Санкт-Петербургский государственный университет

**ДАВИДОВИЧ ЯНА ИЛЬИНИЧНА**

Выпускная квалификационная работа

**Мистические течения в международных отношениях: суфизм и каббала.**

**Mystical trends in international relations: Sufism and Kabbalah.**

Уровень образования: Бакалавриат

Направление 41.03.05 «Международные отношения»

Основная образовательная программа

СВ.5034.2016 «Международные отношения»

Научный руководитель:

Доктор исторических наук

Профессор кафедры мировой политики

Зеленева Ирина Владимировна

Рецензент:

Доктор исторических наук

Почётный профессор СПбГУ

Заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока

Дьяков Николай Николаевич

Санкт-Петербург

2020

**Содержание**

Введение…………………………………………………………………………..3

Глава 1. Мусульманский мистицизм…………………………………….……..6

1.1. Исламский контекст суфизма……………………………………………….6

1.2. Суфийская традиция……………………...……………………………….....7

1.3. Духовные практики ….………………………………………………....…..9

1.4. Суфийская поэзия…………………………………………………………...12

1.6. Суфийские прототипы……………………………………………………...15

1.7.Суфийские братства в политическом контексте ………………………....16

Глава 2. Иудейский мистицизм. Каббала…………………………………….32

2.1.Каббалистическая теория………………………………………………..…32

2.2. Иудейский контекст каббалы……………………………….……………..34

2.3. Взаимосвязь каббалы и ислама…………………………………………..37

2.4. Каббала и наука………………………………….…………………..…….39

2.5.Каббалистические прототипы…..………………………………..………..42

2.6.Мистические атрибуты……………………………………………………..53

Глава 3. Психология мистицизма………………………………...……………55

3.1. Понятие завета в Коране и Пятикнижии…………………………………55

3.2. Мистицизм и психоанализ…………………………………………………56

3.3. Юнгианский мистицизм…………………………………………………...60

3.4. Самоанализ………………………….………………………………………62

3.5.Уровни сознания……………………………………………………………64

Заключение……………………………………………………………………….72

Глоссарий………………………………………………………………………..76

Список литературы…………………………………………………………...….77

Приложение………………………………………………………………………83

**Введение**

Идеализированные представления о мистицизме как об истории благочестивых мистиков и орденов, в некоторой степени отделенных о социальной и политической сфер жизни, пребывающих в мире прекрасной поэзии и ритуалов, или как об абстрактных очертаниях мистицизма, сыграли очень важную роль в истории ориентализма. Как следствие, многие исследования по-прежнему передают образ мусульманских мистиков как группы, отчужденной от привычного ислама, бросающих вызов классическим религиозным догматам.

Цель исследования – продемонстрировать взаимовлияние мистицизма и политики.

Объект исследования – религиозная догматика и философия мистицизма.

Предмет исследования – политическое положение мистицизма, его историческое развитие и влияние на культуру, а также двойственная политика руководства государств в отношении мистических братств.

Для проведения исследования были поставлены следующие задачи:

1. Изучить основные теоретические положения суфийского и каббалистического учений, их духовные практики и поэтические произведения, а также проанализировать их религиозный контекст.
2. Рассмотреть историю развития суфизма в персидской среде, а также изучить историю важнейших иранских тарикатов.
3. Рассмотреть историю развития каббалистического учения и его влияния на политические настроения внутри еврейских общин, а также на антисемитские настроения за их пределами.
4. Проанализировать положение суфизма в Иране после революции 1979 г.
5. Проанализировать психологическую базу мистицизма и описать образ мистика с точки зрения психоанализа.

В соответствии с намеченной целью и задачами исследования были определены следующие методы:

1. Теоретический анализ произведений суфийской и каббалистической и психологической литературы по теме исследования.
2. Анализ основных духовных практик и ритуалов мистицизма.
3. Моделирование теоретических положений мистицизма на психологическую модель «образа мистика».

Актуальность данного исследования заключается в том, что во все времена существования мистическое учение было тесно связано с политической сферой государства, своими идеями оказывая влияние на царей и правителей. Человек, выбирающий мистический путь взамен мирской жизни, обладает особым психологическим складом. Им движут внутренние импульсы, берущие начало в детстве или появившиеся в результате необычных событий в жизни человека. Психологический портрет мистика при детальном рассмотрении оказывается многоликим.

Магрибинские марабуты всегда представляли собой политическую оппозицию и пользовались большой поддержкой населения, что заставляло правителей искать пути взаимодействия с ними. Власти стремились то поощрять братства, то, напротив, ограничивать их свободу, применяя различные рычаги политического давления[[1]](#footnote-1). В то же время в шиитской среде суфизм был довольно редким явлением, но тем не мене, известен тарикат ниматуллахиййа, который привел к власти Сефевидскую династию. Суфизм – будь то городской или сельский – должен был сильно пострадать от Исламской революции, и как следствие, он должен был уже практически исчезнуть, однако сейчас Иран как никто другой заинтересован в полном и многогранном суфийском наследии, бережно охраняя литературное наследие суфийских классиков.

Каббала - это руководство к достижению расширенного осознания, познающего скрытое присутствие божественного во всем вокруг и внутри нас. Бога можно найти не только путем следования иудейским ритуальным действиям, но и через превращение каждого человеческого действия в таинство, символизирующее признание присутствия искр божественной святости, рассеянных по всей вселенной. Каббалисты верят, что Тора - это самый мощный инструмент, которым человек обладает для того, чтобы увидеть и почувствовать скрытое присутствие Бога.

**Глава 1. Мистицизм в исламе**

* 1. **Исламский контекст суфизма**.

В наши дни термин «суфизм» широко известен, однако скрывающаяся за ним истина стала гораздо туманнее. Мы часто слышим, что «суфизм» - это «мистицизм», «эзотеризм», «духовность»; эти термины как правило используются вместе с прилагательным «мусульманский», и зачастую это становится скорее препятствием, нежели ключом к пониманию. Проблематично и происхождение самого термина «*суфи*», обозначающего человека, странствующего по суфийскому пути; для обозначения самого суфийского учения используется термин «*тасаввуф*» (араб. التصوف). Это слово попало в оборот не из мусульманских текстов, а из работ британских востоковедов, нуждавшихся в подходящем для обозначения аспектов мусульманской цивилизации термине, так как именно британские востоковеды стремились избежать негативных стереотипов, связанных с исламом, но они же их и распространяли[[2]](#footnote-2).

Мусульманская традиция признает три основные области веры – тело, язык и потаенные глубины сердца. Эти области называют местами праведных деяний, праведных мыслей и праведного видения. Это – идеалы, которые необходимо воплотить в жизнь, как в момент сотворения Богом Адама по образу своему и подобию. Праведные поступки традиционно являлись областью специализации богословов, праведные мысли – областью правоведов, а третий элемент – праведное видение – относят именно к области специализации суфиев, поскольку оно начинает «исходить от сердца подобно сиянию», пронизывая тело с головы до ног, затрагивая мысли и формируя поступки[[3]](#footnote-3).

Суфии считают, что Бог демонстрирует скрытые возможности бытия, что подразумевается под его собственными атрибутами. Основные архетипы сводятся у суфиев именно к двум таким атрибутам – красоте и величию, или к милосердию и гневу, или к доброте и суровости, так как на этих противоположностях зиждется мировая гармония («где бы не проявлялись следы Божественного гнева, найдутся и следы Божественного милосердия, и наоборот[[4]](#footnote-4)»).

**1.2. Суфийская теория**.

Суфийское видение реальности основано на Коране и хадисах. Оно предлагает схему мироздания, которая позволяет человеку понять свое положение в отношении Бога, дает особое толкование его внутренним свойствам и обозначает идеалы, к которым необходимо стремиться. Иными словами, освещает дорогу на пути к духовному совершенству. *Шахада* в суфийской традиции обозначает: «Нет истинного создателя, кроме Бога», то есть «нет истинного знающего, кроме Бога». В суфийских текстах очень часто встречается: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (28:88) – божественная сущность такова, что ничто не может противостоять ей. «Ликами» обладают и все существующие вещи: различают лик западный и лик восточный. Если мы посмотрим на западный лик, то не увидим солнечного света, потому что солнце уже зашло. Если же взглянуть на восточный лик той же вещи, можно увидеть солнце, сияющее во всей красе. Суфийская практика также зиждется на *шахаде*, и также сочетает в себе противоположности: отрицание и подтверждение. Следует отвергнуть ложную реальность – *нафс*, который обращен к западу и не смотрит на восток. Суфийский путь подразумевает внутреннее перерождение, в результате которого все части человеческой души обращаются к Богу. Наиболее характерной является «*зикр*» - многократное поминание имени Бога, выполнение которого предписывается в айатах Корана. Это стало ядром суфийской науки. В процессе духовной трансформации Божье имя переполняет разум и сознание верующего, которое в понимании суфиев является основным содержимым человека – то, что его наполняет, определяет то, чем человек является[[5]](#footnote-5). Об этом писал Руми:

О брат, ты - это твои мысли;

все остальное – лишь кости и жилы.

Если ты думаешь о розе, то ты - розовый сад,

А если о шипах – то ты хворост для огня.

Запад исчезает, ибо взошло солнце. [[6]](#footnote-6)

Суфии, как уже говорилось ранее, подчеркивали превосходство внутреннего над внешним, созерцания над действием. Суфизм не имеет никакого отношения к суннитско-шиитскому расколу и не связан с принадлежностью мусульман к различным *мазхабам*. Не связан он и с социальными классами: целые семьи могут принадлежать к определённому суфийскому братству. И мужчины, и женщины (в меньшем количестве) могут становиться суфиями. Говоря об истории суфизма, следует выделить два уровня. На первом уровне, который более всего занимает самих суфиев, у суфизма нет истории, потому что он представляет собой невидимое, одухотворяющее присутствие Бога среди верующих. На втором уровне, который представляет интерес для современных мусульман и историков, суфизм проявляется в определенных духовных характеристиках отдельных верующих. Эти два уровня, как правило, называют «верой» и «совокупной традицией». Их легко можно сопоставить с тем, что Бушанджи назвал «истиной» и «именем» суфизма – за названием кроется живое присутствие Бога, которое одушевляет традицию[[7]](#footnote-7).

Мусульманская богословская аксиома утверждает, что Бог един, но миров множество. Многие суфии говорили о вездесущности Бога и возможности единения с Ним, другие же подчеркивали его трансцендентность, делая акцент на долг служения Ему. Эти душевные переживания сопровождаются различными «парными состояниями», испытываемыми на пути достижения единения с Богом. В качестве примера можно привести одну из наиболее характерных пар – это «опьянение» (*сукр*) и «трезвость» (*сахв*). Опьянение наступает после того, как суфий испытывает присутствие Бога. Его охватывает блаженство, вызванное вечной красотой Бога. Трезвость же помогает провести различие между Богом и материальным миром, правильным и неправильным, прекрасным и уродливым. Иллюстрации контрастов подобных состояний очень часто встречаются на страницах суфийских сочинений и жизнеописаниях суфийских шейхов. Образы опьянения занимают важное место в поэзии, которая неустанно прославляет присутствие Бога среди верующих. Вольности позволяют поэтам донести смысл и краски своих переживаний до благочестивцев, дабы смутить их, бросить вызов правовым богословским учениям.

**1.3. Духовные практики.**

Есть один суфийский афоризм: «Суфий – сын мгновения»[[8]](#footnote-8). Согласно одной из его интерпретаций, суфий живет в осознании, что его «я» - это лишь то, что он представляет собой в данное мгновение. В текстах часто встречается слово «*нафас*» (вдох), поэтому автор говорит о том, что суфиев иногда называют «люди вдохов», так как они осознают свою уникальность в каждом мгновении жизни[[9]](#footnote-9). В каждый такой момент новое «я» нисходит от Бога подобно тому, как в легкие прибывает новый вздох. Принесенное пророками знание в Коране называется «припоминанием» - *зикр* (араб. ذکر‎). Эти слова упоминаются в Коране более сорока раз; также они употребляются в Торе и в Евангелии. Суфии используют *зикр* для обозначения метода постижения единения своим божественным Возлюбленным. Именно эта практика отличает мусульман – суфиев от мусульман – несуфиев. Суфийскую практику *зикра* можно рассматривать как заклинательную молитву. *Зикр* приносит счастье в последующей жизни, но с его помощью также можно достичь близости к Богу и в этой жизни. Пророк называет *зикр* лучшим способом поклонения Богу, и можно использовать любое из 99 – ти «прекрасных имен» для его исполнения.

Для суфиев *зикр* занимает центральное место в практике, так как его цель – постоянное удержание мыслей о Боге в своем сознании. *Шахаду* считают лучшим из *зикров*, она заключает в себе суть всех суфийских учений. «Только тот, кто отверг в себе все, кроме Бога, произносит слова “Нет Бога, кроме Бога” правильно[[10]](#footnote-10)». Суфийские наставники используют особые имена и формы *зикра*, чтобы актуализировать духовный потенциал своих учеников. Существуют учения об именах, которые можно произносить для определенной цели, например, сочинение ал-Газали «Возвышенная цель». Некоторые же суфии говорили об отказе от *зикра* как от элемента материального мира. Ибн ʻкак о утверждал, что *зикру* нет места после того, как путник встречает Бога, ибо его собственное «я» исчезает. Существует также несколько классификаций *зикра* в зависимости от глубины сосредоточения, которого достиг ученик: поминание языком, поминание сердцем и поминание тайником сердца (*сирр*). Также различие проводится между «громким» и «тихим» *зикром*. «Громкий» *зикр* проводится в присутствии других суфиев и варьируется от сдержанного ритуала до экстатического. Некоторые *тарикаты*, как например, *тарикат маулавийа* (основателем которого был Руми) используют музыку и танцы как способ сосредоточения. Результат *зикра* зависит от собственных усилий. «Каждый вдох продлевает жизнь, каждый выдох радует душу»[[11]](#footnote-11). Руми, написавший более шестидесяти пяти тысяч стихотворных строк и три книги в прозе, считается одним из величайших суфийских мыслителей. В персоязычном мире его признают величайшим духовным поэтом в истории.

