимостью философского осмысления этого феномена.

С одной стороны, отмечаются процессы секуляризации современного мира, стремительное развитие науки, а с другой – широкое распространение различных форм мистицизма (как конфессиональных, так и внеконфессиональных), рост бесчисленного множества мистических объединений, организаций, отдельных личностей, литературы, проповедующих мистические идеи. Данный фактор оказывает существенное влияние на увеличение религиозно-мистического компонента в общественном сознании. Отсюда очевидна настоятельная необходимость исследования данного явления.

Мировое сообщество состоит из носителей различных культур, вероисповеданий. Полагаем, что в современных условиях исключительно важное значение приобретают компаративистские исследования религиозно-философских учений, которым онтологически присущ мистицизм, в частности чань-буддизма и суфизма, что, в первую очередь, позволит комплексно рассмотреть столь многоаспектный феномен как религиозный мистицизм и уточнить его роль в современной жизни социума.

Роль чань-буддизма и суфизма в развитии духовной культуры и общественно-политической жизни велика не только в регионах традиционного распространения, но и в ряде стран Запада: они оказывают определённое влияние на современную культуру этих стран уже независимо от канонических организационных форм.

Наконец, особо следует отметить тот факт, что в век интеграционных процессов возрастает потребность расширения контактов, углубления диало-

га различных культур, без чего невозможно ни дальнейшее развитие, ни, быть может, и выживание человечества. Таким образом, компаративистский анализ мистицизма в рамках двух современных религиозно-философских традиций – чань-буддизма и суфизма, приобретает исключительно актуальный характер. Мистицизм как ядро, суть любого религиозного вероучения и мировоззрения может выступать интегратором (или дезинтегратором) мистической общности и общества в целом. Нельзя исключать тенденцию сближения различных типов мышления в аспекте восприятия действительности именно в мистическом контексте.

Степень научной разработанности проблемы. Изучение мистицизма затрудняется тем, что его главной составляющей является мистический опыт – один из самых тонких и неуловимых аспектов духовной жизни человека, недоступный экспериментальному изучению. Мистики утверждают, что мистицизм не подлежит вербализации, однако он неоднократно становился предметом исследования в разнообразной литературе, в частности, эзотерической, религиозной, художественной, психологической, исторической и философской.

Следует отметить, что общие проблемы религиозного мистицизма в общекультурном процессе разработаны достаточно высоко. Изучение религиозного мистицизма является чрезвычайно многоаспектным. Об иррациональном знании написано великое множество работ, имеется обширная теологическая и научная литература, посвященная проблематике религиозного мистицизма, каждая из них предлагает своё видение, свои теории мистицизма. Отметим научные исследования Поликарпова В.С.,¹ Гуревича П.С.,² Шахновича М.И.³,

¹ Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990. – 219 с.

² Гуревич П.С. Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе. – М., 1983. – 64 с. Его же: Мистицизм против человека. – М., 1987. – 64 с. Его же: Возрождён ли мистицизм?: Критические очерки. – М., 1984. – 302 с. Его же: Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. – М., 1985. – 64 с.

³ Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. - М.-Л., 1965. Его же: Шахнович М.И. Мистика перед судом науки. - М., 1970. – 62 с.

Торчинова Е.А.¹, Лосского Н.О.², Руткевича А.М.³, Розина В.М.⁴, Рожнова В.Е.⁵ и многих др.

Представляют большой интерес исследования мистицизма с позиций трансперсональной психологии, в частности, С. Грофа⁶, К. Уилбера⁷, Ф. Капры⁸, Прибрама К.⁹ и др. Феномен мистицизма неоднократно становился предметом исследования психологов: З. Фрейда¹⁰, К.Г. Юнга¹¹, Э. Фромма¹², А. Маслоу¹³, Р. Ассаджиоли¹⁴ и др.

Великое множество трудов посвящено изучению суфизма – мистико-аскетического течения в исламе, составивших отдельную отрасль исламоведения, имеющей свою методологию и традиции. Надо признать, что приоритет в изучении суфизма принадлежит европейским ориенталистическим школам, в особенности, австро-немецким, британским, французским, гол-

¹ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. - СПб.: 1997.

² Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1999.

³ Руткевич А.М. Психоанализ и религия. – М., 1987. – 62 с.

⁴ Розин В.М. Эзотерическая культура: личностное познание "истинного мира".//Морфология культуры. Структура и динамика. – М., 1994.

⁵ Рожнов В.Е. Пророки и чудотворцы: Этюды о мистицизме. – М., 1997.

⁶ Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М., 1993. Его же: Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД.- М., 1994.

⁷ См.:Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990. –219 с.

⁸ Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом. – Киев: София, 2002.

⁹ Pribram K. Behaviorism, phenomenology and Holism in psychology// Metaphors of Coussioushess. NY., 1981. P. 148.

¹⁰ Фрейд З. Толкование сновидений. – М., 1913. Его же: Психология бессознательного. – М., 1990.

¹¹ Jung C.G. The archetypes and the collective unconscious.- NJ: Princeton University Press. 1936/1969. Его же: Jung C.G. Analytical psychology: Its theory and practice. – N. Y., 1968.

¹² Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1993.

¹³ Маслоу А. См.: Гуманистическое направление в теории личности: Абрахам Маслоу.//Теории личности (основные положения, исследования и применение). - СПб., 1998, С. 479-527.

¹⁴ См.: Трусов В.П. Современные психологические теории личности. – ЛГУ, 1990.

ландским. В последние десятилетия значительный вклад в развитие суфиеведения внесли американские, канадские и японские специалисты.

Всестороннему анализу исламского мистицизма посвящен ряд работ, из которых, в первую очередь, следует отметить труды А. Шиммель¹, А.Д. Кныша².

При подготовке к написанию диссертации привлекались труды великих суфийских мыслителей, мусульманских теологов – Аль-Газали³, Аверроэса (Ибн Рушд)⁴, Ибн аль-Араби⁵. Первоисточником для знакомства с суфийской теорией стала книга Абу Наср ас-Сарраджа ат-Туси "Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф" ("Самое блистательное в суфизме")⁶, признанная "классическим" учебником по "суфийской науке". К апологетической литературе по суфизму следует отнести произведения Хазрата Инайат Хана⁷, Идрис Шаха⁸, Рукайя Максуда⁹, современного главы суфийского ордена Ниматуллахи, доктора психиатрии Джавада Нурбахши¹⁰, шейха Муззафера Озака¹¹, Виллайт-

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. – 414 с.

² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб., 2004. – 464 с.

³ Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Воскрешение наук о вере, - М., 1980. Его же: Избавляющий от заблуждения. – Киев, 1999. С. 528-589. Его же: Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Часть 1. – СПб., 2002.

⁴ Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев, 1999.- 527 с.

⁵ Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. – М., 1995. – 284 с.

⁶ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)/Хрестоматия по исламу. Пер. с арабс. – М., 1994. С. 139-166.

⁷ Инайат-Хан. Суфийское послание о свободе духа. - СПб., 1991 – 46 с. Его же: Мистицизм звука. – М., 2002. Его же: Очищение ума. – М., 2000. – 412 с. Его же: Учение суфиев. – М., 2000.– 352 с. Его же: Путь озарения. – М., 2001. – 336 с.

⁸ Шах Идрис. Суфии. – М., Миф, 1999. – 448 с. Его же: Мудрость идиотов: суфийские обучающие истории. – М, 2003. – 429 с. Его же: Суфизм. – М, 1994. – 448 с. Его же: Мудрость блаженных. – М, 2000. – 126 с. Его же: Магия Востока. – М, 2000. – 300 с. Его же: Караван сновидений. – М, 1999. – 464 с. Его же: Учиться как учиться. Психология и духовность на суфийском пути. – М., 1999. – 304 с. Его же: Особое озарение. Как суфии используют юмор. – М., 2000. – 50 с.

⁹ Рукайя М. Ислам. – М.: Гранд, 2002. – 301 с.

¹⁰ Нурбахш Д. Психология суфизма. – М., 1996. Его же: Таверна среди руин. Семь эссе о суфизме. – М., 1997. – 136 с. Его же: Беседы о суфийском пути. – М., 1998. – 164 с. Его же: Рай суфиев. – М., 1998. – 112 с. Его же: Иисус глазами суфиса. – М., 1999. – 130 с.

¹¹ Озак М. Любовь – это вино: Беседы учителя суфизма в Америке. – М., 2001. – 96 с.

Инайят-хана¹ и др.

Несомненную ценность представляют научные труды отечественных учёных, рассматривающих в той или иной степени теоретические аспекты, аскетическую идеологию, психотехническую практику исламского мистицизма: Степанянц М.Т.², Петрушевского И.П.³, Кныша А.Д.⁴, Акимушкина О.Ф.⁵, Хисматулина А.А.⁶, Смирнова Н.А.⁷, Керимова Г.М.⁸, Вагабова М.В.⁹, Ханбабаева К.М.¹⁰, Аликберова А.К.¹¹, Абдулаева М.А.¹², Габуния Г.Р.¹³,

¹ Вилайят-Инайят-хан, Пир. Пробуждение. Опыт суфиев. – К., 2002. – 240 с.

² Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. – 190 с. Её же: Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). – М., 1982. – 298 с. Её же: Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX-XX в). – М., 1974. – 190 с. Её же: Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. – М., 1997. – 503 с.

³ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. – Л., 1966. – 400 с.

⁴ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб., 2004. – 464 с. Его же: Суфизм / Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С. 109-207. Его же: Некоторые проблемы изучения суфизма. IV Всесоюзная конф. арабистов. – Ереван, 1985. С 34-50.

⁵ Акимушкин О.Ф. Предисловие к Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. С. 3-13.

⁶ Хисматулин А.А. Суфизм. – СПб., 1999. – 272 с. Его же: Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). – СПб., 1996. – 208 с.

⁷ Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. – М., 1963. Его же: Ислам и современный Восток. – М., 1928. – 120 с. Его же: Современный ислам. – М., 1930. – 228 с. Его же: Очерки истории изучения ислама в СССР. – М., 1954. – 276 с.

⁸ Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку, 1969. – 109 с.

⁹ Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам как мировая религия. – Махачкала, 1999. – 283 с. Его же: Ислам: история и современность. – Махачкала, 2002. – 415 с. Его же: Суфизм в исламе. // Социально-политические процессы в РД. – Махачкала, 2002. С. 188-191.

¹⁰ Ханбабаев С.М. Ритуальная практика накшбандийского тариката. // Государство и религия в Дагестане. Инф.-анал. Бюл. КП РД по делам религий № 1 (4). – Махачкала, 2003. Его же: Мюридизм на Северном Кавказе. // Ислам в Дагестане. – Махачкала, 1994. С. 31-50. Его же: Суфизм в современном Дагестане. // Болгария. Дагестан. Турция. Вып. IV. – Махачкала, 2001. Его же: Суфизм в Дагестане. // Ислам и политика на Сев.Кавказе. – Ростов на Дону, 2001.

¹¹ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII) – М., 2003.

¹² Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала, 2000, 243 с.

¹³ Габуния Г.Р. Критика религиозно-философской концепции суфизма. Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. Махачкала. 1971. Его же: Суфизм: возникновение и сущность. // Религия и атеизм: история и современность (Сб. статей). – Махачкала, 1992. С. 59-83.

Фроловой Е.А.¹, Игнатенко А.А.², Бертельса Е.Э.³ и др.

По исследуемой теме использовалась зарубежная научная литература, в частности, труды Тримингэма Дж.С.⁴, Массэ Анри⁵, в которых рассматриваются проблемы становления и развития исламского мистицизма, её идеология и ритуальная практика.

Разнообразная литература по чань-буддизму не менее обширна, преимущественно зарубежная. Велика заслуга японских специалистов, которым принадлежит значительная часть теоретических и практических разработок по чань-буддизму. Источниковой базой для изучения чань-буддизма послужили труды выдающегося японского исследователя, интерпретатора и популяризатора чаньских текстов Д.Т. Судзуки⁶, впервые открывшего это уникальное явление для специалистов и широкой публики. Следует признать, что работы ученого носят апологетический характер. К апологетическому направлению следует причислить и исследования ближайших последователей, учеников Судзуки: Уоттса А.⁷, Блайса Ф.⁸, Хамфриса К.⁹ и др.

При раскрытии основополагающих принципов, философских аспектов буддийской традиции автор опирался на труды выдающихся классиков-

¹ Фролова Е.А. Человек – мир – бог в средневековой исламской культуре. В сб.: Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. С. 114-155. Её же: История средневековой арабомусульманской философии. – М., 1995.

² Игнатенко А.А. Познать Непознаваемое (Ал-Газали о рациональном познании трансцендентного "ал-гайб". В сб.: Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993.

³ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. – М., 1985. – 524 с.

⁴ Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. – 326 с.

⁵ Массэ Анри. Ислам: очерк истории. – М., 1982. – 191 с.

⁶ Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма./ Четыре благородные истины. – М., 2000, – С. 309-846. Его же: Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. – L., 1957. – 136 p. Его же: Zen Buddhism. – N.Y., 1958. – 294 p. Его же: Zen and Japanese Buddhism. – Tokyo, 1958. – 150 p. Его же: Zen Buddhism and psycho-analysis. – N.Y., 1960. – 180 p. Его же: Zen and Japanese culture. – L., 1959 – 478 p. Его же: Manual of Zen Buddhism. – N.Y., 1960 – 1192 p.

⁷ Уоттс А.В. Путь дзэн. – Киев: София, 1993. Его же: Вот это и другие эссе о духовном опыте.//Дао воды. – Киев: София, 1996. Его же: The way of Zen. – N.Y., 1957. – 236 p. Его же: The Spirit of Zen. – N.Y., 1960. – 128 p.

⁸ Blyth R.H. Oriental Humour. - Tokyo, 1959. - 582 p. Его же: Zen and Zen classics. - Tokyo, 1966. - 241 p.

⁹ Humphreys Ch. The way of action. A working philosophy for Western life. – L., 1990. – 195 p. Его же: Zen Buddhism. L., 1976. – 241 p.;

буддологов: Щербатского Ф.И.¹, Розенберга О.О.², Ольденбурга С.Ф.³ и др. Теоретико-методологические вопросы классического буддизма рассматриваются в работах Рудого В.И., Островской Е.П., Ермаковой Т.В.⁴

Непосредственно общим и частным проблемам чань-буддизма посвящены научные работы Завадской Е.В.⁵, Померанц Г.С.⁶, Игнатовича А.Н.⁷, Ацева К.⁸, Торчинова Е.А.⁹, Абаяева Н.В.¹⁰, Янгутова Л.Е.¹¹,

¹ Щербатский Ф.И. Философское учение буддизма. – Пб., 1919. – 48 с. Его же: Избранные труды по буддизму. – М., 1988. – 425 с.

² Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. – Петербург, 1919. – 71 с. Его же: Труды по буддизму. – М., 1991. – 294 с.

³ Ольденбург С.Ф. Будда. Его жизнь, учение и община. – М., 1905. – 34 с. Его же: Жизнь Будды. Индийского учителя жизни. – Петербург, 1919. – 52 с. Его же: Первая буддийская выставка в Петербурге. – Петербург, 1919. – 40 с.

⁴ Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Васубанху. Абхидхармакоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. 1. Анализ по классам элементов. – М., 1990.; Ч. 3. Учение о мире. – СПб., 1993. Их же: Введение в буддизм. СПб., 1999.; Классический буддизм. – СПб., 1999. – 283 с.; Основы буддийского мировоззрения: Индия, Китай. – М., 1994. – 237 с.; Классическая буддийская философия. – СПб., 1999.; Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – пер. пол. XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб., 1998. – 344 с.

⁵ Завадская Е.В. Восток на Западе. – М., 1970. – 127 с. Её же: Культура Востока в современном западном мире. – М., 1977. – 168 с.

⁶ Померанц Г.С. Парадоксы дзэн. // Наука и религия. – 1989, № 5. С. 37-42. Его же: С птичьего полёта и в упор. // Мировое дерево (Arbor mundi). – 1992, № 1.

⁷ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. – М., 1988. – 314 с. Его же: Девять ступеней бодхисаттвы. // Психологические аспекты буддизма. – Нов-ск, 1991 С. 69-90.

⁸ Ацев К. О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу. // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Нов-ск, 1990.

⁹ Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения пражняпарамиты (на примере "Ваджраччхедика-пражняпарамита-сутры"). // Психологические аспекты буддизма. – Нов-ка, 1991. – С. 104-125. Его же: Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1997; Его же: Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития). // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. – СПб., 1998. Его же: Введение в буддологию: Курс лекций. СПб. философ. общ-во, 2000. – 303 с.

¹⁰ Абаяев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Нов-ск, 1989. – 271 с. Его же: Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Нов-ск, 1983. – 125 с. Его же: Концепция "просветления" в "Махаяна-шрадхотпада-шастре" // Психологические аспекты буддизма. – Нов-ск, 1986. – С. 23-46. Его же: Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме. // Буддизм и средневековая культура народов центральной Азии. – Нов-ск, 1980. С. 156-176.

¹¹ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. – Нов-ск, 1982. – 142 с. Его же: Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме. // Психологические аспекты буддизма. – Нов-ск, 1991. С. 39–49. Его же: Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Нов-ск, 1995. – 223 с.

Нестеркина С.П.¹, Лепехова С.Ю.² и др. Чаньская практика психотренинга подробно рассматривается у зарубежных специалистов – Судзуки Д.Т., Сэкида Кацуки³, Chang Chen-Chi⁴, а также отечественных ученых – Абаева Н.В., Лепехова С.Ю. и др.

При рассмотрении фундаментальных положений философии чань диссертантом привлекались следующие первоисточники, канонические чаньские тексты: Махаяна-шраддхотпада-шастра⁵, записи бесед чаньского наставника Линьцзи⁶, "Сутра Помоста шестого патриарха [Хуэйцзэна]"⁷, трактат Хуньжэнь⁸ и др.

Анализ разнообразной литературы по суфизму и чань-буддизму показывает высокую разработанность общих и локальных проблем мистицизма в обеих мистических системах. Несмотря на значительные успехи в изучении суфизма и чань-буддизма, практически отсутствуют компаративистские исследования мистицизма в рамках ислама и буддизма. Справедливости ради следует отметить, что при обсуждении одного из самых сложных и спорных вопросов ориенталистики – проблемы генезиса исламского мистицизма, ученые в той или иной степени касались данной проблематики, преимущественно обсуждая возможность и степень влияния буддийского мистицизма на

¹ Нестёркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма. //Психологические аспекты буддизма. – Нов-ск, 1986. С. 144-156. Его же: Проблема индивидуального "Я" в средневековом чань-буддизме. //Психологические аспекты буддизма. – Нов-ск, 1991. С. 49-60. Его же: О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме.//XIII НК "Общество и государство в Китае". - М., 1982, С. 170-176).

² Абаев Н.В., Лепехов С.Ю. Методы регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях старого Китая (на материале буддийских объединений; Роль психологической регуляции в политической деятельности тайных религиозных объединений традиционного Китая.//Психологические аспекты буддизма. Нов-ск, 1991. С. 125-140. Его же:Идея шуньявады в коротких сутрах Пражняпарамиты. Там же. С. 90-104.

³ Кацуки Сэкида. Практика дзэн. – М., 1993.

⁴ Chang Chen-Chi. The practice of Zen. – N.Y.: L. 1961. - P. 266-273.

⁵ Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шрадхотпада-шастра). – Сянган, 1926.

⁶ Рюмин А. Риндзай-року. (Записи бесед Линь-цзи). Дзэн-по гороку, Токио, 1972.

⁷ Хуэйцзэн. Лю-цзу тань-цзин. (Сутра Помоста шестого патриарха). //Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. –N.Y., 1969.

⁸ Хуньжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания./Пер. с кит. СПб., 1994.

возникновение и развитие суфизма. (А. Фон Кремер¹, И. Гольдциер², А. Крымский³, И.П. Петрушевский⁴, М. Хартман⁵ и др.). К сожалению, авторы ограничивались лишь констатацией своих взглядов, не подкрепляя их серьёзной аргументацией.

Полагаем, что тема диссертационного исследования позволит осмыслить религиозный мистицизм как целостный и стержневой феномен религиозной культуры, обозначить универсальные компоненты любой религиозно-мистической традиции, найти некий "общий знаменатель", точки соприкосновения для чань-буддизма и суфизма, религиозно-мистических учений, столь разнящихся по своему духовному содержанию и развивавшихся в различных исторических условиях.

Объектом диссертационного исследования является религиозный мистицизм как неотъемлемый компонент религиозного вероучения и мировоззрения.

Предмет исследования состоит в анализе общего и особенного мистицизма в чань-буддизме и суфизме.

Цель данной работы заключается в том, чтобы посредством компаративистского анализа выявить универсальный феномен религиозного мистицизма и определить его особенности и специфику в чань-буддизме и суфизме.

Для достижения поставленной цели в диссертации определены следующие **задачи**:

➤ определить границы религиозного мистицизма на основе научной и теологической литературы, проанализировать различные подходы к пони-

¹ Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. - Lpz. 1868. С. 65, 78, 130.

² См.: Duka T. The Influence of Buddhism upon Islam (Рец. на:) Goldziher I.A. Buddhismus hatasa Iszlamlha – JRAS. 1904, С.125-141.

³ Крымский А. Е. История Персии, её литературы и дервишской теософии. Т.2. - М., 1906, ч. 51.

⁴ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. - Л., 1966. – 400 с.

⁵ Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfngen des sufismus. – DI. 1916, 6, 31-70.

манию его сущности и причин появления;

- проследить формирование, развитие и становление религиозного мистицизма в чань-буддизме и суфизме;
- выявить степень зависимости исламского мистицизма от других религиозно-философских систем;
- исследовать степень влияния буддизма на возникновение, становление и развитие суфийской идеологии;
- проанализировать сходства и различия мистического пути познания Абсолюта в чань-буддизме и суфизме;
- рассмотреть чаньскую и суфийскую психотехнические практики в компаративистике.

Научная новизна диссертационного исследования:

- проведён компаративистский анализ мистицизма в рамках чань-буддизма и суфизма, что позволяет обозначить феномен мистицизма как универсальную категорию в структуре чань и суфизма;
- определены на основе источниковой базы сущность и содержание религиозного мистицизма, социально-психологические, исторические, гносеологические и психофизиологические причины его возникновения;
- уточнена роль буддийской религиозно-философской системы в формировании исламского мистицизма;
- проведён анализ общего и особенного в мистическом познании Абсолюта в чань-буддизме и суфизме;
- выявлены специфика и особенности чаньской и суфийской психотехнической практики, влияние психотехнических методов, приёмов и упражнений на психофизиологическое и духовное состояние индивида;
- проведён сравнительный анализ центрального "мистического опыта" чаньской и суфийской практик – "просветления" и сделан вывод об его идентичности в психофизиологическом отношении в обеих системах; вместе с тем его интерпретация зависит от идейного содержания религии, которой принадлежит;

➤ введены в научный оборот новые источники на иностранных языках, позволяющие судить о довольно широкой теоретической исследовательской базе, посвященной проблемам религиозного мистицизма в чань-буддизме и суфизме.

Положения, выносимые на защиту:

1. Содержание религиозно-мистических концепций определяется нормами и категориями религиозной культуры, в рамках которой формируется конкретное мистическое течение.

2. Мистическое постижение Абсолюта (Бога) в чань-буддизме и суфизме по сути направлено на подавление дискурсивно-логического мышления и развитие интуитивного отражения действительности.

3. Отношение мистика к Абсолюту в плане психотехнических методов, приёмов и упражнений универсально и мало связано с идейным содержанием того или иного учения.

4. Мистический опыт в рамках чань-буддизма и суфизма обусловлен психофизиологическими качествами индивидов и обнаруживает идентичный характер.

5. Мистическая традиция универсальна, она развивается в рамках определённого религиозного русла, принимая специфическую форму этой религии, основываясь на её доктрине, терминологии, ценностях и обрядах.

Теоретическую и методологическую основу исследования составил комплекс философских и религиоведческих общенаучных положений и специальных методов изучения духовных процессов.

Теоретическую базу диссертации составили труды и публикации известных философов, религиоведов, психологов, историков прошлого и настоящего, в которых проанализированы различные аспекты проблематики религиозного мистицизма в целом, теория и практика чань-буддизма и суфизма.

Диссертация выполнена на основе принципов диалектики, историзма, системности, сравнения, детерминизма. Методологическим основанием дан-

ного исследования выступила сама компаративистика как сравнительная методология.

Научно-практическая значимость работы состоит в том, что исследование даёт целостную, комплексную характеристику религиозного мистицизма в его возникновении, развитии. Исследование мистицизма в чань-буддизме и суфизме сегодня необходимо для поиска внутреннего диалога и соблюдения принципов толерантности современным обществом, сближения мировоззренческих позиций столь разнящихся учений именно в мистическом контексте.

Выводы и положения диссертации могут быть применимы в теоретическом осмыслении чань-буддизма и суфизма, использованы в конфликтологии, учтены при разработке основополагающих принципов конфессиональной политики в регионах традиционного распространения чань-буддизма и ислама.

Работа носит также и прикладной характер, поскольку её данные могут быть использованы в учебном процессе при составлении курсов по философии, религиоведению, культурологии, психологии, конфликтологии, чтении спецкурсов.

Апробация работы. Диссертация обсуждалась на кафедре основ религиоведения Дагестанского государственного университета. Основные положения и выводы диссертации докладывались на научно-практических конференциях, по теме диссертации опубликовано восемь научных статей (2.п.л.).

Структура работы обусловлена целью и задачами исследования и состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии (общим объёмом 132 с.).

ГЛАВА I. ОСОБЕННОСТИ ГЕНЕЗИСА МИСТИЦИЗМА В ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ И ИСЛАМЕ

1.1. Сущность религиозного мистицизма

Мистицизм существует с самого момента зарождения религиозных представлений, и каждой религиозной системе на определённом этапе соответствует свой, исторически обусловленный тип мистицизма. Мистицизм и религия онтологически взаимосвязаны, причем более важным компонентом здесь является мистицизм, без которого религия не может существовать. Мистицизм есть универсальное явление духовной жизни, встречающееся во многих религиях и верованиях.

В современном религиоведении отсутствует единое понимание понятий "мистицизм", "мистика". Они этимологически связаны с глаголом "закрывать", "закрывать глаза" (от греч. *mystikos* – тайный, закрытый). Это подчеркивает тот факт, что мистик в своём постижении Бога должен выйти за пределы чувственного мира, отказаться от чувственных ощущений и умственных усилий и войти в состояние экстаза. "Сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте Откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики, конституируются в истории культуры как мистики¹". Таким образом, под мистицизмом понимают систему понятий иррационального постижения сущности и феномена Бога, выраженных в символично-знаковых моделях; религиозно-философские или эсхатологические концепции теистического идеала – познания Бога или слияния с ним; иррациональное мировоззрение. Мистицизм присущ не только многим религиям и верованиям, но и в различной степени – каждому человеку. Э.

¹ Всемирная энциклопедия: Религия. – Мн., 2003, С. 19.

Андерхилл в предисловии к первому изданию своей книги "Мистицизм" одноимённое понятие определяет "как выражение врождённого стремления человеческого духа к полной гармонии с трансцендентным порядком, независимо от того, какой технологической формулой этот порядок выражается... Как бы эта цель ни называлась – христианским Богом, Мировой душой пантеизма или философским Абсолютом – желание достичь её и продвижение к ней... составляют истинный предмет мистицизма¹". Мистицизм также называют "великим духовным потоком, проходящим через все религии", "осознание Единой Реальности – как бы мы её ни называли, Мудрость, Свет, Любовь или Ничто"².

Мистики всех традиций видят своей главной целью единение с духовным Абсолютом, достигаемое посредством интуитивного познания. Причём отношение к Абсолюту, методы его достижения, непосредственно переживаемый мистический опыт универсальны и мало связаны с конкретным содержанием той или иной религии. Путь познания во многих религиозно-философских системах также обнаруживает огромное сходство: *via purgativa* – очищение, обуздание чувственности и страстей с помощью нравственных и аскетических упражнений; *via illuminative* – просветление с помощью молитв и медитаций, путём концентрации ума на божестве и отрешения от всего, что к божеству не относится; *via unitiva* – единение с божеством как конечная цель всех мистических упражнений, погружение в божественную субстанцию и исчезновение в ней³. Вместе с тем религиозный мистицизм зиждется на доктрине и духовных ценностях соответствующей религии, выводится из её религиозных представлений, описывается в рамках её терминологии, т.е. имеет свою специфическую форму.

Началом развития мистицизма и исходной формой религии вообще

¹ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. – К.: София, 2000. С. 15.

² Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 13.

³ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М., 2003. С. 10.

считают шаманизм с его первобытной магией и мифологией, архаические оргиастические культы, реализация которых имела своей целью снятие в момент ритуального действия границы между профанным миром человека и сакральным миром духов предков. Мистицизм прошёл долгий путь эволюции: от употребления наркотических и галлюциногенных веществ до концептуально оформленного мистицизма – разработок систем аскетики, созерцательных или экстатических практик. В традициях первичного мистицизма (шаманизм, ранние языческие системы, античные мистерии и др.) возникающие мистические состояния не ощущаются как единение с Единым Богом, Абсолютом, на этой ступени они не получают развитого концептуального осмысления.