На божественном уровне любовь можно назвать мотивирующей силой:

Что означает быть любящим? Испытывать неутолимую жажду,

Так что позволь мне объяснить, [в чем суть] воды жизни[[12]](#footnote-12).

Руми часто указывает на любовь как на главное побуждение Бога к творению. Эта любовь требует осознания несовершенства, именно поэтому слова *«факир»* (араб.) и *«дарвиш»* (перс.) обозначают путников в суфизме[[13]](#footnote-13). Пророк есть полнота воплощения любви, через которого и ради которого и было сотворено мироздание. Характерной особенностью *газелей* Руми является то, что читатель подразумевает объектом послания некую возлюбленную. Эта двусмысленность сильнее выражена в оригинале, так как в персидском местоимения не имеют рода, но для истинно «любящих» подобной двусмысленности не возникает, ибо в любом стихотворении говорится о Боге, скрытом под завесой форм.

На западе представление о суфийских танцах начало складываться в основном из рассказов путешественников, привозящих с Ближнего Востока истории о «вертящихся дервишах».

Считается, что, когда создатель заиграл свою мелодию, все создания слились в едином танце, восхваляя его и давая понять, что «все есть Он». Бог пожелал быть познанным, и Руми утверждает, что тот, кто познал самого себя, слышит речь всех вещей. Уделяется внимание и вознесению души: суфии рассматривают стадии жизни как этапы «расцвета» и «раскрытия» души. Человек обладает двумя видами совершенства: естественным, которое ведет к физической смерти и последующей встрече с Богом, и совершенства путем взращивания своего «я». Согласно первому виду, все люди принуждены расти и умирать, а с позиции второго имеют свободу выбора своего бытия на ступенях становления. Представления суфиев о развитии души отличаются от классических исламских именно потому, что суфийские наставники обладают более глубоким пониманием цели и серьёзности предприятия. Они следуют наставлению Пророка: «Умри до того, как умрешь» - умирая для личных ограничений, они переходят в возвышенную стадию познания Божественной красоты[[14]](#footnote-14).

Танец, таким образом, выражает радость освобождения от мирских страстей и своей самости. Руми говорит, что каждый суфий совершает танец в собственном сердце и духе. Поэтому танец даже необязательно связан с телом, так как «настоящую» музыку не услышать несовершенным слухом, а подлинный танец не увидеть глазами.

**1.4. Суфийская поэзия.**

Суфии не всегда воспевают присутствие Бога в стихотворной форме, а делают это и в прозе, и одним из представителей этого направления является Бахаʼ Валад, написавший сочинение «Маʻриф» (Познание), представляющее собой запись душевных переживаний, однако известность оно получила только, будучи переведенной английским востоковедом А. Дж. Арберри. Особенностью Маʼриф является то, что Бахаʼ Валад говорит о духовной жизни непосредственно от первого лица. Эта книга не является суфийским учением, но именно она оказала сильнейшее влияние на Руми[[15]](#footnote-15). Для Бахаʼ Валада, как и для Руми, видение Бога происходит в бесконечном многообразии и нескончаемой радости. Оба сходятся во мнении, что видение происходит на уровне мысли (*андиша*), которая тождественна воображению (*хайал*) – сознание становится источником чистых мыслей. Бахаʼ Валад описывает, каким образом его мысли «облачаются в одеяния воображения». Становится понятно, что все, что он говорит, есть часть замысловатого божественного узора[[16]](#footnote-16).

«Бог Корана в конечном счете есть Бог, запредельный миру, Он есть исключительно Величие, никогда не Эммануил»[[17]](#footnote-17) - редкий мусульманин согласился бы с подобным определением. *Калам*, оставаясь академической дисциплиной, не оказал на ислам такого большого влияния, как суфизм. Различие этих подходов проявляется в дискурсе: риторика *калама* абстрагирует Бога от мира, в то время как риторика суфизма, основанная на воображении, изображает мир как поток раскрытия лиц Всевышнего. Для многих суфиев Коран подобен любовному посланию[[18]](#footnote-18), поэтому его всегда истолковывают в лучшем свете. В доминирующей на Западе религиозной системе любовь к Богу есть по сути то же, что и вера в Бога – вера в его существование справедливость, любовь. Любовь к Богу, в первую очередь, является мысленным опытом. «В восточных религиях, а также в мистицизме – любовь к Богу подобна интенсивному чувственному опыту единения, неразрывно связанному с выражением этой любви в каждом жизненном акте[[19]](#footnote-19)». Здесь можно провести важную параллель – любовь к Богу неразрывно связана с любовью к родителям. Ребенок начинает свой жизненный путь с привязанности к матери как к основе всего сущего. Чувство беспомощности вызывает потребность во всеобъемлющей материнской любви. Другим объектом любви становится фигура отца – на этой стадии появляется потребность избежать наказания или заслужить одобрение. Достигая зрелости, человек освобождается от отцовской строгости и материнской защиты. Принципы любви и справедливости поселяются в самом человеке. И тогда он уже говорит о Боге только в поэтическом смысле. Однако человек, не достигший духовной зрелости, склонен к мистицизму. Ударяясь в мистицизм, он старается компенсировать потребность в материнском покровительстве, стремясь избежать собственного неумения решать «взрослые» проблемы. Находясь во власти мистицизма, человек обыкновенно стремится уйти от психологической зрелости. Как показал Фрейд, «индивид сохраняет в себе и в своем бессознательном все стадии своего развития, начиная от беспомощного младенца. Вопрос заключается лишь в том, насколько человек вырос»[[20]](#footnote-20).

Примером является история о падении Адама. Наиболее интересным является толкование Ахмеда Самʻани, который пишет о падении Адама как о проявлении высшего милосердия со стороны Бога. Адам – это архетип человека, чьи качества унаследовали все представители людского рода. Падение Адама – падение каждого человека, причем вина не возлагается на Еву, но, если бы это было возможно, Самаʻни придал бы ей значение еще более возвышенное, так как именно способность грешить делает человека уникальным среди Божьих творений. Любовь к Богу также связана с его именами; ангелы лишены любви, потому что не могут испытать гнев, люди же сотканы из противоположностей, все Божественные атрибуты соединены в них воедино. Секрет любви Адама заключался в том, что он не считал себя ничем – именно такое отношение к себе суфии называют «нуждой» - нуждой в любви Всевышнего, которая зиждется на смирении, то есть признании собственной немощности перед Всевышним. В качестве примера обратимся к Джами:

Я сказал своей розоликой: «О ты, чей рот подобен бутону!»

Не скрывай свой лик всякий миг, подобно жеманницам!»

Она усмехнулась: «В отличие от красавиц этого мира

Я явлена под покрывалом и сокрыта – когда тот снят»[[21]](#footnote-21)

Диалектика, пронизывающая суфийское учение – утверждение и отрицание, опьянение и выкрики, трезвость и срывание завес, произнесение того, что нельзя произнести – все это и есть тот самый лик, появляющийся за завесами. Суфизм отличается от других граней мусульманской мысли тем, что истинное понимание в нем трактуется как снятие завес, скрывающих лик сердца. Снятие завес обозначается словом *кашф*, и о нем говорится как об одном из синонимов смерти, ибо только после смерти люди увидят мир в истинном свете.

**1.5. Суфийские прототипы.**

«Прототипом» суфия является образ Хасана ал-Басри, принадлежавшему к поколению «последователей», пришедшему на смену поколению сподвижников Пророка. Его речи цитировали наряду с высказываниями политических деятелей, однако его суждения касательно государства не свидетельствовали о приверженности к какой-либо позиции. Человека, поглощенного мирскими заботами и не думающего о вере, ал – Басри называет «лицемером» (*мунафик*), человеком, пребывающем между верой и неверием. По прошествии нескольких лет его слова были зафиксированы.

Особенно подчеркивается роль легендарной женщины – аскета Рабʻи ал-ʻАдавийи. Будучи рабыней, она зарабатывала на жизнь пением, но ее набожность в конечном счете принесла ей свободу, и она стала жить в уединении и безбрачии – сначала в пустыне, затем в Басре, где вокруг нее собиралось множество почитателей, чтобы сподобиться ее благодати. Одним из ключевых моментов ее позиции было то, что она считала любовь к Пророку, равно как и страх перед Адом, лишь препятствиями, мешающими служению Богу. Это ярко выражено в истории, согласно которой она пообещала сжечь райские кущи и потушить адское пламя, дабы никто не служил Богу ради райских утех или из страха перед муками ада. Из ее рассуждений о переходе человека к праведной жизни следует, что, хотя инициатива может исходить от самого человека, всё в конечном счете зависит от Божьей воли. Полулегендарная личность Рабиʻи ал-ʻАдавийи стала источником вдохновения: она обрела множество последователей, ее биография была написана многими суфийскими авторами[[22]](#footnote-22).

**1.6. Суфийские братства в политическом контексте.**

Суфизм тесно связан с народным исламом, но именно в его лоне формировались элитарные течения ислама – именно по этой причине суфизм часто пользовался поддержкой государства. Важно отметить главенствующую роль суфийских орденов – тарикатов (араб. طريقة — дорога, путь), а суфийские шейхи нередко противопоставлялись богословам, имеющим влияние на власть в государстве.

Культурными и идеологическими центрами мистицизма в мусульманском мире являлись, прежде всего, в суфийские братства, многие из которых существуют и по сей день. Как правило, братства находились в особых зданиях, таких как завия или рибат, где суфии могли забыть о мирских заботах и погрузиться в занятие духовными практиками, которые могли быть и индивидуальными[[23]](#footnote-23). В некоторой степени эта традиция была перенята от христианских монастырей. Чтобы получить больше знаний о духовных практиках, ученик (мурид) мог обучаться одновременно у нескольких учителей. Мировоззренческие практики каждого отдельного шейха получили название его духовного «пути» (тарик, или тарика). Такой «путь» представлял собой своеобразный набор правил, духовных практик и ритуалов, которым шейх обучал своих учеников с целью «очистить» их от грехов, привести их разум в состояние безмятежности и подготовить их к восприятию Божественных «тайн». Ученик, окончивший обучение у известного шейха, получал разрешение иметь собственных учеников, а также шерстяное рубище (хирка)[[24]](#footnote-24).

Правящие династии оказывали щедрую поддержку как суфийским братствам, так и выдающимся суфийским шейхам. Они пользовались покровительством Айюбидов и Мамлюков Египта и Сирии, а также Расулидов Йемена. Процесс становления суфизма в качестве политического механизма, начавшийся еще при Сельджуках, получил довольно обширное развитие при их преемниках, особенно на Востоке мусульманского мира. Существует достаточно распространенное мнение, что культурная и духовная общность восточной части мусульманского мира после распада халифата сохранили именно суфийские братства, появившиеся в тот период. Тем самым, суфийские ордена с их духовной культурой смогли предотвратить вражду мусульманских государств[[25]](#footnote-25).

Мамлюкские правители Египта и Сирии поддерживали суфийские братства, стремясь заполучить авторитет шейхов и воспользоваться им для сохранения своего влияния среди народных масс. Эта политика часто подвергалась критике со стороны профессиональных ученых, занимавших высокие официальные должности в мамлюкском государстве. Полуграмотные мистики, по их мнению, не способны были давать необходимых советов своим властителям, но тем не менее суфийские шейхи часто одерживали верх над учеными в борьбе за влияние на разум, а в особенной степени сердце правителя.

К 50-м годам XX века громогласные антисуфийские выступления, которые были вызваны различными идеологическими течениями и политическими партиями мусульманских государств, а также кардинальные перемены в экономике и в социальном устройстве ближневосточных и североафриканских обществ привели к тому, что суфизм потерял свою привлекательность среди народных масс. Былое величие и размах суфийского движения сменились небольшим количеством суфийских братств, возглавляемых шейхами, которые практически не имели значительного влияния за пределами узкого круга своих приверженцев. Существование, культурное наследие и целостность суфийской традиции были поставлены под сомнение[[26]](#footnote-26). Однако суфизму не просто удалось дожить до наших дней, но и твердо занять свои былые позиции. Суфийские организации возродились во многих странах Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии и Северной Африки, равно как и в Европе, Соединенных Штатах и республиках бывшего Советского Союза.

Персы особенно остро восприняли идеи суфизма, тонко прочувствовав как и аскетические, так и мистические мотивы этого вероучения. Арабская культура поглотила их, но не растворила в себе, напротив, стала для них поэтическим мотивом. Так, первые века после завоевания Ирана называются веками молчания, потому что персидская культура не создавала каких-либо значительных культурных памятников, однако довольно скоро иранцы, охваченные влиянием ислама, достаточно быстро становятся частью исламского культурного контекста и создают интересные произведения.

Суфийские наставники разработали изящные концепции мироздания и души, показали те направления, в которых человек должен двигаться, дабы обрести совершенство (то есть вернуться к Богу). Это можно выразить хадисом: «Этот мир проклят, и проклято все, что в нем находится, кроме поминания Бога». Чтобы достичь совершенства, необходимо научиться распознавать Бога в самом себе – для этого нужно постоянно думать о Нем. «Человек должен видеть сияющий свет восходящего солнца там, где другие находятся в плену полуночной тьмы». Слово «душа» встречается в Коране двенадцать раз – суть этих *айатов* заключается в том, что Божья милость очищает и наставляет на путь истинный[[27]](#footnote-27).

Мистические течения различных религий имеют общие точки соприкосновения, благодаря которым возможно достичь взаимопонимания и мирного сосуществования. В мистицизме всех религий теория и практика рассматриваются в комплексе. В мистицизме не существует лишь теории, она должна сопровождаться практикой. Другая точка соприкосновения – это язык мистицизма. Мистический язык представляет с собой язык символов. Следующий вопрос, который является частью мировоззренческих общностей всех религий – это то, что мистицизм имеет связь с искусством. Мистические течения также объединяет то, что служение мистика Богу, в первую очередь, основано на любви, а также на отсутствии страха.

Суфизм получил свое развитие в Персии, опираясь на ее древнюю культуру и эстетические идеалы населения. В области эстетики персы также имели преимущества по сравнению с другими народами Азии. Ограничение и давление, возникшие во времена правления Сассанидов в Иране, совсем не сочетались с нравом и характером иранцев, предпочитающих красоту. По этой причине они искали «новый путь», с помощью которого могли бы разорвать эти цепи и получить давнюю свободу[[28]](#footnote-28). Суфизм стал тем самым оптимальным путем для достижения идейной и духовной свободы.

Персидский ислам характеризовался неприятием исламской ортодоксии. В дальнейшем именно в персидской среде появилось множество мистиков, которые оказали огромное влияние на духовность мира. Наследие этих мистиков входит в число наиважнейших источников по мистицизму[[29]](#footnote-29).

В шиитской среде суфизм во все времена был довольно редким явлением. Тем не менее, именно в шиитской среде суфизму удалось наиболее полно раскрыться. Само слово *тарикат*, т.е. путь, в современных реалиях стало обозначать объединения или политические конгрегации, в которых этот путь получает свое социальное развитие. В настоящее время, крупнейшие шиитские тарикаты, которым удалось сохранить свою целостность и пронести ее сквозь века, весьма активны. Стоит упомянуть о том, что существует также множество шиитских богословов, воспринимающих суфийские идеи, но не принадлежащих к каким-либо братствам и недоброжелательно настроенных к процессу институционализации суфизма. Это можно объяснить, в первую очередь тем, что благочестивый шиит, отличие от правоверного суннита, принимает мистический путь только благодаря факту принятия учения о святых Имамах, а также тем, что некоторые суфии скептически относятся к академическим наукам, исходя из благочестивого агностицизма. Против них был написан обличительный трактат – это стало первым признаком кризиса суфизма в Иране Сефевидского периода. Поэтому, справедливо предположить, что понятие «суфизм», или *тасаввуф*, не раскрывает образ исламской мистики целиком и полностью. Отсюда предпочтительное употребление в Иране вплоть до наших дней терминов *'ирфан* и *'урафа[[30]](#footnote-30).*

В иранской среде суфизм стал сочетанием двух религиозных традиций, одна из которых связана с именем месопотамского суфия ал-Джунайда, а вторая - с именем Абу Йазида ал-Бистами. Иранский суфизм был в значительной степени более индивидуален, различен в отдельных течениях, а также оторван от ортодоксальности в учении и в практике[[31]](#footnote-31). Все эти тенденции закономерно отразились в деятельности орденов позднего периода. 'Али стал источником эзотерического учения для многих суфиев, и по этой причине идеям имамитов-двунадесятников (и в меньшей степени исма'илитов)[[32]](#footnote-32) удалось выжить под суфийской наружностью. Позднее им пришлось выйти из своего укрытия и объединиться в новые тарикаты (такие как бекатшиййа, ниматулахиййа, маламатиййа) или же превратиться из шиитского ордена в суннитский, как произошло с орденом савафиййа, глава которого в начале XVI в. воцарился на иранском престоле[[33]](#footnote-33).

Начиная с VI/XII в., центрами мистического вероучения стали так называемые братства (ед. ч. *тарика*), вполне мирно существующие и по сей день. В Восточном Иране неформальные собрания, характерные для раннего суфизма, сменились более формализованным обучением, которое духовный наставник предлагал относительно широкому кругу учеников. Тогда в Иране зарождаются знаменитые братства[[34]](#footnote-34).

Наиболее важное историческое значение благодаря своим политическим последствиям имело сефевидско – кызылбашское движение. Суфийский орден, во главе которого стояли наследственные шейхи из рода Сефевидов, получивший по имени шейха Сефи ад-дина Ардебили (1252-1334 гг), предка династии Сефевидов, название *сафавиййа.* Орденсложился еще при монгольском владычестве.[[35]](#footnote-35) Достойно внимания то, что в Малой Азии шиитская пропаганда сефевидских шейхов нашла массу сторонников. Там шиизм был, как и в Иране, религиозной формой оппозиции низов – крестьян и массы кочевников – феодальному государству – Османской империи. Неудивительно, что в XV в. многие малоазиатские шииты признали над собой духовное руководство (*иршад*) сефевидских шейхов-шиитов. Вскоре тарикат сафавиййа был преобразован в военное братство тюркских кочевников, а своего рода духовно-рыцарский орден. При этом в деятельности шейхов политические интересы явно преобладали над религиозными, так как в тайне они стремились создать сильное шиитское государство со своей династией во главе. Неудачи феодальных реформ, рост налогов и тяжелый гнет феодалов обострили классовые противоречия и усилили недовольство народных масс во всем Иране. Именно тогда наступает удачный момент для смены власти – сефевиды-кызылбаши подчиняют себе большую часть Ирана. Юный Исмаил Сефевид, провозглашенный шахиншахом Ирана, воссел на престоле[[36]](#footnote-36). Однако в дальнейшей истории ордена сафавиййа прослеживается полное идейное вырождение суфизма, а от всех идей остаётся только шиитский фанатизм как идеологическая оболочка войн с суннитскими государствами: Османской Турцией и узбекскими ханствами Средней Азии. Само существование ордена сафавиййа в XVI веке было уже, в сущности, только фикцией, однако этой фикцией власти дорожила, ибо благодаря ей служба шаху рассматривалась как послушание муридов своему шейху, которое, согласно правилам дервишеских орденов, должно было быть безграничным, слепым и всепоглощающим[[37]](#footnote-37).

Тарикат *накшбандиййа* появился в персидской среде, однако в самом Иране братству не удалось приобрести значительного влияния. Сохранилось множество литературных произведений, написанных последователями этого ордена на персидском языке. Благодаря близким отношениям с представителями власти этому тарикату удалось утвердить свое господство в среднеазиатском регионе. Наиболее сильным оно стало при Хвадже Ахраре (ум. 1490 г.), который умело вмешивался в государственные интриги и использовал своих последователей в целях распространения идей *накшбандиййи* в различных землях Мавара'аннахра[[38]](#footnote-38). В это же время *накшбандийские* идеи получают распространение в северных регионах Ирана, что позволило тарикату довольно долгое время иметь достаточно сильное влияние. Это вызывало ожесточенные протесты со стороны местного населения против насаждения шиитского ислама после прихода к власти династии Сефевидов. Ревностная приверженность накшбандийских суфиев суннизму стала причиной гонений на них[[39]](#footnote-39).

В XIX в. накшбандийское братство возродилось в приграничных провинциях Ирана, потому что именно на востоке страны население исповедовало ислам суннитского толка. Попытки иранских властей установить контроль над провинцией Герат (современный Афганистан) натолкнулись на ожесточенное сопротивление со стороны местного населения, возглавляемое неким «Суфи-ислам» - накшбандийским шейхом родом из Бухары. Он был убит в одном из сражений 1807 г., но одно из ответвлений накшбандийского тариката, основанное в Каррухе (провинция Герат), и в настоящее время сохраняет свое влияние вдоль ирано-афганской границы среди местных ханафитов[[40]](#footnote-40). Через некоторое время после гибели «Суфи-ислама» вспыхнуло еще одно безуспешное восстание против Каджарской династии. В 1841 г. в Астарабаде произошел еще один мятеж тюркских племен, возглавляемый накшбандийскими шейхами. Существует центр муджаддидийского ответвления братства в Турбат-и Джам около афганской границы, основанный в XIX веке [[41]](#footnote-41).

В Хурасане зародилось движение *маламатиййа*, название которого связано с кораническим *айатом*, восхваляющим тех, «кто борется на пути Аллаха и не боится порицающих[[42]](#footnote-42)». Последователи этого движения прославились своей богобоязненностью, а также желанием скрыть свои истинные убеждения. Поощрялось намеренное вызывание гнева и порицания в свой адрес. Впоследствии стремление намеренно казаться хуже, было перенято бродячими дервишами[[43]](#footnote-43).

Тарикат ниматуллахиййа зародился в Юго-Восточном Иране, где его идеи господствовали вплоть до правления сефевидского шаха 'Аббаса (1571-1629), а затем деятельность братства вступила в период упадка. Тарикат вновь возродился на территории Ирана лишь в начале XIII - конце XVIII в. С этого момента ниматуллахиййа стал самым крупным суфийским орденом Ирана. Представители данного тариката находились тесной связи с правителями - Сафавидами. В 1512 г. один из шейхов братства Мир Низам ад-дин 'Абд ал-Баки был назначен шахом Исмаилом на пост верховного религиозного главы сефевидской империи. Представители правящей династии заключили несколько браков с представителями ордена, однако братство попало в опалу во время правления шаха 'Аббаса I по причине того, что один из потомков основателя братства организовал восстание против сефевидских властей в провинции Кирман[[44]](#footnote-44). На некоторое время ниматуллахиййа утратила свое влияние на членов царской династии и сошла с исторической сцены. В эпоху правления династии Каджаров представители власти и духовенства Ирана перестали видеть в ниматуллахийском тарикате опасность, и для братства наступили дни расцвета. Так, один из каджарских правителей Мухаммад Шах стал членом ниматуллахийского братства, влияние которого неуклонно возрастало, затрагивая все слои иранского общества[[45]](#footnote-45). Благодаря своему «трезвому» учению, требующему от своих последователей строгого соблюдения шариата, ниматуллахийскому тарикату удалось сохранить свои позиции даже после Иранской революции 1979 г.[[46]](#footnote-46)

Приходя к обобщению суфийских движений Хурасана и Мавараʻаннахра, можно сказать о том, что они совсем не были похожи. Необходимо подчеркнуть особую роль властей, которые осознанно поддерживали суфийское движение в его борьбе с другими аскетическими движениями, так как для светской власти слабо организованное суфийское движение, процветавшее в городах, было более приемлемым, чем аскетические движения, действовавшие в основном в сельской местности[[47]](#footnote-47).

**1.7. Трансформация суфизма.**

С 1945 года описание иранской, шиитской духовности отражает эссенциалистское суфийское видение «самости» и ее отрицание социальной историчности. Шиизм можно определить как имманентную и эзотерическую традицию, далекую от мирских, материальных и политических забот[[48]](#footnote-48). Основным контекстом для такого понимания в конце двадцатого века был государственный интерес к суфизму, который в некотором смысле был полезен для определения национальной идентичности в качестве противовеса политическому исламу. В свите Шаха Резы Пехлеви и императрицы Фарах были суфии, религиозные учителя и советники[[49]](#footnote-49). Также был отмечен эзотерический сдвиг в определении суфизма. Иранский суфизм в период 1941-1979 гг. находился под покровительством шаха как важный элемент перед лицом растущей оппозиции. Шахский патронат касается в первую очередь тариката наматуллахиййя[[50]](#footnote-50). Их относительная независимость предоставила пространство для маневра, когда баланс религиозной власти сместился и политический прилив смел шахский режим.

Суфизм трансформировался вместе с новыми режимами, поскольку понятие «национального государства» стало главным маркером идентичности. Развитие шиитского суфизма в Иране сформировалось благодаря случайным факторам, таким как централизация государства и шахское покровительство[[51]](#footnote-51).

Иранский шиизм быстро политизировался в 1960-х гг, а в 1970-х религиозный мир был наводнен записанными на пленку комментариями Хомейни о политических событиях в мире. Вскоре после победы Исламской революции один из ее зарубежных академических сторонников заявил, что слово «мистицизм» несколько проблематично и что суфизм как организация имеет лишь периферийное существование в шиитской доктрине. Суфийские ордена сохранились, но они обычно отвергаются шиитскими богословами. Говоря о социальном состоянии современного суфизма в Иране, можно сравнить судьбу различных ответвлений ниматулахийского тариката, переживших революцию, с судьбой «виноградной лозы, бесформенные ветви которой разложились»[[52]](#footnote-52). Подобные заявления легко могут привести к предположению, что суфизм - будь то городской или сельский - должен был сильно пострадать от Исламской революции, и как следствие, он должен был уже практически исчезнуть. Однако суфии, нашедшие убежище в Европе, заявляют, что они должны были остаться в Иране после революции, чтобы показать свое подчинение и послушание аятолле Хомейни[[53]](#footnote-53).

Исламская Республика позиционировала себя как тоталитарная держава, но в то же время включала в себя множество различных конфликтующих сторон, которые только уменьшили эффективную централизацию государства. После кончины аятоллы Хомейни в 1989 году харизматическая государственная власть ослабла, и иранское общество впервые после революции ощутило признаки гражданского самоутверждения, что побудило аналитиков говорить о "второй республике", где ключевым словом является «диалог». Еще одним аспектом смены режима был государственный мистицизм, что свидетельствовало о расширении культурных и религиозных свобод[[54]](#footnote-54). Также и позиция суфизма по отношению к Исламской Республике радикально изменилась по сравнению с эпохой Пехлеви. Известно, что ни один суфийский шейх не был близок с государственными лидерами. Скорее, обе стороны находились в конфронтации или были связаны попытками примирения, но совсем не покровительства. Мистические режимы идеологически маргинальны: большинство иранцев в первую очередь не признают их.

Крупнейший иранский тарикат ниматуллахиййя преодолел первоначальные страдания через социальные, доктринальные и идеологические реформы. Например, произошли кадровые изменения среди суфиев, которые в некоторой степени помогли сформировать революционный профиль ордена. Революционные чистки давно прошли, однако власть почувствовала, что в настоящее время орден ниматуллахиййа имеет много последователей в современном Иране[[55]](#footnote-55). По этой причине иранское правительство выступает против политизации суфизма, так как видит в политически ориентированных суфийских орденах угрозу своей власти. Однако сам неформальный лидер главного ордена воздерживался от каких-либо претензий на власть шейха. В зависимости от политического контекста ниматулахийскому тарикату удавалось удерживать господство в различных коалициях, будь то государственные или богословские режимы[[56]](#footnote-56). Более того, суфийские лидеры способны были эффективно согласовывать свои приказы в той мере, в какой они могли установить внутренний контроль. В то время как некоторые *муриды* в Исламской Республике воспринимали свою «суфийскую религиозность» как протест против государственного Ислама, многие из лидеров, наоборот, стремились не сопротивляться власти, а пытались приспособить суфизм к религиозному государству[[57]](#footnote-57).

Многие считают, что с 1979 года возросло внимание к суфийским орденам, в то время как тайно создавались всё новые. Поэтому суфийские ордена, как носители общепринятой, альтернативной религиозности, существенно независимой от государства, представляются частью гражданского общества[[58]](#footnote-58).