В нетеистических вероучениях закладываются основы мистики как специфической практики, ориентированной на растворение в абсолюте посредством специальных медитативных техник (дао в даосизме, шуньята в буддизме).

Поздний средневековый мистицизм ставит перед собой другие цели (суфизм, христианский мистицизм, каббала и хасидизм, индуистская тантра и т.п.). Для него характерно описание мистических ощущений как единения с Абсолютом, Богом. Религиозный мистицизм определялся системой имеющихся религиозных представлений. Эта форма мистицизма носит чётко выраженный характер. Исходным условием формирования как для нетеистического, так и для теистического типа мистики является высокое развитие религиозного сознания, ибо мистицизм предполагает осмысление предмета веры в качестве трансцендентного миру. Кроме того, фундаментальным для мистического познания является сознательный отказ от рационально-логических методов.

В ортодоксальных теистических системах (иудаизм, христианство, ислам) Абсолют представляет собой личностного Бога, а единение с ним – диалогическое "общение". В системах нетеистической мистики Абсолют есть безликое трансцендентное начало (даосизм, буддизм).

Мистик любого эзотерического, мистико-аскетического учения стремится к достижению истинного знания о бытии и потустороннем мире с помощью сверхчувственного, интуитивного анализа, личного мистического опыта общения с божеством. Его сокровенной целью является единение с Абсолютом вплоть до полного спиритуального исчезновения в нём, проникновение в сокрытые тайны всех реальностей, прямое и непосредственное познание истинно сущего как воплощения Высшей истины. Мистическое познание – это сверхчувственное познание духовного Абсолюта. Оно отрицает противопоставление субъекта и объекта, пространственные и временные аспекты реального мира, законы человеческого мышления. Основа (суть) мистического миропонимания – это внутреннее таинственное "общение" человеческого сознания с духовным Абсолютом. Существуют многочисленные оттенки мистицизма, проявившиеся в истории разных религий. Тем не менее, несмотря на определённые различия между известными мистическими доктринами, они имеют общие черты. Интегральным для всех типов мистики является общая экзальтация и вхождение в экстраординарные состояния сознания, прежде всего – состояние транса (фр. transe – оцепенение) как кратковременной дисфункции сознания, расцениваемой мистиками как озарение.

Мистики всех времён и народов сходятся в том, что Высшую истину невозможно выразить посредством вербальных конструкций. Известен общепринятый в мистицизме принцип "молчание – знак высшей мудрости"; "знающий не говорит – говорящий не знает"¹. Мистический опыт предполагает индивидуальность переживания, единичность знания. Согласно мистикам, чтобы познать и пережить Абсолют, необходима длительная духовная подготовка посредством практики нравственного самосовершенствования, аскетизма, молитв и т.д. В различных мистических традициях чётко проработаны методы воспроизведения мистического опыта (психотехника, аскетика). Ритуальная практика неразрывно связана с той или иной системой пси-

¹ Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 32.

хофизических упражнений (дхьяна и йога в индийских учениях, "умное делание" православных монахов и т.д.), включающих в себя медитацию, сочтения слов (мантры индуизма, "молитва Иисусова" в православии, тысячекратно повторяемые восклицания в католицизме, зикр в суфизме и т.д.). Медитация может осуществляться либо при помощи определённых поз и регуляции дыхания (йога и пр.), либо в результате воздействия музыки, бешеной пляски (напр., дервишей), приводящих мистиков в состояние экстаза. В процессе исполнения экстатических танцев наступает момент, когда движения танцующих становятся автоматическими, бессознательными, происходит ускорение и внезапное изменение ритма, что вызывает состояние транса. Причём, приёмы этих танцев одинаковы и в Индии, и на Ближнем Востоке, и в Африке и т.д.

Формой общения мистика с Богом является молитва, медитация, своего рода концентрация ума, осуществляемая в особых духовно-эмоциональных (трансперсональных) состояниях, способом достижения изменённого состояния сознания – мистический транс, основой практической жизни – всеобъемлющий аскетизм, от умерщвления плоти до полного изгнания страстей. В экстазе мистик чувствует себя гармонически слитным с мировым "целым", "единым", универсумом. Приёмы достижения такого состояния могут быть разными – от бешеной пляски до тихого "умиления" христианских аскетов. В итоге происходит идентификация сознания человека с "трансперсональной реальностью". В рамках мистических традиций считается возможным личное переживание трансцендентного сознания, которое является сознанием без объекта – чистое, недифференцированное блаженство, состояние экстаза. Основу мистического мироощущения, мистического опыта, характеризующего мистический, религиозный экстаз, считающееся высшим состоянием сознания, составляют следующие черты: чувство недифференцированного, "чистого", "единого", "пустого" сознания, дающего ощущение общности со всем Космосом; чувство существования вечного, внепространственного "духовного Абсолюта"; иррациональность бытия; чувство блаженства и покоя;

чувство сакрального, священного; парадоксальность; невозможность вербальным способом описать смысл мистики; чувство красоты.

В целом акцент в мистической традиции делается не на концептуально-теоретические изыскания и вообще не на поиск средств выражения, но на специальную мистическую практику, имеющую своей целью непосредственное узрение истины.

Для понимания природы мистицизма необходимо обратиться к причинам его возникновения. Принято считать, что появлению мистицизма способствовали определённые социальные факторы. Одним из социальных факторов, формирующих мистические умонастроения, является неприятие устройства общества, ведущее к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды и направляет свои усилия на духовное самосовершенствование, которое приблизило бы, "слило" его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается бегство от мира. То есть, мистика можно рассматривать как антипод человеку общественному, занятому в общественном производстве. Этот протест мог выражаться в пассивных формах (напр., отшельничество) либо в определённых исторических условиях выливаться в активное сопротивление против социальной иерархии. Таким образом, побуждающим стимулом для мистических настроений служит недовольство окружающим социумом.

Исследователи, придерживающиеся диалектико-материалистических позиций, утверждают, что "корни мистицизма кроются в интересах и потребностях человеческого общества на определённом этапе его развития. Истоки религиозно-мистических, иррациональных тенденций следует искать прежде всего в общественной жизни, в социокультурной реальности человеческого бытия"¹. Считается, что мистицизм как социокультурный феномен возникает как реакция против общества, а не против так называемого обрядоверия в рамках той или иной религиозной конфессии. Аскетические правила призва-

¹ Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990. С. 11.

ны по максимуму уничтожить социальное начало в человеке.

Одним из важных социальных истоков мистицизма признаётся непонимание противоречий общественного бытия, следствием которого явилось представление о скрытых причинах мира (воля духов, богов и т.п.). Не видя реальных возможностей решить жизненные проблемы, древний человек создавал вымышленный мир сверхъестественного.

Другим значимым объективным фактором социально-психологического характера считается "беспомощность человека перед неумолимостью природной или социальной необходимости, которая превращается в его глазах в грозную силу сверхъестественного порядка. Мистицизм – средство иллюзорного преодоления этой непостижимой необходимости, достижения психического равновесия путём отчуждения от социальной и природной реальности"¹. Показательно, что многие исследователи отрицают данный социальный фактор, полагая, что он ничего не объясняет.

Ещё одним важным фактором, вызывающим появление мистицизма, является фундаментальная потребность человека в вере, ибо вера есть неотъемлемый атрибут человеческого бытия, выходящий за рамки религиозного сознания. Не менее важным социально-психологическим истоком мистицизма признаётся проблема поиска смысла жизни. Что есть мир, каков смысл его собственного существования в нём и т.п. – это вопросы, в поисках ответов на которые человек будет пребывать всегда. Данная потребность будет разрешаться по-разному, в том числе и мистическими исканиями. Кроме того, человеческое страдание в различных его проявлениях, отсутствие в объективной социальной реальности стабильности и устойчивости человеческого существования – явилось стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов, подталкивающих человека к мистическому мировоззрению. Именно религия и мистицизм поддерживают в человеке представление о возможности стабильного и устойчивого существования. Религиозное представление

¹ Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990. С. 13.

об абсолютной и неизменной истине как раз и выполняет функцию поддержания ощущения устойчивости, стабильности и т.д. Неслучайно, разными традициями мистический опыт описывается как чрезвычайно благодатный, длящийся вечно.

Ещё одним обстоятельством, ориентирующим личность на интровертный способ существования, является рождение человека в религиозной семье, где им усваиваются соответствующие представления и установки.

Источником мистицизма может служить и такая фундаментальная проблема человеческого бытия как проблема жизни и смерти. Человеку присуще стремление жить вечно, ему не хочется умирать. Идея бессмертия, неуничтожимости души может выступать в качестве фундаментального принципа религиозных систем и верований.

Существуют и иные подходы к решению проблемы генезиса религиозного мистицизма. Мистики разных традиций считают, что их мистический опыт зиждется на доктрине и духовных ценностях соответствующей религии и есть результат полного усвоения религиозных представлений данной конфессии. Так, суфии возводят своё происхождение ко времени Пророка ислама и черпают вдохновение в Божественном слове, данном ему в откровении и запечатлённом в Коране. Духовные корни исламского мистицизма следует искать прежде всего в личности Пророка Мухаммеда, в связанной с ним традиции, в среде его ближайших сподвижников и, конечно, в откровении, ниспосланном Пророку – Коране.

В последние десятилетия для обоснования религиозно-мистической интерпретации мира, человека и его сознания стали использовать научные открытия. Получили распространение, преимущественно на Западе, так называемые концепции параллелизма, согласно которым фундаментальные идеи и понятия физики рассматриваются как идентичные религиозным, мистическим идеям. Авторы, разделяющие эту позицию, считают, что "мистический опыт" также может являться достоверным способом познания, как и объективный, научный. В умеренных формах эта позиция выражается в при-

знании равноправия двух разных способов познания реальности: мистического и научного. В своих радикальных формах эта позиция может выражаться в полном неприятии научного способа познания и признании достоверности только мистического способа познания. Существуют концепции, в которых естественный мир рассматривается как вход в другие измерения, "иные реальности". Естественный мир рассматривается наряду со множеством иных миров. Вселенная предстаёт здесь в качестве голографической (многомерной) Вселенной. Голографическая парадигма стала в массовой культуре символом сущностного единства новейшей физики и древней мудрости – "вечной философии", выразившей себя в разные эпохи как даосизм, буддизм, суфизм, мистическое христианство и т.д. Значительный интерес в этом плане представляют взгляды известного физика Ф. Капры, в результате своих исследований пришедшего к выводу о том, что физика и мистика находятся в отношении дополнительности¹.

Согласно Ф. Капре, М. Талботу и др. учёным, у современной физики и восточных мистических учений имеется ряд общих черт. Во-первых, холистский подход к миру – мир является органическим целым, в котором мельчайшая часть "соизмерима" с универсумом. Во-вторых, "парадоксальность" мышления – противоречие приводит не в тупик, а служит условием наиболее глубоких прозрений. В-третьих, "трансцендентность" – стремление выйти за границы обыденной очевидности, привычных форм языка, традиционных представлений о пространстве и времени, знание о мире нельзя описать формальной логикой. В-четвёртых, восточный мистицизм считает космос живым, данная идея релевантна современной науке².

Капра считал, что мистическое видение мира более глубоко и совершенно, чем научная картина действительности. Он полагал, что есть смысл говорить о восточной религиозно-мистической картине мира, основой кото-

¹ Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом. – Киев, 2002. С.

² Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом. – Киев, 2002. С. 45.

рой является "мистический опыт", т.е. непосредственное интеллектуальное переживание действительности. Причём учёным отмечается общность черт, присущих этому опыту, независимо от места проживания мистика, от исторической и культурной традиции.

В религиях Востока все материальные предметы трактуются как компоненты единой неделимой "действительности" (в индуизме – брахман, в буддизме – дхармакайя, в даосизме – дао и т.д.). Переживание духовного единства Вселенной, утверждает Ф. Капра, является не только сутью мистического опыта, но и одним из наиважнейших законов, открытых современной физикой. Это единство проявляется в плоскости атомной структуры, проявляется во всё большей степени по мере углубления в структуры материи – до элементарных, субатомных частиц. Кроме того, ученый проводит аналогию между идеей бутстрапа в адронной физике и мистической восточной концепцией о "единстве и взаимопроникновении всего сущего". Капра полагает, что идея бутстрапа, согласно которой "всё состоит из всего" аналогична "буддийскому бутстрапу" махаяны, по которой каждый отдельный объект в себе содержит все остальные объекты и по сути "является всем". По мере проникновения в субмикроскопический мир, заключает Ф. Капра, мы "придём к рассмотрению мира как системы неделимых, взаимодействующих компонентов с человеком как интегральной частью этой системы"¹. Данная идея известна в восточных мистических учениях, согласно которой всеобщие взаимосвязи мировых событий органически связаны с человеком. В целом, вывод Ф. Капры и других авторов, придерживающихся такого подхода, заключается в том, что современная физика, подойдя столь поздно своим умом к глубокой мудрости Востока, не сможет далее развиваться без полной перестройки в своей гносеологии на методы и концепции буддийского познания истины.

Другой американский нейрофизиолог К. Прибрам попытался рассмотреть работу человеческого мозга на голографической основе обработки и

¹ Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом. – Киев, 2002. С.

хранения информации¹. Эта идея была распространена на область всей Вселенной. И, действительно, если Вселенная представляет собой голограмму, где всё содержится во всём, то это задаёт всеобщий "архетип" причинной связи, объясняющий все тайны мира. Голографическая парадигма, которая принципиально отличается от описания мира в виде объединения первоначально изолированных разъединённых элементов, позволяет рассматривать всю Вселенную как единое неделимое целое. Кроме того, некоторые представители этого направления полагали, что голографическая парадигма позволяет понять явления психокинеза и экстрасенсорного восприятия. Каждая частичка голограммы характеризует собой всё целое. Если мозг человека и физическая Вселенная подчиняются голографическому принципу, то организм человека должен в некотором смысле репрезентировать всю Вселенную.

Для обоснования положений традиционного мистицизма также используются различные концепции моделей человеческого сознания, в которых делается попытка описать "глубины человеческого сознания", с которыми связаны его трансцендентные возможности. Одна из таких моделей была предложена К. Уилбером. В его схеме "спектр сознания" состоит из нескольких слоёв или уровней: уровень "ума", "трансперсональный" уровень, экзистенциальный уровень, уровень "эго" и "теневого" уровень. Особое внимание автором уделяется так называемому уровню "Ума", недифференцированному и бесконечному, основанию, бытию. "Умом" Уилбер именуует абсолютную и предельную реальность Вселенной и утверждает, что ему идентично "находящееся глубоко внутри" человеческое сознание, являющееся ядром интуиции. "Ум – это то, что есть везде (беспространственно и поэтому бесконечно, безвременно и поэтому вечно), вне Ума ничего не существует. На этом уровне человек идентифицируется со Вселенной. Этот уровень не является ни аномальным состоянием сознания, а скорее – только реальным состоянием

¹ Pribram K. Behaviorism, phenomenology and Holism in psychology. NY., 1981. P. 148.

сознания, все другие существования по сути иллюзорны"¹.

Для объяснения религиозно-мистической концепции мира, человеческого сознания часто привлекается психоаналитическая теория "коллективного бессознательного" К.Г. Юнга. Юнг высказал мысль о существовании более глубокого слоя в структуре личности, который он назвал коллективным бессознательным². Коллективное бессознательное, по представлениям учёного, есть хранилище латентных следов памяти человечества и даже наших человекообразных предков. В нём отражены мысли и чувства, общие для всех человеческих существ и являющиеся результатом нашего общего эмоционального прошлого. Юнг утверждал, что "в коллективном бессознательном содержится всё духовное наследие человеческой эволюции, возродившееся в структуре мозга каждого индивидуума"³. Содержание коллективного бессознательного складывается благодаря наследственности и одинаково для всего человечества. Юнг высказал гипотезу о том, что коллективное бессознательное состоит из мощных первичных психических образов, так называемых архетипов. Архетипы – это врождённые идеи или воспоминания, которые предрасполагают людей воспринимать, переживать и реагировать на события определённым образом. Точнее утверждать, что это скорее предрасполагающие факторы, под влиянием которых люди реализуют модели восприятия, мышления и действия в ответ на какой-либо объект или событие. Известно, что данные выводы были сделаны автором на основе многолетних наблюдений из собственной практики. Примечательно, что в ряду множества архетипов, описанных Юнгом, стоит Бог (духовный абсолют). Архетипические образы и идеи часто отражаются в сновидениях, а также нередко встречаются в культуре в виде символов, используемых в живописи, литературе и религии. Юнг в особенности подчёркивал, что символы, характерные для разных культур, часто обнаруживают поразительное сходство, потому что

¹ См.: Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990. С. 37.

² Jung C.G. The archetypes and the collective unconscious. NJ. 1936/1969.

³ Campbell J. Hero with a thousand faces. N.J. 1971.

они восходят к общим для всего человечества архетипам. Появление и большое сходство мистических традиций в различных культурах объясняется именно наличием в структуре личности коллективного бессознательного, состоящего из архетипов. Последние выходят на поверхность сознания в состояниях транса, экстаза, в видениях, галлюцинациях, бреде больных и т.д. Таким образом, архетипы, согласно Юнгу, лежат в основе мистической практики, духовного опыта. По мнению учёного, психотехнические методы, используемые в мистической практике, позволяют проникнуть в бессознательные слои психики, коллективное бессознательное.

Действительно, мистицизм - это явление универсальное, общечеловеческое, встречающееся всюду, не ограничивающееся ни географическими, ни национальными, ни хронологическими и какими-либо иными рамками. В любой общине всегда существовали индивидуумы, занимавшиеся поиском вечного, глубинных аспектов бытия. Сходные идеи, мысли вполне могут рождаться независимо друг от друга в сознании разных людей, между которыми невозможны были бы взаимосвязи и контакты. В своём историческом развитии человечество прошло достаточно долгий путь, накопив огромный духовный опыт. В разное время и на разных языках говорилось о существовании некоего сверхчувственного мира, представленного как абсолютная истина, качественно отличающегося от земного, феноменального, а также ценностях, имеющих непреходящее значение. При этом главным смыслом человеческого существования признавалось познание этой Высшей реальности. Прodelав путь познания, каждый искатель истины имел возможность пережить её. Так, мистический опыт пережили основатели религиозно-философских традиций Будда, Иисус, Мухаммед и др., вследствие чего и зародились ныне мировые религии. Опыт первооснователей стал примером духовного роста и трансформации человеческого сознания для их адептов. С подобной миссией к людям было послано, согласно исламу, 124 тысячи посланников и пророков. Аналогично буддисты утверждали, что люди, подобные Будде, существовали и до него, и будут появляться в будущем.

Некоторые выдающиеся мистики сумели даже подняться над ограниченностью конкретно-религиозного восприятия окружающего мира. Знаменитый суфий ал-Халладж уподоблял различные вероучения ветвям одного дерева и призывал не принуждать человека бросать одну религию и принимать другую, ибо это "отвлечёт его внимание от ствола", т.е. от Бога¹.

Таким образом, мистические учения предлагают альтернативный интровертный способ существования, весьма отличный от привычного.

Законы развития человеческой психики, мышления, религиозно-философских традиций универсальны. Тот факт, что сходные идеи встречаются в различных религиозно-мистических системах, отнюдь, не доказывает их генетическую связь, совпадения вовсе не обязательно доказывают факт заимствования. Хотя, безусловно, следует признать, что идеологии, сосуществующие на одной и той же территории, не могут не претерпеть взаимовлияния, что, впрочем, не исключает автохтонности возникновения мистических идей в различных религиозных направлениях.

1.2. Идеиные источники мистицизма в чань-буддизме и исламе

Буддизм – первая по времени возникновения мировая религия, ислам же возник гораздо позднее – более чем через тысячу лет спустя. Соответственно, буддийский мистицизм является более ранним явлением, что позволяет ставить вопрос о возможности и степени влияния его на формирование мистицизма в исламе: на каком этапе и на какие аспекты суфийской доктрины оно могло оказать воздействие.

Буддизм возник в Индии в VI-V вв. до н.э., ко времени его появления господствующее положение в древнеиндийском обществе занимал брахманизм – мировоззренческая основа индуизма, политеистической религии, которую и по сей день исповедует большая часть населения страны. Буддизм

¹ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М., 2003. С. 10.

возник как учение, оппозиционное брахманизму, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей.

Вопрос о происхождении буддизма в буддологии является недостаточно изученным. Однако известны некоторые предпосылки, способствовавшие его возникновению. Прежде всего они имелись на северо-востоке Индии. Позиции ведической религии, кастовой системы, привилегированное положение брахманов – все эти факторы были представлены здесь слабее, чем в других частях Индии. Кроме того, усиливались позиции другой привилегированной варны – кшатриев (воинов и светских правителей – царей), на которую изначально и впоследствии всегда опирался буддизм.

В VI-V вв. до н.э. индийское общество переживало острейший социально-экономический и культурный кризис. Классовые противоречия обострились до предела. Прогрессивная часть общества была разочарована в ритуализме и формализме ведизма. Роскошь богачей – рабовладельцев, князей, брахманов и нищета рабов, крестьян и низших каст, а также соперничество и борьба за власть между высшими кастами, брахманами и кшатриями – все это пошатнуло традиционное мировоззрение. Обществу требовался новый механизм социального регулирования, социальной стабильности. Широко распространились отшельничество, аскетизм, монашество. В тот период в Индии существовало множество различных учений, противопоставлявших себя брахманизму, в их числе и буддизм. Именно в этих условиях Сиддхартха Гаутама и провозгласил принципиально новое вероучение, имевшее успех. Основатель буддизма использовал в своём учении принцип перерождения (сансары), идеи воздаяния (кармы), праведного пути (Дхармы).

Изначальная установка буддизма на открытость, учитывающая разнообразие способностей людей к постижению истины, обеспечила, во-первых, мирное распространение этого учения далеко за пределами Индии, во-вторых, способствовала возникновению многочисленных направлений и школ в рамках трёх главных направлений: хинаяны (узкий путь, малая колесница) или тхеравады (букв. "учение старейших"), махаяны (широкий путь,

большая колесница) и виджраяны (букв. "алмазный путь") или эзотерического буддизма.

Единого буддизма не существует, он неоднороден и представлен течениями и школами, подчас настолько разительно отличающихся друг от друга, что они больше напоминают различные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это касается буддизма Махаяны. Тем не менее любая школа, причисляющая себя к буддийской, верна слову Будды, основным буддийским догматам, хотя толкование ими базовых идей существенно различается.

Буддизм тесно связан с другими философскими учениями Индии, его появление было подготовлено многовековой индийской религиозно-философской традицией, отличительной особенностью которой являлась обращённость к проблемам человеческой личности, а не явлениям внешнего мира. Ключевыми идеями всегда были – анализ человека и его сущности, поиск спасения и освобождения от земной жизни, слияние с Абсолютом. Человек мыслился как существо, способное и обязанное стремиться к познанию истинной реальности, лежащей за земной жизнью. Эти же проблемы стали центральными в буддизме, который использовал общую с другими школами Индии терминологию и философские методы. Буддизм, основанный на интроспективных метафизических спекуляциях, стремлении найти спасение и освобождение, исключение из мира сансары, слияние с Абсолютом, характеризуется явно выраженным акцентом на религиозно детерминированное индивидуальное поведение. Подобная индивидуалистическая модель религиозного сознания, где генеральной установкой является высшая ценность небытия, освобождение от мира, интровертная направленность - тяготеет к мистицизму. Она ориентировала индивида с познания мира внешнего на интроспекцию. Буддийский проект предполагает неустанную, длительную, кропотливую работу адепта по преобразованию и достижению главной цели – просветления, которую нельзя переложить на плечи религиозного института, к примеру храма.

Следует отметить, что во всей религиозно-философской системе буддизма доминирует мистическое начало. Мистицизм особенно характерен махаянскому направлению буддизма, которое оформилось примерно на рубеже I-II вв. н.э. на IV буддийском соборе, созванном правителем Североиндийского Кушанского царства Канишкой. Своё яркое развитие, законченное выражение мистицизм получил в чань (дзен)-буддизме, одной из больших школ махаяны.

Чань-буддизм возник в Китае приблизительно на рубеже V-VI вв. Название "чань" (яп. дзен) произошло от сокращенного варианта китайской транскрипции санскритского слова "дхьяна" (сосредоточение, медитация), другое название школы – "Школа Сердца Будды" ("будда хридайя", "фо синь цзун"). Надо сказать, что в той форме, которой обладает сегодня, чань-буддизм в Индии не существовал. Об индийском этапе развития чань неизвестно, и установить реальные факты не представляется возможным. Появление школы чань авторитетный японский специалист Д.Т. Судзуки поясняет следующим образом: согласно традиции, Будда на первом этапе развития своего учения не пожелал раскрыть все его тайны из-за боязни быть непонятым своими последователями¹. Впоследствии эти тайны воплотились, в частности, в чань-буддизме. Иначе говоря, Будда в действительности хотел передать своим ученикам прежде всего доктрину просветления, а провозглашенные принципы – четыре благородные истины, восьмеричный путь освобождения от страдания, учение о взаимозависимости возникновения - всё это лишь средства для реализации главного – просветления. Согласно Судзуки, дзен – не что иное, как практическое воплощение, развитие махаянской доктрины просветления, появившейся в Китае благодаря Бодхидхарме. Именно в дзен отражена сущность, квинтэссенция буддизма². "Дзен появляется только тогда, когда существование махаяна-буддизма сводится к реальным фактам

¹ Судзуки Д.Т. Основы дзен-буддизма./ Четыре благородные истины. М., 2000. С. 431.

² Судзуки Д.Т. Основы дзен-буддизма./ Четыре благородные истины. М., 2000. С. 430-434.

жизни и становится непосредственным выражением жизни человека¹". А это случилось тогда, когда буддизм попал на китайскую почву и был творчески переработан китайским умом.

Чань-буддизм впитал в себя элементы многих буддийских направлений – мадхьямиков, йогачаров, хуаянь-цзун. Большое влияние на чань оказал и даосизм, порой рассматриваемый чуть ли не как его двойник. Так тайваньский ученый У.Изинсюн утверждает, что "дзэн можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путём его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм – отец, то даосизм – мать этого удивительного ребёнка. Но нельзя отрицать, что этот ребёнок больше походит на мать, нежели на отца²". Невзирая на большое сходство между чань и даосизмом по самым фундаментальным вопросам, подобное высказывание является преувеличением. Школа чань – яркое отражение синтеза китайской и индобуддийской традиции. "...Дзэн вырос на китайской земле из индийского семени просветления..."³. Своими истоками школа чань восходит к индийской традиции, разделяет все её основные положения. Исходные принципы чань-буддизма полностью соответствуют буддийским и не противоречат им. Весь внешний мир и человек, пребывающий в нём, в чань рассматриваются сквозь основную буддийскую идею о том, что жизнь – страдание, "Я" – ложно; всё что окружает ложное "Я" – иллюзорно. Главная цель адептов чань, как и буддистов всех школ и направлений, заключается в избавлении от иллюзорного "Я" и нахождении в себе истинной природы (истинно сущего). Чаньский принцип "передача откровения без опоры на слова и писания", совпадающий с даосским, не является следствием влияния даосизма на чань, а имеет самостоятельные буддийские истоки и проистекает из раннего, домахаянского буддизма.

¹ Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма./ Четыре благородные истины. М., 2000. С. 440-441.

² Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Нов-ск, 1989. С. 74-75.

³ Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма./ Четыре благородные истины. М., 2000. С. 436.

Школа чань не предлагает ничего принципиально нового, не известного индобуддийской традиции, его смысл в духовном переживании, а не в системе догматической философии. Чань-буддизм является сугубо практическим направлением в китайском буддизме махаяны. Особое внимание в нём уделяется духовно-практическому освоению буддийского учения, философские же аспекты буддизма отодвигаются на второй план, всё внимание сосредоточивается на психотренинге и психической саморегуляции.

Адепты считают, что начало чань положил эпизод, происшедший на одной из проповедей Будды. Невербально разъясняя Дхарму (Учение, Истину), Будда поднял цветок, зажатый в ладони, и улыбнулся. Махакашьяна, один из учеников Будды, в ответ, тоже, подняв цветок, улыбнулся. В этот момент он пережил просветление. Состояние просветления было передано Буддой непосредственно, невербально, от сознания к сознанию, минуя устные и письменные наставления. Таким образом, чань-буддисты полагают, что их традиция восходит к учению Будды, но не связана с изучением письменного наследия.

По преданию, чань в Китай принёс индийский монах Бодхидхарма (кит. Путидамо, яп. Дарума), переведший на китайский язык ряд сутр. Он был двадцать восьмым патриархом буддизма школы созерцания в Индии и первым патриархом чань в Китае. Бодхидхарме приписывается высказывание, согласно которому, чань – "это непосредственный переход к пробужденному сознанию, минуя традиции и священные тексты". Считается, что им было переведено ряд сутр на китайский язык, сыгравших главную роль в зарождении чань. Патриарх привёз в Китай новый для него метод созерцания и проповедовал учение "Ланкаватара сутры" – важного доктринального текста Махаяны. Лишь спустя два столетия после смерти Бодхидхармы это учение укоренилось в Китае.