Современный иранский суфизм, представленный орденом ниматуллахиййа, характеризуется внутренними и внешними отношениями, которые являются зеркальным отражением классического гражданского общества. Внутри отношения были изначальными - в смысле исключительного и скрытого личного взаимодействия, не выходящего за пределы непосредственного общения. Внешние отношения характеризовались либо идеологической, либо материальной или государственной принадлежностью. Два аргумента, которые применимы, в частности, к Исламской Республике, добавляют к оговорке. Отношения суфизма к социально-политическим целям в настоящее время в значительной степени разорваны, в то время как структуры власти ордена и государства, обе из которых подчеркивают исключительную духовную власть, аналогичны[[59]](#footnote-59).

Что касается государственных отношений, то суфийские ордена приспособились к националистическому, модернизирующемуся государству и в некоторой степени были задействованы во власти при режиме Реза-Шаха (1921-1941). В период правления Мохаммеда Реза Шаха (1941-1979), интеграция орденов в элитные круги осуществлялась под идеологическим и материальным покровительством государства. В Исламской Республике государственные связи были в значительной степени разорваны, но суфии, тем не менее, сумели привлечь некоторых представителей шиитского духовенства, имевших авторитет для исламских властей, на свои «собрания» и приспособить суфийскую духовность к религиозному режиму. Компонент воспроизводства в мистических режимах, который был внешним и неформальным (т. е. не описанным в суфийских правилах), состоял, таким образом, из общественных или частных отношений с высокопоставленными людьми[[60]](#footnote-60).

Официальная и внешняя стратегия, а также «подлинная религиозность Исламской Республики» включали благотворительные пожертвования во время ирано-иракской войны, объявления о публичных собраниях, открытие общин по случаю праздников, доступные медицинские услуги. Мистический режим, упорно отрицающий какую бы то ни было значимость неформальных отношений с высокопоставленными лицами, в свою очередь проявляет добровольный и бескорыстный характер формально-внешних актов. В этом отношении суфизму удалось установить религиозную аутентичность. Военная мощь была исключена для суфиев, поскольку иранское государство монополизировало законное применение силы, что является характерной чертой в отношениях между государством и религиозным режимом. Однако, помимо военных и экономических проблем, духовная власть – редкое благо и самоцель. Независимо от того, требуются ли власти трофеи, духовный авторитет по-прежнему остается важнейшей ее целью[[61]](#footnote-61).

Наиболее важная сегрегация и ее практическое осуществление касались внутренних и внешних сфер суфийской деятельности. Именно на «внешнем» уровне требовалось соответствие суфийских практик к существующим порядкам, в то время как «внутреннее» предназначалось для суфийской духовности. В различных политических режимах «внешние линии» поведения с государственной властью для каждого ордена были различны[[62]](#footnote-62). Другими словами, эти исторические шаблоны поведения были сформированы культурными представлениями, отличавшими одно мистическое учение от другого.

Суфийские ордена воплощают разнородность верований, но некоторые из них более могущественны, чем другие. Духовный прогресс ордена зависит от действующей власти, и именно структуры власти определяют собрания суфиев как ордена, которые обеспечивают мощные символы, верования с тяжелым фундаментом. Появление «государственного мистицизма» позволило шиитскому суфизму приспосабливаться к религиозному режиму. Идеология в значительной степени исключала возможности для суфизма утвердить себя религиозно или политически, однако сейчас у суфиев есть шансы на обретение национальной религиозной легитимности. Опровержение их доктрин и их осуждение в качестве еретиков, как правителями, так и правоведами, стало судьбой многих суфиев на протяжении всей исламской истории. Однако клерикальный антисуфизм затрагивает лишь политическую сферу, не допуская антиправительственной деятельности тайных обществ[[63]](#footnote-63). Так, правительство финансирует философский сборник «Ишрак», издаваемый на трех языках, значительная часть которого посвящена суфизму, финансирует переводы суфийских авторов, дает награды и премии ученым за исследование шиизма и суфизма. Иран заинтересован в духовном суфийском наследии, но этот интерес не отменяет политических опасений для действующей власти.

В настоящее время невозможно обсуждать суфизм вне широко религиозного, социального и культурного контекста, в котором суфизм развивался как течение, претерпевал взлеты и падения и уверенно захватывал человеческие умы с момента своего возникновения.

С другой стороны, невозможно опустить тот факт, что новые истолкования суфийского учения всегда так или иначе связаны с более ранними, а также историческую преемственность между старыми и новыми суфийскими догматами. Подобно другим духовным школам в исламе, суфизм представляет красивую идеологическую концепцию, изящно сформулированную суфийскими учителями, а затем усовершенствованную последующими поколениями учеников. Подобно другим мистическим учениям, в основе ее лежит использование определенного набора правил суфийской традиции, своими корнями уходящей в мировоззрение и религиозное сознание ее создателей, их духовные предпочтения, эстетические вкусы в политическую среду, сформировавшую их взгляды.

Диалектика суфийского учения, подобно любому другому мистическому учению, базируется на принятии таинственной божественной любви. Божественная любовь, с точки зрения психоанализа, есть всеобъемлющая материнская любовь и забота. Человек, уходящий в мистицизм, отрицает свою ответственность в «зрелой» жизни, не становится взрослым, стремится отдалиться от вызовов, бросаемых обществом, желает задержаться в возвышенном инфантильном состоянии. Возможно, мистические братства существуют именно потому, что являются неким способом избегания обыденности, пребывания в юношеском состоянии, когда мир вокруг кажется непознанным и полным чудес.

Персидский суфизм получил невероятное развитие благодаря своей поэзии, богатой аллегорическими образами. Персидские суфии разработали изящные концепции мироздания, которые захватывали людские умы. Иногда суфизм находился в политической оппозиции власти, иногда де, напротив, активно взаимодействовал с властью и даже приводил к ней своих избранников[[64]](#footnote-64).

Современное состояние суфизма в Иране демонстрирует двойственность политики властей по отношению к братствам и самим атрибутам суфизма. С одной стороны, иранское правительство всячески поощряет исследования, посвященные суфийской тематике, финансирует переводы и всячески сохраняет суфийское наследие. С другой стороны, после революции суфизм подвергся масштабным политическим репрессиям, вызванным недовольством новой власти массовой поддержкой суфийских братств населением. Некоторым братствам удалось пережить революция и дожить до наших дней, но и они находятся под неустанным контролем власти. Власть, в свою очередь, поощряет только поэтическую сторону суфизма, опасаясь политической.

**Глава 2. Иудейский мистицизм. Каббала.**

**2.1. Каббалистическая теория.**

Когда стремления человека подавляются, они временно отходят на второй план, но возвращаются с увеличенной силой. Как любое другое природное явление, они цикличны. Одним из таких универсальных стремлений, возможно, наиболее сильным в природе человека, является жажда поиска неизведанного, неискоренимое желание проникнуть за внешнюю сторону вещей, познать то, что скрыто от других.

Изучение каббалы, еврейской мистической традиции - это путь к более глубокому пониманию духовных начал в иудаизме. Для еврейской мистики характерна широта и глубина. Иудейский мистицизм говорит на богатом символическом языке, который невозможно понять без особых объяснений, так как многочисленные отрывки из еврейской мистической литературы изначально были написаны на иврите и арамейском. Большинство произведений, написанных на английском языке о еврейской мистике, либо слишком научны, либо слишком неточны, и неверно представляют предмет[[65]](#footnote-65).

Каббала - еврейское слово «традиция» - название еврейского мистического движения, которое зародилось на юге Франции, а также в Испании около 1200 года и непрерывно развивалось в течение столетия. Хотя времена каббалы были доминирующим религиозным движением в иудаизме, в последние два столетия от него в основном отказались евреи, живущие в Европе и других западных странах.

Каждая человеческая характеристика, каждая человеческая эмоция, каждый опыт и каждое физическое явление - это проявление Бога. Каббала не учит, что Бог – лишь создатель всего, что мы испытываем, она утверждает: все, что мы испытываем - выражение того или иного измерения Бога. У Бога есть множество аспектов, атрибутов и совершенств, которые представляют собой идеализированные версии тех аспектов, атрибутов и совершенств, относящиеся к сфере человеческого опыта[[66]](#footnote-66). Для Каббалы Бог - это совокупность всех возможностей, идеальный план всех возможностей, которые существуют в мире. Наш мир - это бледное зеркальное отражение слияния божественных аспектов, атрибутов и совершенств. Но корни всего в нашей вселенной можно найти в Боге, где они существуют в совершенной, идеальной форме. Вселенная - это не что иное, как продолжение собственного существа Бога в нисходящей градации от божественного источника. В каббалистическом языке все, с чем мы сталкиваемся или являемся «подобием» чего-то более значительного в человеческом опыте, указывает на божественное[[67]](#footnote-67). Единственное отличие состоит в том, что воспринимаемое нами несовершенно, тогда как источник переживаемого нами опыта – качество, которое существует в Боге в его наиболее совершенной и чистой форме. Вселенная и все, что в ней есть, –средство обнаружения или раскрытия скрытых следов Бога. В то же время, то, что мы воспринимаем во вселенной, является лишь мрачной тенью божественного совершенства, к которому мы стремимся. Мистический поиск в иудаизме - это поиск божественных совершенств, которые существуют в нашем мире.

Каббала учит, что Бог - это сумма всех совершенств, включая все человеческие интеллектуальные, эмоциональные, телесные, духовные и этические качества. В то же время, каббала определила и сократила общее количество этих божественных совершенств до десяти опознаваемых качеств. Другими словами, все в мире может быть уменьшено до десяти основных строительных блоков. К ним относятся три интеллектуальных принципа (мысль, мудрость и понимание), два эмоциональных принципа (переизбыток любви и справедливый отказ от любви, т. е. справедливость или строгость), два сексуальных принципа (мужское и женское начало) и три этических или духовных принципа, а именно пророчество, провидение и завет с народом Израиля[[68]](#footnote-68). Однако в каббалистическом учении есть и немало загадок. Если то, что существует в мире, сначала существует в Боге, даже человеческая сексуальность коренится в божественной сексуальности. Если мужское и женское начало являются основными гендерными характеристиками обычной человеческой сексуальности, а каббалисты жили в рамках традиционной социальной системы, тогда маскулинность и фемининность должны сначала существовать как божественные характеристики. Каббалисты учили, что величайшая тайна человеческого опыта - сексуальность и взаимоотношения - имеет в своей основе мужское и женское измерения Бога. У Бога есть как мужские, так и женские качества, которые лежат в основе человеческой сексуальности и человеческих взаимоотношений. Чтобы понять тайны человеческой сексуальности и отношения, каббалисты считают, что необходимо понимать мужские и женские аспекты Бога как источник этой тайны[[69]](#footnote-69).

**2.2. Иудейский контекст каббалы.**

Каббалисты учат, что все, что существует в Боге, в конечном счете, существует в мире. Во вселенной нет ничего, что не было бы наполнено сущностью Бога, независимо от того, насколько оно удалено от источника. Каббала - это руководство к достижению расширенного осознания, познающего скрытое присутствие божественного во всем вокруг и внутри нас. Бога можно найти не только путем следования иудейским ритуальным действиям, но и через превращение каждого человеческого действия в таинство, символизирующего признание присутствия искр божественной святости, рассеянных по всей вселенной. Каббалисты верят, что Тора - это самый мощный инструмент, которым человек обладает для того, чтобы увидеть и почувствовать скрытое присутствие Бога. Поскольку они полагают, что еврейские буквы Торы – прямое выражение божественного совершенства, то из этого заключают, что божественное существо уникально и магически доступно в еврейских письменах Торы[[70]](#footnote-70). Каббалисты верят, что Бог выражается в мире через человеческое действие и опыт. Согласно каббалистическому учению, Бог выражает Себя, передавая своё божественное совершенство в мир. Вселенная может рассматриваться как форма божественной речи, и поэтому десять совершенств мироздания можно рассматривать как Божий «словарь». Возможно, именно это имел в виду Исаак Башевис Зингер, когда говорил, что «Бог – это вечная тайна, вечный вопрос без ответа, сомненье сомнений»[[71]](#footnote-71).

Каббалистический Бог - это существо совершенной гармонии и единства всех божественных качеств. Бог и мужчина, и женщина, соединенные в гармонии. Бог способен на «переизбыток любви» и «справедливое удержание любви», как того требуют обстоятельства, не будучи чрезмерным или жестоким. Человек менее склонен к синтезу противоречивых тенденций, таких как маскулинность и фемининность или «переизбыток любви» и «справедливый отказ от любви». Фактически каббала учит, что напряженность, конфликты и поляризация в человеческих отношениях могут привести к дисгармонии и изоляции между парами божественных совершенств, особенно между мужским и женским началами. В то же время люди способны восстанавливать гармонию между парами божественного совершенства путем создания гармонии и единства - посредством правильного религиозного и этического поведения, а также физическое проявление любви. Как говорят каббалисты, «нижнее пробуждение влечет за собой высшее пробуждение»[[72]](#footnote-72). Мы находимся в поисках Бога, Бог ищет нас. Когда мы обращаемся к Богу, Бог обращается к нам. Бог не отвечает на молитву человека и не вознаграждает его за его действия. Скорее человеческие действия, такие как молитва и мицрот, направленные на Бога, на самом деле побуждают Бога к обратной реакции. Бог отвечает либо стремлением человека к большей духовности, либо же внутренним смятением молящегося[[73]](#footnote-73).

Основным элементом каббалистического мышления о Боге и человеке выступает принцип их взаимозависимости. Бог не совершенен. Он не может быть полным и совершенным, кроме случаев, когда он создан человеческим воображением. Единство различных аспектов бытия Бога зависит от действий человека. Ни Бог, ни человек не могут действовать или говорить, кроме как один через другого[[74]](#footnote-74).

Человек - это лестница на земле, вершина которой достигает небес. Этот образ, взятый из библейского повествования о сне Иакова, описывает душу как сущность человека и как лестницу, соединяющую небо и землю. Посредством своей души человек может жить и находить искры святости, рассеянные в мире в самых банальных и привычных вещах, в то же время обладая способностью превосходить мирское и достигать единства с тем или иным божественным совершенством. Истинная сущность человека - это душа, которая сама по себе является эманацией Бога, пребывающей в человеческом теле. Душа происходит от Бога, а тело – это искра божественности, которая связывает человека с Богом, его источником. Благодаря душе, индивидуальному божественному источнику этой святости, человеческая душа – самое глубокое выражение божественности в мире. Жизнь души для еврейского мистика гораздо важнее, чем жизнь тела. Потребности тела - это материальные выражения божественных качеств. Например, мужские и женские божественные качества находят наиболее полное выражение в мужской и женской человеческой сексуальности. Еврейский мистицизм также дает понимание человеческой жизни как путешествия души от ее небесного происхождения до того, как она войдет в тело через рождение, жизнь, смерть и загробную жизнь.

Каббалисты верят, что откровение не закончилось на Синае, когда Моисей получил Тору. Они, скорее, полагают, что откровение продолжается в вечности, и божественны тайны могут быть раскрыты через индивидуальное мистическое вдохновение и поиск новых смыслов в библейских текстах. Слова Торы приоткрывают божественную тайну, если этот опыт - внутреннее путешествие в самые сокровенные уголки сердца. Этот опыт не предназначен для того, чтобы быть небесным путешествием души через небесные сферы, и при этом он не предполагает мистических переживаний «вне тела». Все это приводит к состоянию измененного сознания – целенаправленной попытке вызвать гипнотические и другие подобные трансу состояния. Оно характерно для многих переживаний Меркавы[[75]](#footnote-75). Таким образом, в период раввината были распространены два типа мистических переживаний. Во-первых, опыт рабби Акивы – репрезентативная мистика «переноса», в которой субъект испытывает все состояния «единения» в небесном путешествии. Вариантом этого служит опыт «вне тела», в котором сознание или душа мистика, но не его физическое я, отправляется в небесное путешествие. Во-вторых, опыт Хай Гаона представляет собой внутреннее путешествие, «путешествие в сердце», достигнутое с помощью техник визуализации, сосредоточенных в сознании мистика. Разница между этими двумя типами переживаний в раввинском иудаизме заключается в том, как осознаёт мистик эту встречу - как внешнюю или как внутреннюю.

**2.3. Взаимосвязь каббалы с исламом.**

Со времён зарождения ислама в VII веке и до появления династии Мамлюков в ХIII веке еврейский мистицизм процветал в исламском мире. Фактически отношения между иудаизмом и исламом в этот период имели ключевое значение в истории обеих религий. Пророк Мухаммед, несомненно, был хорошо знаком с еврейскими устными знаниями, основанными на библейских и раввинских легендах, а также с некоторыми формами еврейских практик, которые были в порядке вещей для еврейских племен, живших на Аравийском полуострове в VII веке. Мухаммед, возможно, на самом деле черпал вдохновение о понимании личного благочестия и религиозной справедливости из рассказов о праведной жизни иудейских пророков, рассказанных ему евреями. Он считал, что ислам – законный наследник библейского откровения.

Благоприятное отношение к иудаизму изменилось, когда могущественные еврейские племена отвергли попытки пророка консолидировать их под своим руководством. Разочарование Мухаммеда в отношении евреев отражено во многих айятах Корана о моральных извращениях, предательстве, уклонениях и идолопоклонстве еврейского народа. В то же время, Коран был обязан еврейским пророчествам как первоначальной монотеистической традиции. Неоднозначность раннего коранического отношения усложнила более поздний статус евреев, живущих под исламом[[76]](#footnote-76). Добродетель евреев заключается в том, что они были «народом книги», наименованием, которое было придумано самим Кораном и впоследствии принято евреями. Они считались защищенным религиозным меньшинством с имущественными правами в соответствии с исламским правлением. Однако они не разделяли никаких политических прав и других прерогатив членов «сообщества верующих» и были жертвами случайных антиеврейских выступлений. Евреи часто охотно принимали свой статус при исламе, потому что ислам, по сути, предлагал большую степень правовой безопасности, чем христианство. Со времени разрушения второго Иерусалимского храма в 70 г. до н. э., евреи считали себя меньшинством, живущим под властью чужеземных, доминирующих политических режимов. Они воздерживались от претензий на политический суверенитет до тех пор, пока им гарантировалась мера самоуправления и религиозная терпимость. Эта важная стратегия жизни диаспор позволила евреям адаптироваться к своему статусу защищенного меньшинства в исламском мире, сохраняя при этом свои собственные религиозные институты и традиции. Территория вокруг Багдада, Куфы и Басры была особенно благодатной почвой для жизни евреев в период между 635 и 1258 годами. Багдад, центр Аббасидского халифата, был процветающим центром исламской культуры того периода. В этот период сорок тысяч евреев Багдада пользовались высокой степенью религиозной терпимости. Став частью исламского общества, они добились автономного самоуправления и широкого религиозного взаимодействия с мусульманами. Мусульманские и еврейские мистики в Багдаде и Дамаске и его окрестностях имели тесные контакты друг с другом. Некоторые даже разделяли «межконфессиональное мировоззрение» - веру в то, что иудаизм и ислам - это разные, но в равной степени действенные пути к достижению мистического единства с Богом. Известны случаи, когда мусульмане носили традиционный еврейский головной убор под своими тюрбанами и открыто исповедовали универсальную религию. Когда один такой мусульманин-мудрец спросил своего ученика о духовном руководстве, он ответил: «По какому пути, по еврейскому, христианскому или мусульманскому?»[[77]](#footnote-77). Еврейские и мусульманские мистики, вероятно, поделились медитативными техниками и другими методами достижения мистической и экстатической практики.

**2.4. Каббала и наука.**

Достижения «золотого века» мусульманской Испании - это достижения художников и интеллектуалов, живших в обществе относительно свободном от догматических взглядов ислама. Отдаленность Андалусии, Кордовского халифата, от Багдада, резиденции династии Аббасидов, способствовала укреплению андалузской культурной автономии. Процветание андалузского двора позволило содействовать росту материальной культуры и покровительствовать тем людям, которые, независимо от религиозных убеждений, могли бы наилучшим образом удовлетворить политические амбиции правителя и украсить репутацию его двора. Арабская литература в Испании отражала идеал арабийи, идею совершенства арабского языка в Коране и в классической поэзии, а также его центральное место в сознании и идентичности мусульманских народов. Временами казалось, что многие андалузцы относят себя к культуре, которая больше определяется важностью арабского языка, чем религией. Андалузское еврейство приняло арабский язык как средство устного и литературного выражения, потому что именно оно определило их общую культурную почву с мусульманами. Действительно, успех выдающихся евреев, живущих в арабском мире, зависел от их возможностей в арабском языке. Арабский язык был принят среди евреев настолько, что большая часть еврейской религиозной литературы и талмудических комментариев того времени была написана на арабском языке, а не на иврите. Идеал арабийи выражал чувство национальной идентичности у мусульман через томную арабскую поэзию, которую мусульмане почитали как высшую форму литературного творчества, а способность овладевать поэтическим искусством стала критерием культурной грамотности. Арабийя стимулировала параллельное чувство языкового национализма среди евреев, которые обратились к классическому ивриту в Библии, чтобы развить язык поэтической выразительности, такой же изысканный, как арабский. Хотя евреи были полностью ассимилированы во всех сферах андалузского общества, выражение национального самосознания еврейского народа в Испании приняло форму своеобразного возрождения еврейской литературы, особенно поэзии. Поэзия, светская и религиозная, была единственным жанром, в котором евреи писали почти исключительно на иврите. Таким образом, идеал арабийи способствовал новому росту еврейской грамотности и культурной самобытности благодаря росту еврейской поэзии.

Начиная с одиннадцатого века, южная Франция стала центром каббалистической культуры, включая библейскую науку, изучение Талмуда, поэтическую мысль и литургическую композицию. Нет никаких доказательств какого-либо влияния андалузской светской культуры во Франции до второй половины XII века. Начало светской еврейской культуры датируется прибытием Иегуды ибн Тиббона (1120–1190) в качестве беженца из-за преследования Альмохадов. Ибн Тиббон, который привёз с собой обширную библиотеку и знания об интеллектуальной традиции андалузского еврейства, нашел восприимчивый интерес среди еврейских интеллектуалов Франции. Вскоре после его прибытия ведущий талмудист поручил ему перевести ряд крупных еврейских произведений с арабского на иврит. Начиная с трактата «Обязанности сердца», он посвятил следующие двадцать пять лет серии переводов, которые представили испано-еврейскую культуру во Франции и в христианской Европе. Прованс стал центром еврейской интеллектуальной и литературной жизни в Европе. Евреи служили посредниками и передатчиками арабской цивилизации, а также классических греческих и индуистских традиций в христианскую Европу в конце XII и начале XIII веков[[78]](#footnote-78).

Несмотря на выдающуюся историю еврейской жизни в Испании, условия для диаспоры ухудшились в XIV веке. В 1391 году антиеврейские настроения вызвали массовые погромы по всей Испании. Возможно, до трети из 750 000 испанских евреев были убиты, примерно такое же число было насильственно обращено в христианство. Новообращенные стали известны как марраны. В течение следующих двадцати пяти лет ряды марранов пополнились добровольным обращением многих евреев, стремившихся избежать печальной участи своих соотечественников путем преднамеренного отказа от иудаизма. Присутствие нового социального и религиозного феномена обращенных христиан, большинство из которых поддерживали связи с иудаизмом, стало предметом большой общественной дискуссии в Испании о политической верности.

**2.5. Каббалистические прототипы.**

В 1449 году францисканцы начали истреблять пережитки еврейства среди новообращенных христиан. Восхождение Фердинанда и Изабеллы на престол в 1474 году привело к усилиям по консолидации их политического правления в Испании. Религиозные и политические силы объединились в 1481 году под эгидой создания Великой Инквизиции. Следуя двойной политике в отношении евреев, Фердинанд и Изабелла санкционировали следственные меры, направленные против новообращенных христиан, и изгнали оставшихся евреев из Испании в 1492 году. Сделав это, они смогли создать национальное правление, основанное на этнической и религиозной основе. Более чем тысяча лет испанской еврейской истории внезапно закончились в 1492 году, когда Колумб отправился в Новый Свет. Остаток испанского еврейства бежал в Португалию, Османскую империю и в Европу. Изгнанники считали себя элитой мирового еврейства. Они с гордостью оглядывались на выдающуюся роль евреев, придворных, финансистов, ученых, философов и ученых под арабским правлением и в меньшей, но значительной степени, при христианском правлении. Они гордились светилами иудейского мистицизма, такими как Маймонид и Нахманид, а также традициями еврейской литургической поэзии.

Традиция еврейского мистицизма не исчезла с уничтожением испанского еврейства. Она уже распространилась на многие другие общины в Европе и в Средиземноморье, но вскоре должна был претерпеть решительную трансформацию под тяжестью опыта изгнания. Когда великое наследие испанской каббалы было перенесено в город Цфат в Галилейском регионе Израиля, один этап истории еврейской мистики подошел к концу, и начался новый[[79]](#footnote-79).

Во второй половине двенадцатого века центр еврейской мистической деятельности сместился с территории вокруг Багдада в Германию и южные районы Франции. «Хроника Ахимааза», посвященная еврейскому мистицизму, рассказывает, что еврейский мистицизм был завезен в Италию посредством еврейского мистика из Багдада Абу Аарона[[80]](#footnote-80). Иудейский мистицизм в Западной Европе глубоко укоренился в Германии и Франции, а затем и в Испании. Некоторые из мистических идей, касающихся «Повествования о колеснице» Иезекииля, были переданы европейскому еврейству членами семьи Калонимид, которые узнали их якобы от Абу Аарона из Багдада[[81]](#footnote-81). Семья Калонимидов принадлежала к религиозной аристократии немецкого еврейства в двенадцатом веке, они были признанными лидерами духовного движения, известного как немецкие хасиды (пиетисты). Немецкий хасидизм не следует путать с польско-литовским хасидизмом, который зародился в XVIII веке. Многие из их идей, в свою очередь, были переданы во Францию и Испанию их сторонниками в последней четверти ХХ века. Немецкий хасидизм продвигал новый религиозный идеал духовного равновесия. Хасид, или действительно благочестивый человек, был тем, кто мог быть безразличным ко всем страданиям и искушениям мира. Он ограждал себя от боли и радостей физического мира и погружался исключительно в созерцание Бога. Хасид сознательно пытался справиться со своими страстями и физическими желаниями, избегая удовольствий. Он также безропотно принимал презрение окружающих и учился не реагировать на проявления нетерпимости. Хасид был одинокой фигурой, оторванной от мира и посвященной исключительно Богу. Мистицизм практикующих раввинов был заменен медитативной молитвой, больше не было упора на восхождение к самому высокому дворцу Бога, который оставался недоступным, несмотря на молитвы мистиков. Акцент в немецком хасидизме сместился на парадокс абсолютной уникальности и удаленности Бога, с одной стороны, и его доступности и имманентности, с другой. Ранние мистические молитвы Меркавы были стихийными и бесцеремонными излияниями хвалы за скрытую славу престола. Немецкие хасиды понимали молитву как средство объединения души с вездесущностью божественного. Немецкие хасиды различали скрытого Бога и Его проявление, которое было открыто Моисею и другим пророкам.

Во времена Адама еврейская Библия рассказывает: «Голос Бога обитал в Саду»[[82]](#footnote-82). Человек мог свободно общаться с Богом. У Авраама также были близкие отношения с Богом на протяжении всей его жизни. Когда Бог угрожал уничтожить Содом и Гоморру, Авраам торгуется с Ним, как будто бы Бог был знакомым торговцем на базаре. Получив согласие Бога на спасение городов, если будет найдено пятьдесят праведников, Авраам пытается сократить число до десяти. Это тот Бог, с которым можно рассуждать. Когда Моисей говорит с Богом в пустыне несколько веков спустя, Бог больше не является своим пророкам незнакомцем, гуляющим в Саду или персонажам, способным вступать в диалог с Богом в повествованиях в Бытии. Исход изображает Бога как инициатора диалога с человеком. Бог несколько менее доступен, но, безусловно, более могущественен.