На рубеже VII-VIII вв. чань распадается на Северную и Южную школы. Раскол был связан с различием подходов относительно характера просветления – мгновенном, внезапном (дунь) или постепенном (цзянь). Север-

ная школа указывала на постепенный характер просветления. Южная школа, напротив, полагала, что просветление есть природа сознания и однажды озаряет подготовленного человека как вспышка молнии. К середине IX в. Северная школа прекратила своё существование. Южная же школа разделилась на пять направлений классического чань: два из которых - направление Линь-цзи, основанное монахом Линь-цзи И-сюанем (яп.Риндзай) и направление Цаодун (яп. Сото) – основоположниками явились Цаошань Бэньцзи и Дуншань Лянцзе.

Самой выдающейся личностью в истории чань является Хуэй Нэн, патриарх Южной школы. После смерти он был признан патриархом всей школы, шестым и последним. Хотя это звание им оспаривалось с главой Северной школы Шень-Сю. Часть последователей склоняются к тому, что последний и был преемником пятого патриарха. Однако роль Хуэй Нэна (637-713) в развитии школы чань трудно переоценить: ему принадлежит трактат – "Сутра помоста шестого патриарха", где излагаются основные принципы учения.

Япония познакомилась с теорией и практикой чань-буддизма только на рубеже XII-XIII вв., когда его история в Китае уже насчитывала несколько веков. В Японии он получил название дзэн, под которым известен всему миру.

Мы полагаем, что выбор данного направления для сравнительного анализа мистицизма в рамках буддийской и исламской религий вполне правомерен, невзирая на то, что чань есть продукт синтеза китайского духа и индo-буддийского учения. Во-первых, школа чань, причисляющая себя к буддийскому вероучению, полностью верна её догматам, Слову Будды, разделяет все основополагающие положения буддизма. Она является лишь развитием некоторых махаянских идей. Если рассмотреть основные положения чань-буддизма в контексте философии и психологии буддизма махаяны (особенно в традициях школ мадхьямиков и йогачаров, заложивших основы чань), то мы обнаружим, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли, хотя как и во всех буддийских школах, в нём наблюдается опреде-

лённое смещение акцентов, когда те или иные проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются¹. Главное внимание чань направлено на человеческую психику, в которой, как предполагается, и скрывается сознание Будды. Само название школы указывает на её психотехническую, йогическую направленность.

Во-вторых, мистицизм, пронизывающий все направления буддизма, столь ярко проявился именно в школе чань.

Несмотря на малоизученность истории возникновения чаньского направления в буддизме, данный вопрос не представляется принципиальным, острым в буддологии. Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идёт о генезисе суфизма, представляющим собой мистико-аскетическое течение в исламе (араб. ат-тасаввуф). Как более позднее явление в историческом развитии, оно было обречено считаться продуктом заимствований и влияний иных учений. За свою историю суфизм приобретал различные формы и направления в разных регионах в зависимости от исторических периодов, социально-культурных особенностей, этноконфессиональных характеристик и т.п.

Определить суфизм однозначно как единое целое невозможно. И.П. Петрушевский отмечает, что с IX в. начался новый этап в развитии суфизма, "...единого суфизма более не было. Под суфизмом теперь стали понимать различные течения мусульманского мистицизма и эзотеризма, как "правовверные", так и "еретические", то родственные, то довольно далёкие друг от друга. Насколько эти течения разошлись, можно судить по тому, что Г. Никольсон собрал из письменных источников до V в.х. - XI в. н.э. 78 определений понятия "тасаввуф" и его содержания²".

Е.Э. Бертельс в своём труде "Суфизм и суфийская литература" пишет о нём: "Пытаясь выделить более или менее общие для всех течений положения, мы волей-неволей приходим к очень большой абстракции, лишь весьма при-

¹ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Нов-ск, 1989. С. 78.

² Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. Л., 1966. С. 319

близительно отражающей истинную картину¹.

Действительно, суфизм – сложная, весьма неоднозначная, многогранная система. Правильнее говорить о какой-то общей канве для всех течений в рамках суфизма, обрастающей теоретическими обоснованиями практики и идеологии суфизма.

Как правило, обсуждение данной темы начинается с рассуждений о происхождении термина "суфизм". Существуют различные гипотезы: 1) от греческого слова "софия" – мудрость; 2) от "сафа" – чистота, что символизирует духовно чистых, лучших последователей суфизма; 3) суфиями называли обитателей суфы (каменной скамьи у мечети) и т.д. Также существует точка зрения, согласно которой звуки, передаваемые буквами "с", "у", "ф" имеют сильное воздействие на сознание человека, вызывая в нём переживания высшего порядка. Здесь можно провести аналогии с индуистскими мантрами, имеющими аналогичное воздействие на психику.

В настоящее время более или менее общепринятым считается мнение о том, что термин суфизм (араб. ат-тасаввуф) происходит от слова "суф" – шерсть, грубая шерстяная одежда, что являлось атрибутом аскета, мистика. Таким образом, термин, первоначально обозначавший внешний признак, распространился на людей, занимавшихся духовными исканиями.

Весьма неоднозначен вопрос относительно места и времени возникновения суфизма. По мнению А. Крымского, суфизм, возникнув во второй половине X века в Сирии, распространился по всему Ближнему и Среднему Востоку². И.П. Петрушевский отмечает, что суфизм также стар, как и ислам. Он пишет: "Во всяком случае уже с конца VII – начала VIII в. н.э. можно говорить как об особом течении..."³. В энциклопедическом словаре "Ислам" возникновение суфизма датируется серединой VIII – началом IX вв.⁴. Со-

¹ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1985. С. 35-36.

² Крымский А. Е. История Персии, её литературы и дервишской теософии. - М., 1906.

³ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках - Л., 1966. С. 316.

⁴ Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991. С. 225.

гласно М.Т. Степанянц, первые суфийские объединения появились в X веке в Иране, Ираке, Сирии, Египте¹. Дж. С. Тримингэм в своей монографии "Суфийские ордены в исламе" указывает на Абу-л-Касима ал-Джунайда (ум. 298/910) и Абу Иазида Тайфура ал-Бистами (ум. 260/874) как на основоположников мусульманского мистицизма².

Отметим, что внести полную ясность в вопрос о месте и времени возникновения суфизма не представляется возможным, так как речь идёт о далёком прошлом.

Есть точка зрения, высказываемая многими идеологами суфизма, согласно которой суфизм существовал всегда и, следовательно, возник до ислама. В данном случае суфизм рассматривается как древняя мистическая традиция духовного совершенствования человека. В этом смысле суфиями считают просветлённых – Авраама, Моисея, Иисуса, Мухаммада и др. Люди, прошедшие этот трудный путь духовных исканий и ставшие нравственными и духовными ориентирами для своего времени и окружения, были во все времена и у всех народов, только именовались они по-разному. Полагаем, что рассмотрение суфизма как самодостаточного явления весьма ошибочно, так как суфийское движение неразрывно, теснейшим образом связано с общим развитием ислама как способа богопочитания, богословских доктрин и моральных ценностей.

Данная концепция не принималась мусульманскими богословами, так как ставила суфизм над исламом и даже вне ислама.

Весьма сложен и неоднозначен вопрос о происхождении исламского мистицизма, вызывающий среди востоковедов большие разногласия. Большинство авторов ограничивается констатацией отдельных положений, не подкрепляемых убедительными фактами, что объясняется чрезвычайной сложностью поставленной задачи.

¹ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. С. 8.

² Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. С. 18.

По мнению большинства отечественных востоковедов, для выяснения причин возникновения исламского мистицизма необходимо прежде всего выявить социально-экономические факторы, вызвавшие к жизни это явление (Е.Э. Бертельс¹, Г.М. Керимов², М.Т. Степанянц³ и др.).

Если обратиться к истории арабского халифата, то вначале положение завоёванных народов в экономическом и социально-политическом отношении намного улучшилось. Е.А. Беляев пишет: "... Население многих стран и областей, в которых появились арабы-завоеватели, склонно было смотреть на них как на избавителей от тяжелого ига своих правителей. К тому же арабы предлагали гораздо более сносные условия существования в случае подчинения их господству. Вследствие этого большинство населения завоёвываемых арабами стран не только не оказывало им сопротивления, но подчас выступало их союзником⁴".

Однако вскоре положение изменилось. Верхушка халифата в погоне за огромными богатствами стала грабить и обирать покорённые народы. Ситуация обострилась в период правления халифа Османа, он сам, его родственники и близкие накопили несметные богатства. Усиливающаяся эксплуатация покорённых народов вызвала, естественно, недовольство народных масс, а также оставшихся в живых честных сподвижников пророка. Борьба эта облекалась в религиозную оболочку. "Общей идеологией почти всех этих народных движений был шиизм разных толков в сочетании с суфизмом⁵". Поражение в восстаниях породило и усилило мистические настроения в религиозных массах. Суфизм возникает на ранних этапах мусульманской религии как реакция людей на притеснение и угнетение со стороны завоевателей и фео-

¹ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М., 1985. С.

² Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку, 1969.

³ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма.. – М., 1987. 190 с.

⁴ Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965. С. 140.

⁵ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. - Л., 1966. С. 353.

дальной верхушки. Усиление мистико-аскетической направленности было формой протеста против алчности арабской феодальной знати, реакцией на постепенное падение ранних мусульманских идеалов. Мистицизм противопоставлялся официальной религиозной политике, аскетизм – роскоши.

Таким образом, суфизм явился порождением социальных потрясений в результате завоевательных войн халифата, вначале представлявший собой аскетизм – отказ от благ, уход в мир отшельничества и т.д. По мнению большинства отечественных ориенталистов, указанные социально-экономические причины способствовали зарождению мистицизма в исламе.

Что касается западных востоковедов, то они больше рассматривают духовный аспект возникновения исламского мистицизма, нежели экономические, социальные и политические причины. В качестве оснований мистицизма они видят дух, особый склад психики народов Востока (Кремер¹, Толюк² и др.). Безусловно, выявить идейные источники мусульманского мистицизма гораздо сложнее.

Анализ научной литературы показывает, что в ориенталистике бытуют следующие основные теории генезиса исламского мистицизма: христианская, неоплатоническая, иранская, индийская. Большинство западных ученых XIX века – первой половины XX века и русских исследователей, а также некоторые современные авторы считают суфизм чужеродным для ислама явлением, результатом "заимствований" и "наслоений". По их мнению, исламский мистицизм возник под влиянием неисламских религиозных и философских систем. Многими исследователями отрицается либо снижается роль ислама в зарождении суфизма.

Вполне естественно, что европейских ученых интересовала проблема влияния христианства на формирование исламского мистицизма. Так, например, д'Эрбело, П. Рикот, Д. Кантемир, П. Делингер утверждали, что по-

¹ Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. - Lpz. 1868. С. 65, 78, 130.

² Tholuck F.A. Sufimus sive theosophia Persarum panteistica. Berolini, 1821.

следний возник как подражание христианскому монашеству¹.

По мнению Эд. Броуна, Д.В. Макдональда, А. Вензинка, суфизм вышел из восточно-христианского аскетизма, а также из неоплатонизма в христианской форме, обработанного сирийскими монахами².

Из русских ученых занимавшихся исследованием суфизма, проблемы генезиса коснулся А. Крымский. Он считал, что суфизм чужд исламу и даже враждебен ему. Идейними источниками исламского мистицизма Крымский видел "христианско-сирийские и буддийско-персидские учения"³. Так же им в качестве причин зарождения суфизма назывались социально-экономические факторы, имевшие место на раннем этапе развития мусульманской общины, такие как становление теократического государства, междоусобицы, сопровождавшие борьбу за халифатскую власть, усиление эксплуатации народов.

У Дж. С. Тримингэма в работе "Суфийские ордены в исламе" находим его точку зрения на проблематику: "... Суфизм развился внутри ислама, почти ничего не почерпнув из мусульманских источников, но зато вобрал в себе опыт аскетической и мистической практики и философии восточного христианства"⁴.

Многими учеными считается установленным факт глубокого воздействия на суфийскую философию неоплатонизма. В частности, отметим взгляды О. Дефона и К. Копполани, полагавших, что суфизм явился продолжением идей Плотина и его последователей, а также древних верований и религиозных доктрин.⁵

Видный отечественный востоковед И.П. Петрушевский утверждает, что "суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития

¹ См.: Кныш А.Д. Суфизм / Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С. 109-207.

² См.: Кныш А.Д. Суфизм / Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С. 109-207.

³ Крымский А. Е. Очерк развития суфизма (тасаввуф) до конца III века гиджры. - М., 1896. С. 38.

⁴ Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. С. 16.

⁵ См.: Кныш А.Д. Суфизм / Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С. 109-207.

исламской религии в условиях феодального общества. Неисламские мистические идеологии не вызывали появления суфизма, но позднее оказали некоторое влияние на его дальнейшее развитие (с III в. – IX в н.э.) с его идеей об эманации мира из бога"¹.

Особое внимание в западной ориенталистике, а также среди мусульманских богословов уделяется иранскому влиянию на суфизм. Самым крупным представителем иранской версии происхождения суфизма был А. Корбэн, известный как создатель новой религиозной доктрины, основанной в целом на эзотерической стороне духовного наследия иранской цивилизации. Соглашаясь со своим соотечественником Л. Массиньоном по вопросу автохтонного зарождения мистицизма из мусульманской религии, Корбэн утверждал, что это произошло в шиитской среде². Его поддержали многие ученые иранского происхождения – С. Наср, А. Зарринкуб и др.

К проблематике генезиса мусульманского мистицизма обратился в своей монографии немецкий профессор, богослов Ф. Толюк, которого представляют основателем академического направления в изучении суфизма. Первоначально он считал, что суфизм был принесён в ислам магами Хорасана – зороастрийцами, затем делает вывод о том, что истоки его восходят ко времени возникновения ислама³.

Более сложная концепция была выдвинута немецким ориенталистом А. Фон Кремером, согласно которой суфизм зародился из двух источников: христианско-аскетического и буддийско-созерцательного. Благодаря им в суфизме можно выделить, по мнению ученого, два направления: ортодоксальное, связанное с исламом, и пантеистическое, свободомыслящее, источником которого являлся буддизм. В качестве доказательства проводились параллели между суфийскими и буддийскими ключевыми понятиями. Так, например, фон Кремер утверждал, что суфийское понятие "муракаба" (самона-

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. - Л., 1966.

² Corbin H. Histoire de la philosophie islam'que. - I. P., 1964. P. 263-265.

³ Tholuck F.A. Sufimus sive theosophia Persarum panteistica. Berolini, 1821.

блюдение) является аналогом буддийского "дхьяна" (медитация), "фана" (самоуничтожение в божестве) соответствует "нирване" и т.д.¹ Мистицизм в исламе, полагает фон Кремер, зародился благодаря влиянию христианства через сирийских монахов. Немецкий ориенталист также не исключал и воздействия неоплатонизма на суфийскую философию.

Крупнейший исламовед XX в. венгерский ученый И. Гольдциер, подхватив идею фон Кремера о двух линиях развития суфизма – аскетико-практической и мистико-спекулятивной, предположил, что первое направление уже было заложено в Коране и хадисах. Также он считал, что аскетизм в исламе перерастает в мистицизм благодаря влиянию на арабов неоплатонизма. Согласно Гольдциеру, на исламский мистицизм в Индии и Иране оказали влияние индуизм и буддизм, а на суфизм западных мусульманских народов – неоплатонизм и гностические доктрины. Суфийское учение фана объявлялось аналогичным буддийскому учению нирваны. Венгерский исламовед, кроме того, полагал, что суфии заимствовали у буддистов и индуистов некоторые элементы практики – чётки, добровольное нищенствование, вегетарианство, а также теории – фана – нирвана, ал-инсан-ал-каmil - татагата и т.д.²

Свое слово касательно происхождения мусульманского мистицизма высказал видный немецкий ориенталист Г. Хартман. Несмотря на сделанный важный вывод о том, что суфизм является порождением ислама и должен рассматриваться в его собственном контексте, Хартман тем не менее ищет корни мусульманского мистицизма вне ислама. Суфизм выводится из различных исламских и неисламских источников: 1) индийских религиозно-философских учений; 2) шиитской доктрины; 3) учения Мани и культа Митры, шаманских практик. Автор оговаривает, что выявить какой вклад внесли буддизм, манихейство, шаманизм и другие религиозно-философские системы

¹ Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. - Lpz. 1868. С. 65, 78, 130.

² Duka T. The Influence of Buddhism upon Islam (Ред. на:) Goldziher I.A. Buddhismus hatasa Iszlamha – JRAS. 1904, P.125-141.

невозможно¹.

Новую теорию возникновения суфизма в первой половине XX века предложили британец Г. Никольсон и француз Л. Массиньон, пришедшие к важному выводу о том, что суфизм есть автохтонное явление, возникшее на почве ислама. Никольсон утверждал, что исламский мистицизм в какой то степени подвергся влиянию христианского аскетизма. Однако с III –IX вв в становлении суфизма участвуют неоплатонизм, христианские эзотерические доктрины и гностицизм. Пантеистические идеи крайнего направления суфизма формировались под влиянием индийских учений, посредством персов. Так же исследователь высказывал мысль о том, что суфийская философия берёт начало в греческой традиции. Более всего британский востоковед придерживался неоплатонической версии происхождения суфизма².

Переворот в суфиеведении произвели взгляды Л. Массиньона. Французский исламовед приходит к важному выводу о том, что суфизм зародился в лоне ислама. Ученый подверг критике теории чужеродного происхождения исламского мистицизма. Массиньон высказывает интересную мысль о том, что легче считать, что мистический опыт людей, принадлежащих к разным религиям, формировался по аналогичным законам, нежели доказать факт "заимствования" одним мистиком (например, мусульманином) у другого (например, индийского). Очень трудно выявить и доказать генетическую связь ключевых положений, идей, присущих мистицизму в разных религиях³.

Полемизировал с Массиньоном немецкий востоковед М. Хортен, специалист по брахманизму, из которого он и выводил суфизм. Хортеном отмечалось влияние буддизма и ранней веданты на формирование суфийской доктрины.

Таким образом, истоки мусульманского мистицизма искали в индуизме, буддизме, христианстве, неоплатонизме, герметических и гностических

¹ Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des sufismus. – DI. 1916, P. 31-70.

² Nicholson R. The Mystics of Islam. - L., 1914.

³ Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. - P., 1954. P. 53-63.

доктринах. Внешнее сходство идей, явлений в религиях, культурах, далёких друг от друга, объяснялись лишь заимствованиями и взаимовлияниями. Выдвигая ту или иную теорию, большинство исследователей не приводит конкретных серьёзных доказательств, что объясняется огромной сложностью поставленной задачи.

Современный авторитетный суфиевед А.Д. Кныш считает, что суфизм возник на почве ислама, но противоречит ему, так как Бог по исламу непостижим, трансцендентен, в то время как в суфизме конечной целью является слияние с Божественным. Кныш утверждает, что исламское происхождение суфизма доказывается тем, что его последователи всякий раз обращаются к символике Корана, воплощая в действительность суфийскую мудрость. Далее ученый подчёркивает влияние некоторых положений Корана на формирование суфизма, заключая, что суфийское учение зиждется на Коране и учении Пророка. Ученый полагает, что на мистицизм в исламе оказали воздействие христианское монашество, неоплатонизм, в особенности Плотин и Прокл.¹

Сами суфии называют ат-тасаввуф сердцевиной ислама и отрицают влияние на него иных учений, утверждая, что суфизм возник во времена Пророка Мухаммада, в откровении, ниспосланном ему – Коране, а также в кругу его ближайших сподвижников. Вознесение Мухаммада в Божественное присутствие мыслится как прототип духовного восхождения мистика к личной близости с Богом. Пророк Мухаммад - это первое звено в духовной цепи мистицизма, от него, согласно традиции, эзотерическая мудрость перешла к его двоюродному брату и зятю Али ибн Абу Талибу, четвёртому праведному халифу (ум. 661). Считается, что мистической практикой занимались и домочадцы Пророка, его друзья и ближайшие сподвижники.

Безусловно, в связи с тематикой исследования, особую важность для нас представляет вопрос о возможности и степени влияния буддизма на фор-

¹ Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. /Тезисы докладов и научных сообщений. - Ереван, 1985. С 34-50.

мирование мистицизма в исламе, на каком этапе и на какие аспекты суфийской доктрины оно могло оказать воздействие. Этот вопрос становился так или иначе предметом обсуждения в ориенталистике, в основном зарубежной.

Одним из первых европейских ученых в конце XVIII века сходство между суфийской философией и индуистской и буддийской теориями отметил британец сэр В. Джоунз.

Как было показано выше, часть востоковедов признавала факт воздействия буддизма на суфизм (А. фон Кремер, И. Гольдциер и др.).

Из русских ученых, занимавшихся исследованием суфизма, проблемы генезиса коснулся А. Крымский, который считал, что суфизм чужд исламу и даже враждебен ему. Идейными источниками исламского мистицизма Крымский видел "христианско-сирийские и буддийско-персидские учения"¹.

Видный отечественный ученый И.П. Петрушевский отрицал влияние буддизма на исламский мистицизм, однако допускал влияние веданты на суфийскую философию. Петрушевский считал, что сходство между суфийским учением о фана' и буддийским учением о нирване лишь поверхностное. Далее, сопоставляя суфийские идеи о единстве бога, эманации из него мира и личности, общении человека с богом и буддийские положения, автор заключает, что суфизм чужд последнему². Однако данный аргумент нельзя считать убедительным, так как влияние одной идеологии на другую не предполагает точного копирования идей, последние могут быть усвоены и трансформированы заимствующей стороной специфическим образом.

На сегодняшний день теории "влияний" и "заимствований", столь популярные в XVIII-XIX и отчасти в XX в. всерьёз не рассматриваются. Тот факт, что мистицизм присутствовал в буддизме, иудаизме, христианстве до ислама, а затем возник в последнем, не даёт права отрицать исламское происхождение суфизма. Традиции мистицизма имеются в любой религии. Сходство суфизма с другими мистическими учениями не даёт основания ли-

¹ Крымский А. Е. История Персии, её литературы и дервишской теософии.- М., 1906. С. 129.

² Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. - Л., 1966. С. 315.

шать его автохтонности происхождения на исламской почве. Справедливо отмечают некоторые востоковеды, что суфизм подвергался внешним влияниям постольку, поскольку им подвергался и сам ислам. И если эта религия признана одной из мировых религий, "то почему его адептам должно быть отказано в способности испытывать мистическое переживание и теоретизировать по этому поводу¹".

Очень точно отразил данную точку зрения американский учёный К. Эрнст: "Предполагается, что суфизм существовал всегда. В каком-то смысле это действительно так, ибо в каждой религиозной общине находились люди, занимавшиеся поиском глубинных аспектов бытия, стремившиеся постичь вечное, каким бы оно ни мыслилось. Не случайно поэтому существует явное сходство между мусульманскими и христианскими мистиками, даосами, буддийскими монахами, йогами. Однако сваливать их всех в одну кучу, следуя абстрактной теории, - значит недостаточно сознавать присущую каждой из этих групп духовную направленность..."².

В основе всех религий лежат одни и те же закономерности духовного развития, реализующиеся по-разному в различных культурно-исторических условиях. Законы развития человеческой психики, традиций универсальны. Вместе с тем мистицизм в каждой религии обладает своей спецификой, продиктованной доктриной, духовными ценностями, обрядами религии, которой принадлежит.

Безусловно, в ходе экспансии исламской империи мусульмане сталкивались с инокультурными традициями, контактировали с представителями иных, немусульманских учений, традиций, культур. Возможно, какие то идеи вызывали неприятие, а иные перерабатывались в своём духе, получали исламскую трактовку. Очевидно, во всех сферах жизни шел процесс взаимодействия культур, в том числе и в духовно-религиозной. Справедливо признать тот факт, что влияние было взаимным, т.е. имело место и обратное

¹ Степаняц М.Т. Философские аспекты суфизма.. – М., 1987. С. 4.

² Цит. по: Кныш А.Д. Суфизм / Ислам: Историографические очерки. - М., 1991. С. 173.

воздействие со стороны суфизма на сосуществующие рядом учения.

Согласно А. Шиммель, впервые мусульмане столкнулись с буддистами в восточном Иране и Трансоксании (Средней Азии), где заинтересовались их аскетической практикой¹. Далее, после присоединения западных областей Индо-Пакистанского субконтинента к мусульманской империи, суфизм проникает в Индию и можно предполагать, что духовные контакты между мусульманами и буддийским меньшинством (а также индуистским большинством) были неизбежны².

Тем не менее, полагаем, что серьёзное влияние буддийской философии на становление суфизма не имело места по ряду причин. Во-первых, Индия на тот период в основном была индуистской. Влияние суфизма в Индии в полной мере, согласно А. Шиммель, стало сказываться лишь в конце XII – начале XIII веков. Этот период приблизительно соответствует эпохе так называемого упадка буддизма в Индии (примерно VII-XIII века), приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине. Хотя в Индии возникло немало буддийских центров, храмов и монастырей во главе с известной Наландой, буддизм в Индии после Ашоки и Канишки шел к упадку. К концу I тысячелетия, особенно в связи с упадком центра в Наланде, буддизм и вовсе практически перестал играть сколько-нибудь заметную роль в её истории и культуре, в жизни её народа.

Буддийская религиозно-философская традиция практически прекратила своё существование на Индийском субконтиненте к XIII веку под воздействием факторов, к настоящему времени мало изученных. Однако можно предположить, что носители буддийской религии оставались в Индии, но в незначительном количестве.

Во-вторых, существовала проблема соперничества и взаимодействия индуизма и ислама, ставшая со времён султаната весьма острой, в особенности, в годы правления Великих Моголов. Л.С. Васильев отмечает, что враж-

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 35.

² Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 35.

дебность между обеими религиозными доктринами или, по крайней мере, определённая несовместимость не только их самих, но и стоящих за ними жизненных стандартов, норм поведения и систем ценностных ориентаций продолжали существовать, а подчас и возрастать¹. Попытки некоторых мистиков, а также известных правителей Индии, в частности, Акбара (1556-1605), Дара Шикоха (1615-1659) найти точки соприкосновения для индуизма и ислама, унифицировать индуистскую и мусульманскую мысль были неудачны. Ортодоксы встречали подобные тенденции недоверчиво, а порой и враждебно. "В целом же границы между мусульманскими и индуистскими подвижниками оставались достаточно чёткими в течение первых пяти веков мусульманского правления в большей части Индии"².

Затруднительно предполагать активную ассимиляцию буддийских положений суфизмом в силу указанных обстоятельств. Полагаем, что, если буддийское влияние на исламский мистицизм и имело место, то коснулось мистико-аскетической практики. Возможно, те или иные психотехнические методы достижения Абсолюта из буддийской аскетической практики были взяты на вооружение индо-мусульманскими подвижниками.

Таким образом, что типологическое сходство отнюдь не предполагает заимствований, оно лишь указывает на универсальность религиозно-мистических традиций, развивавшихся каждая в своём религиозном русле. Для исламского мистицизма таким руслом был ислам.

¹ Васильев Л.С. История Востока. Т. 2. – М., 2001. С. 344.

² Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 278.

ГЛАВА II. МИСТИЧЕСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ АБСОЛЮТА В ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ И СУФИЗМЕ

2.1. Пути постижения Абсолюта

Буддизм разительно отличается от большинства религий, как индийских, так и неиндийских, в том числе и ислама, важнейшим доктринальным положением – учением о несуществовании индивидуального субстанционального простого и вечного "Я" или души, именуемого на санскрите анатмавадой. Все буддийские школы, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, утверждают, что индивидуальное "Я" (санскр. "атман"; кит. "во", "цзы", "цзи", "у") в действительности отсутствует, т.е. реально не существует и является иллюзией, не имеющей "истинной реальности" (санскр. "бхута-татхата"; кит. "чжэнь-жу"). При этом во всех школах буддизма Махаяны, в том числе и в школе чань, вера в реальность существования индивидуального "Я" объявляется таким же заблуждением, как и вера в реальность существования всех внешних объектов, всех структурных элементов бытия (санскр. "дхарма"; кит. "фа", "у") и вообще всего окружающего мира "вещей и явлений" (санскр. "дхарма-дхату"; кит. "фа-цзе"). Утверждается, что чувство "Я" и возникающая из него привязанность к «Я» есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши – омрачённость, вовлекающую живое существо в трясину сансарического существования.

В буддийской философии личность и окружающий мир сводятся на бесконечное число дхарм. Человеческая личность есть только имя, призванное обозначить поток непрерывно меняющихся элементарных несубстанциальных психофизических состояний – дхарм. В понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Реальность является индивиду через его собственный поток дхарм. В буддизме Махаяны дхармы представляют собой не более чем поименованные объекты познания, и

могут быть рассмотрены как номинальные сущности, которым в действительности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций. Дхармы пусты, поскольку они есть лишь единицы языка описания. Бессущностна не только личность (пудгала найратмья), но и образующие и её, и всю сферу опыта, элементарные, психофизические состояния – дхармы (дхармы найратмья). Таким образом, личность понимается в буддизме не как неизменная сущность (атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний. Бытие, эмпирический мир рассматривается в буддизме как безначальное волнение истинно-сущего. В необходимости эмпирического "бывания" кроется великое страдание, которому подвержены существа. Волнение не есть результат грехопадения, грех, требующий искупления, но безначальное страдание истинно сущего, разложенного на бесконечное число живых существ. Бытие и есть страдание, они тождественны друг другу. Буддийская онтология отрицает реальность как бытия, так и небытия. Всё переживаемое в эмпирическом мире – иллюзия, состоящая из дхарм, проявление стоящей за ними какой-то абсолютной реальности.

В исламе же подчёркивается целостность человека, ценность телесного человеческого существования. Различные элементы человеческой природы – тело, плоть, душа, дух – рассматриваются как разнородные и возводятся к неодинаковым способам божественного творения. Согласно суфизму, в человеке присутствуют три начала: низшим началом является нафс, более высоким – калб (сердце) и рух (дух). Нафс, душа – это низшее "Я", эго, в постоянной борьбе с которой суфий и пребывает, продвигаясь по мистическому пути. Борьбу с нафс суфии именовали «величайшей священной войной», ибо она – причина постыдных поступков, грехов и низменных качеств. В суфизме подчеркивается неразрывность в человеке божьего и тварного.

Происхождение, существование мира рассматривается как отражение, проявление скрытой божественной сущности, манифестация Бога. Творец проявляет себя через сотворённый мир. Истинное абсолютное бытие есть лишь Бог – сущность, проявлением которой и выступает мир. Бог присут-

вует в каждом и во всех множественных вещах, составляет его суть, он множественен в вещах, но все вещи в то же время едины в Боге и благодаря ему. Таков исходный онтологический постулат суфизма – пантеизм: всё есть Бог, и Бог есть всё.

Сущность, природа и назначение человека в чань-буддизме и исламе рассматриваются исходя из признания высшего сакрального первоначала – Абсолюта, Аллаха. В обеих религиозно-философских системах акцент сделан не на биологическо-социальной сущности человека, а на сверхприродном, духовном, божественном начале, истинно сущем, стремящемся к спасению. Смыслом человеческого существования признаётся причастность к Абсолюту, Аллаху, единение с Ним. Единение с Абсолютом становится идеалом человеческого существования и осознаётся как назначение человека.

Известно, что в Коране человеку отводится исключительно высокое место: он во всех отношениях совершенное создание Бога, венец всего им сотворённого, живущее Его дыханием. Человек является звеном между Богом и миром, обеспечивающим единство космического бытия и бытия земного. В Коране человек осмысливается как "наместник" Бога на земле (2:8), одарённый высшими знаниями (2:29-32). Он – микрокосм, в нём объединено всё сущее, все реальности мира. Он – Халифа (преемник) Бога, вместилище божественного, зеркало, в котором отражены все Его свойства. Чтобы оправдать исключительно высокое предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию, конечным результатом которого является единение с Богом, возвращение к истинному "Я".

В буддийской философии человек не выделен из окружающей его социально-природной целостности. Человек рассматривается не как особое и стоящее над миром живой и неживой природы отдельное и противопоставленное ему "человеческое существо", а прежде всего как представитель одного из "разрядов" всей совокупности "живых существ", вся жизнь которых, как и переход из одного состояния (или "разряда") в другое, обусловлена действием общего для всех них принципа "кармической ответственности".

Даже самые совершенные личности, будь то бодхисаттвы и будды, ни в коем случае не стоят вне или выше мира, они также подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и все остальные существа. Следовательно, человек не является "царём природы", как в суфизме, тем не менее, он – существо особое: занимая маргинальное положение между миром живых существ и состоянием сверхличного единства бытия, человек обладает уникальной способностью – преодолеть основы сансары и постичь нирваны, стать Буддой. Лишь человеческая форма рождения единственная даёт возможность реализовать потенцию Будды, достигая высшего состояния освобождения от кармического "воздаяния". Причём, как подчеркивали адепты чань, просветление возможно уже в данном состоянии, в любой момент, мгновение, а не в будущих перерождениях, стоит только перестать отделять себя от всего живого, полностью идентифицируя свою истинную природу с истинной природой всего сущего.

Таким образом, интегративной чертой в представлениях чань-буддистов и суфиев на природу человека является идея о том, что основа для достижения высшей истины существует внутри индивида: в его сознании есть истинно сущее, божественное начало, природа Будды.

Мистическое познание в буддизме и суфизме – сложный процесс постепенного, многоступенчатого восхождения мистика, его духовного совершенствования, вплоть до слияния с Абсолютом. В буддизме Махаяны путь к спасению пролегает через длинный ряд ступеней, подробно описанных в махаянской литературе. Он включает в себя пять этапов: путь подготовительный, путь усиления, путь практики ("бхавана-марга") и "конечный путь", по которому проходит каждое живое существо. Путь практики и конечный путь разбиваются на десять ступеней ("бхуми"). На последней ступени этого пути, называемой дхарма-мехга ("облако Дхармы"), бодхисаттва обретает пробуждение, достигает полного "таинственного прозрения" степени Будды, не уходя, однако, при этом в нирвану. В каждой из десяти "бхуми" устраняются одно за другим препятствия на пути к покою и достигается освобождение от

страстей – волнений. Процесс прохождения через десять ступеней пути практики невероятно долг: он длится два-три асанкхей, то есть "неизмеримых" зоно-кальп. Особенностью чаньского направления в суфизме является то, что в нём уже не различают этих многочисленных ступеней, а упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное практическое переживание истины. Чань-буддисты утверждали, что буддийское учение представляет собой "открытый секрет", таинственное "озарение", нечто совершенно обыденное и простое, не требующее ни изнурительного аскетизма, ни специальной практики, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства.

В буддизме между человеком, адептом буддизма и его целью – просветлением – создана целая разветвлённая сеть философско-религиозных понятий, логических цепочек, ритуалов и т.п. Всё это отдаляет цель, которую могут достичь лишь избранные. Чань же претендует на общедоступность: он конкретен, его может постичь простолюдин. Метафизическая сторона буддизма в нём просто устраняется как то, что вовсе не обязательно ведёт к освобождению. Все теоретические разработки чань были самым тесным образом связаны с практическими задачами религиозного спасения. Считалось не имеющим принципиального значения как именно называется истинная реальность – шуньятой (у мадхьямиков) или алая-виджняной (у виджнянавадинов), в каких именно терминах описывается то состояние сознания, которое достигается в процессе преодоления эмоционально-психологической "омрачённости". Все рассуждения, не способствующие переживанию просветления, считались бесполезными, ненужными или даже вредными. Гораздо более важным и существенным представлялся вопрос о том, каким образом можно реализовать необходимое состояние сознания, с помощью каких методов можно идентифицировать себя с истинной реальностью.

Раннебуддийская традиция утверждает, что сам Будда на многие вопросы метафизического характера (такие, как вечен или не вечен мир, бесконечен ли он или имеет пределы, бессмертен ли сам Будда и т.д.) отвечал мол-

чением, полагая, что их решение ничего не даёт для освобождения конкретного индивида от эмоциональной (психической) и нравственной "омрачённости", которые являются причиной страдания человека и препятствием к достижению просветления (бодхи), освобождающего его от всех заблуждений и страданий. Более того, такого рода метафизические спекуляции, согласно раннебуддийским текстам, сами по себе могут стать серьёзным препятствием к просветлению, так как рожают привязанность к "имени и форме", являющейся причиной страдания и преодоление которой – необходимое условие освобождения.

Отказываясь от объяснений трансцендентных понятий, абстрактных рассуждений, чань-буддисты уделяли огромное внимание методам достижения просветлённого сознания. Последние приобретали исключительно важное значение и рассматривались как первичные по отношению к их чисто философскому выражению. Таким образом, в чань-буддизме, представлявшем собой сугубо практическое направление в китайском буддизме махаяны, акцент делался на активном духовно-нравственном усвоении буддийского учения.

Согласно одному из основополагающих принципов чань, природа Будды изначально присуща всем живым существам, так же как зеркало обладает природой блеска. Но, поскольку сознание покрыто загрязнениями (так же, как зеркало покрыто пылью), омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление, которое не позволяет увидеть истинно сущее. Цзун-ми, интерпретируя положения "Шраддхотпада-шастры"¹ в самостоятельном трактате "Шастра об истинной (природе) человека" ("Юань жэнь лунь"), фактически являющемся развёрнутым комментарием к первой шастре, писал: "Изначально (во всех существах) имеется единая истинная и духовная природа, которая никогда не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается. Она не подвержена ни изменениям, ни разрушению. Однако

¹ Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну. (Махаяна-шраддхотпада-шастра. Да-чэн ци-синь лунь). Спб., 1997.

живые существа, с незапамятных времён погружённые в грёзы сновидений, не осознают её существование"¹. "Неведение рассматривается как базальная клеша, существующая извечно, с "безначального времени" и порождающая все другие клеши: гнев, гордость, зависть и т.д. Она служит препятствием к "просветлению", затемняя изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость. Что касается неведения, то оно является "препятствием к мудрости", так как может помешать её естественному функционированию в этом мире"².

Именно под воздействием неведения происходит разделение мира на субъект и объект и создаётся иллюзия наличия индивидуального "Я", возникают ложные идеи и кармическая активность сознания. Поскольку человек не понимает, что с самого начала эти идеи нереальны (иллюзорны), они трансформируются в субъект и объект, т.е. в того, кто воспринимает, и в то, что является объектом восприятия. Человек не может понять, что эти объекты, являются не более чем порождением его омрачённого сознания, трансформацией ложных идей, и верит, что они реально существуют. Это называется ошибочной верой в реальность существования внешних объектов, из-за которых человек различает "Я" и "не – Я". Таким образом, неведение формирует "омрачённый" аспект сознания, мешающий постижению Высшей Истины. "Омрачённое" сознание – это деятельность психики, которая отличает субъект от объекта, в той или иной степени противопоставляя их друг другу, ненавидит или страстно желает заполучить что-нибудь, отвергает или выбирает что-то, создаёт концептуальные схемы, с помощью которых классифицирует свои перцепции и переживания. Оно обусловлено круговоротом "смертей-и-рождений", преходяще и изменчиво, не имеет истинной реальности и иллюзорно, неестественно и поверхностно. Формирование такого сознания осуще-

¹ См.: Абаев Н.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шраддхотпада-шастре". //Психологические аспекты буддизма. – Нов-к, 1986. – С. 27.

² Тракта́т о Пробуждении Веры в Махаяну. (Махаяна-шраддхотпада-шастра. Да-чэн ци-синь лунь). Спб., 1997. С. 54.

ствлялось под влиянием внешних установок, чувств и ложных внутренних побуждений.

Этому типу и противопоставляется "чистое" сознание, которое является постоянной и неизменной основой сознания, его истинной природой, не подверженной "смертям и рождениям", не обусловленной причинной зависимостью. Оно представляет собой фундаментальный аспект человеческой психики, неуничтожимый и всегда присутствующий в полной мере даже в самом "омрачённом" состоянии. "Просветлённое" (цзюэ) состояние сознания есть естественное и истинное состояние сознания любого "обычного" человека, которое он должен лишь выявить, актуализировать в своём внешне "омрачённом" сознании. Естественная природа человека изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких изменениях. Чань-буддисты сравнивали эту истинную природу с солнцем, сияние которого могут омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остаётся ясным и чистым. Даже сам человек, по представлениям чань-буддистов, не может внести какие-либо изъяны в свою истинную природу, хотя обуревающие его страсти могут "омрачить" её.

Таким образом, во всех направлениях и школах чань-буддизма в качестве "истинной природы" человека рассматривается абсолютный, существующий изначально, не подверженный влияниям социальной среды и не зависящий от конкретно-исторических условий жизни и деятельности человека принцип. Этот принцип за пределами мира явлений и не может быть схвачен мыслью. Более того, по самой своей природе он противоположен логическому мышлению, поскольку основным его признаком является отсутствие множественности, снятие всех оппозиций, в то время как в основе мышления лежит бинарное членение мира.

Процесс познания истинной реальности (совпадающий с истинной природой человека), согласно чань, не требует особых усилий. Для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни длительного восхождения по ступеням совершенствования (что характерно

для суфизма). Истинная природа самопроизвольно и естественно проявится в психике человека, стоит ему только отбросить все свои субъективные намерения, переживания и т.д. и воспринимать вещи "такими, какие они есть", не внося в восприятие никакой концептуализации и дуализации и, вообще, переступая рамки дискурсивно-логического и понятийного мышления. По представлениям чань, достичь просветления можно путём прямого восприятия реальности, избавившись от стереотипного мышления. Как только человек начинает противопоставлять себя объектам окружающего мира и рассматривать действительность как совокупность отдельных сущностей, его восприятие становится условным и мнимым. В абсолютном смысле все объекты не более чем шуньята. Адепты чань стремились апеллировать, прежде всего, к природному началу в человеке, пробудить и активизировать его, освобождая от гнёта внешних условностей. Сознание Будды не надо формировать, следует лишь осознать его.

В "Махаяне-шраддхотпада-шастре" делается парадоксальный, на первый взгляд, вывод :освобождение от "омрачённого" аспекта сознания не есть какое-то насильственное воздействие на этот аспект или его уничтожение. Просветление не есть победа или насилие над своим сознанием. Это означает, что "омраченный" аспект сознания не нуждается в уничтожении, так как он реально не существует, не имеет онтологического статуса, и, следовательно, нельзя уничтожить то, чего нет на самом деле. Необходимо лишь не поддаваться этой иллюзии, не воспринимать её как нечто реальное и не идентифицировать себя с нею, "отстраняясь" (ли) и, тем самым, освобождаясь от неё. Тем не менее, поскольку для "непросветлённого" человека иллюзорный аспект его сознания существует вполне реально, то отмечается, что в сугубо гносеологическом смысле всё-таки можно говорить об "уничтожении" этого аспекта, подразумевая такое изменение гносеологических установок, когда сознание начинает воспринимать эту иллюзию более "правильно", то есть как нечто реально не существующее. Иначе говоря, когда сознание перестаёт идентифицировать себя с "омрачённым" аспектом, то прекращается и его

"омрачающее" воздействие, а, значит, и его существование как чего-то реального. Это означает также "уничтожение" или "искоренение" привязанности к внешним формам и признакам всех вещей и явлений, которые есть продукт "омрачённого сознания" и прежде всего привязанности к самому "омрачённому" сознанию. При этом в шастре подчёркивается, что должна быть уничтожена и привязанность к признакам "просветлённого" сознания, которые являются такой же иллюзией, как и все другие признаки, и привязанность ко всем другим признакам.

Более того, от "омрачённого" аспекта сознания нельзя окончательно избавиться, не освободившись от всей дихотомической модели мира, разделяющей все явления на "чистые" и "нечистые", "благие" и "неблагие", "красивые" и "безобразные" и т.д. Поскольку все эти оппозиции и отличительные признаки существуют лишь в сознании человека, в результате которого все вербальные структуры и концептуальные схемы, опирающиеся на отличительные признаки вещей и явлений действительности, начинают рассматриваться как не соответствующие "истинной" реальности, а потому "отбрасываются", "изгоняются" или "искореняются" из сознания человека.

Для того чтобы обрести высшую истину, нужно лишь искренне верить в изначальную чистоту своей истинной природы, осознать её, находиться с ней в нераздельном единстве, непосредственно созерцать её и следовать за её движениями, безоговорочно доверяя ей. "Человек, который зрит свою истинную природу, - говорил Хуэйнэн, - свободен всегда и везде, в любой ситуации: и когда он стоит, и когда он не стоит, и когда приходит, и когда не уходит. Ничто не связывает его, ничто не мешает ему. Он действует в соответствии с ситуацией и отвечает в соответствии с вопросом. Он прибегает к многообразным формам самовыражения, но никогда не отходит от своей природы ... это и называется созерцать свою истинную природу"¹.

Следовательно, в чань для достижения просветления необходимо лишь

¹ Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. С. –115.

осознать искусственность собственного "Эго", ибо перестав идентифицировать себя с ложным "Я", человек выходит на уровень сознания Будды, и способ восприятия реальности мгновенно трансформируется в интуитивное видение. В этом правильном восприятии мира нет разделения на субъект и объект, нет ни малейшего разрыва между интуитивным "схватыванием" ситуации во всей целостности и спонтанным реагированием на неё, нет дискурсии, концептуализации и вербализации, непосредственного чувственного опыта, нет привязанности к внешним объектам и зависимости от них. Действия человека исходят из самой глубины его существования, его истинной природы. Он руководствуется интуитивным озарением, постижением истинной природы всего сущего, с которой его собственная природа находится в нераздельном единстве.

Таким образом, в чань-буддизме достижение просветления не нуждается в особой практике и столь же естественно для человека, как дыхание. Достаточно лишь жить в согласии со своей "истинной природой, воспринимая мир таким, какой он есть, не расколотым на оппозиции, не разделённым на индивидуальные различия и формы, без ярлыков и наименований. "Все дхармы, - говорится в "Махаяне-шраддхотпада-шастре" – изначально лишены всех вербальных признаков, всех форм описания, обозначения и наименования, всех форм концептуализации и в конечном счете все они равны друг другу, не подвержены изменчивости и не могут быть уничтожены. /Всё это/ есть лишь единое сознание, поэтому и называется истинной таковостью"¹. Вместе с тем процесс познания может затянуться на долгие годы, а то и жизни, стать драматичным и болезненным. Просветление – результат огромной и трудной внутренней работы.

Мистический путь суфия столь же долог и труден и требует постоянной борьбы и послушания. В суфизме продвижение по пути мистического

¹ Тракта́т о Пробуждении Веры в Махаяну. (Махаяна-шраддхотпада-шастра. Да-чэн ци-синь лунь). Спб., 1997.

познания осуществляется в виде переходов от одного духовного состояния к другому, от одной "стоянки" к другой. Мистический путь (тарик, или тарика) суфии описывают как лестницу, ведущую в небеса, по которой салик медленно и терпеливо взбирается ко всё более высоким уровням мистического опыта. Принято говорить о трёх основных этапах мистического пути – аш-шари'а, ат-тарика, ал-хакика. Первый этап - аш-шари'а заключается в строгом соблюдении начинающим суфием установок Божественного закона и поддержании им безупречного личного благочестия. На нём пребывают большинство верующих – мусульман. Аш-шари'а является как бы подготовительным этапом к вступлению на собственно "путь к Богу" (тарика). Он требует точного и ревностного выполнения всех предписаний ислама и мусульманского богословия, не пройдя его, суфий не может вступить на дальнейший путь. Свершение ритуальной молитвы составлял для большинства ранних суфиев минимум религиозных обязанностей, без выполнения которого любое мистическое воспитание считалось бесполезным и бессмысленным. Однако суфии подчёркивали, что истинным местопребыванием божественного духа является не Кааба, сделанная из Камня, а сердце правоверного. Тем не менее, большинство суфиев считают, что никакой мистический опыт невозможен без выполнения обязательных предписаний шари'а.

Выполнив все предписания аш-шари'а, неофит вступает в следующий этап – ат-тарика, на котором обитают мюриды и суфии – это собственно мистический путь, ведущий адепта, именуемого саликом (странником), в сулук (странствие). Путь совершенствования состоит из различных стоянок – макам, "духовных совершенств". Суфийский путь познания построен по принципу возрастающих трудностей. Каждая последующая стоянка обозначает более высокую по сравнению с предыдущей степень приобщения к таинствам высшей истины. Продвижение по пути мистического познания осуществляется в виде переходов от одного духовного состояния к другому, от одной "стоянки" к другой, от простых к более сложным. Теоретики суфизма расходились в мнениях относительно количества, последовательности

прохождения "стадий" или "стоянок". Тем не менее, главными стоянками считаются покаяние, упование на Бога и нищета. Согласно аль-Газали, основными маками являются: покаяние в грехах – ат-тауба; терпение в несчастиях – ас-сабр; благодарность Богу за ниспосланные благодеяния – аш-шукр; страх божий – аль-хауф; надежда на спасение – ар-риджа; добровольная бедность – аль-факр; отречение от мира – аз-зухд; отречение от своей воли – ат-тавакуль; мистическая любовь к Богу – аль-махабба¹. Классический перечень "стоянок" в своём сочинении "Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф" ("Самое блистательное в суфизме"²), признанное классическим, дал Абу Наср ас-Саррадж: раскаяние, осмотрительность, воздержание, бедность, терпение, упование (на Бога), удовлетворение (Божественным промыслом).

Процесс психического, этического и духовного совершенствования сопровождается "духовной борьбой" (муджахада) со своей низменной душой (нафс), внутренними "озарениями" (кашф) и сменой мистических состояний. Состояния (ахвал, ед.ч. хал) и стоянки (макамат, ед.ч. макам) стали основами мистического образа жизни в исламе. Продвигаясь по суфийскому пути, мистический странник должен соблюдать определённые требования и правила, присущие каждой из "стоянок". Мистики проводили различие между стоянкой (макам) и состоянием (хал). Эти понятия формируют пару, в которой мимолётность и быстротечность халя противопоставляется постоянству и неизменности макама. Макам – это длительные стадии на "пути к Богу", которые суфий преодолевает в процессе духовного самосовершенствования и избавления от "мирских" привязанностей и наущений своей низменной души. Адепт достигает их самостоятельно, собственными усилиями, деяниями с помощью строгой самодисциплины и специальных аскетических и медитативных упражнений. Суфий обязан полностью выполнить все требования, обязанности, соответствующие той или иной стоянке, прежде чем переходить

¹ Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Воскрешение наук о вере, гл. 4. - М., 1980.

² Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)./Хрестоматия по исламу. – М., 1994. С. 139-166.

к следующей. Хал же даруется Всевышним в качестве награды вне зависимости от его духовных или умственных усилий. Зачастую разница между "стоянками" и "состояниями" почти неуловима и зависит от личного опыта отдельного мистика.

В целом стоянки и состояния можно рассматривать как две категории мистических переживаний. Вместе с тем во многих суфийских руководствах хал ставится выше макама, так как то, что даровано Богом по определению выше, нежели то, что адепт достигает самостоятельно. Достигнутый макам остаётся "собственностью" суфия на всю жизнь, "привалом путника". В то время как хал по сути своей мимолётен и может существовать одновременно с каким-либо другим состоянием или ощущением. Кроме того, состояния случаются вне зависимости от степени духовного совершенства или возраста мистического странника. Оно может посетить и суфийского мастера и начинающего мюрида. Известны различные классификации состояний. Согласно Абу Наср ас-Сарраджу, основных "состояний" десять: наблюдение, близость (к Богу), любовь (к Богу), страх, надежда, страстное желание, приязнь, успокоение, свидетельство и, наконец, уверенность¹. Некоторые суфии полагали, что при определённых условиях хал, полученный благодаря Божественной милости, может превратиться в макам, т.е. в собственность мистика. Подобное превращение возможно для тех мистических путников, которые обладают духовным совершенством и зрелостью, причем, чем выше последние, тем больше вероятность того, что дарованный хал станет макамом.

Исходной точкой суфийского мистического пути является глубокое осознание греховности своей предыдущей жизни, что предполагает и требует искреннего раскаяния. На "стоянке раскаяния" (макам-ат-тауба) неофит очищает своё сердце и освобождает его для общения с божеством. Он отдаляется от мирской жизни, чтобы воздерживаться от греховных поступков и суеты. Для того чтобы избежать греховного суесловия, принимается обет молчания.

¹ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)/Хрестоматия по исламу. – М., 1994. С. 139-166.

Однако всё ещё силен страх перед греховными мыслями, ибо пока управлять ими мюрид не научился. Тауба может пробуждаться в результате внезапного прозрения, источником которого могут выступать сильные эмоциональные переживания, наставления шейхов, различного рода стрессы, вещие сновидения, чтение Корана, встреча со святым человеком и т.д. Суфии признавали, что человек зачастую вновь начинает грешить, однако дверь покаяния всегда остаётся открытой. Недаром на мавзолее Руми в Конье начертаны знаменитые слова: "Вернись, вернись, даже если ты разбил своё покаяние тысячу раз".

В начале пути неопит должен усилить воздержание (вара'), вызываемого страхом перед Господом и "отречение" (зухд), что означало отказ от всего мира, от всего, что разрешено религией и ритуалом, и главное отказ от всего, что отвлекает сердце от Бога, воздержание от самой мысли о воздержании. Зухд также подразумевает и отказ от надежды на небесную награду, и от страха перед Адам. Порой в своём стремлении к воздержанию правоверные доходили до абсурда. Так, благочестивые женщины не пряли при свете соседской свечи; мистик, чья единственная овца забралась на чужой луг, больше не пил её молока, полагая, что оно для него запрещено после такого нарушения и т.п. Вещи, продукты, принадлежащие представителям правящего сословия, считались ритуально нечистыми. Позднее мистики в своих сочинениях уделяют внимание негативному двойнику зухд – хирс, жадность. Она противоположна и зухд, и нищете, и персидские поэты особо предостерегали читателей от хирс, которой мог маскироваться за внешним отречением от мирского.

Одна из важнейших стоянок на Пути – таваккул, полное упование на Бога и предание себя Божественной воле. Человек должен полностью полагаться на Всевышнего, так как Он – единственный субъект действия. Божественная власть вездесуща, и человек должен полностью ей довериться. Поскольку всё сотворено Всевышним и принадлежит ему, человек абсолютно ничем не владеет, следовательно, не должен тратить усилия, пытаясь что-то приобрести или от чего-то отказаться. Таваккул есть упование на Божью ми-

лость, именно Бог точно знает, в чём состоит благо человека, и посылает хлеб или смерть, наказание или прощение, от своей извечной мудрости. Ислам гласит: "то, что было predetermined человеку, его не минует" - будь то еда, счастье или смерть. Глубокая вера в то, что Бог вырастит человека и даст ему пропитание, вытекает из коранического учения и служит источником силы миллионов мусульман. Достижение стоянки таваккул даёт мистику совершенный внутренний покой. Таваккул в интериоризированном смысле есть осуществление таухид. В противном случае упование на какое-либо тварное существо было бы "скрытым многобожием", ширк хафи. Человеку, искренне обратившемуся и уповающему во всём на Бога, не может причинить вред ни человек, ни зверь, ибо о чём беспокоиться, если всё пребывает в руках Божьих.

Однако излишнее усердие в таваккул порой приводило к чрезмерной пассивности. В связи с этим приводится история о дервише, который упал в Тигр и на вопрос о том, хочет ли он, чтобы его спасли, ответил "нет", а на вопрос, предпочитает ли он умереть, опять сказал "нет" – "ибо какое я имею отношение к желанию". Умеренные суфии подвергали критике концепцию таваккул в её крайних формах, полагая, что она противоречит традиции Пророка, который советовал бедуину: "Сначала перевяжи колено своему верблюду, а уже потом уповай на Бога". Знаменитый суфий Джунайд, разъясняя ученикам, как зарабатывать себе на жизнь, советовал: "...браться за такие работы, которые приближают к Богу, и заниматься ими в таком же состоянии духа, как предписанными человеку благочестивыми деяниями, - а не с мыслью, что они являются средством поддержания жизни, или обретения выгоды"¹. Со времени таваккул больше стали рассматривать как духовный настрой, нежели как внешнюю практику. Таваккул – это одна из главных стоянок на мистическом Пути странника, это духовная сила, рождающаяся из непоколебимой веры в Божественную мудрость и могущество.

Другой необходимой и важной стоянкой на пути мистического стран-

¹ Цит. по: Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 100.

ника является факр, нищета. Внешняя нищета считалась необходимой стоянкой в начале Пути. В крайней нужде жили некоторые великие мистики. Часто их единственное мирское имущество составляла тростниковая подстилка, ставшая в позднеперсидской поэзии символом духовного богатства. Нищета считалась атрибутом Пророка, который, согласно известному хадису, сказал: "факри-фахри", "нищета – моя гордость". Нищета, понятая в духовном смысле, означает отсутствие желания обрести богатство в этом мире и благословения для мира иного. Истинный факр состоит в том, что мистик не должен ничего ни у кого просить, ибо просить – значит полагаться на тварное существо, а получать – значит обременять свою душу благодарностью, что считалось тяжким и имело негативный смысл. Истинный факир (бедняк) не желает для себя ничего ни в этом мире, ни в мире ином, ему лишь нужен Бог. Суфию дозволяется быть богатым в том случае, если он правильно относится к этому, т.е. если внутренне он не привязан к благосостоянию и власти и готов отречься от них в любой момент.