Присутствие Его в мире, присутствие, локализованное на земле, на короткое мгновение, когда Он объявляет: «Я есть то, чем я являюсь»[[83]](#footnote-83). Это уже не давний знакомый Авраама, а начало скрытого, непостижимого Бога, который вскоре появляется на вершине горы Синай, окутанной дымом и туманом. Бог Израиля, как Его знают из повествования Бытия, недифференцирован от мира и, кажется, находится в постоянном диалоге с пророками. Так близки отношения с Богом между ребенком и его матерью. Бог Исхода все еще знаком и близок, но становится все более отдаленным, далеким, удивительным и пугающим. Эмоциональный смысл повествовательных сдвигов и эмоциональное настроение наводят на мысль о том, что происходит, когда ребенок взрослеет. Ребенок может быть менее подвержен всестороннему воспитанию матери, но в гораздо большей степени ощущать силу и авторитет отца. Впечатление от Бога развивается от почти знакомого существа все более отдаленного, огромного, ошеломляющего своей силой. Синайский Бог гораздо дальше от человека, чем Эдемский Бог, которого Адам слышал, прогуливаясь в жаркий день. История религии древнего Израиля состоит из открытия личного – Бог со временем становится все более отдаленным и доступным для тех, кто ищет Его[[84]](#footnote-84).

Первичные религиозные переживания уступают место величественному далекому Богу Моисея. Библия начинается с описания присутствия Бога и повествует о Его возможном уходе и удалении от Его народа. Добровольное самоотречение Бога от дел людей, которым Он открыл Себя, мало чем отличается от случая с родителем, который, дав своему ребенку хорошее воспитание и образование, позволяет ему взрослеть и принимать решения самостоятельно[[85]](#footnote-85).

Библия, согласно этой точке зрения, ведет хронику истории отношений иудеев с Богом, и последующее «охлаждение» отношений между ними не может быть преодолено. Ко времени раннего раввинского периода (70–200 до н.э.) еврейский народ не ожидал прямых и непосредственных отношений с Богом. Религиозные переживания евреев опосредуются через Тору в том смысле, что в отсутствие прямого контакта Бог и человек встречаются, когда человек следует воле Бога, как это предписано законом. Или, что еще важнее, в отсутствие Бога все, что человек имеет - это Его закон, то есть Тора. Многие из постбиблейских, раввинских или талмудических учений передают это ощущение непреодолимой пропасти между человеком и Богом. Раввинская литература содержит много утверждений, которые усиливают представление о том, что Бог постепенно отдаляется человека с течением времени. Такие отрывки, по всей видимости, предполагают, что история Бога и еврейского народа - это история растущей отдаленности и расширения бездны между ними, когда история продвигается гораздо дальше первых моментов Божьего откровения человечеству.

Так, в Торе написано: «Когда Израиль был ребенком, я любил его». Бог сказал: «Они видели Меня в Египте; они увидели Меня на Красном море; Они увидели Меня на Синае». Но как только они приняли Тору и стали для Него полноправным народом, Он сказал: «Я не должен поддерживать достоинство Моих детей, поэтому Я не должен говорить с ними публично, но пусть они делают Меня святилищем, и Я поговорю с ними из глубин святилища»[[86]](#footnote-86).

Еврейские мистики взяли на себя двойную задачу: они должны были слиться в единое целое с Торой, одновременно выполняя ее заповеди и законы, строго следуя им в повседневной жизни. Именно желание жить непосредственно в Боге и пережить Богоявление в физическом мире превратило их в маргиналов и в конечном итоге заставило их уйти в подполье. Многие раввины с подозрением относились к любому, кто осмеливался читать и пытаться практиковать «скрытую» Тору[[87]](#footnote-87). Вспоминая, кроме того, предупреждения об опасностях, о которых сами мистики рассказывать не скупились, можно представить, какое исключительное мужество потребовалось для того, чтобы вступить на этот путь, даже под защитой мистического братства, и тем более самостоятельно. В конце концов, практика каббалы требовала, чтобы ее приверженцы посвятили всю свою жизнь выполнению обычных предписаний, в то время как каждый земной поступок поднимался до следующего шага духовной лестницы, ведущей к Богу. Другими словами, мистик постоянно был погружен в состояние кавваны - самого близкого, неразделимого союза с Богом. В связи с этим любой истинный каббалист может рассматриваться как буквальное воплощение заповеди любви и «привязанности» (девекут) к Богу.

Перед лицом двойной угрозы со стороны как внешних врагов, так и недоброжелателей среди раввинов, Каббала стала личной религией, передаваемой буквально «из уст в уста». Другими словами, ученик получал знания непосредственно от учителя в устной форме, что позволяло поддерживать чистоту традиции и защищать ее от непосвященных. Вот почему каббалистическая литература постоянно повторяет две устойчивые идеи: во-первых, получить доступ к знаниям и найти мистических спутников - личное дело каждого неофита, а во-вторых, успех определяется глубиной желания. Каббала отличается от научных толкований Торы, поддерживаемых большинством ортодоксальных раввинов.

Первоначально считалось, что Зогар, появившийся в Испании XIII века - это рукописные заметки рабби Шимона бар Йохая о его жизни и учениях. Но настоящим автором Зогара был Моше де Леон, который его опубликовал[[88]](#footnote-88). Будучи одаренным каббалистом, де Леон все еще верил, что мистицизм средневековой школы получит признание быстрее, если трактат, посвященный этому, будет связан с именем одного из самых почитаемых религиозных учителей древности. Более того, для каббалистов, которые жили в Испании в разгар преследований инакомыслящих, решение выдать свое учение за чудесно обнаруженный «классический» текст было столь же осмотрительным, сколь и смелым. Как уже упоминалось, духовное знание приобретается на основе опыта, а не умозаключения, и о нем следует судить по духовным критериям, а не только по интеллектуальным. «Зогар» - это собрание медитативных упражнений, замаскированных под притчи и изречения рабби Шимона и его мистических спутников, стихи о любви, восхваляющие святость, молитвы и мистические толкования библейских эпизодов. И если судить об этом трактате по содержанию, нельзя отрицать, что де Леон достаточно точно передал учения своего прославленного предшественника. Пресловутые «двусмысленности», которыми изобилует Зогар, послужили де Леону защитой не только от инквизиции, но и от потенциальных противников среди раввинов. Любой современный каббалист мог понять эту книгу, но она показалась бы еретической представителю ортодоксальной еврейской элиты.

Отношения между каббалой и ортодоксальным иудаизмом иногда были не очень успешными. Раввины, которые были против мистицизма, считали Каббалу «отклонением» от истинного пути и вообще игнорировали ее. Такое положение дел продолжается и по сей день[[89]](#footnote-89).

В средневековой еврейской мистике соотношение между достижением мистиком состояния отрицания своего эго, известного как «ничто» (айин), связано с культивированием моральной добродетели смирения. Достижение такого состояния самоотверженности расширяет сознание мистика и устраняет границы между ним и Богом, а также между физической оболочкой и его собственным я. Достижение этого состояния смирения делает мистика более восприимчивым к божественному, и таким образом мистик становится проводником[[90]](#footnote-90). В раннем хасидизме смирение определялось в качестве основной черты праведника (цадика). Совершая грех гордости, человек сосредотачивал внимание на себе, а не на Боге. Привязанность к божественному нарушалась из-за озабоченности собой. Парадоксально, но для того чтобы поддерживать свое духовное превосходство над другими, цадик должен был взращивать в себе смирение, особенно перед Богом.

Для хасидизма исцеление было духовным и физическим искусством. Согласно учению хасидов, физическое заболевание часто являлось проявлением болезни души. Поэтому одних только физических средств оказалось недостаточно. Повторяя более ранние мотивы в еврейской мысли, мастера-хасиды учили, что врачи, которые пытаются вылечить только тело, сосредотачиваясь только на излечении физических симптомов болезни, подобны современным версиям древних колдунов. Занимаясь только физическим проявлением недуга, они дают только частичное лечение, которого недостаточно. Следовательно, Цадик смотрел на больного как на психофизическое целое, а не только на больное тело. Цадик попытался бы обнаружить духовную причину физического недуга человека, например, гордость или чувство вины. В таких случаях хасидский раввин мог назначить сильную дозу смирения и покаяния, а также амулеты, лекарственные травы и другие лекарства[[91]](#footnote-91). Роль цадика заключалась не только в том, чтобы быть целителем, но и в том, чтобы защищать общину от злобных и разрушительных сил. В мире, который, как предполагается, населяют демонические силы, он пребывает в постоянном сражении, направленном на подавление и уменьшение опасностей, создаваемых демонами для жизни, здоровья, безопасности и процветания людей. Ожидалось, что он также предотвратит злые козни против еврейской общины со стороны местных политических властей, которые могли привести к физическому преследованию, изгнанию или лишению экономических прав. В борьбе с различными формами демонической силы цадик рисковал всем. Силы демонического мира были сильны и могли легко уничтожить его физически, психологически и духовно. Если бы его силы не были должным образом развиты, Цадик мог даже неправильно использовать реликвии; потусторонние силы бы могли соблазнить цадика, и впоследствии он бы неосознанно мог стать их союзником. Таким образом, здесь - как и в других формах мистической деятельности - мистический адепт преследовал миссию, чреватую опасностью. Цадик описан как обладающий пророческими качествами, или, другими словами, «святость в нём говорит через горло». Он может предсказать будущее, он творит чудеса. Говорят, что магическое знание, которым он обладает, было открыто ему божественным и не является результатом его собственных предположений или исследований[[92]](#footnote-92). Он также обладает знанием того, как использовать божественные имена для совершения чудес. Достижение этих пророческих качеств является главной задачей пророческой или экстатической каббалы.

Влиятельное талмудическое изречение провозгласило, что со смертью последнего из библейских пророков, то есть Малахии, пророчество прекратилось и впредь не будет доступно. Желая утвердить свою собственную власть, раввины объявили пророчество о конце пророчетв. Тем не менее как в поздней античности, так и в средние века сохранялась традиция утверждать, что различные типы откровения и пророчества продолжались. Для многих еврейских мистиков и даже для некоторых средневековых еврейских философов оставались доступными различные формы пророческого опыта. В то время как библейское откровение и пророчество были описаны как предоставленное Богом послание, и предоставленное людям, выбранным Богом для его передачи, альтернативная традиция утверждала, что откровение и пророчество могут быть достигнуты путем овладения определенными техниками. Для каббалы цель состоит в том, чтобы достичь мистического опыта, в котором практикующему будут открыты пророчества[[93]](#footnote-93).

В XIII веке в Испании появился еврей-мистик по имени Авраам Абулафия. Его имя стало синонимом того, что современные ученые называют «пророческой» или «экстатической» каббалой, и его учения оказали глубокое влияние на будущее еврейского мистицизма. Благодаря трудам последующих еврейских мистиков, таких как Моисей Кордеверо в XVI веке, учения Авраама Абулафии проникли в восточноевропейский хасидизм в XVIII и XIX веках. Сегодня влияние абулафийских медитативных техник пронизывает стремления современных евреев найти и практиковать подлинно еврейскую форму медитации. В отличие от многих других еврейских мистиков, Абулафия не был поглощен изучением Талмуда и еврейского права. Кроме того, в отличие от многих других еврейских мистиков, основой его власти не была еврейская общинная жизнь. Во многом он понимал, что мистический опыт - это индивидуальное начинание, которое желательно проводить в аскетизме. Абулафия подчеркнул необходимость аскетизма, если человек хочет получить мистический опыт, который приравнивается к пророчеству. Вместо того, чтобы процветать в сердце еврейской общины, подобной хасидской, или даже из определенной общины мистиков, таких как лурианская каббала, абулафианская каббала изначально была работой странствующих мистиков без глубоких корней в определенном месте или сообществе[[94]](#footnote-94).

Хотя под влиянием ранних еврейских мистических спекуляций на Абулафию также оказал глубокое влияние ведущий еврейский философ средневековья, предшествовавший ему двумя поколениями - Моисей Маймонид. Поэтому, прежде чем изложить некоторые основные черты пророческой каббалы Абулафии, будет полезно выделить некоторые черты философии Маймонида, которые повлияли на Абулафию, особенно те, которые связаны с пророчеством. Маймонид понимал, что пророчество стоит на вершине человеческого развития, и он рассматривал его как реализацию человеческого существования. Для Маймонида восхождение по лестнице развития к человеческому совершенству послужило путем к пророческому опыту. Согласно традиции, о которой говорил Маймонид, хотя пророчество было окончено еще в древние времена, возможность его была вскоре восстановлена как прелюдия к мессианскому искуплению. По словам Маймонида, Мессия был бы пророком-евреем, уступающим во власти только Моисею. По легенде, получив пророческий дар от Бога, Маймонид ввел эти взгляд на пророчество в свое прочтение библейского текста, хотя его понимание природы пророчества радикально отличалось от того, которое сформулировано в Писании. Маймонид выделял четыре шага в достижении «человеческого совершенства»: совершенство владений, совершенство тела, совершенство души и совершенство интеллекта.

Маймонид сравнивал здоровье тела со здоровьем души, которое он приравнивал к моральному совершенству или совершенству души, третьему уровню на лестнице человеческого совершенства. Точно так же, как телесное здоровье состоит из лечения физических болезней, прививания и сохранения физического здоровья, так и здоровье души влечет за собой излечение моральных пороков, а также поддержание моральной добродетели. Для Маймонида соблюдение заповедей играло центральную роль, особенно в достижении здоровья души. Высочайший уровень человеческого совершенства - это совершенство интеллекта, то есть совершенство интеллектуальных способностей души. Маймонид рассматривал интеллект как главное человеческое качество, человеческий атрибут, сформулированный библейским утверждением о том, что люди были созданы по «образу и подобию Божьему».

Интеллектуальное совершенство влечет за собой утверждение правильных идей и отказ от неправильных, точно так же, как совершенство души утверждает практику правильных моральных достоинств и отвергает практику моральных пороков[[95]](#footnote-95). Кроме того, интеллектуальное совершенство предполагает владение определенной учебной программой, которая включает в себя Библию, Талмуд, еврейский закон, логику, математику, естествознание и метафизику, то есть философию[[96]](#footnote-96). Путь к интеллектуальному совершенству - последняя предпосылка пророчества - долгий и трудный, который для Маймонида ограничен определенной элитой. Для Маймонида интеллект был атрибутом, который у людей больше схож с атрибутами божественными. Только высокоразвитый человеческий интеллект мог стремиться «прикоснуться» к божественному интеллекту. Для Маймонида это «соприкосновение» божественного интеллекта с человеческим интеллектом было фундаментальной характеристикой пророческого опыта. Уровень пророчества, достигнутый таким образом, определялся продолжительностью и интенсивностью этого «прикосновения». Для Маймонида это влечение к человеческому и божественному интеллекту было не только сущностью пророческого опыта, но и исполнением библейских заповедей о любви к Богу и о приобщении к нему.