Конечным итогом духовного развития – после отречения от этого мира и отречения от мира иного – должно быть "отречение от отречения" (тарк ат-тарк), т.е. полное смирение, предание себя воле Божьей и забвение о нищете, смирении и отречении от мира. Истинный суфий живёт исключительно ради одного божества. В нищете мистик освобождает своё сердце от мыслей о мирской славе и богатстве, он умирят свою гордыню с тем, чтобы довольствуясь презрением к себе, стойко переносить лишения. Мистик, проповедующий нищенство, счастлив тем, что обладает бесценным сокровищем – божественной тайной, недоступной для непосвящённых, а, следовательно, гораздо богаче тех, кто в мирской жизни стремится к богатству, чьи материальные запросы бесконечны. Согласно Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси, бедность предполагает стоянку терпения¹. Стоянка терпения (сабр) – ещё одна важная веха на Пути к Божественному. В Коране сказано: "Поистине, будет

¹ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)./Хрестоматия по исламу. – М., 1994. С. 146.

дана полностью терпеливым их награда без счёта" (39:10/13). Совершенное терпение суфия состоит в том, чтобы принимать всё идущее от Бога, даже самые тяжёлые удары судьбы. Арабская поговорка, тысячекратно повторяемая мистиками и поэтами гласит: "терпение – ключ к счастью". Лишь терпение позволяет адепту пройти сквозь все преграды, разделяющие его и божественного Возлюбленного.

Выше стоянки терпения суфии ставят стоянку благодарности, шукр. Тот, кто её достиг, уже отмечен божественной благодатью. Благодарность имеет различные градации: благодарность за дар, благодарность за то, что не было дано, благодарность за способность быть благодарным, высшим из них является – благодарность к Аллаху. Если обычный человек умеет быть благодарным за полученный дар, то истинный суфий должен воздавать благодарность, даже тогда, когда его желание оказывается невыполненным, а надежда – неосуществлённой, даже будучи лишённым всего. Ал-Джунайд утверждал, что подлинная благодарность не ждёт вознаграждения. Никакими действиями мистик не сможет отблагодарить Всевышнего в той же мере, в какой он оказал ему милости. Быть благодарным Господу – это значит узреть за лишениями, тяготами и невзгодами Его благословения. Лучший путь к благодарности состоит в неустанном самосовершенствовании и внутреннем стремлении к Богу. Мистики, достойные самого высокого духовного уровня, понимали, что даже способность благодарить есть Божественный дар, а не человеческий акт.

Благодарность, шукр, тесно связана с рида, удовлетворённостью, что означает не просто умение терпеливо сносить все жизненные трудности, а умение быть счастливым в нищете и бедствиях, удовлетворённым, несмотря ни на какие невзгоды. Удовлетворение суфия не связано ни с какими божьими милостями. Рида возникает лишь в результате любви, потому что любящий доволен всем, что делает его Возлюбленным. Удовлетворение рождается лишь в любящем сердце. Преисполненный рида, суфий не должен думать о том, принял ли Всевышний его покорность и удовлетворённость, он прини-

мает любое волеизъявление Господа, будь то гнев или милость, со спокойствием и радостью.

Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси считает стоянку удовлетворения последней. Однако среди суфиев существуют разногласия относительно того, является ли стоянка или состоянием. Суфийские авторитеты, как уже отмечалось, не могли однозначно определить, является ли тот или иной психологический феномен халем или макамом. Предметом споров, в частности, стали хауф (страх) и раджа' (надежда), выступающие в качестве и стоянок, и состояний. Аль-хауф и ар-раджа обычно рассматриваются вместе. Они присущи рабам божьим во всех их поступках, ибо сказано: "Они надеются на Его милость и боятся его наказания" (17:57/59).

Страх и надежда весьма важны на начальных стадиях суфийского пути, они не оставляют мистического странника и на стадиях более поздних. В Коране много говорится о страхе Божьем, что заставляет трепетать сердца самых благочестивых: "Не бойтесь их, а бойтесь Меня, если вы верующие" (3:169/175), "О, люди, бойтесь Господа вашего: Ведь сотрясение последнего часа – вещь великая" (22:1/1). Но надежда столь же важна, как страх, ибо без неё жизнь была бы невозможна.

Страх перед наказанием в Судный день (йаум аль-кийама) и тяжкими мучениями в аду (ан-нар) присущ простым верующим (ал'-амма). Страх суфия – иного качества, он боится нарушить чистоту своего познания отвлечением мыслей от божества. Такой страх – один из атрибутов мистика. Продвинутые суфии знали ощущение страха и даже радовались ему. Страх предостерегает от греховных соблазнов под угрозой божьего наказания, он сжигает в душе память обо всех дурных поступках и мыслях.

Надежда считается более высокой стоянкой, нежели страх. Надежда мюрида, который надеется получить Божьи дары и милости, отличается от надежды "избранных", которые не требуют от Всевышнего ничего, кроме Него Самого. В мистическом познании страх перед абсолютным могуществом Аллаха порождает тревогу и замешательство, а надежда помогает выйти

из него, открывая сердце для любви к Богу (ал-махабба).

Стоянкам надежды и страха соответствуют состояния ал-баст (расширение, упование сердца) и ал-кабд (сжатие, стеснение сердца). Ал-баст означает всеохватывающий, экстатический восторг, неудержимую радость, лёгкость – чувство, которое в некоторых случаях может развиваться в истинное "космическое сознание", ощущение соучастия в жизни всего сотворённого мира. Ал-баст – это переживание расширения своего "Я", индивидуального сознания. Ал-кабд, напротив, есть "стеснение", означает сжатие души, ощущение тьмы, давящего одиночества пустыни, преследующего мистика на протяжении дней, а иногда и месяцев его жизни. Сжатие связано со страхом (аль-хауф), а расширение – с надеждой (ар-раджа').

А. Шиммель полагает, что ал-кабд предпочтительнее для мистика, нежели ал-баст, так как в первом случае "Я" исчезает и остаётся лишь Бог, а во втором – при расширении самосознания Бог остаётся, но возвращается и "Я"¹. Мы считаем, вслед за А.К. Аликберовым², что ал-баст – более возвышенное психофизическое состояние, так как приводит к продолжительному пребыванию в Боге (ал-бака'), соответственно к трезвости (ас-сахв), ал-кабд же ведёт к самоуничтожению (ал-фана'), соответственно к опьянению (ас-сукр). Известно, что ал-бака сложнее и предпочтительнее, чем ал-фана', поскольку при нём возвращаются субстанциональные качества познающего при сохранении основного результата ал-фана'.

Суфии часто объединяли подобные противоположные мистические состояния в пары, например, отсутствие (ал-гайба) и присутствие (ал-худур), трезвость (ас-сахв) и опьянение (ас-сукр) и т.п.

Последними стоянками на мистическом Пути считаются любовь (махабба) и гносис (марифа). Махабба рассматривается то в качестве первого халя (ал-Ансари), то в качестве последней стоянки (аль-Газали, аль-

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. – 414 с.

² Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М., 2003.– 847 с.

Калабази). Стоянки махабба и мари́фа считали взаимодополняющими, порой любовь ставилась выше гносиса, в других случаях более важной признавалась ма́рифа.

В стадии ма́рифа суфий познаёт сердцем единство Вселенной в Боге (пантеизм), призрачность и бренность материального мира, равенство всех религий (все религии – лучи одного вечного солнца), равенство добра и зла, нравственности и безнравственности и т.д. Достигшего этой стадии суфия называют арифом (знающий, познающий). Ма́рифа – это знание, которое не достигается усилиями дискурсивного разума, но возникает вследствие прозрения божественной тайны.

Индийский философ и мистик Ошо Раджниш отмечал, что "дзэн [чань]– это путь медитации, суфизм – путь любви", обе дороги приводят к одному и тому же. Халладж ставил любовь даже выше веры (иман): "[Любовь] – это предвечная Божественная милость, без которой вы бы не узнали ни что такое Книга, ни что такое вера"¹. Суфии различают любовь двух видов: любовь к Создателю и любовь к сотворённым. Под мистической любовью понимается не естественное чувство, присущее обычным людям, а духовное, благодатное Боголюбие, радость от которой познающий испытывает в молитвах и мистических деяниях. Обычные люди любят тех, кто им помогает, и ненавидят тех, кто приносит им зло. Иначе говоря, любовь к Богу простых верующих проистекает от божьей к ним милости. И лишь "посвященным" и "постигшим истину" присуще Высшее состояние любви, которые от содержания своей любви к божеству переходят к самому объекту любви. При этом уничтожается само сознание любви, и Возлюбленный остаётся один в сокровенном мире. Эта любовь проистекает из того, что они видят и знают о предвечной и беспричинной любви Аллаха. Поэтому они также любят Его без всякой причины. В Коране сказано: "Аллах приведёт людей, которых Он любит и которые любят Его" (5:54/59). "Они любят их, как любят Аллаха. А

¹ Цит. по: Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С 114.

те, которые уверовали, сильнее любят Аллаха"(2:165/160). Зун-н-Нун характеризует ал-махаббу следующим образом: "Чистая, незамутнённая любовь к Аллаху – уход любви из сердца и всего тела, куда там её совсем не останется. Тогда всё будет в Аллахе и для Аллаха. Таков (истинно) любящий Аллаха"¹. Любовь к Богу – результат познания шестым чувством – сердцем или внутренним разумом, в то время как обычная любовь проходит через органы зрения и овладевает явным разумом. Любовь к Богу по своей природе неизмеримо глубже, сильнее и несравненно лучше, чем мирская любовь. Причём она не уменьшается от жестокости Любимого и не возрастает от Его доброты, любящий должен оставаться у дверей Возлюбленного, даже если его гонят прочь. Мистики с радостью принимали любое бедствие и даже видели в нём знак особой Божьей милости. Истинно любящий – самый почитаемый человек в обоих мирах, ибо Пророк сказал: "Человек пребывает в том, кого он любит". Суфии считали любовь единственным и допустимым способом обуздания низменных сторон человеческой природы. Ведь аскетизм при всей своей обязательности должен соблюдаться из любви. Достигнув стоянки любви, мистик начинает видеть глазами интуитивного знания и понимать пути Бога.

Идея любви к Богу не получила широкого развития в Коране и сунне. Она была заглушена в исламе мотивом смирения, покорностью перед всемогущим, вездесущим и карающим Властелином. Однако, тема любви стала центральной в исламском мистицизме. Постигание Истины возможно лишь благодаря любящему сердцу, которое ведёт мистического странника к Возлюбленному. Любовь суфия беспредельна, всепоглощающа. С особой силой тема любви раскрывается в суфийской поэзии, где Бог предстаёт в образе Возлюбленной, а поэт – влюблённым. Независимо от того, считает ли мусульманский мистик конечной стоянкой любовь или гносис, достигнув её, он должен практиковать зикр и сосредоточение, что в конечном итоге приводит

¹ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-гасаввуф (Самое блистательное в суфизме)/Хрестоматия по исламу. – М., 1994. С. 152.

его к цели – растворению в божестве.

Мистицизму весьма характерно подавление логического мышления. Единственным когнитивным процессом, адекватно отражающим реальность, средством видения, познания истинной реальности в чань-буддизме и суфизме, а также во всех мистических учениях, признаётся интуитивное знание, мистическая интуиция. В чань – это праджня, некая высшая мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письма (на всё то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. В суфизме мистическая интуиция именуется заук (букв. "вкус", "вкушение"). Мышлению, речи, понятийному восприятию и другим вербальным процессам отводится определённая роль в сотериологической цели, но роль, безусловно, вспомогательная. Интеллект рассматривается лишь как инструмент, которым можно пользоваться при необходимости, ибо он позволяет познавать лишь внешнюю сторону явлений, объектов, но не их сущность.

Согласно чань, интеллект в процессе познания оперирует набором категорий, логических конструкций, которые принципиально не могут быть средством получения адекватного знания истинной реальности, поскольку делают её "двойственной". Разделение целого, на чём настаивали ещё мадхьямики, присуще самой природе разума, который, с одной стороны, не способен постичь Абсолют, а с другой – выдаёт плоды своей деятельности, выраженные в каких-либо концепциях, за действительную картину бытия. С этой точки зрения, любые утверждения об Абсолюте, как, впрочем, и "делах и вещах" – "существует" или "не существует", объявлялись ложными.

По представлениям чань, дискурсивное мышление, основанное на принципе бинарной оппозиции, видит дуальные отношения там, где их в действительности нет, расчленяя целое на части и противопоставляя их друг другу, в результате чего нарушается гармоничное единство и целостность бытия, и человек начинает отчуждать себя от своей внутренней природы, одновременно отчуждаясь от окружающей природной среды и противопостав-

ляя себя, точнее, своё индивидуальное "Я" всей объективной реальности, которая начинает восприниматься как сумма объектов деятельности этого "Я". Так человек утрачивает целостное видение мира, мира как неделимого целого, частью которого является он сам, и природной среды как целостной и взаимосвязанной системы, с которой он связан множеством теснейших уз и во многом зависит от неё, несмотря на всё своё могущество.

Суфии также признавали, что интеллект и органы чувств играют позитивную роль, но лишь в ограниченной области знания (ал-акл-разум), давая некую информацию, которая, тем не менее, будет иметь субъективный характер. Суфийская эзотерическая традиция большое значение придаёт сердцу как своеобразному органу мистического познания. Только участие сердца (ал-калб), с помощью которого интуиция подсознательно находит свой путь к истине, делает полным и всесторонним познание бытия (человеческого существования) и сверхбытия (бытия Бога). Ещё Джа'фар ас-Садик называл сердце домом Божьим (байт, Аллах). "Познание есть постижение сердцем..., - утверждал Ибн Араби, – От природы сердца всегда чисты, отполированы и ясны. Каждое сердце, в котором божественное присутствие проявляет себя ... есть сердце очевидца... То, что неподвластно разуму, доступно сердцу"¹.

Мистическая интуиция трактуется не как приобретаемая человеком способность к постижению Абсолюта, а как нечто исконно ему присущее и при определённых условиях открывающееся.

Таким образом, в обеих религиозно-мистических системах считалось невозможным постичь Истину посредством дискурсивно-логического мышления. Вместе с тем суфизм не отрицает значение изучения книг, руководств как отправной точки для духовного восхождения неопита. Мусульманские мистики в качестве намёка на истинное знание прибегали к причудливым образам, языку символов, различным метафорам.

В чань же провозглашается апофатический принцип невозможности

¹ Цит. по: Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. - С. 188-190.

выразить высшую истину в словах и знаках, посредством вербальных конструкций. Чань-буддисты полагали, что все вербальные предписания, все тексты, в которых они зафиксированы, неистинны, ложны, именно в силу своей вербализованности не способны открыть сокровенные тайны бытия и передать истинную суть вещей и явлений и поэтому вводят в заблуждение неискущённого ученика. Отсюда принципиальная методологическая установка на эзотеризм, на передачу невербальной информации в процессе непосредственного общения учителя с учеником. Эта установка была сформулирована в двух первых из четырёх очень кратких изречений, приписываемых легендарному основателю школы чань индийскому миссионеру Бодхидхарме (кит. Пути-Дамо; яп. Бодой - Дарума), в которых лаконично изложены самые основные принципы теории и практики чань-буддизма. Они гласят: "Особая передача вне учения" и "Не опираться на слова и писания".

Истинная реальность, согласно буддизму Махаяны, не может быть адекватно описана и выражена какими-либо лингвистическими средствами. Просветление, когда постигается истинная сущность вещей и явлений, наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку, и поэтому в "Ланкаватара-сутре", на которую опирались адепты чань, слова Будды называются "бессловесными". Вся вербальная и знаковая структура не может служить критерием "истинности", главный акцент делался на сохранении и передаче определённого состояния сознания, т.е. определённого психологического опыта, а непрерывность, традиционность передачи учения мыслилась не как традиционность передачи формы доктрины, но как воспроизведение этого состояния и традиционно-непрерывная передача способов его достижения.

Невзирая на имеющиеся идеологические различия, обоим учениям присущ общепринятый в мистицизме принцип "молчание – знак высшей мудрости"; "знающий не говорит – говорящий не знает". Все мистики, независимо от религиозной принадлежности, сходятся в том, что Высшую истину невозможно выразить посредством вербальных конструкций. Для её дости-

жения необходимо вернуться к целостному, нерасчленённому источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией.

Адепт, вступивший на путь постижения Абсолюта, нуждается в наставнике, руководителе. Просветлённый учитель непрерывно следит за духовным развитием своего ученика. Мистики всегда сознавали опасности духовного пути и поэтому учителю предоставляли практически безграничную власть. И чаньская, и суфийская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика. Для адептов чань это было зафиксировано в XII-XIII веках в нормативных уставах чаньских монастырей ("чистые правила", "цин гуй"). "Когда у человека нет шейха, шейхом становится сатана", - сказано в хадисе. Ещё в первые века суфийского движения высказывалась идея о том, что в руках учителя мурид должен быть пассивен, "как труп в руках обмывателя трупов". Даже если кажется, что наставник не прав, необходимо полное и абсолютное послушание ученика. Благоговейность перед своим учителем и полное подчинение его требованиям не обуславливались пиететом перед его именем и званием, а исходили из глубокой внутренней убеждённости учеников в его правомочности руководить и наставлять.

Большинство шейхов, учителей чань не принимали новых учеников без "экзамена". Прежде чем приступить к обучению мистическим методам и практике, наставнику надлежало испытать ученика и выяснить, действительно ли тот хочет и способен претерпеть ожидающие его на пути познания трудности. Новичку иногда приходилось целыми днями стоять у дверей учителя, монастыря, и, бывало, по началу с ним обращались очень грубо. В суфизме обычно неофиту требовалось три года, чтобы быть формально принятым в число учеников того или иного шейха: один год он служил людям, один год – Богу и один год испытывал своё сердце.

Наставник, обладая тонкой и глубокой интуицией, что было признаком его просветлённости, мог точно и безошибочно определить состояние, сте-

пень подготовленности, склонности учеников и использовать соответствующий метод психотренинга. При отсутствии интуиции вмешательство в психику учеников могло оказаться вредным и привести к её патологическим изменениям. Однако опытный истинный мастер не допускал психических расстройств у учеников, неотступно следя за процессом их нравственного и психического самосовершенствования. Известно, что само присутствие просветлённого мастера уже трансформирует сознание последнего. Пробуждённый учитель благодаря определённым приёмам воздействия на психику ученика как бы передаёт, транслирует осознанную пробуждённость своего "трезвеного" сознания ученику, подобно тому как Будда передал своё пробуждение Махакашьяпе.

Необходимо отметить, что воздействия мастера предваряла интенсивная внутренняя работа адепта по духовному преобразованию. Методы наставника завершали длительные и мучительные духовные поиски ученика, хотя главная работа совершалась внутри его психики. Когда психика ищущего истину достигала необходимой стадии развития, и для прорыва к "просветлению" требовался внешний толчок, мастер применял адекватный метод, подводя черту под определённым периодом практики психической саморегуляции.

Согласно суфизму, мистический опыт достигается не столько упорством и стараниями адепта, сколько даруется свыше. Просветление есть дар Божий. Это означает, что возможность спасения ограничена, достигают его единицы. Следовательно, свобода воли квалифицируется в суфизме как милость Божья. Буддизм же провозглашает идею спасения всех живых существ. Каждая дхарма, каждый субстрат способен достичь вечного покоя путём подавления страстей, желаний и т.п. Просветления рано или поздно достигнет каждый человек. Возможность спасения обеспечивается именно безначальностью волнения. Причём чань отвергает веру в спасительную силу кого бы то ни было: каждый сам может и должен дойти до познания истины. Иначе говоря, основным источником спасения является сам человек.

Отметим так же, что в суфийском учении, исламе вообще, человек занимает исключительное положение, и лишь он способен встать на путь познания. В то время как в буддийской сотериологии человек рассматривается не как особое и стоящее над миром живой и неживой природы отдельное и противопоставленное ему "человеческое существо", иначе говоря, "царь природы", а лишь одно из бесчисленных "живых существ", вся жизнь которых, как и переход из одного состояния в другое, обусловлена действием общего для них всех принципа "кармической ответственности".

Восхождение по пути совершенствования завершается просветлением, именуемым в чань сатори, в суфизме – ал-фана'. Просветление, которое составляет основное содержание мистического опыта, и достижение которого рассматривалось как главная задача чаньской и суфийской религиозной психопрактики, означало, в сущности, переход к изменённому состоянию сознания, имеющему качественные отличия от "нормального" (обыденного) состояния.

В психотехническом плане буддийская нирвана и суфийская ал-фана' обнаруживают большое сходство, что позволило некоторым востоковедам утверждать, что речь идёт об идентичных состояниях. Тожественность буддийской концепции нирваны и суфийской концепции фаны' отмечалась в западной ориенталистике, в частности, востоковедами А. Фон Кремером¹, И. Гольдциером² и др. Противоположной точки зрения придерживался отечественный учёный И.П. Петрушевский, считавший, что сходство между нирваной и фана' лишь поверхностное³.

Мы полагаем, что невзирая на столь различное теоретическое содержание двух рассматриваемых систем, фактически суфий и чань-буддист переживают идентичные психофизиологические состояния, интерпретируемые в

¹ Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Lpz. 1868. С. 65, 78, 130.

² См.: Duka T. The Influence of Buddhism upon Islam (Рец. на:) Goldziher I.A. Buddhismus hatasa Iszlamha – JRAS. 1904, С.125-141.

³ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках. - Л.: ЛГУ, 1966. С. 315.

соответствии с имеющимися религиозными представлениями. Просветление для мистиков обеих религиозно-философских систем есть переживание тотального единства и целостности бытия, полного слияния с истинной реальностью. При этом исчезают различия между субъектом и объектом восприятия или реагирования, все отличительные признаки вещей и явлений и постигается их всеобщее равенство и единство, т.е. то, что все они не имеют индивидуальных различий (а значит и внешних форм или признаков) и совершенно тождественны друг другу, абсолютно "одинаковы". "Абсолютное бытие, или Бог, подобно безграничному океану, в то время как конкретные вещи и индивидуальные бытия – бесчисленные волны или реки... Волны и реки отличаются от океана тем, что они определены и специфичны. Ибо они не отличны от него в смысле своей субстанции и реальности", - писал Хайдар Али¹.

В Махаяна – шраддхотпада-шастре говорится о том, что просветление есть сама сущность и основа сознания и уподобляется всеобъемлющей, всепроникающей "пустоте", которая охватывает и пронизывает всё сущее, которая "есть везде"². Постижение истины сопровождается уничтожением личного "Я", которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, сущностного. Постигшее свою истинную природу сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии "Я". Отсутствие "Я" как субъекта или ощущение собственной субъективности подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте – и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию. Смерть феноменального "Я" открывает путь к сущностному знанию, когда отсутствует расчленённость на объект-субъект и постигается истина единства бытия.

Таким образом, в состоянии просветления мистик испытывает безграничное чувство всеохватывающего единства. "Если постичь это, то не будет

¹ Цит. по: Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. С. 18.

²Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну. (Махаяна-шраддхотпада-шастра. Да-чэн ци-синь лунь). Спб., 1997.

ни того, кто может говорить, ни того, о чём можно говорить. Точно также, о чём бы вы ни мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чём можно мыслить"¹.

Конечная цель мистического познания в суфизме, обозначаемая термином ал-висал ("слияние", "соединение") – это духовное единение с Творцом, растворение познающего сердца в божественной субстанции. Ал-фана' обозначает исчезновение личности мистика в божественном присутствии. Ал-фана' (букв. "небытие", "исчезновение" [в Боге]) есть самоуничтожение, т.е. намеренное уничтожение мистиком своих личностных качеств в результате экстатических упражнений, когда духовная сущность суфия полностью растворяется в божественной субстанции. Целью суфия в момент мистического единения с Богом является не уничтожение собственной личности, а сам факт вхождения в сверхчувственный мир. Мистик уходит из материального мира в духовно-спиритуальном смысле, оставаясь в нём физически. После возвращения из этого состояния он может не помнить о содержании и продолжительности встречи, которая происходит в бессознательном состоянии. Именно по этой причине учение Абу Йазида ал-Бистами об ал-фана' было названо "пьяным" (сукр) мистицизмом.

В ответ на доктрину "опьянённого" мистицизма появилось учение о фана'/бака' (сахв), согласно которому за уничтожением, растворением личности мистика в божестве (фана') должно следовать "возрождение" или "пребывание" в Боге (бака'). Приверженцы "опьянённого мистицизма" считали высшей точкой мистического переживания стадию фана'. Более "трезвые" суфийские теоретики, вводя концепцию бака', стремились показать, что экстатическое слияние человеческого сознания с божественной субстанцией есть кратковременное психическое состояние, на смену которому должно прийти состояние более совершенное и "устойчивое".

Аль-бака' – состояние более продолжительное и сложное, нежели ал-

¹ Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шрадхотпада-шастра). – Сянган, 1926. С. 11.

фана', поскольку при нём возвращаются субстанциональные качества познающего при сохранении основного результата ал-фана'.

Постигший Высшую истину приобретает божью благодать и становится другом Божиим, носителем Высшей истины. Если ал-фана' характеризует факт вхождения суфия в сверхчувственный мир, то ал-бака' – длительность пребывания в объекте познания. Таким образом, ал-бака' есть прямое продолжение ал-фана', но на гораздо более высоком психофизическом уровне. Суфий, достигнув единения с божеством, сохраняет это состояние в активной фазе и возвращается назад к сознательной жизни, оставаясь трезвым и способным полностью контролировать свои действия.

Кроме того, достижение просветления и в чань, и в суфизме не связано с необходимостью физической смерти индивида, в отличие от сотериологических концепций многих других учений, в том числе и буддийских школ (в частности, хинаяны). Просветлённое состояние является необратимым и сохраняется не только в физической жизни.

Причём в чань, и, вообще, в китайском буддизме весьма важной была идея о возможности достижения нирваны в настоящей жизни, минуя многочисленные перерождения. Данное положение и связанный с ним механизм спасения вытекал из известного махаянского тезиса о тождестве нирваны и сансары, означающего, что индивид, находясь в сансаре, в то же время потенциально пребывает в нирване. Сансара и нирвана – разные уровни психического состояния индивида, поэтому достичь нирвану можно, одновременно пребывая в сансаре.

Общим в переживании просветления чань-буддистом и суфием является и то, что момент познания истины, соприкосновения с ней возникает неожиданно, внезапно. Суфии говорят, что оно подобно "ослеплению", которое ассоциируется с огнём, пламенем. Чань-буддисты, пережившие подобный психологический опыт, сравнивали его с неожиданным "выпадением дна у бочки": когда это случается, всё её содержимое внезапно выходит наружу.

Безусловно, просветлению предшествует длительная, изнурительная

работа адепта над собой. Человек должен быть подготовленным и посвящённым, и тогда оно приходит внезапно, как озарение, как интуитивный толчок. Хуэй Нэн придавал очень большое значение концепции внезапного просветления, согласно которой истинно сущее раскрывалось в одно мгновение. В то время как глава северной ветви школы чань Шэнь-Сю придерживался концепции постепенного просветления, то есть идеи постоянного совершенствования сознания, необходимости постоянного "очищения зеркала".

Общим является и то, что просветление сопровождается экзальтацией, что вызвано устранением ограничений индивидуального сознания, безграничным расширением его индивидуальности, выходом за рамки своей сознательности, т.е. освобождением от феноменального, внешнего, иллюзорного "Я". Именно в таком состоянии поглощённости суфии произносили изречения, которые не укладывались в рамки традиционных взглядов и были чужды даже умеренному суфизму. Дерзкое высказывание Мансура ал-Халладжа "Я есмь Бог" (из-за которого он был казнён в 922 г) было продиктовано именно ощущением слитности с Богом, абсолютным Бытием, когда "Его Дух – это мой дух, а мой дух – Его Дух, Он хочет того, чего я хочу, и я хочу того, чего Он хочет!". Руми расценивал данное высказывание как свидетельство великого смирения, а вовсе не высокомерной претензии, которое означает лишь: "Меня нет. Есть только Бог".

Для мусульманских мистиков – традиционалистов понятие "таухид" (провозглашение единства Бога) означало, прежде всего, признание того, что нет иной действующей силы, кроме Бога, и что всё и вся зависят от Него. Только Бог имеет реальное существование и потому вправе сказать о себе "Я", иными словами, Бог есть единственный истинный субъект. Просветлённый мистик в любой видимой форме и под любым обликом видит только Бога – единственного субъекта действия, единственного воистину существующего. Мистик переживает единство всего сущего, единение с собственной внутренней истинной природой, единение со всем миром. Суфий осознаёт множественность мира и изначальное единство всего сущего, обретает

знание того, что Бог являет себя в бесконечном разнообразии форм и обликов. Аналогично чань буддист в состоянии просветления испытывает единение не только с собственной внутренней истинной природой, но и единение с другими "живыми существами" (кит. чжун-шэн). Согласно чаньским (и общемахаянским) представлениям, наличие великого многообразия различных "живых существ" феноменального мира – это тоже иллюзия, которая развеивается в состоянии просветления, когда всё живое воспринимается как тождественные друг другу данности, "пустотные" по своей природе.