**2.6. Мистические атрибуты.**

Согласно некоторым учениям, божественные буквы также могут выступать в роли мистического атрибута. Каббала называет это «божественной пищей»[[97]](#footnote-97). Если Бог создал мир с помощью букв еврейского алфавита, то эти буквы поддерживают всё, включая пищу. Каждый тип пищи отличен от другого, потому что воплощает различную комбинацию божественных букв. Сосредоточив внимание на этих письменах, можно освободить их от шелухи, которая их окружает. Визуализируя божественные буквы, человек, по сути, визуализирует Бога. Существует талмудический стих: «Они видели Бога, и они ели, и они пили» (Исх. 24:12). Иными словами, Слово Божье создает пищу и находится в пище. Дополнительное учение, утверждаемое рядом еврейских мистиков, сочетало акт приема пищи с идеей переселения душ и реинкарнации, которая, начиная с шестнадцатого века, стала центральным учением еврейских мистиков.

«…И как сказал Исаак: «Мужчина, который не желает красивой женщины, подобен ослу или даже хуже оного»[[98]](#footnote-98). Другими словами, от физического мы постигаем духовное, и в свою очередь, от чувственного мы можем постигать божественное. С этой точки зрения, физическое, чувственное и эстетическое являются проводниками к скрытой духовной реальности. Принимая физическое удовольствие как самоцель, человек может ввести себя в заблуждение и привести себя к греху и самоуничтожению. Принятие этого несовершенства человеческой природы в качестве божественного дара может привести нас к мудрости, к духовному исцелению, к Богу. Каббала использует ряд выражений для характеристики этого подхода, например, таких как «божественное поклонение через материальность». Цель такого поклонения - «лишение материальности» или уничтожение материальности для достижения духовной сущности, скрытой физическим обликом. Царство чувств может служить отправной точкой для достижения духовного единства с Богом.

Еврейский мессианизм был догматизирован уже Маймонидом в реалистическом политическом смысле, а через каббалу эти идеи начали распространяться по всей еврейской диаспоре за пределами Испании и Португалии, и таким образом также достигли Флоренции[[99]](#footnote-99).

Еврейское понимание политики всегда было антимонархическим. Эта идея основывалась на библейском пророчестве о приходе Мессии, который должен был стать истинным царем иудейским[[100]](#footnote-100). Согласно официальному иудаизму, Мессия придет лишь однажды, неся с собой свободу и процветание еврейскому народу. Однако, согласно каббалистическим взглядам, а также устной еврейской традиции, Мессия может возвращаться бесконечное число раз, в отличие от христианской традиции.

.

**Глава 3. Психология мистицизма**

* 1. **Понятие завета в Коране и Пятикнижии.**

Как и еврейская Библия и Новый Завет, Коран определяет институт религии. «Завет» – это двусторонний пакт или соглашение, которое является ключевым элементом в отношениях человека и Бога. Каждый из этих текстов принимает и формулирует этот мотив уникальным образом, указывая на то, что их соответствующие исторические, культурные и богословские контексты проявляют уникальную степень разнообразия. Изображение завета в Пятикнижии в значительной степени происходит от древних церемоний заключения договоров на Ближнем Востоке, таких как вассально-клятвенные договоры ассирийцев, с помощью которых ученые пытались выяснить степень важности завета для древних израильтян. Аналогично концепции «Завета» было придано новое значение христианскими авторами, многие из которых использовали эту концепцию для интерпретации жизни Иисуса из Назарета[[101]](#footnote-101).

Тема завета между человеком и Богом не менее важна в посланиях Корана. Действительно Коран не только перекликается с религиозно-политической концепцией завета, но перерабатывает унаследованные концепции в своих собственных интерпретационных рамках, чтобы произвести впечатление на свою аудиторию конкретными посланиями.

Исламское понимание истории спасения, а также представление коранического завета как самого всеобъемлющего из всех заветов в различных его упоминаниях в Коране, является важнейшим фактором исследования связи завета с религиозными учениями[[102]](#footnote-102).

Соответственно здесь мы можем рассмотреть завет в Коране с точки зрения его герменевтического и исторического контекста и отметить некоторые способы, которыми Коран трансформировал это иудейское учение, приведения завета в соответствие с его собственной пророческой, эсхатологической, антропологической теорией, а также теологией.

В Коране мы видим слияние верности к завету с верностью пророку. Текст обвиняет другие общины в неверности, когда они отказываются принять Его Посланника. Таким образом, мотив завета в Коране имеет полемическую цель в разграничении неудач предыдущих общин.

Принятие пророка и его нового божественного откровения являются частью понимания текста завета. Хотя Коран может и не претендовать на то, что все предыдущие заветы были отменены, это, таким образом, заставляет другие общины решать эту задачу на своих собственных условиях. Во-вторых, следуя основной форме библейских заветов, Коран использует мотив завета для поощрения определенных видов поведения и практик в рамках своей религии. То есть соблюдение Завета опять же влечет за собой подчинение закону-корреляции и тесно связано с эпизодом заключения завета между Богом и Моисеем. Такое использование завета также часто служит полемической цели, поскольку текст критикует другие общины за невыполнение своих юридических или этических обязательств. В-третьих, в некоторых отрывках из Корана представлено видение Завета, которое тесно связан с загробной жизнью. Человек сталкивается с неким двусторонним соглашением, в котором Бог обещает впустить в рай тех, кто исполняет его особые поручения, и грозит Адом тем, кто пренебрегает ими. То есть завет часто имеет эсхатологические последствия. Стоит заметить, однако, что существуют различные степени связи между этими тремя компонентами, предназначенными в качестве эвристических типологий, а не исключительных категорий.

* 1. **Мистицизм и психоанализ.**

Мистицизм заключает в себе множество загадок. Ключ к разгадке того, почему человек ударяется в мистицизм, почему грезит о встрече с Богом, лежит в психоанализе.

Фрейд рос в ассимилированной еврейской семье. Мы можем обнаружить в его трудах различные источники и ссылки на отождествление с бедственным положением еврейского народа. Со времен отца Фрейда выросший в хасидской среде во Фрейберге юный Зигмунд был подвержен воздействию еврейских идей и хасидских обычаев. И дедушка Фрейда и прадедушка по отцовской линии были хасидскими раввинами, родом из Галиции, оплота хасидизма. Жена Фрейда, Марта Бернайс, происходила из ортодоксальной религиозной семьи, а ее дед Исаак Бернайс был главным раввином Гамбурга. Фрейд всячески пытается уйти от еврейских корней, написав своей будущей жене Марте, что она должна оставить «еврейские обряды своего воспитания, если будет его женой»[[103]](#footnote-103). Интересно, что Фрейд выбирает жениться на еврейке, но женится не из-за веры. «...Фрейд никогда не действовал из негативных побуждений, которые он, возможно, таил в себе, однако единственным способом, которым он действительно мог выразить свой протест против традиционного уклада жизни общины - отречься от своей еврейской идентичности»[[104]](#footnote-104). Хотя Фрейд предпочел этого не делать, но его еврейское воспитание, семейная история и круг общения, состоявший главным образом из еврейских друзей и коллег, оказали большое влияние на его жизнь.

Мистическое еврейское влияние повлияло на Фрейда и привело его к разработке своих психологических теорий.

В 1936 году Фрейд посвятил Роллану статью, посвященную его семидесятилетию, в которой он рассказал о повторяющейся психологической ситуации, которая показалась ему запутанной. У Фрейда было одно мгновенное ощущение: «то, что я вижу здесь, не реально». Такое чувство известно как «чувство дереализации»[[105]](#footnote-105).

Можно попытаться привести веские доводы в пользу понимания дереализации как психологического феномена или механизма, который действует мистическим образом. Фрейд намекал на это, но не был уверен в том, чтобы исследовать его дальше. Без сомнения, поскольку Фрейд был очень увлечен мистицизмом, он предположил, что некоторые ощущения и установки из детства вполне могут послужить основой и «трамплином» для религии, так как религиозные переживания в той или иной мере являются защитой от депрессии и воспоминаний о скрытой ране.

Позже Фрейд назовет это «психоаналитически рассмотрением мистицизма». Фрейд пришел к этой своей краткой записи в 1938 году (опубликованной посмертно в 1941 году): «Мистицизм - это смутное самовосприятие мира вне эго»[[106]](#footnote-106).

Фрейд утверждал, что «океаническое чувство» связано с концепцией границы эго. Эго отделяет себя от внешнего мира, и провоцирует регрессивное состояние, которое дает человеку «океаническое чувство», то есть чувство избранности, инаковости. Это и есть то самое чувство безграничности и связи со Вселенной. Другие психоаналитики сравнивали это «океаническое чувство» с блаженным состоянием души, с отношениями между младенцем и матерью и с буддийским состоянием медитации, напоминающим «остатки первичного нарциссизма»[[107]](#footnote-107). Что кажется ясным, так это то, что «океаническое чувство», по-видимому, связано с нашим пониманием сознания. Когда один внимает чему-то и осознает (катексис внимания Фрейда), это и есть сознание.

Любое изменение от этого внимания к другому состоянию называется альтернативным или измененным состоянием сознания (Верман, 1986)[[108]](#footnote-108). Джордж Кляйн отметил, что художник способен войти в эмоциональное состояние, которое выходит за пределы сознания, потому что его сознанию необходим уход от мирского осознания, который позволяет эмоционально, латентно объединиться с тем, что скрыто. Это перекликается с пониманием метапсихологии и метапсихологического подхода бессознательного процесса.

Это подводит нас к понятию мистицизма. Фрейд попытался определить четыре характеристики «мистических состояний сознания»:

1. «Это не поддается выражению...ни одного адекватного отчета, его содержание не может быть передано в словах...его качество должно быть непосредственно пережито; оно также не может быть передано другим людям»
2. «Мистическое состояние является также состоянием знания. Это состояние прозрения, озарения, откровения»
3. «Мистические состояния не могут длиться долго».
4. «Мистик чувствует себя так, как будто его собственная воля пребывает в бездействии, и действительно, иногда ему кажется, что он сам находится в бездействии, но был захвачен и удержан высшей силой»[[109]](#footnote-109).

Вышеизложенное очерчивает инфантильное состояние. Остоу попытался поставить «плавучий» якорь в определении мистицизма с религией и писал, что «религия кажется естественной средой для развития мистического опыта»[[110]](#footnote-110). Вместо этого он говорил о духовном чувстве, которое было всепроникающим в сочинениях Фрейда.

Юнг также глубоко занимался изучением оккультизма и духовности. Он писал: «...различные формы религии кажутся идущими изнутри, из психики, и кажутся скорее предметами из инвентаря внешнего мира»[[111]](#footnote-111). Это выражение можно понять так, что в современном человеке чего-то не хватает; чего-то, называемого «духовным» или «мистическим».

* 1. **Юнгианский мистицизм.**

Юнг, в отличие от Фрейда, сумел выйти за рамки исключительно научного подхода и позволил себе что-то сродни свободному плаванию внимания, позволяющему улавливать мистические сигналы.

Юнг интересовался мистическими течениями Ближнего Востока, пытался изучать каббалу и мусульманский мистицизм, оставив позади научный скептицизм психоаналитика и отважился проникнуть внутрь себя в душераздирающем, мистическом путешествии. То, что возникло в результате этого путешествия, возможно, стало неким состоянием искусства в психоанализе метапсихологии.

В 1910 году Фрейд заподозрил, что Юнг расширяет свои психоаналитические интересы за пределы психоанализа. Фрейд был серьезно обеспокоен тем, что Юнг откажется от его теории сексуальности, которую считал «непоколебимым бастионом против антинаучной волны оккультизма»[[112]](#footnote-112). Юнг чувствовал, что существует множество процессов, лежащих в основе бессознательного, которые оказывают важное влияние на социальные и культурные проблемы общества. Мистические влияния витали в воздухе в первой половине XX века, и в письме к коллеге в 1957 г. Юнг заметил, что для того, чтобы понять его желание исследовать мистицизм, Фрейду «следовало бы изучить значение своего еврейского происхождения, а также содержания и развития еврейской культуры. Принятие психоанализа вывело бы нас за пределы еврейской ортодоксии и привело бы к тому, что некоторые трактаты хасидизма, а также тонкости Каббалы всё еще остается неисследованными психологически»[[113]](#footnote-113). Юнг написал множество исследований и последующих публикаций, касающихся ясновидения, телепатии, «sentence du déjà-vu», а также теории синхронности, которую он определил как «осмысленное совпадение двух или более событий, где происходит что-то иное, чем случайность или вероятность»[[114]](#footnote-114). Юнг находился под влиянием Рудольфа Отто, который чувствовал, что мистический религиозный опыт ускользает от нас. Как писал Отто, «ощущение это пусть и приходит время от времени, но приносит с собой стремительный прилив, пронизывающий ум спокойным состоянием глубочайшего поклонения»[[115]](#footnote-115). (1958, с. 12)

Мистицизм - это попытка выйти за пределы обычного понимания вещей, чтобы попытаться познать его на эмпирическом и когнитивном уровне, это «внутренняя реальность» божественного величия – величия Бога. Мистик стремится достичь этого состояния единения, не теряясь в Божественной бездне, пребывая там без полного погружения.

Мистицизм происходит от греческого mystikós – открывать тайну только посвященным в неё. Каббала - это мистический поиск, который раскрывает скрытое и явленое. Вариации на тему корня включают в себя слова «параллель», «переписка», «встреча», «противоположность». Отсюда мы узнаем, что существует симметрия между верхним и нижним мирами. Как сказано в Талмуде, ни капли нисходит сверху, не имея двух капель, приходящих снизу». Через понимание каббалистических принципов, человек может начать больше контролировать свою судьбу. Поверхностное и глубокое понимание, время и безвременье, движение и неподвижность могут помочь человеку преодолеть нижний, низменный мир и достичь верхние, более духовные миры. Мистицизм помогает нам строить мосты между физическим и духовным мирами. Это очень похоже на психоанализ.