Мистический опыт предполагает индивидуальность переживания, единичность знания. Все мистики утверждают, что Высшая истина не подлежит вербализации. Позднее мусульманские мистики в качестве намёка на истинное знание прибегали к причудливым формам – языку символов, знаков, метафор, притч, столь богато представленным в суфийской литературе. Наиболее распространёнными являются парные метафоры: мотылёк – свеча, соловей – роза, символизирующие ищущего истину суфия и Бога – истину. Просветление есть отсутствие осознания отношения между "Я" и "не Я", когда мистик начинает воспринимать весь мир в себе, а себя – разлитым во всём окружающем.

Мистики не рассматривали просветление как победу или насилие над своим сознанием, а, скорее, как возвращение к его истинному, самому естественному и нормальному состоянию. Суфии говорят о возвращении к тому моменту, когда был Бог и не было ничего другого. Остаётся только абсолютное Единство реальности в её чистоте как абсолютное сознание до его раздвоения на субъект и объект. Чань-буддисты уподобляют просветлённое сознание зеркальной поверхности воды, когда исчезают различия между субъектом и объектом восприятия и реагирования, познания и действия, между внутренней психической реальностью и окружающей средой, они сливаются друг с другом в одно нераздельное целое, отождествляются друг с другом, переставая восприниматься и переживаться как два отдельных и противопоставленных феномена.

Необходимо оговориться, что о слиянии субъекта с объектом можно говорить лишь условно. Это утверждение справедливо и для чань-буддизма, и для суфизма, так как оно предполагает наличие двух независимых существ. В суфизме человек, всё сущее есть эманация из божества. Бог подобен "безграничному океану", а всё им сотворённое, в том числе человек, - это "бесчисленные волны", различные формы проявления божественного абсолюта, сами по себе не имеющие истинного бытия. Согласно буддийским представлениям, разделение на субъект и объект есть всего лишь иллюзия, продукт неведения и "омрачённости". Речь идёт, скорее, о восстановлении изначальной недифференцированности, исходной целостности и неразделённости мира, отсутствии каких-либо разграничений и различий между субъектом и объектом, "которое означает, иными словами, возвращение к исходному состоянию чистоты и ясности"¹. Подобный опыт, согласно большинству суфийских мыслителей, человек не может достигнуть лишь с помощью собственных усилий, оно ниспосылается Всевышним своим избранныкам в знак Своего благоволения. Согласно буддийской сотериологии, достичь просветления может каждый, упорством и старанием.

Таким образом, мы считаем, что несмотря на столь разнящиеся теоретические посылки, духовный опыт, переживаемый суфием и чань-буддистом, идентичен. Просветление мусульманского и буддийского мистика есть не что иное, как переживание тотального единства и целостности бытия. В суфийской и чаньской концепциях просветления наблюдаются пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествления индивидуального с единым и абсолютным сознанием, с всеобщностью бытия.

В состоянии просветления мистик становится носителем Высшей истины, он трансформируется в совершенную личность, сознание которой в каждое мгновение пребывает в гармоничном единстве с миром, Абсолютом, созерцает непреходящее и абсолютное. Возвращаясь назад к сознательной

¹ Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. / Четыре благородные истины. – М., 2000. С. 559.

жизни, он остается "трезвым" и способным полностью контролировать свои действия.

Примечательно, что у просветлённого мистика открывалось духовное видение, способное не только воспринимать окружающее в его реальном бытии, но и видеть будущие или уже происшедшие где-то далеко события, что указывает на другое, отличное от обыденного, восприятие времени и пространства¹. Известно много случаев, когда просветлённые мастера поражали современников глубиной проникновения в сверхчувственный мир и точными предсказаниями. Мистики объясняют этот факт тем, что просветлённое сознание, очищенное от мирских страстей до зеркального состояния, устанавливает связь с Хранимой Скрижалю, точнее становится её частью. Хранимая Скрижаль понимается как некая зеркальная субстанция, отразившая и запомнившая всё прошлое, настоящее и будущее нашего внешнего мира – мира, в котором существуют такие категории времени, как вчера, сегодня и завтра. В современном представлении Хранимая Скрижаль есть некое вне-временное информационное поле, объемлющее и отражающее в себе всё и вся.

При установлении духовной связи с таким мировым зеркалом отражаемые в них события, люди, их мысли и поступки отражаются в зеркале – сердце мистика.

Д.Т. Судзуки утверждал, что "благодаря сатори постигается истинная сущность вещей, они представляются такими, какие они есть, не больше, не меньше, без наслоений, оценок, рассуждений и т.п."². Просветление есть "интуитивное проникновение в природу вещей в противоположность аналитическому или логическому пониманию этой природы"³. В сознании просветленного человека, утверждают мистики, не может возникнуть ни одна порочная мысль, он непосредственно созерцает истинную природу своего соз-

¹ Хисматулин А.А. Суфизм. - СПб., 1999. С. 154.

² Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма.// Четыре благородные истины. – М., 2000. С. 557.

³ Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма.// Четыре благородные истины. – М., 2000. С. 495.

нения. Мистик превращается в пустую чашу, которая наполняется божественным, шуньятой. Однако эта пустота, согласно мистикам, наполнена конкретным содержанием, не подлежащим вербализации.

Таким образом, просветление как главный мистический опыт в чань-буддизме и суфизме можно определить как осознание некой Единой Реальности, чистый опыт изначальной недифференцированности и нерасчленённости мира, предшествующий субъектно-объектной дифференциации, независимо от того, именуется она Богом, Пустотой, Шуньятой, Мудростью и т.д., другими словами, осознание изначальной, не тронутой внешним опытом, истинной природы человека.

2.2. Методы постижения Абсолюта

Методы постижения идей, выработанных в чань-буддизме и суфизме, приобретают исключительно важное значение, ибо посредством их можно пережить духовный, психологический опыт идентичности с Высшей истиной. Как отмечалось, в мистических учениях, особенно в чань, они рассматривались как первичные по отношению к их философскому оформлению. Для того чтобы вызвать у человека определённое состояние, подготовить его сознание к восприятию сверхчувственного мира, использовались самые разнообразные методы. Приёмы, посредством которых достигается необходимое психофизиологическое состояние (просветление), по сути своей идентичны и мало связаны с конкретным содержанием той или иной религии: всеобъемлющий аскетизм, умерщвление плоти до полного изгнания всех страстей, эгоистических желаний, воздержание, специальные физические упражнения, дыхательная гимнастика, предельная целеустремлённость и сосредоточение.

Мистическая практика предполагает овладение специальными психотехническими приёмами сознательного введения себя в соответствующие состояния. Смысл всех мистических приёмов состоит в подавлении индивиду-

ального сознания. В процессе психотехники сознание индивида становится спокойным, а его собственная внутренняя суть отчуждается.

Психотехнические, физиологические и морально-этические методы, посредством которых индивиды стремились достичь мистических состояний, детально освещены в буддийских и суфийских сочинениях. В данной работе рассматриваются наиболее важные и распространённые психотехнические приёмы, позволяющие мистикам в чань-буддизме и исламе достигать мистических, суть изменённых состояний психики.

Одним из основных методов чань-буддийской и суфийской практики является так называемая медитация. Медитация стала основой всего чаньского психотренинга, по сути её главным методом, на что указывает само название школы, произошедшее от сокращенного варианта китайской транскрипции термина "дхьяна", вероятнее всего, от его более раннего палийского варианта – "джхана". В европейском понимании медитировать значит вдумываться в короткий текст, глубоко размышлять. Подлинная восточная медитация возможна без всякой мысли, при состоянии ума, которое сравнивалось с зеркалом (отражающим тьму вещей, но само по себе пустое), это пребывание в единстве с Целым. Медитация есть глубокое созерцание, погруженность в созерцание. Процесс медитации осуществляется при сосредоточении сознания, лишенного каких-либо образов, идей, мыслей, в одной точке.

Медитация начинается с сознательной концентрации внимания и интенсивного "всматривания" своим внутренним взором в "пустоту", медитирующий стремится опустошить своё сознание до полного отсутствия каких-либо мыслей или образов. В чань-буддизме это состояние называлось "одноточечностью сознания" (и-нянь-синь) или "сознанием, лишенным мыслей" (у-нянь-синь), "не-сознанием" (у-синь). Однако сосредоточенность сознания вовсе не означает его жесткой фиксации на определённом объекте.

В следующей стадии мистик должен выработать в себе способность к несознательной концентрации внимания, когда сознание свободно движется от одного объекта к другому, течет как вода, не задерживаясь ни на одном

объекте и вместе с тем отражая его с максимальной адекватностью, когда концентрируется внимание на определённом объекте без всякого напряжения и осознанного стремления сделать это. При этом индивидуальное "Я" перестаёт быть контролёром или наблюдателем собственной психической деятельности, как бы растворяясь без остатка в общем потоке психики. Чань-буддист, созерцая свой собственный поток психики – образы, чувства, мысли, стремления и т.п., то есть своё "Я", обнаруживает, что все эти психические феномены не имеют отдельного, независимого существования и в этом смысле нереальны. Говорить о собственном "Я" как о чем-то реально существующем можно лишь весьма условно. В медитации чань-буддист через переживание отсутствия собственной, независимой сущности постигал "пустотность", т.е. "несубстанциональность", "иллюзорность" всех вещей и явлений, всего феноменального мира, "живых существ", своей собственной природы, а также "пустотность самой пустоты".

Медитирующий созерцает все проявления собственной психики, максимально отстраняясь, как сторонний наблюдатель, не вовлекаясь, проявляя полное безразличие к мелькающим образам, мыслям, эмоциям. Последние не должны оставлять следов в психике, самопроизвольно исчезая, не затрагивая, будто облака, проплывающие в небе и исчезающие. Наступает момент, когда сознание становится чистым, ясным, безоблачным. В процессе медитации психика достигает предельно уравновешенного состояния, которое уподоблялось чань-буддистами зеркальной поверхности спокойной воды. Индивид освобождается от субъективности восприятия, эмоциональных аффектов. Медитацию сравнивают с очищением загрязнённого водоёма. Водная гладь способна четко отражать предметы только тогда, когда волнение успокоилось, а вода кристально чиста.

В медитации деятельность сознания останавливается, перестаёт осознаваться время, пространство, причинность. Цзо-чань (яп. дзадзэн) выполняется по традиции сидя, потому что именно в таком положении можно сохранить состояние покоя тела и бодрствования ума. Результатом

неподвижности тела будет уменьшение числа раздражителей, достигающих мозга, пока, в конце концов, они почти не исчезнут. Возникнет состояние, в котором перестаёт ощущаться положение тела. При этом снижается деятельность коры головного мозга. Цзо-чань выполняется, сидя лицом к стене в позе лотоса. Как уже отмечалось, сознание мистика должно быть абсолютно ясным и безмятежным. Нетренированный ум постоянно генерирует разные мысли, в процессе цзо-чань все мысли отбрасываются, и внимание сосредоточивается на дыхании. Успех в практике цзо-чань в значительной степени зависит от способа дыхания. Общеизвестно, что динамика дыхания тесно связана с состоянием психики: спокойное дыхание вызывает спокойное состояние ума и наоборот. Обычно в практике чань применяется ритмичное замедленное дыхание, оказывающее гипнотическое воздействие. В результате обретается бездумное состояние умиротворённости, войдя в которое, человек способен к непосредственному постижению реальности.

Медитации предавались и монахи, и миряне, особенно люди творчества, искавшие в ней внезапного озарения, интуитивного толчка. Долгими часами и днями просиживали они в глубоком сосредоточении, не отвлекаясь ни для чего, абстрагируясь от всего внешнего. Для монахов медитация обычно была связана с бдением в специальных залах и в отдельные времена года длилась чуть ли не неделями. Традиционное созерцание в сидячей позе со скрещёнными ногами (цзо чань) практиковалось особенно в одном из чаньских направлений - цаодун (Сото).

Многие чань-буддисты либо отвергали "сидячую" медитацию (кит. цзо-чань; яп. дзадзэн), практиковавшуюся в совершенно неподвижной форме, резко осуждая её приверженцев, либо допускали её только для "малоодарённых" учеников и лишь на начальных этапах тренировки. Предпочтение отдавалось активно-динамическим формам психотренинга, которые в гораздо большей степени отвечали задачам реализации чаньского призыва обрести "просветление" в гуще активной мирской жизнедеятельности. Чань-буддизм весьма решительно побуждал своих последователей к самому активному

участию в ней. "Греховной" являлась не практическая деятельность, а уход от жизни, пассивная созерцательность, квиетизм, мистическое самоуглубление. "Односторонняя привязанность к дхьяне (медитации), неизбежно ведёт к квиетизму и смерти", - писал Д.Т. Судзуки, подчёркивая, что "дхьяна не есть квиетизм, или транквилизация (т.е. спокойствие), а, скорее, это действие, движение, исполнение (определённых) обязанностей, видение, слышание, размышление, вспоминание; дхьяну можно обрести там, где, так сказать, нет [специально] практикуемой дхьяны"¹. Большинство направлений чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшем обязательным для всех чаньских монахов. А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обрушивавшиеся на ничего не подозревающих, погружённых в созерцание учеников.

Сам процесс медитации обычно предварялся подготовительными физическими и психическими упражнениями, призванными привести психику и соматику практикующегося в оптимальное функциональное состояние, снимая негативные факторы, мешающие созерцанию, например, возбуждение, стрессы и т.д. С этой целью могли применяться методы психосоматической релаксации, водные процедуры, массаж или самомассаж биологически активных точек, сопровождаемый внутренней работой по активизации энергетических центров, "каналов" и "меридианов" с помощью психической концентрации и дыхательных упражнений и т.д.

На начальных этапах психофизической подготовки особое внимание уделялось нормализации физиологических процессов посредством релаксации и дыхательных упражнений, а также правильному положению тела и внешним условиям, удобным для длительной медитации. Причём психосо-

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. – Tokyo; Dai Nippon Printing Co., 1958. P. 105.

матическая релаксация не должна была переходить в полную расслабленность и вялость, так как это также мешало медитации.

В суфизме созерцание именуется муракаба. В отличие от чаньской в суфийской практике медитации (муракаба) не отводилась столь исключительная роль, она уступала по популярности зикру и сама¹. Вместе с тем муракаба считалась одним из самых эффективных и быстрых методов приближения к конечной цели мистического пути, став составным элементом в духовно-религиозной практике многих суфийских братств и общин.

Основоположником школы созерцательного мистицизма в суфизме является багдадский богослов Харис ал-Мухасиб¹. В основу учения ал-Мухасиб легло положение о наблюдении и контроле – муракаба ва мухасаба. Аллах Всеведущ и видит всё скрытое и явное. "Разве он не знает, что Он видит?" (96:14), - сказано в Коране. Поэтому рабе божьему не пристало ни на миг прекращать наблюдение, самонаблюдение за самыми незначительными поползновениями своей души в сторону уклонения от соблюдения религиозных заповедей, их нарушения или даже мимолётного забвения Всевышнего. Таким образом, созерцание в суфизме – это самонаблюдение, трактуемое как анализ намерений души и поступков. Метод самонаблюдения и самоотчёта основывался на улавливании божественной милости путём созерцания движений души, отделения божьих посылов от мирских происков при полном уповании на Бога. В качестве идеальной модели практики муракаба мусульманские мистики часто приводят пример наблюдения кошки за мышью, когда первая, будучи полностью погружена в созерцание, может часами сидеть, не шелохнувшись.

Считается, что относительно практики муракаба, ал-Мухасиб высказал следующее: "Знание движений сердец в созерцании сокрытого благороднее действия от движений частей тела", что вполне согласуется со словами Пророка о том, что "часовое размышление – лучше поклонения в течение года".

¹ Хисматулин А.А. Суфизм. – СПб: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 123.

В медитации происходит самоотречение, прекращение механической активности тела и ума и сосредоточение на Высшей Реальности. Поскольку медитация может вызвать необычные психологические состояния, некоторым ученикам порой кажется, что именно эти состояния и являются целью. В действительности такого рода переживания – побочные продукты "умирания" "Эго" (ложного "Я"), которое воспроизводится в медитации. Вначале мистик испытывает страх – страх смерти, затем восторг освобождённости и духовную радость.

Когда медитация достигает совершенства, исчезает всякого рода активность. Мистик, прошедший до конца весь путь познания, становится свидетелем сокровенных тайн. Мистическое созерцание в суфизме есть ощущение близкого присутствия божества. Медитация и в суфийском, и в чаньском вариантах по сути идентичные психофизиологические процессы. Это концентрация сознания на определённом объекте, точке, что в итоге позволяет глубоко проникнуть в тайну жизни, растворившись в ней, соприкоснуться с Абсолютом, Высшей Истиной, Богом, Пустотой.

Считается, что из муракабы впоследствии выделились самостоятельные виды психотехнических упражнений, такие как таваджжух (концентрация внимания на духовном партнёре), рабита (мысленная связь с духовным партнёром) и изысканная интеллектуальная практика тафаккур ("размышление").

Слово таваджжух, производное от виджх (лицо), означает "смотреть в лицо", "стоять лицом к лицу", употребляется в применении к созерцанию киблы во время ритуальной молитвы. Этот термин часто использовался суфиями применительно к Богу, но впоследствии с развитием системы наставничества кибла превращается в муршида, который был вратами к Богу. Существовал таваджжух также и по отношению к Пророку. Таваджжух есть концентрация внимания – упражнение, которое чаще всего практикуется между двумя духовными партнёрами, причем объектом воздействия является психика ученика со стороны шейха. Он может представлять собой как чисто

мысленное воспроизведение по памяти объекта для концентрации, так и фиксирование взора или взгляда на каком-то духовном объекте, который находится непосредственно перед глазами. В качестве духовных объектов-партнёров для концентрации внимания могут выступать собственное духовное сердце мистика, духовная сущность шейха, умершего или здравствующего, текст "говорящего наставника" – Корана и вообще всё то, что обладает духовностью. Таваджжух может практиковаться изолированно от других видов психотехнических упражнений или сочетаться с ними, например, с богословием и рецитацией канонических текстов (хатм).

Очень важной составляющей духовной жизни суфиев служат посещения могил (зийара) известных суфийских "святых" и шейхов, при этом практика таваджжуха просто незаменима, ибо такие посещения, кроме обычного элемента почитания, содержат в себе возможность духовного роста. Посещая могилу, мистик концентрирует своё внимание на духовной сущности её хозяина, которого они, возможно, никогда и не встречали в земной жизни. Его дух, по религиозным представлениям, обитает где-то поблизости. У него можно спросить совета, оценить с его помощью своё духовное продвижение по мистическому пути и, в целом, воспользоваться духовным общением с ним для решения каких-либо задач. Именно поэтому многие суфийские сочинения шейхов содержат подробное описание могил знаменитых мистиков и просто лиц, отличившихся при жизни духовными подвигами.

Рабита есть мысленная связь с духовным наставником, шейхом. Для того чтобы достичь рабита, пишет Ас-Сануси, "...Необходимо воссоздать внутри себя образ своего шейха. Образ этот появляется у правого плеча. Затем он видится в движении от правого плеча к сердцу. Эта мысленная линия служит как бы проходом, через который дух шейха может овладеть этим органом. Этот процесс, если его поддерживать непрерывно, непременно поможет достичь состояния полного растворения в шейхе "ал-фана фи-ш-шайх"¹.

¹ См.: Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. с. 173.

Шейх здесь выступает медиумом (васита), посредством которого мюрид постигает божество. Чем теснее узы, связывающие его с шейхом, тем сильнее эманация его внутренней сущности, и тем скорее он достигает цели. Мюрид должен вначале потерять себя в шейхе (йуфна), после чего он может постичь фана' в Боге.

Тем не менее, главным средством приближения к Богу в суфизме является зикр. Правомерность этой специфически мистической формы поклонения доказывалось указаниями – айатами Корана: "О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием..."(33:41); "...поминанием Аллаха успокаиваются сердца..."(13-28); "Вспомни (узкур) твоего Господа, когда ты забудешь" (18:24) и т.д. Основой служили и многочисленные хадисы, в частности: "Пророка... спросили, какое деяние наиболее добродетельно. Он ответил: "Чтобы ты умирал, а язык твой поминал Аллаха, Великого и Всемогущего". Ал-Газали пишет: "Таинство и суть религиозных отправлений – это зикр. Фраза мусульманства – "Ла илаха илла-л-Лаху ("Нет Бога кроме Аллаха") – формула признания единобожия – основа зикра, всё остальное выступает в качестве подтверждения данного тезиса ... "Поминание" имён Бога, а их в исламе насчитывается 99, по мнению суфийских авторитетов, должно быть постоянным, или в большинстве переживаемых мюридом "состояний", поскольку в нём "заключено спасение"¹.

Джавад Нурбахш сравнивает зикр с "метлой", которая при помощи "шейха Пути" выметает всё, даже "прах собственного существования"².

Поскольку же ритуал пятикратной ежедневной молитвы является одним из столпов ислама, постольку изустному поминанию Аллаха придаётся первостепенное значение. Поэтому в исламской мистической традиции под богопоминанием как основным видом практики на пути обучения сулук, подразумевается определённым образом заданное многократное произнесение абстрактных по значению формул, содержащих в себе имя Бога (Аллаха)

¹ Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Часть 1. – СПб., 2002. С. 262.

² Нурбахш Д. Таверна среди руин. Семь эссе о суфизме. – М., 1997. С. 90.

или его имена-атрибуты. Эти формулы, как правило, представлены естественным и сакральным арабским языком, языком Корана и сунны. Зикр как вид практики оформился исходя из Корана и на основе традиций его рецитации вслух.

Зикр как ритуальное отправление, связанное с поминанием Аллаха, может включать в себя любые культовые действия, относящиеся как к прямому изустному богопоминанию, так и к опосредствованному, непрямому. В качестве опосредствованного богопоминания мусульманская традиция выделяет чтение Корана – как способ освежения памяти о Всевышнем, хаджж – как поминание Бога через посещение Его дома, пост – как очищение сердца от плотских страстей для поминания Аллаха и в качестве основного для каждого мусульманина ритуального действия – комплекс намаза, состоящего, кроме всех прочих компонентов и из молитвенных текстов, и из формул зикра, содержащих имя Бога. "Именам и словам" (т.е. фразам) придаётся высший, особый смысл, при их произнесении божественная энергия пронизывает существо произносящего, изменяя его¹.

Опираясь на указания в Коране – 2:147, 3:188, 7:204, 8:47, 13:28, 17:110, 18:23/24, 29:44, 33:41 и др., – суфии изначально используют либо формулы, взятые из текста Корана, либо формулы, применяемые в нормативной культовой практике: тасбих (восхваление) – Субхана Аллахи (Хвала Аллаху); тахлил (единобожие) – Ла илаха илла-л-лаху (Нет Бога кроме Аллаха); тахмид (благодарение – восхваление) – Ал-хамду ли-ллахи (Слава Аллаху); Ху-ва (Он); просто имя Бога, то есть Аллах и другие. Формулы зикра, принятые в разных братствах, отличаются друг от друга и зависят от уровня духовного развития, достигнутого подвижниками. Определённый набор слов или звуков – символов, повторяемых вслух или мысленно, позволяют достичь экстатического состояния, особых трансперсональных состояний, иначе говоря, ощутить близкое присутствие Бога. С помощью непрерывного зикра индивид

¹ Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. с. 160.

погружается в божественную субстанцию.

Заданность произнесения ведёт к превращению формул в псевдослова и определяется особыми способами проговаривания формул, скоростью проговаривания, задаваемой либо ведущим ритуал зикра, либо задержкой дыхания, увеличивающейся с каждым новым циклом повторов; количеством повторов.

Формулы в любом из суфийских братств могут быть как коллективными, так и индивидуальными. Относительно значения, смысла и способа произнесения последних шейхом братства конфиденциально даются разъяснения во время инициации неофита. Формулу зикра, которую следовало хранить в тайне, мюрид получал в устной форме от своего духовного наставника при посвящении, во время сеансов мистических радений (ас-сама'), она чередовалась с текстом "слушания". Мистический руководитель также должен был решить какой вид зикра соответствует духовной стадии, достигнутой его учеником.

Зикру можно научиться не только от живого учителя, но и от Хидра, таинственного покровителя странников; но инициация должна совершаться по всем правилам. Формула зикра передаётся по цепочке духовных руководителей, идущей от самого Пророка или ангела – вдохновителя Мухаммеда. Иногда считали, что разные варианты совершения зикра восходят к первым халифам, что Пророк обучил Абу Бакра молчаливому зикру, когда ночевал вместе с ним в пещере во время переселения в Медину, тогда как Али был дарован громкий зикр.

Отметим также то, что зикр, к которому ученика должным образом приобщил его духовный руководитель, и который совершается под постоянным контролем наставника, обладает действенной силой.

Зикр также может представлять собой либо громкое произнесение формул (зикр-и джами), либо тихое или мысленное про себя произнесение формул (зикр и-хафи). Совершать поминание можно было либо в одиночестве, либо на общих собраниях представителей суфийской общины (меджлис-

аз-зикр). Причём меджлис аз-зикр сопровождается особыми ритуальными действиями, движениями, принятием определённых поз и в отдельных случаях, экстатическими танцами. Безусловно, различные суфийские братства весьма разнятся по комбинациям факторов, составляющих заданность произнесения формул зикра: по самим формулам зикра, его подразделению на тихий и громкий и т.д.

В психологическом плане целью зикра является стимуляция и поддержание тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания. Поминание призвано привести мистического "путника" к непосредственной "встрече" с Богом и даже единению с Ним.

Поминание было сугубо индивидуальным суфийским упражнением, но со временем в суфийских братствах были разработаны различные виды коллективного, ритуализированного зикра. При этом в одних братствах практиковали "громкий" (джами), а в других так называемый "тихий" (хафи) зикр, который произносится либо шепотом, либо про себя. "Громкий" зикр обычно отправлялся сообща, в то время как "тихий" практиковался в уединении и являлся частью духовной подготовки суфийского послушника. Согласно ал-Газали, чтобы начать отправление "тихого" зикра, суфий должен уединиться в своей келье (завийа), где ему следовало постоянно произносить слово "Бог (Аллах)", пока оно не проникнет в каждую клетку его тела. Некоторые братства (такие, например, как шазилия, халватийа, даркава и т.д.) подчеркивали преимущества уединённого зикра, который они называли "зикром избранных [Божьих]", т.е. тех, кто приблизился к концу мистического "пути". Другие же (например, рахманийа в Алжире и Тунисе) указывали на "опасности" уединённого поминания и советовали сочетать его с коллективным зикром, который мог отправляться как во время больших "собраний" (хадра), так и в небольших "кружках" (халка) сподвижников. Правила коллективного зикра в некоторых братствах предписывают их участникам определённые позы и контроль над дыханием. "Поминание" начинается с произнесения коранических аятов или молитв, завещанных основателем

братства. Такой зачин обычно называется хидбом или вирдом. Тексты вирда и сама' (которым тоже нередко сопровождаются поминания), правила их исполнения, так же позы, в которых надлежит находиться участникам во время радения, отличаются от одного братства к другому. Каждый суфийский орден регламентирует слова, жесты и движения, частоту повторений формул. Контроль над движением с самого начала был одной из характерных особенностей суфийского ритуала. Таким образом, зикр есть методика чтения повторяющихся коротких фраз или отдельных слов (имён Бога) при контроле дыхания в сочетании с определёнными телодвижениями, балансированием и наклонами.

Совершению как коллективного, так и индивидуального зикра должна предшествовать определённая подготовка, в частности, произнесение формул хизба и вирда, которыми обычно начинаются суфийские собрания (меджлис аз-зикр). Помимо этой вводной части подвижники должны пройти общую духовную подготовку, которая, по словам ал-Газали, заключается в отречении от мира и принятии аскетического образа жизни, чему, в свою очередь, должно предшествовать "искреннее намерение" (ниййа). Именно оно не позволяет суфию впасть в самодовольство и сделать зикр самоцелью или средством продемонстрировать своё исключительное благочестие. Здесь важную роль играет духовный наставник, руководитель суфийской общины. Он наблюдает за исполнением зикра во время совместных радений с тем, чтобы его последователи не позволяли себе симулировать экстатическое поведение или "работы на публику".

В индивидуальном же зикре его исполнитель должен полностью забыть обо всём окружающем и постоянно удерживать в своём мысленном взоре образ своего шейха. Во время индивидуального зикра немаловажное значение имеет поза суфия и положение его рук, ему надлежало сидеть на молитвенном коврике, скрестив ноги. Рекомендовалось также облачаться в ритуально чистую одежду и умашать себя благовонными маслами. Для исполнения зикра в его развитых формах весьма важно владение определённой

техникой контроля дыхания.

Продолжительность зикра регулируется либо шейхом братства, который руководит коллективным радением, либо во время уединённого зикра самим подвижником с помощью чёток (субха, мисбаха), которые стали использоваться, начиная с IX века. Количество "воззваний" к Аллаху может быть разным, например, 300, 3000, 6000, 12000, 70000. В конце концов, подвижник теряет счет количеству повторений, и тогда его зикр становится беспрерывным и произвольным. Погружённый в молитву и занятый истинным поминанием суфий едва ли вспомнит о чётках. Поминание предполагает полное забвение мистиком всего, кроме Бога. В процесс зикра рекомендуется вовлечь всё своё воображение и другие атрибуты чувственности и интеллекта. Поминание и словом, и сердцем должно быть наполнено любовью к Богу.

Поминание в его изначальных (а не поздних, весьма усложнённых) формах разрешается совершать в любом месте и в любое время, не сообразуясь ни с точными часами ритуальной молитвы, ни с тем, является ли место отправления зикра ритуально чистым. Оно могло осуществляться и во время молитв, мистических радений, ночных бдений или в свободное время. Поминать Бога в Его мире дозволительно всюду и всегда, в любом месте и в любое время. Вместе с тем, согласно общепринятой традиции, зикр следует совершать лишь после определённых предварительных действий. Как считает Симнани, мистик должен сидеть, скрестив ноги, положив правую руку на левую, а левой рукой придерживая правую ногу, лежащую поверх левой ноги. В разных братствах мистики во время зикра садились по-разному, но везде умению занять правую позицию придавалось большое значение. В руководствах эти правила детально разъяснялись. Ученик не только должен очиститься внутренне и внешне перед тем как войти в обитель, чтобы совершить зикр, но и постоянно иметь в сознании образ шейха, который окажет ему духовную помощь во время поминания. Возникнув на более поздних этапах, эта практика получила широкое распространение в суфийских братствах.

При отправлении богопоминания главным является степень вовлечён-

ности и участие сердца в проговаривании формул зикра, основанного на принципе чистоты помыслов и искренности в процессе рецитации. Степень вовлеченности сердца, то есть достижение полной концентрации внимания вкупе с исполненностью любовью к объекту концентрации, особо оговаривается суфийской традицией. Учитывается то значительное количество повторов, на протяжении которых сердце необходимо удерживать в заданном состоянии с тем, чтобы добиться каких-либо результатов. Достичь этого, безусловно, весьма сложно. Большинство суфийских авторитетов, начиная от ал-Калабази до ал-Газали, различают три стадии поминания, реже встречается деление на четыре стадии. Первая стадия называется "зикр языка", который обязательно должен быть подкреплён "намерением сердца". Отсутствие такого искреннего намерения и полной сосредоточенности на имени Бога делает зикр бессмысленной и ненужной рутинной. Язык послушника занят только лишь произнесением божественных формул, что предпочтительнее его занятости по другим поводам, ибо как бы то ни было, язык занят служением высокому. На этой стадии необходимо строго придерживаться правил поминания, предписанных шейхом. Задача ученика заключается в том, чтобы "вселить Того, Кого он поминает (т.е. Бога), в своё сердце. Когда эта задача исполнена, "воззвания к Богу" становятся произвольными и продолжительными уже без всяких усилий со стороны исполнителя поминания. Однако на этой стадии всё ещё можно различить три ключевые составляющие зикра: самого "поминающего" (закир), "поминание" (зикр) и "Поминаемого" (мазкур), т.е. Бога¹.

На второй стадии поминания, именуемой "зикром сердца", согласно ал-Газали, "на его языке не остаётся и следа (поминаемых им) слов". Органом зикра становится само сердце мистика. Данная стадия также делится на два этапа. Сначала суфий прилагает силу воли, заставляет своё сердце "произносить" формулу поминания, в результате он может почувствовать физиче-

¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: 2004. С.371.

скую боль в груди. Однако со временем нужда в каких-либо усилиях с его стороны отпадёт, так как формула станет неотъемлемой частью биения его сердца. Имя Бога начинает пульсировать вместе с пульсацией крови в артериях человека без участия его голосовых связок или мозга. Каждая частичка тела суфия превращается в сердце, поминающее Бога. Имеет место перманентный и полный охват сердца поминанием. В этом состоянии Божьего присутствия переориентация сердца на что-то другое весьма затруднительна, суфий совершенно забывает об окружающем мире.

Наивысшей стадией зикра является сирр – "поминание сердечной тайны". Сердце есть вместилище Божественного знания и лучше других органов подходит для того, чтобы стать органом "лицезрения" Бога (мушахада), "исполнителем" богопоминания. Именно на этой заключительной стадии происходит осознание поминающим Божественной единственности – таухид и неразделимости человеческого и Божественного начал. Происходит установление духовной связи с божественным миром, который втягивает мистика в себя, поглощая его. Зикр становится сутью, неотъемлемой частью мистика, его естеством. Природа зикра – "поминающий", "поминание" и "Поминаемый" перестаёт существовать и сливается в единое целое. Отправляющий зикр теряет ощущение множественности окружающего мира (фана' ан аз-закир би-Алах), и тогда для него наступает ни с чем не сравнимый "момент истины". Индивидуальное "Я" суфия полностью растворяется во всепоглощающем Божественном единстве и единственности, которые не несут в себе и намёка на двойственность или множественность.

Все формы и методы психопрактики в чань-буддизме и суфизме должны были служить одной общей цели – достижению просветления, пробуждению в человеке интуитивной мудрости. Эту задачу решают и специфически чаньские методы психотренинга, такие как парадоксальные задачи (кит. гун-ань, яп. коан) и диалоги (кит. вэнь-да, яп. мондо), которые могли полностью или частично заменить медитацию. Они призваны вытеснить из сознания адепта обычные логические и вербальные структуры и вызвать у него

невербальное переживание интуитивного просветления или озарения, сотериологический смысл которого заключался в идентификации с "природой Будды", достижении полного и нераздельного единства с нею.

Особое значение в плане управления сознанием и поведением человека имели диалоги-поединки, парадоксальные и алогичные беседы учителей-наставников со своими учениками, так называемые "вопросы – ответы" – вэнь-да (яп. мондо). В процессе этих собеседований перед адептом ставилась неразрешимая на логическом уровне задача, требующая моментального решения, порой даже под угрозой применения насильственных методов психофизического воздействия. В процессе вэнь-да наставники получали возможность активно и глубоко воздействовать на психику ученика, вплоть до её подсознательных уровней, возможность управлять его эмоциональным состоянием. Задача облегчалась ещё и тем, что сам ученик полностью подчинялся мастеру, мобилизовывал всю свою энергию и волю. Наставник загонял его в отчаянно безвыходную ситуацию, чтобы вызвать у последнего "прорыв к просветлению". Поэтому диалоги имели остро драматический характер, выливаясь в форменные поединки, по накалу борьбы не уступающие, по словам чаньских авторов, "фехтованию на настоящих мечах". В некоторых случаях это сравнение нужно понимать не фигурально, а буквально. Так, например, наставник Ши-гун испытывал своих учеников "на острие стрелы": он целился в них из лука и требовал немедленного ответа. В школе Линьцзи наставники очень часто пускали в ход деревянные монашеские посохи, а их ученики старались блокировать удар и даже иногда давали сдачу, если, конечно, осмеливались. И всё же действенная "рукоприкладная" форма чаньских "диалогов" была не главной, так как основное их содержание заключалось в обмене загадками-ребусами, на которые нужно было дать незамедлительный ответ под угрозой применения действенной формы.

Другим важнейшим чаньским методом, позволявшим "пробудить" сознание ученика, является гун-ань (яп., коан) – некое парадоксальное высказывание либо вопрос учителя-наставника, которые невозможно понять по-

средством концептуального осмысления, разума. Коан позволяет постичь реальность, которая простирается за пределами дуалистической мысли. Считается, что гун-ань (кит.) выражает некий высший принцип, одинаково воспринятый всеми. Слово "гун" – публичный означает, что коаны прекращают частное понимание; слово "ань" – "отчеты о прецедентах" – означает, что коаны "пребывают в согласии с буддами и патриархами ..., извлёкшими слова из середины бессловесности и вычленившими форму из середины бесформенного"¹.

Коан решается долгим вживанием в него. Его необходимо заучить наизусть и постоянно повторять вслух и про себя. Надо координировать произнесение коана с дыханием, вслушиваться в отдельные слова и пытаться почувствовать их самостоятельное значение. Коан не должен пониматься буквально, ибо что общего у Будды с тремя циниями хлопка? Здесь важно то состояние ума, в которое приходит адепт, вчувствовавшись в коан. Классический пример коана: " Удар двумя ладонями – это хлопок, а что такое хлопок одной ладонью. Между тем, за кажущейся абсурдностью коана всегда таился глубокий смысл, и только постижение этого смысла могло привести к счастливому озарению, к просветлению.

С точки зрения здравого смысла коан неразрешим, абсурден. Однако для какого-то высшего состояния разума он разрешим. Для поиска ответа на явно абсурдный вопрос (вроде: "Вы висите над пропастью, зацепившись зубами за куст, в это время вас спрашивают: В чём истина дзэн (чань)?", "Чтобы вы сказали?") требуется день, неделя, месяц, год, иногда 3-4 года подряд. Поиски ответа на коан заставляют ученика забыть все привычные ориентиры и направить всю энергию в духовные сферы, в глубины собственного сознания. Разум должен абстрагироваться от понятий, заключенных в коане, благодаря чему инициируется интуитивное видение. В конце концов ученика охватывает "великое сомнение", отчаяние, он как бы подходит к пропасти,

¹ Померанц Г.С. Парадоксы дзэн.//Наука и религия. – 1989, № 5. С. 39.

срывается, падает – и вдруг осознаёт, что "разум и поставленный вопрос взаимно абсурдны, и если вопрос (вопреки очевидности) имеет ответ, то абсурден (в каких-то отношениях) "омраченный разум"¹. Логическая неразрешимость гун-ань должна стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нём видение собственной природы как природы Будды. Возникает вспышка сверхсознания, чувство блаженства, переживание единства и цельности всего мира. В этом состоянии учеником даются нужные ассоциации для ответа на вопрос учителя. Порой ученики не понимают смысла методики и пытаются найти логически обоснованный ответ, в этом случае коан не приносит желаемого результата. По этой причине коаны должны изучаться под руководством опытного мастера. Неверные ответы говорят о том, что необходимое состояние сознания достигнуто не было. Наставник выбирает такие коаны, которые больше подходят к личности и уровню развития ученика. Иногда он ошибается, в этом случае коан приходится переменить. Общее количество коанов – 1700.

"Зикр основан на взаимодействии нейрофизиологических коррелятов сознания, подсознания и речи"². На этом же механизме основан феномен коан в чань-буддизме. Кроме того, в суфийском зикре и чаньском коане сознание мистика полностью концентрируется на формуле, что однажды трансформирует его личность.

Зачастую словесно сформулированный ответ на гун-ань звучал так же парадоксально и не имел видимой связи с вопросом, например, вопрос: "Что такое Будда". Ответ: "Три фунта льна". Со временем в Китае возникла мода на "вопросы-ответы" и "гун-ань", и чаньские диалоги зачастую имитировались представителями традиционной интеллектуальной и творческой элиты.

Отличительной чертой чаньской техники психотренинга является спонтанное и мгновенное ("сиюминутное") просветление адепта, на чём осо-

¹ Померанц Г.С. Парадоксы дзэн.//Наука и религия. – 1989, № 5. С. 40.

² Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М, 2003. С. 657.

бо настаивал Линь-цзи И-сюань (ум. в 867 г.). С целью искусственного стимулирования внезапного прозрения использовались резкие толчки, окрики, даже удары, которые внезапно обрушивались на ничего не ожидавшего или погруженного в транс человека и вынуждали его мгновенно отреагировать с помощью интуиции, подсознания. В чаньских хрониках очень часто повествуется о том, что тот или иной адепт испытал просветление после того, как учитель облил его водой или ударил палкой, или странствующий монах задал ему вопрос и счел его неправильным, а потом повторил те же слова в качестве правильного ответа. Следует подчеркнуть, что для этого требуется долгая усиленная работа, медленная подготовка мозга к решающему скачку. Безусловно, методы "шокотерапии" не могли заменить интенсивной внутренней работы чань-буддиста, ведущей к его духовному преображению, а могли послужить лишь побудительным толчком к такой практике или же её кульминации – внезапному просветлению, сатори. Одним ударом или восклицанием эти методы завершали длительные и очень мучительные поиски ученика, хотя главная работа совершалась внутри его психики, а не вне её, и шоковое воздействие лишь подводило черту под определённым периодом практики. Просветление провоцируется эмоциональной реакцией на нестандартное событие.

Для того чтобы побудить адепта к прямому и непосредственному созерцанию своей "истинной природы", чаньские наставники прибегали к ритуальному сквернословию, срамословию божества, осквернению собственных святынь. Это ярко выражалось в словах чаньского патриарха Юньмэня, на вопрос некоего монаха "Кто такой Будда", ответившего: "Палочка – подтирка!"; в знаменитом изречении Дэшаня "Будда – сухой кусок варварского дерьма"; в изощрённом богохульстве Линь-цзи, который назвал Будду "дырой в отхожем месте", легендарного первооснователя школы чань Бодхидхарму – "бородатым варваром", бодхи и нирвану – "столбом для привязи ослов", "невольничьими оковами", религиозную медитацию – "занятием для

упрямых дураков и т.д."¹.

Чтобы оказать нужное воздействие, метод "шокотерапии" должен был использоваться очень своевременно, именно в тот момент, когда психика ученика достигла необходимой стадии развития, и для прорыва к "просветлению" требовался внешний толчок, зачастую совершенно незначительный. В некоторых случаях, если психика ученика была достаточно подготовлена, чаньские наставники использовали гораздо менее болезненные методы: парадоксальный вопрос, своевременно заданный ученику, цитату из какого-нибудь текста, содержащую намёк на экзистенциальную ситуацию и указывающую на выход из неё и т.д.

Глубокий смысл методов "шокотерапии" состоит в том, чтобы выбить ученика из привычного "нормального" состояния и одновременно транслировать особое состояние сознания от учителя к ученику. Чаньский наставник ломал привычные представления ученика о "правильном" и "неправильном" поведении, пытаясь разрушить весь устоявшийся образ мышления, построенный на дуализации явлений действительности. Учитель своим странным поведением, противоречивыми высказываниями, неспровоцированными ударами и т.д. разрушает исходные психические структуры ученика, ввергая его психику в крайне хаотическое состояние, в результате чего как бы рушится весь привычный для него порядок вещей. Наставник перестраивает обыденные психические структуры ученика на качественно иной основе, вызывая у него прорыв к "просветлению", переход на новый психический уровень. Причём перестройка обыденных (исходных) психических структур нередко носила столь радикальный и тотальный характер, что вся структура личности преображалась сверху донизу. Существенно менялись когнитивные, эмоциональные и поведенческие процессы, качественно менялись мировосприятие, мироотношение человека, его мышление, стиль поведения, образ действий в конкретных жизненных ситуациях. Под воздействием психотренинга

¹ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. С. 102.

такие важнейшие психические процессы, как сенсорное восприятие, представления, мышление, эмоции, память и т.д., развивались, поднимались на качественно новый уровень, в результате чего повышались регулятивные способности всей психики в целом.

Чаньская и суфийская практики психотренинга представлены разнообразными методами, приёмами и упражнениями, способствующих достижению сотериологических целей. Они повышали общую психическую и соматическую приспособляемость человека, оказывая психотерапевтическое воздействие, снимая психическое напряжение, нейтрализуя аффекты, делая его спокойным и уравновешенным. Вместе с тем они непосредственно влияли на процессы экстернизированной деятельности, значительно повышая её продуктивность. Это способствовало популярности чаньской и суфийской психокультуры в регионах их распространения и далеко за пределами, выходу их из узкокорпоративных рамок, широкой культурной экспансии. Сильное воздействие этих мистических традиций на всю культуру в той или иной форме продолжается по сей день во всём мире, в том числе и на Западе.

Помимо вышеописанных методов в чаньской психотехнике использовались и другие формы психофизического воздействия: медитация в процессе трудовой деятельности (пу-цин), монотонное хождение по кругу в ряд, дыхательные и гимнастические упражнения (например, искусство боевого единоборства), физический труд, специальная диета, приёмы массажа и самомассажа, приёмы биоэнергетической стимуляции с помощью разнообразных средств (например, сигнальной рефлексотерапии) и т.д. В целом комбинированное воздействие этих методов и средств должно было усилить эффект медитации.

Отличительной чертой суфийской практики, средством, позволяющим пережить мистические состояния является сама' – метод настолько популярный, насколько и спорный. В суфизме сама' называют процесс "прослушивания" музыки во время суфийских радений, сопровождаемый определёнными ритуальными действиями. Сам термин происходит от арабского корня

с-м с общим значением "слушать", "внимать". В широком смысле сама' включает в себя не только процесс "слушания", но и "то, что слушают", например, музыку. Известно, что термин "сама" в Коране не встречается, а проистекает из доисламской арабской поэзии, где он означал песню или музыкальное исполнение.

В качестве суфийского термина сама' входит в употребление не раньше середины III/IX в. Сама' первоначально было "иранским" явлением, впоследствии распространившемся в другие регионы мира. Безусловно, в суфизме сама' не есть просто акт "прослушивания" поэзии или музыки, мусульманские мистики видят в нём процесс понимания и усвоения Божественных истин участниками сама', средство для раскрытия "сокровенных тайн".

Ни один из известных методов мистической практики не вызывал столько споров и разногласий как сама'. Не представляется возможным говорить о сама' как о чем-то едином и однородном, распространенные по всему миру формы суфийских радений весьма разнообразны. Объединяет их всех то, что сама' тесно связана с практикой поминания, и порой сложно провести между ними чёткую грань. Считается, что "слушания" развились из обычая читать Коран нараспев среди большого количества людей. Известно, что они вызывали сильные эмоции, иногда вплоть до экстаза, среди слушателей. Описываются и летальные исходы, имевшие место в процессе рецитации Корана. Кроме того, развитию практики сама' способствовали концерты мирской музыки (тараб), декламации поэзии.

Однако если хатм (рецитация Корана), его прослушивание возводятся в ранг духовно-религиозной практики, поощряемой исламом и пользующейся преимущественным правом, то правомерность сама' ставилась под сомнение. В отношении допустимости прослушивания текстов, рифмованной прозы, стихов, музыки или песен с музыкальным сопровождением, а также сопутствующих танцев возникли серьёзные разногласия между представителями различных школ ислама и теоретиками суфизма. Многие суфийские братства широко использовали сама' наряду с иными более предсказуемыми мето-

дами введения в экстатические состояния, другие весьма осторожно относились к "слушаниям", исключая её из мистической практики. А в турецком братстве Маулавийа сама' и танцы стали частью обязательного ритуала, хотя практиковались они во всём исламском мире с ранних времён.

С одной стороны, музыка не нашла должного применения в исламе, традиционалисты запрещали любые движения, совершаемые под музыку или просто ритмизированные. Другие видели в сама' возможность для выражения религиозных чувств правоверных, поскольку именно музыкальные радения некоторых братств привлекали к ним широкие массы. Верующие, искавшие в богослужении эмоциональность, которой им не доставало в ритуальных молитвах, обретали её, слушая музыку или участвуя в общих танцах. С другой стороны, известно, что звук и ритм обладают психоделическими свойствами, т.е. воздействуют на сознание человека, погружая его в трансовые или экстатические состояния. Мистики разных традиций прибегали к музыке, уловив огромное влияние определённых сочетаний звуков и ритма на тело и эмоции человека. Известный суфий, музыкант и композитор Инайат Хан отмечает эзотерический аспект звука. В книге "Мистицизм звука" мистик пишет: "... существует сокровенная тайна звука и слова, поскольку произнесённое слово равнозначно содеянному действию и имеет такие же последствия, какие может принести добрый или злой поступок"¹. Согласно Аликберову, одним из первых (по-видимому, имеется в виду из мусульманских мистиков) силу музыкального воздействия на ускорение вхождения в транс осознал шейх Абу Саид ал-Майхани². "Органическая жизнь основана на разнообразных биологических ритмах и циклах (кровообращения, дыхания, изменения температуры, сна, бодрствования и др.), поэтому музыкальный ритм, гармонизируя способен активизировать их, либо диссонирова, ослаблять"³. Определённое

¹ Инайат Хан. Мистицизм звука. Сборник. – М.: Изд-во Духовной лит-ры; Сфера, 2002.

² Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М., 2003.С. 666.

³ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М., 2003.С. 666.

сочетание ритмов, тональностей и ударений действует уже на подсознательном уровне.

С критикой "слушаний" выступили многие мусульманские ученые, в частности, Ибн Аби-д-Дунья (ум. В 281/894 г.), автор популярного сочинения "Порицание увеселений" (Замм ал-малахи), в котором, в частности, утверждалось, что музыка и пение противоречит учению Пророка и его сподвижников.

В ответ на критику сама' суфийские наставники постоянно пытались ввести особые предписания и правила приличия, которым были обязаны следовать участники радений. Были выделены три вида сама': сама' низменной души, сама' сердца и сама' духа. Сама низменной души считался самым неприемлемым и богохульным, ибо от слушания музыки или вращения вокруг своей оси начинающие могли испытать всего лишь чувственное, но не духовное наслаждение, что, безусловно, причиняло вред участникам. Абу Хафс Сухраварди писал: "Музыка не вызывает в сердце ничего такого, чего там нет изначально, поэтому того, чьё внутреннее "Я" привержено не Богу, а чему-то иному, музыка влечёт к чувственному желанию, а того, кто внутренне привержен Богу, слушание музыки побуждает исполнять Его волю"¹.

Два других вида сама' - сама' сердца и сама' духа были признаны "законными", однако, при условии, что в них участвуют лишь опытные шейхи и их ближайшие ученики. Но и они должны помнить всегда о том, что "слушание" есть лишь средство достижения духовной чистоты, умиротворения и близости к Божественному Возлюбленному, а не самоцель. Основным условием дозволенности проведения сама' даже среди самих суфиев считается преобладание в сердце слушателя любви к Богу в такой степени, чтобы она превалировала в нём над всем мирским. Иначе сама' могла принести участникам вред. Ведь противники музыки среди суфиев аргументировали свою

¹ Цит. по: Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. С. 147.

точку зрения тем, что грань между страстным желанием, относящимся к божественному, и страстью, основанной на удовольствии, в экстазе почти неуловима. Не экстаз приближает к Богу, а обретенные в нём мистические состояния, именно поэтому достижение экстаза не должно стать самоцелью.

В вину сама' ставилось и то, что использование музыки низводило общину до уровня балагана. Ал-Худжвири отмечал, что для некоторых суфиев, которых он встречал, "суфизм был только пляской". Некоторые суфийские шейхи в ответ на критику сама' стали строжайшим образом запрещать своим последователям участвовать в радениях. Утверждалось, в частности, что эта практика весьма опасна для новичков, тогда как для опытных мистиков она совершенно бесполезна. Широко обсуждался вопрос музыкального сопровождения во время сама', в частности, какие инструменты можно считать приемлемыми, а какие нет. Большинство мусульманских мистиков признали приемлемыми тамбурины (дафф, бендир) и флейту (най), остальные же инструменты считались чересчур "мирскими" и поэтому неподходящими для сама'. Во многих тарикатах музыка была полностью запрещена, однако разрешалось распевать тексты молитв, завещанных своим последователям основателями братств. В некоторых братствах во время радений декламировалась романтическая и любовная поэзия, и шейхи всегда разъясняли, что понимать её нужно метафорически, т.е. в объекте любовных переживаний поэта следовало видеть не конкретного человека, а либо Бога, либо Пророка.

В сама' появляется возможность достижения более высоких духовных состояний и форм мистического сознания. Главная цель "слушания" – проникновение в смысл божественного откровения с помощью "указаний сердца" в экстатическом трансе (ал-ваджд), в котором суфий напрямую общается с богом. В результате сама' и мистических бдений либо в результате экстатического транса (ал-ваджд) мистик испытывает внезапное озарение, трактуемое как божественное откровение. Толчком для озарений служит осознание смысла аллегории или намёка текста "слушания". Это могут быть айаты Корана или мистические стихи, даже случайно брошенная фраза прохожего.

Физические движения и ритмичные звуки, составляющие сама', порождают эйфорию, переходящую в экстаз, при этом полностью отключаются сознание и болевая чувствительность. Достижению экстатического состояния в слушании способствовали и дополнительные факторы: вспышки света, резкие звуки, плавные мелодии. Некоторые суфийские братства допускают при этом исступлённые вопли и даже самоистязание.

Текст сама' готовился заранее, читался он каввалом – специальным поэтом, декламатором с соблюдением определённого порядка ударений, пауз и стяжений. Причём важное значение придавалось голосу чтеца – декламатора, который должен быть приятным для достижения красоты и выразительности читаемого текста¹.

По отношению к исполняемому тексту суфии делились на вслушивающихся в смысл его и слушающих мелодичность и оформленность исполняемого, не вникая в смысл. Второй тип участников сама' просто слушают звучание инструмента или слушают арабские бейты, не зная языка. Безусловно, интерпретация слышимого зависела от степени духовной подготовки участников, от того, насколько сердце слушающего охвачено божественной любовью.

Сама' оказывали и оказывают сильное психологическое воздействие на её участников. Согласно многим мусульманским мистикам, участие в "слушании" позволяет пережить мистические состояния (ахвал, ед.ч. хал), сильнейшие эмоциональные переживания (таваджуд), и самое важное, непосредственный контакт с Божественной реальностью (ваджд, вуджуд). Ваджд – это собирательный термин, обозначающий экстатические состояния, возникающие, в частности, в результате прослушивания или иных внешних средств воздействия, например, танца и прыжков. Мистики впадали в экстаз, услышав прекрасный голос или слово, соответствовавшее состоянию их сознания в тот миг и поэтому вызывавшее духовный подъём. Внешне это выражалось

¹ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийск. энцикл. "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М, 2003. С. 661.

в необычном физическом возбуждении, мистическом восторге, произвольных телодвижениях и танцах, исполняемых коллективно или индивидуально, согласно определённым правилам. Уже в IX веке появились и специально предназначенные для сама' заведения - сама'хана. Со временем разработанные ранними суфийскими шейхами жесткие правила проведения радений были забыты, и сама' превратилась в расхожее средство быстрого достижения состояния мистического транса и экстаза. Более того, для многих суфиев "слушание", как выше отмечалось, стало формой развлечения, получения глубоко чувственных удовольствий, которое скрашивало их достаточно однообразную жизнь в суфийской обители. Зачастую участников радений больше заботили танцы и последующие обильные пиры, нежели духовные и воспитательные аспекты сама'¹.

Частью таких "обмирщенных" радений стал скандально известный обычай "созерцания безбородых юношей" (назар ила-л-мурд), участвующих в радениях в качестве музыкантов и исполнителей. Сторонники подобного сама' утверждали, что способны узреть проблески Божественной красоты в красивых молодых людях. Этот обычай был подвергнут осуждению многими суфийскими авторитетами и шейхами, тем не менее он получил широкое распространение в позднее средневековье и новое время.

Для достижения экстатических состояний, позволяющих соприкоснуться с Высшей истиной, существует множество путей. Помимо известных методов, выработанных в различных религиозно-мистических традициях, использовались искусственные приёмы, природные средства, обладающие наркотическими и галлюцинаторными свойствами, например, опий, белена, конопля, некоторые грибы, даже кофе. Однако, важно отметить, что подавляющее большинство мистиков разных учений выступали против искусственного вхождения в экстаз, ибо вызванный посредством лишь механических упражнений он бесполезен и мало связан с "настоящим" духовным опытом

¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб, 2004. С. 376.

личности.

Сравнительный анализ двух религиозно-философских традиций – чань-буддизма и суфизма показывает, что каждая из них выработала свой специфический подход к проблеме психического развития человека и, соответственно, свои методы воздействия на его психику, управления его психической деятельностью.

В чань-буддизме и суфизме разработана целая система психологических приёмов, методов и упражнений изменения исходного морального и психологического состояния человека. Эта система включает в себя: медитацию, контроль за дыханием, фиксацию позы, ритмические движения, изустные повторения формул и т.д. В некоторых моментах они придерживались близких взглядов и практиковали схожие методы психотренинга. Вместе с тем имеются отчетливо проявляющиеся характерные особенности, обусловленные спецификой религий и различными культурно-историческими условиями их возникновения и развития. Несмотря на это, мистический опыт, достигнутый посредством рассмотренных методик, универсален, идентичен, независимо от религиозной формы.

Любая мистическая практика направлена на развитие интуиции. Лишь подсознание, действующее на интуитивном уровне, способно познать находящиеся за пределами человеческого сознания тайны сверхчувственной реальности. Активизация подсознательной сферы психики возможна посредством различных психологических и психотерапевтических приёмов, сведённых в единую религиозно-мистическую систему. Тонкая грань, отделяющая сознание от подсознания, незаметно преодолевается, что приводит к активизации скрытых механизмов подсознания и высвобождению мощных внутренних резервов психики. Интуиция предельно обостряется, и мистик соприкасается с Высшей истиной.

Нейрофизиологические исследования показали, что при медитации доминирующая роль от левого полушария, отвечающего за переработку вербальной информации, и, как известно, доминирующем в обычном бодрст-

вующем состоянии, переходит к правому полушарию головного мозга. Интуитивный, неэгоцентрический соотносится с активностью неокортекса правого полушария. Деятельность левого полушария фрустрируется, т.е. рациональный (аналитический) ум затихает, а интуитивный путь обеспечивает вхождение в сверхчувственный мир. В западной культуре ведущей психической функцией является понятийное мышление, в мистических традициях, в том числе в чань и суфизме, ведущей психической функцией является интуиция. Процесс мистического познания суть разрушение (выход за пределы) когнитивных и эмотивных структур психики. Таким образом, просветлённое сознание освобождается от дискретных структур и полностью переходит на интуитивный способ отражения.

Религиозно-философские мистические учения предлагают альтернативный вариант культурного и психического развития личности, согласно которому она должна привести всю свою жизнь в соответствие со всеобщим законом бытия, полностью с ним идентифицироваться.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В переломные этапы истории, в периоды кардинальных преобразований в различных сферах жизни общества усиливается поиск альтернативных моделей человеческого поведения, основанных на других предпосылках и ведущих к другим выводам.

Всеобщая секуляризация и господство рационального мышления выявили тенденцию, при которой оказались востребованными формы архаичного мистицизма древнего мира, шаманизм, язычество, античные мистерии, а так же каббала и хасидизм в иудаизме, суфизм в исламе, исихазм в православии, дзэн-буддизм и т.д. Доступное ранее ограниченному кругу лиц, аскетам, отшельникам и представителям мистических сообществ в настоящее время становится открытым практически каждому желающему. Распространение мистических практик идёт на фоне стремительного развития науки, накопления огромного количества знаний в различных областях и сферах человеческой деятельности.

Характер социальных отношений и вся индустрия развлечений и средств массовой информации ориентируют человека на экстравертный способ существования, в то время как растущее число учителей, литературы и мистических сообществ – противоположным образом – на интровертный способ существования. С этой точки зрения человеческая жизнь представляется совершенно иначе. Индивид ищет своё место в более широком единстве, частью которого он стремится быть. Если, согласно первой позиции, человек стремится быть центром своего мира и старается формировать и организовать объекты и события вокруг себя, то, с точки зрения второй тенденции, он скорее добровольно подчиняет себя, становясь органической частью чего-то, что он полагает больше, нежели он сам, находя в нём своё пристанище. Это сверхличное единство, частью которого человек чувствует себя или хочет быть, может различным образом осознаваться и называться в зависимости от культурного наследия и личного понимания.

Сверхличный опыт был важным аспектом человеческой жизни на протяжении истории. Уходя в далёкую древность, мистические традиции представляют воззрения миллионов людей, живущих в более чем сотне различных стран.

Мистицизм существует с самого момента зарождения религиозных представлений, и каждой религиозной системе на определённом этапе соответствует свой, исторически обусловленный тип мистицизма. Мистицизм прошёл долгий путь эволюции: от употребления наркотических, галлюциногенных веществ до зрелых, концептуально оформленных форм, представленных в вероучениях нетеистического (даосизм, буддизм) и теистического (иудаизм, христианство, ислам) типов. Зрелым формам мистицизма характерны: высокое развитие религиозного сознания, осмысление предмета веры в качестве трансцендентного миру, принцип сверх- и надрациональности, отказ от рационально-логических методов.

Религиозный мистицизм полностью определялся системой имеющихся религиозных представлений.

В работе отмечается, что для более глубокого понимания сущности религиозного мистицизма необходимо осмысление его в единстве гносеологических, культурно-исторических, социально-психологических и психофизиологических причин возникновения. В частности, важным социально-психологическим фактором возникновения религиозного мистицизма является отсутствие в объективной социальной реальности стабильности и устойчивости человеческого существования.

Сравнительный анализ двух религиозно-мистических учений – чань-буддизма и суфизма показал, что, несмотря на различие самих мистических концепций, они обнаруживают совпадения по многим ключевым моментам.

В каждом человеке изначально заложено стремление и умение увидеть, познать истинное бытие. Более того, это является предназначением человека. Индивид способен выйти за пределы обычного ограниченного существования и войти в иную реальность, достичь высочайшего экстаза, слияния с

Абсолютом.

Существенная часть мистического опыта в чань и суфизме заключается в ощущении единения, переживания непосредственного контакта с некоей реальностью, которую принято обозначать как Абсолютную и Истинную реальность. В суфизме данный опыт воспринимается как единение с Богом, в буддизме он оформляется в понятие Пустоты, Шуньяты. Часто можно услышать, что буддизм атеистичен, однако, очевидно, что речь идёт о различной интерпретации идентичных явлений.

Абсолютная реальность представляется мистикам как недоступная и непостижимая для человека идеальная и совершенная субстанция. Несмотря на то, что в различных мистических системах она определяется по-разному, их представители единодушно сходятся во мнении о её совершенном и идеальном характере. Чаньские и суфийские мистики настаивают на том, что для каждого человека существует реальная возможность пребывания в этой трансцендентной Реальности.

В любой мистической традиции, в том числе чаньской и суфийской, непосредственному моменту постижения истины предшествует длительная стадия подготовки, которая включает в себя особый комплекс психофизических упражнений. В каждой из рассмотренных религиозно-мистических систем выработан свой специфический подход к проблеме психического развития человека и, соответственно, свои методы воздействия на его психику. В чань-буддизме и суфизме разработана целая система психологических приёмов, методов и упражнений изменения исходного морально-психологического состояния человека, включающая в себя: медитацию, контроль за дыханием, фиксацию позы, ритмические движения, изустные повторения формул и т.д. Методы постижения Истины универсальны и мало связаны с религиозным содержанием.

Результатом их воздействия являются особые трансперсональные состояния сознания, в которых мистика открывается истинное видение реальности. Мистики сходятся в том, что экстатическое состояние сознания при

соприкосновении с этой Абсолютной реальностью, наполняет ощущением радости, блаженства, большого эмоционального подъёма.

Единственным когнитивным процессом, адекватно отражающим реальность, средством видения Высшей Истины признаётся мистическая интуиция. Интеллекту отводится лишь вспомогательная роль.

Мистическая практика по сути направлена на развитие интуитивного видения, активизацию подсознательной сферы психики. При предельном обострении интуиции мистик соприкасается с Истинной Реальностью. Фактически просветление есть переход на интуитивный способ отражения.

Мистический опыт, переживаемый чань-буддистом и суфием, в психофизиологическом отношении идентичен. Вместе с тем он интерпретируется, осмысливается посредством философского и понятийного аппарата именно той религиозной системы, в русле которой возникла и развивалась конкретная мистическая традиция. Мистический опыт описывается посредством имеющихся идей, знаний, убеждений, представлений, в рамках их собственного религиозно-культурного мировосприятия.

Вне зависимости от времени, места, культурной и религиозной среды, в которой мистик переживает свой духовный опыт, он схож с опытом мистиков разных времён и эпох. Об этом, в частности, свидетельствуют исследования в области трансперсональной психологии.

Следовательно, мистическую традицию можно определить как универсальную. Такая постановка вопроса позволяет решить проблему происхождения суфизма, оставив в стороне теории "влияний" и "заимствований".

Типологическое сходство составляющих суфизма с неоплатоническими учениями, мистическими практиками в христианстве, иудаизме, буддизме и т.д. объясняется не исторической преемственностью, а указывает на универсальность выделенных традиций, развившихся каждая в своём русле. Для исламского мистицизма таким руслом был, естественно, ислам.

Вместе с тем, мистицизм в каждой религии основывается на её доктрине, духовных ценностях, облачен в специфическую форму этой религии, ин-

терпретируется в нормах и категориях религиозной культуры, которой принадлежит.

Таким образом, с большой степенью вероятности можно считать, что в основе формирования религиозно-мистических традиций лежат одни и те же закономерности духовного развития, реализующиеся по-разному в различных культурно-исторических условиях.

Чаньская и суфийская культуры стали частью мировой культуры, получив распространение по всему миру, овладев сознанием миллионов людей. Компаративистские исследования столь концептуально разнящихся, возникших в различных культурно-исторических условиях религиозно-мистических учений способствуют поиску внутреннего диалога, сближению мировоззренческих принципов, сглаживанию межконфессиональных противоречий, соблюдению принципов толерантности современным обществом, достижению взаимопонимания.

Результаты и выводы исследования могут быть использованы в теоретическом осмыслении чаньской и суфийской традиций, культур, учтены при разработке основополагающих принципов внутренней политики в районах традиционного распространения буддизма и ислама, использованы в теории религиоведения и конфликтологии. Они также могут быть применены в практической деятельности государственных учреждений, занятых в сфере предупреждения конфессиональных конфликтов, регулирования деятельности общественных, национальных и религиозных организаций.

Библиография

1. Абаев Н.В. Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме. //Буддизм и средневековая культура народов центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. С. 156-176.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – 125 с.
3. Абаев Н.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шраддхотпада-шастре". //Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1986. – С. 23-46.
4. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – 271 с.
5. Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Изд-кий дом "Новый день". – Махачкала, 2000, 243 с.
6. Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)./Хрестоматия по исламу. Пер. с арабс. – М.: Наука, изд-ая фирма Восточн. лит-ра, 1994. С. 139-166.
7. Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Воскрешение наук о вере, - М., 1980.
8. Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Избавляющий от заблуждения. – Киев: Изд-во УЦИММ-Пресс: СПб.: Изд-во "Алетейя", 1999. С. 528-589.
9. Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Часть 1. – СПб.: Центр "Петерб. Востоковедение". 2002.
10. Авшалумова Л.Х., Вагабов М.В. История религий (курс лекций). – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 1996 – 273 с.
11. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: Изд-во УЦИММ-Пресс; Сиб.: Изд-во "Алетейя", 1999.- 527 с.
12. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама: Абу Бакр ад-Дарбанди и суфийская энциклопедия "Райхан ал-хака'ик (XI-XII)– М.: Восточ. лит., 2003.– 847 с.
13. Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов разви-

- тия духовного сознания человека. Пер. с англ. под ред. В.Г. Трилиса, М. Неволина. – К.: София, Ltd., 2000. – 496 с.
14. Арухова А.С. Гносеологическая проблематика в философии суфизма: Автореф. дис. на соиск. степ. канд. филос. наук. ДГУ. – Махачкала, 2001. – 20 с.
 15. Баранец А.А. Мистика в христианской и мусульманской культурах. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д-ра философ. наук. – Ростов н/Д, 2000. – 54 с.
 16. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства (сборник). – М.: Изд-во МГТУ, 1992. – 141 с.
 17. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского Халифата. – М.: Восточная лит-ра., 2001. – 784 с.
 18. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М.: Наука, 1965. – 280 с.
 19. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. – М.: Наука, 1985. – 524 с.
 20. Билалов М.И. Суфизм и познавательная культура. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2003. – 119 с.
 21. Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. (Сб. статей). (Отв. ред. М.Т. Степанянц). – М.: Наука. Изд. фирма "Вост. лит.", 1993. – 222 с.
 22. Большаков О.Г. История Халифата (в 4 т.). – М.: Наука, 1989. Т.1. Ислам в Аравии, 1989. – 312 с. Т.2. Эпоха великих завоеваний, 2000. – 294 с.
 23. Буддизм. Четыре благородные истины. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – 992 с.
 24. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века: Сб. статей./Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1982. – 318 с.
 25. Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. статей. [Отв. ред Л.П. Делюсин]. – М.: Наука, 1987. – 225 с.

26. Буддизм в Японии. – М.: Наука, 1993. – 704 с.
27. Будон Ринчендуб. История буддизма. Пер. с тибет. Обермиллера Е.Е. Пер. с англ. Донца А.М. – Евразия, 1999. – 335 с.
28. Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам как мировая религия. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1999. – 283 с.
29. Вагабов М.В. Ислам: история и современность/ Вагабов М.В., Н.М Вагабов. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2002. – 415 с.
30. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – 2-е изд. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 488 с.
31. Васильев Л.С. История религий Востока.– М.: Книжный дом "Университет", 2001. – 432 с.
32. Васильев Л.С. История Востока: в 2 т., Т. 1, Т. 2. – М.: Высш. шк., 2001.– 512 с. (I т).– 559 с. (II т).
33. Введение в буддизм. (Рудой В.И., Островская Е.П. и др. Ред.-сост. Рудой В.И. Предисл., перевод и коммент. В.И. Рудого). – Лань, 1991. – 379с.
34. Вилайят-Инайят-хан, Пир. Пробуждение. Опыт суфиев. Пер. с англ. – К.: София, М.: ИД Гелиос, 2002. – 240 с.
35. Вопросы Милинды (Милиндапаноха)/Пер. с пали. – М.: Наука, 1989. – 488 с.
36. Всемирная энциклопедия: Религия./ Гл. ред. М.В. Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2003. – 832 с.
37. Габуния Г.Р. Критика религиозно-философской концепции суфизма. Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. Махачкала. 1971.
38. Габуния Г.Р. Суфизм: возникновение и сущность.//Религия и атеизм: история и современность (Сб. статей). – Махачкала: Изд-во ДГУ, 1992. С. 59-83.
39. Гольдциер И. Лекции об исламе. – СПб, 1912.
40. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М.: ГАЛЗ, 1938. – 180 с.
41. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в пси-

хотерапии. М., 1993.

42. Гроф С. Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994.
43. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам: Очерк истории, 600-1258 (Пер. с англ.). – М.: Наука, 1988. – 216 с.
44. Гуревич П.С. Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе. – М.: Знание, 1983. – 64 с.
45. Гуревич П.С. Мистицизм против человека. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
46. Гуревич П.С. Возрождён ли мистицизм?: Критические очерки. – М.: Политиздат, 1984. – 302 с.
47. Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 32.
48. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма: Индия и Китай./ Пер. с англ. СПб.: Орис, 19894.
49. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1995.
50. Ермакова Т.В. Островская Е.П. Классический буддизм. –СПб.: Петербург. Востоковедение, 1999. – 283 с.
51. Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность (Сб. статей). – М.: Наука, 1983. – 264 с.
52. Золотой век дзэн. Антология клас. коанов дзэн эпохи Тан.. – Евразия, 1998. – 379 с.
53. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. – М.: Петербургское востоковедение, 1995. – 284 с.
54. Ибрагим Т.К. Суфийская концепция совершенного человека.//Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991.
55. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988. – 314 с.
56. Игнатович А.Н. Девять ступеней бодхисаттвы.// Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991 С. 69-90.
57. Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Ташкент.: Изд-во "ФАН" АН Респ. Узбекистан, 1991 – 146 с.

58. Из реки речений.(Сост. И пер. Л. Тираспольский). – М. Прицельс, 1999. – 168 с.
59. Икэгути Экан. Подвижник огня. – М.: Республика, 1996. – 462 с.
60. Инайат-Хан. Суфийское послание о свободе духа. /Пер. с англ. СПб.: Изд-во Реверс, 1991 – 46 с.
61. Инайат Хан. Мистицизм звука. Сборник. – М.: Изд-во Духовной лит-ры; Сфера, 2002.
62. Инайат Хан. Очищение ума. – М.: Изд-во Духовной лит-ры; Сфера, 2000. – 412 с.
63. Инайат Хан. Учение суфиев. Сборник. – М.: Изд-во Духовной лит-ры; Сфера, 2000.– 352 с.
64. Инайат Хан. Путь озарения. – М.: Изд-во Духовной лит-ры; Сфера, 2001. – 336 с.
65. Индийская культура и буддизм. Сб. статей памяти ак. Ф.И. Щербатского. - М.: Наука, 1972. – 279 с.
66. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 395 с.
67. Ислам: Историографические очерки. Под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, Глав. Ред. Вост. Лит-ры, 1991. – 232 с.
68. Ислам в истории народов Востока. (Сб. статей.). – М.: Наука, 1981. – 197 с.
69. Ислам в истории и современности. Тематический сборник научн. трудов. – Баку.: Изд-во Аз. ГУ, 1981. – 92 с.
70. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – 128 с.
71. Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии [Сб. статей]. - Новосибирск: Наука, Сиб. отд-е., 1986. – 122 с.
72. Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом. – Киев: София: Гелиос, 2002.
73. Карл. В. Эрнст. Ислам. /Пер с англ. А. Горькавого. – М.: ФАИР-ПРЕСС,

2002. – 320 с.

74. Кацуки Сэкида. Практика дзэн. – М.: Рефл-бук., 1993.
75. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку: Изд. "Элм", 1969. – 109 с.
76. Клайв Э. Буддизм. Пер. с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 302 с.
77. Классическая буддийская философия. СПб.: Изд-во "Лань", 1999.–544с.
78. Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. IV Всесоюзная конф. арабистов. /Тезисы докладов и научных сообщений. Ереван, 1985. С 34-50.
79. Кныш А.Д. Суфизм / Ислам: Историографические очерки./Под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, Гл. ред. Восточ. лит-ры, 1991. С. 109-207.
80. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. М.Г. Романова. – СПб.: Изд-во "ДИЛЯ", 2004. – 464 с.
81. Конзэ Э. Буддийская медитация./Пер. с англ. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1995.
82. Коран./Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. – 2-е изд. – М.: Ладомир, 1999. – 926 с.
83. Коран./ Пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1991. – 399 с.
84. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. – М.: Наука, 1983. – 248 с.
85. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. – М.: Наука, 1987. – 220 с.
86. Кочетов А.П. Критика мировоззренческих основ буддизма.– М.: Знание, 1980. – 67 с.
87. Кочетов А.П. Буддизм. – 2-е изд., перераб. – М.: Наука, 1983. – 177 с.
88. Крымский А. Е. Очерк развития суфизма (тасаввуф) до конца III века гиджры. – Древности восточные. Труды Восточной комиссии Импер. Московского археол. общества. М., 1896, 2/1, с. 28-73.
89. Крымский А. Е. История Персии, её литературы и дервишской теософии. Т.2., М., 1906, ч. 51.
90. Крымский А. История мусульманства: Очерки религиозной жизни. – М.:

1912.

91. Курбанов Г.М. Психологический опыт суфизма. Рациональное и иррациональное в мусульманском мистицизме. /Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень КП РД по делам религий № 1 (4). – Махачкала: Изд-во ЗАО "Дагпресс". 2003. – 129 с.
92. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1991.
93. Малицкий Н. Ишаны и суфизм. – Б.М., б.г. – 14 с. Оттиск.
94. Массе Анри. Ислам: очерк истории. Пер. с фр., 3-е изд. - М.: Наука, 1982. – 191 с.
95. Мезенцев В.А. В тупиках мистики. – М.: Моск. Рабочий, 1987. – 174 с.
96. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М.: Наука, 1987. – 183 с.
97. Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. – М.: Наука, 1987. – 189 с.
98. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Пер. с англ., нем., фр. – М.: Канон+, 1998. – 431 с.
99. Мосс М. Социальные функции священного (пер. с фр.). – СПб.: Евразия, 2000. – 444 с.
100. Мудрость суфиев. /Пер. с перс. О.М. Ястребовой и др. – СПб.: Азбука, Петербургское Востоковедение, 2001. – 448 с.
101. Мустафинов М.М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный: Чечено-Инг. кн. изд-во, 1975. – 41 с.
102. Нестёркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма. //Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1986. С. 144-156.
103. Нестёркин С.П. Проблема индивидуального "Я" в средневековом чань-буддизме. /Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1991. С. 49-60.
104. Нурбахш Д. Психология суфизма. – М.: Присцельс, 1996.

105. Нурбахш Д. Таверна среди руин. Семь эссе о суфизме. – М.: Прогресс, 1997. – 136 с.
106. Нурбахш Д. Беседы о суфийском пути. – М.: Прицельс, 1998. – 164 с.
107. Нурбахш Д. Рай суфиев. – М.: Прогресс, 1998. – 112.
108. Нурбахш Д. Иисус глазами суфиса.. – М.: Когелет, 1999. – 130 с.
109. Озак М. Любовь – это вино: Беседы учителя суфизма в Америке. – М.: Сампо, 2001. – 96 с.
110. Озанец Н. Медитация для начинающих./ Пер. с англ. А. Гарькавого. – М.: ФАИР ПРЕСС, 2000. – 304 с.
111. Ольденбург С.Ф. Будда. Его жизнь, учение и община. – М., 1905. – 34 с.
112. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. Индийского учителя жизни. – Петербург, 1919. – 52 с.
113. Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. – Петербург, 1919. – 40 с.
114. Основы буддийского мировоззрения: Индия, Китай: /[В.И. Рудой и др.]. – М.: Наука, 1994. – 237 с.
115. Пакер Д. Познать Бога. /Пер. с англ. В. Алексеев). – Чикаго: SGD, 1990. – 248 с.
116. Пашаева Ш.Ю. Мухаммад ал-Яраги и кавказский мюридизм./Махачкала: Рос. АН, ДНЦ, 2003. – 270 с.
117. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 12-15 веках (Курс лекций). - Л.: ЛГУ, 1966. – 400 с.
118. Плоть и кость дзэн:[Сборник./Сост. П. Ренс, Нёгэн Сэнзаки; пер. с англ. и предисл. В.И. Нелина]. – Калининград: Рос. Запад, 1993. – 191 с.
119. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М.: Мысль, 1990. – 219 с.
120. Померанц Г.С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн). – В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
121. Померанц Г.С. Парадоксы дзэн.//Наука и религия. – 1989, № 5. С. 37-42.

122. Психологические аспекты буддизма./[Сб. статей]. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-е, 1986. – 155 с.
123. Рациональность иррационального (Сб-к статей). – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 242 с.
124. Рерих Е.И. Основы буддизма. –Нин-Удэ: Бурят. кн. Изд-во, 1991.– 96 с.
125. Рожнов В.Е. Пророки и чудотворцы: Этюды о мистицизме./ В.Е.Рожнов. – М.: Политиздат, 1997. – 175 с.
126. Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. – Петербург, 1919. – 71 с.
127. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – 294 с.
128. Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. - С. 188-190.
129. Рукайя М. Ислам: [Пер. с англ.] – М.: Гранд: ФАИР-пресс, 2002.– 301 с.
130. Руткевич А.М. Психоанализ и религия. – М.: Знание, 1987. – 62 с.
131. Рюмин А. Риндзай-року. (Записи бесед Линь-цзи). Дзэн-по гороку, Токио, 1972.
132. Саидов С.М. Культ святых и особенности его проявления в исламе. Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук/ ДГУ. – Махачкала, 1997. – 19 с.
133. Саидов С.М. Культ святых в Дагестане. Что такое паломничество. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2000. – 46 с.
134. Син-юнь. Чаньские беседы./Пер. с кит. СПб.: Петербург. Востоковедение, 1988.
135. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. – М., 1963.
136. Средневековая арабская философия: проблемы и решения./ Сб. статей. М., 1998. – 527 с.
137. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма.. – М.: Наука, 1987. – 190 с.
138. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. – М.: Изд. фирма "Восточ. лит-ра" РАН, 1997. – 503 с.

139. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма./ Четыре благородные истины. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 2000, - С. 309-846.
140. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы./Пер. с кит. М.: Янус-К., 1998.
141. Суфизм в контексте мусульманской культуры. (Сб. статей). – М.: Наука, 1989. – 337 с.
142. Суфии: Собрание притч и афоризмов. -: Изд-во ЭКСМО ПРЕСС, 2002. – 640 с.
143. Тираспольский Л.М. Золотой век. – М.: Прогресс, 1995. – 246 с.
144. Томпсон М. Восточная философия../Пер. с англ. Ю. Бондарева. - М.: ФАИС-ПРЕСС, 2000. – 384 с.
145. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения пражняпарамиты (на примере "Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры"). //Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 104-125.
146. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербург. востоковедение, 1997.
147. Торчинов Е.А. Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития).//Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998.
148. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций/ Санкт-Петерб. философ. общ-во, 2000. – 303 с.
149. Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну.(Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь). СПб., 1997.
150. Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе./Пер. с англ. – М.: Наука, 1989. – 326 с.
151. Уоттс А.В. Путь дзэн. Киев, София, 1993.
152. Уоттс А.В. Вот это и другие эссе о духовном опыте.//Дао воды. – Киев: София, 1996.
153. Уроки Дзэн. Искусство управления. Пер. с англ. Котенко Г.В. – СПб.: Евразия, 2000. – 352 с.

154. Услышь флейтиста. Суфии о суфизме. Суфийская проза и поэзия. (Сборник). – М.: Присцельс, 1997. – 200 с.
155. Фейдимен Дж., Р. Фрейгер. Личность и личностный рост: Восточные теории личности. М., 1994. -128 с.
156. Философия и религия на зарубежном Востоке XX в. (Сб. статей. Отв. ред. М.Т. Степанянц) – М.: Наука, 1985. – 272 с.
157. Философские вопросы буддизма: [Сб. статей]. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-е, 1984. – 124 с.
158. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии (пер. с англ.). – М.: Политиздат, 1990. – 831 с.
159. Ханбабаев С.М. Ритуальная практика накшбандийского тариката./Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень КП РД по делам религий № 1 (4). – Махачкала: Изд-во ЗАО "Дагпресс". 2003. – 129 с.
160. Ханбабаев С.М. Мюридизм на Северном Кавказе./ Ислам в Дагестане. – Махачкала, 1994. С. 31-50.
161. Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996. – 208 с.
162. Хисматулин А.А. Суфизм. – СПб: Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.
163. Холл М.П. Адепты Востока. Эзотерическая традиция Востока. –М.: Сфера, 1998. – 528 с.
164. Хуньжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания./Пер. с кит. СПб., 1994.
165. Хуэйнэн. Люцзу тань-цзин. (Сутра Помоста шестого патриарха). //Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. –N.Y., 1969.
166. Шах Идрис. Суфии. – М.: Локид, Миф, 1999. – 448 с.
167. Шах Идрис. Суфизм. – М.: Клышников и К, 1994. – 448 с.
168. Шах Идрис. Учиться как учиться. Психология и духовность на суфийском пути. – М.: УРСС, 1999. – 304 с.

169. Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. - М.-Л.: Наука, 1965.
170. Шахнович М.И. Мистика перед судом науки. - М.: Знание, 1970. – 62 с.
171. Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Пер. с арабс. И.Р. Насырова. – Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 380 с.
172. Шейх Ибн Ата Аллах аль-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Кингаб аль-Хикам). Пер. с арабс. И.Р. Насырова. – Уфа: РИО: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 290 с.
173. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма./Пер. с англ. – М.: Алетейа: Энигма, 2000. – 414 с.
174. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. – Пб., 1919. – 48 с.
175. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. [Пер. с англ.]. – М.: Наука, 1988. – 425 с.
176. Цзун-ми. Чаньские истины.- СПб., 1998.
177. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982. – 142 с.
178. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме. //Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. С. 39– 49.
179. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995. – 223 с.

Литература на иностранном языке

180. Blyth R.H. Oriental Humour. - Tokyo; Hokuseido press, 1959. - 582 p.
181. Blyth R.H. Zen and Zen classics. - Tokyo; Hokuseido press, 1966. - Vol. 4: Manonkan. - 241 p.

182. Humphreys Ch. The way of action. A working philosophy for Western life. – L.: Allen und Unwin, 1980. - 195 p.
183. Humphreys Ch. Zen Buddhism. L.: Unwin paper-backs, 1976. – 241 p.
184. Campbell J. Hero with a thousand faces. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 1971
185. Corbin H. Histoire de la philosophie islam'que. I. P., 1964.
186. Duka T. The Influence of Buddhism upon Islam (Рец. на:) Goldziher I.A. Buddhismus hatasa Iszlamba – JRAS. 1904, C.125-141.
187. Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus. – DI. 1916, 6, 31-70.
188. Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Lpz. 1868. C. 65, 78, 130.
189. Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2-e ed. P. 1954. 53-63.
190. Nicholson R. The Mystics of Islam. L, 1914.
191. Jung C.G. The archetypes and the collective unconscious/ In the collected works of C.G. Jung (Vol. 8). Princeton, NJ: Princeton University Press. 1936/1969.
192. Jung C.G. Analytical psychology: Its theory and practice (The Tavistock Lectures). New York: Pantheon. 1968.
193. Pribram K. Behaviorism, phenomenology and Holism in psychology// Metaphors of Consciousness. NY., 1981. P. 148.
194. Tholuck F.A. Sufismus sive theosophia Persarum panteistica. Berolini, 1821.
195. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. – L.: Rider, 1957. - 136 p.
196. Suzuki D.T. Zen Buddhism. – N.Y.; Anchor books, 1958. – 294 p.
197. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. – Tokyo; Dai Nippon Printing Co., 1958. - 150 p.
198. Suzuki D.T., et. al. Zen Buddhism and psycho-analysis. – N.Y. etc.; Harper Row, 1960. – 180 p.
254. Suzuki D.T. Zen and Japanese culture. – L.: Rutledge and Paul, 1959 – 478 p

199. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. – N.Y.; Grose press, 1960 – 192 p.
200. Watts A. The way of Zen. – N.Y. : Pantheon, 1957. – 236 p.
201. Watts A. The Spirit of Zen. – N.Y.: Grove press, 1960. – 128 p.