Каббала - это систематическая дисциплина, возведенная до уровня посвященных и не подлежащая изучению общественности из-за опасности гностического и еретического непонимания.

* 1. **Самоанализ.**

В мистицизме метод медитации и самоанализа состоит в том, чтобы сосредоточиться на определенной идее, имени, цифре, объекте и т. д. для того, чтобы войти в состояние транса. Это позволяет инициировать своё «я»

(сегодня мы бы назвали его пациентом или клиентом), чтобы попытаться понять его. В конце концов, цель психотерапевтических отношений заключается в том, чтобы пациент лучше понимал себя сам. Одна из концепций, которая очень соответствует акцентуации Абулафии – это потребность сконцентрироваться на чем-то для того, чтобы войти в состояние самосозерцания посредством позиция внутреннего разговора или медитации. Интересно, то, что здесь как будто бы есть парадокс. С одной стороны, есть важность сосредоточения на чем-то, и эта интенсивная фокусировка позволяет пациенту отпускать своё внимание в свободное плавание, чтобы прийти к объекту сосредоточения.

Фрейд боролся с этим, казалось бы, парадоксом. Это ясно из его «записей о технике психоанализа»[[116]](#footnote-116), где говорится о том, что пациент должен позволить себе принять всё, что входит в его сознание.

Пациент сфокусирован на чём-то конкретном, потому что ум блуждает до тех пор, пока он не даст скрытое сокровище своих чертогов. Наше бессознательное - настоящее хранилище особого понимания и смысла.

На самом деле, то, что мы воспринимаем действительностью происходит потому, что мы позволяем уму блуждать, и блуждая, он ищет свою собственную реальность и уровень правды. Принцип мистицизма фокусироваться на конкретном объекте позволяет разуму блуждать до тех пор, пока он не достигнет конечной истины для конкретного человека в настоящей пространственной и временной точке.

В различные временные периоды своего существования мистицизм создал духовный, социальный и экономический кризис. Мистики начали сосредотачиваться на смерти, покаянии и возрождении, которые каббалисты, например, считали тремя великими событиями в человеческой жизни. Теперь человек становился слаб и беспомощен перед реальными внешними силами, и поэтому мистические течения смогли привлечь еще много приверженцев.

В иудейском мистицизме того периода ощущается сильное желание снять «проклятие» изгнания еврейского народа, раскаявшись в содеянном. Поиски лучшей жизни привели к тому, что внимание в трактатах стало акцентироваться на изучении души. Понятие метемпсихоза привлекло много последователей, нашедших объяснение смерти, трудной жизни и возможностей, как положительных, так и отрицательны, чтобы «вернуться» на родную землю и получить еще один шанс на «исправление».

Для того, чтобы понять, что делает человек, необходимо допустить то, что на него влияют причины, выходящие за рамки простых, обыденных объяснений. Есть ли здесь силы выше влияния на мысли и поступки человека? Есть ли эмоциональная динамика, которая играет какую-либо роль в нашем поведении? С тех пор как появились Каббала и психоанализ, теоретические структуры для объяснения природы бытия можно кратко показать на примере интерактивной динамики влияния, поскольку они взаимодействуют с местом человека в этом мире по отношению к другим сферам влияния-духовной и метапсихологической. Это еще один пример взаимодействия мистицизма и психоанализа.

В системе мистицизма считается, что когда Бог создал Вселенную, в которой мы живем, человек нуждался в «пространстве», которое могло бы принадлежать ему, не будучи полностью затмеваемым Богом, живущим рядом. Бог должен был сократить свое устрашающее энергетическое поле света, чтобы позволить человеку его эмоциональное и физическое пространство. Это сокращение создало ряд миров, которые обеспечивали иерархический порядок разделения между Богом и человеком.

Это и есть цель мистических практик и каббалы, чтобы приблизить человека к самому сокровенному миру, где Бог пребывает, чтобы выйти за пределы разделения и приблизиться к духовному источнику энергии.

* 1. **Уровни сознания.**

В психоанализе мы имеем разные уровни сознания. Согласно Фрейду, можно проживать в двух сферах одновременно. На сознательном уровне мы проживаем свою жизнь в мысли и действии, которые мы осознаем - это проявленное содержание[[117]](#footnote-117). Но есть и другой уровень - бессознательный уровень или скрытое содержание. Бессознательный уровень, метафорически уподобляемый Фрейдом к той части айсберга, которая находится под поверхностью воды, имеет большое влияние как в мыслях, так и в действии на сознательный уровень, надводную часть сознания. Мы постоянно находимся под влиянием скрытого содержания, бессознательного. Задача психоанализа состоит в том, чтобы сделать бессознательное сознательным, чтобы мы могли иметь больше понимания и контроля над нашей жизнью[[118]](#footnote-118).

Параллелизм между каббалистической концепцией многих миров и психоаналитической концепцией сознательного и бессознательного поразителен. В обеих системах мы имеем влияние, приходящее из скрытых или тайных миров. В мистицизме это влияние внутреннего мира над человеком в его внешнем мире. Также, есть влияние человека на внутренние миры, которые возникают в результате стремления человека к совершенству, его желания и действий, чтобы попытаться улучшить мир, в котором он живет. В психоанализе это влияние самого человека и его бессознательного, внутреннего мира, на мир внешний. В обеих системах существует взаимное влияние от внутреннего к внешнему, а также от внешнего к внутреннему.

Каббалисты постулируют существование пяти основных вселенных, начиная от Вселенной Бога, откуда Бог спускается во вселенную Человека. Каждая из этих вселенных является стадиями в процессе творения, которое позволяет достичь различных атрибутов творческой силы Бога. Они расположены в порядке откровения Бога человеку - от самого внутреннего мира к самому внешнему миру.

Так как человек не способен испытывать абсолютную энергию или свет Божий, существует необходимость фильтрах (в психоанализе они называются цензорами), так что существует дистанция между человеком и Богом; между человеком и внутренним миром.

Бог создал понятие «воля». Философски, в то время как Бог существует в абсолютном смысле, всякое другое творение возникло только потому, что так пожелал Бог. Воля Божья ведет к результирующему творению. Бог - это безграничная воля. Как и другие вещи, они являются частью ограниченной воли. Для того чтобы духовное стало доступным, человек должен смягчить свою телесность, бытие и позволить себе «плавать» мистическим образом, чтобы иметь возможность получить доступ к духовному. Это и есть то самое «океаническое чувство», о котором упоминалось ранее.

Поразительные параллели обнаруживаются в психоаналитической системе. Так же как и каббалистическая система имеет понятие о внутренних более скрытых мирах, которые не так легкодоступны, так же как и мы находим в психоаналитической системе внутренние миры, известные как тайники ума, до которых не так легко добраться. Понятие бессознательного -это одно из немногих понятий, которые остались относительно неизменными на современном этапе курса развития всех школ психоанализа[[119]](#footnote-119). В сущности, пока область психоанализа претерпела множество пересмотров, изменений, дополнений и изменений, основное представление о тайном, гнусном мире, имеющем влияние на сознательное, оставалась неизменной.

В 1900 году Фрейд опубликовал свою топографическую теорию разума, в которой он предположил существование двух основных психических систем: бессознательной и сознательной. Предсознание было задумано как субчасть к системному сознанию, которое может быть названо полным сознанием лишь через катексис внимания. В области бессознательного Фрейд предполагал сильные инстинктивные чувства и мысли, которые были подавлены из-за их угрожающего потенциала для сознательной, повседневной психической системы. В то время как эти чувства и мысли были не так легкодоступны сознательному мышлению и чувству, они обладали определенной силой, так как большое влияние оказывает их скрытная, внутренняя работа. Они смогли это сделать посредством влияния на сознательные мысли, чувства и действия, психоаналитические принципы лечения, чтобы иметь возможность сделать бессознательное сознательным[[120]](#footnote-120).

Это позволит нам научиться управлять своим внутренним миром. Мы можем видеть здесь параллель с мистическими высшими (внутренними) мирами, которые также влияют на работу низших (внешних) миров. Психоанализ также пытается достичь внутреннего мира человека, бессознательного из-за его глубокого влияния на внешний сознательный мир. Фрейд подчеркивал важность того, что психоаналитик должен находиться в гармонии с бессознательным пациента:

«Океаническое чувство» и мистическое качество, которое «ощущается», параллельны движению от один мир к другому в каббалистическом мышлении-особенно движение в пределах последних двух миров. Однако Фрейду было очень трудно принять тот факт, что существует мистическая природа души. Это было одной из причин того, что Фрейд и его коллега Юнг разошлись во мнениях. Ранние работы Юнга содержали в своих названиях слова «оккультизм», «спиритический медиум», «символы возрождения», «коллективное бессознательное», «душа», «смерть» - вот лишь некоторые из них. Юнг был готов распространить свои наблюдения и на других ученых.

Концепция Юнга о бессознательном, влияющем на мир, состояла не только из соображений о внутреннем мире человека, но и из представлений о его эмоциональной жизни и отношениях с другими людьми (теория предобъектных отношений), но также о представлениях о неорганической материи и сам космосе[[121]](#footnote-121).

Благодаря тому, что Бог ограничивает его свободу выбора, человеку позволено действовать в пространстве внутри. Хотя Бог действительно знает все (прошлое, настоящее и будущее), это никоим образом не ограничивает осуществление человеком свободной воли. Бог, будучи полным, всемилостивым и всеохватывающим, не имеет ничего. Бог желает поделиться своей благостью. Для мистиков это и есть настоящее откровение. Божье желание поделиться своей благодатью - это та положительная энергия, которая поддерживает человека с помощью дара жизни от Бога. Таким образом, Божье желание передавать пересекается я с желанием человека получать. Такова воля человека. Теперь нужно понять, как это контрастирует с психоаналитическими понятиями детерминизма и свободы воли.

Как психоанализ описывает роль терапевта в работе с пациентом?

В 1889 году Фрейд писал, что терапевт должен быть осторожен в высказываниях, чтобы не навязывать свои идеи впечатлительным пациентам. «Именно внушение является самой неприятной вещью: происходит подавление свободной личности врачом, который также сохраняет контроль над спящим мозгом в искусственном сне»[[122]](#footnote-122). Со всей тщательностью, с какой Фрейд взялся за убеждение, что пациенту будет предоставлена свобода от подавления со стороны врача, тем не менее ему было трудно отказаться от своего научного детерминистского подхода. В 1901 году Фрейд писал: «Многие люди оспаривают предположение о полном психическом детерминизме, апеллируя к особому чувству убежденности в том, что существует свобода воли. Эта убежденность хоть и существует, но и не уступает место вере в детерминизм[[123]](#footnote-123). В своих вводных лекциях Фрейд писал: «Свободная воля – это совершенно ненаучно. На ее место приходит детерминизм, чье господство распространяется на всю душевную жизнь»[[124]](#footnote-124). Также Фрейд сослался на «иллюзию свободы воли»; он все еще не мог допустить того, что человек действительно может обладать свободной волей. Инстинкты, обитающие глубоко в бессознательном, всегда будут, по мнению Фрейда, оказывать влияние на психику человека, а также на его мысли и действия.

Отто Ранк не мог согласиться с абсолютистским взглядом Фрейда на детерминизм и предложил следующее – теорию свободной воли, которая могла бы функционировать бок о бок с фрейдовским принципом причинности. Ранг возлагал бремя ответственности на самого себя. Внутри индивидуума существовала причинность - не приходящая при помощи влияния извне или другого источника. Он пояснил: «Только в индивидуальном волевом акте мы имеем право на уникальное явление стихийности, установление новой первопричины»[[125]](#footnote-125).

Важность вклада Ранка в исследование мистицизма нельзя недооценивать. Он был одним из первых исследователей в психоаналитической традиции, которые пытались вырваться из ограничивающего режима в биологический фундамент, на который Фрейд положил ранние начала своего развития психоанализа. Ранк не отрицал биологической подоплеки, но придавал большое значение человеческим элементам природы, таким как сознание и самосознание.

Он утверждал, что принцип причинности означает отрицание принципа воли, поскольку он делает мышление, чувства и действия индивида зависимыми от внешних сил и тем самым освобождает его от ответственности и чувства вины.

Эстер Менакер довольно хорошо суммирует, как теория Ранка способствовала нашему пониманию мотивации и бессознательного. «Это неспособность утверждать свою собственную волю, а также утверждение обязательных сторон жизни и принятие на себя ответственности за них для функционирования в рамках ограничений, которые характеризуют невротический характер. Поэтому задача терапии состоит в том, чтобы помочь человеку освободить себя от страха и вины, которые препятствовали такому утверждению, то есть освободить его индивидуальную волю»[[126]](#footnote-126).

Блейлер говорил о понятии воли, когда отмечал, что амбивалентность является частью проблемы аффекта. Аффект является движущей силой стремящейся к выражению[[127]](#footnote-127). Амбивалентность - это заблокированный коррелят эмоционального выражения. Некоторые из них могут называться блокировкой в аффективной сфере как осадок к серьезным эмоциональным проблемам. А другие могут использовать термин «паралич» для того, чтобы описать неспособность человека двигаться вперед для личностного роста[[128]](#footnote-128).

Психоаналитическим коррелятом для этого является фрейдовская концепция «квоты аффекта». Этот аффект может быть увеличен, уменьшен, смещен или устранен. Что немало важно, аффект нельзя использовать нарочно. У некоторых пациентов можно наблюдать притупленный аффект или паралич, который возникает у пациентов, ужасно боящихся идти на сознательный «риск». Мистицизму известны подобные состояния «паралича», возникающие при встрече с божественными проявлениями, что можно рассматривать как осознанное стремление избежать жизненных трудностей реального мира.

Следует отметить, что сегодня мы рассматриваем сознание как сложное сочетание нейробиологии, интеллекта и психологических процессов. Если бы мы посмотрели на сознание как на научную основу, что будет с нашим чувством нравственности и свободой воли? Это помогло бы отойти от детерминистского и причинно-следственного подходов рассмотрения эмоций и поведения, направляя нас к многогранному способу понимания психологии мистицизма.

Подобный образ мышления был положен в основу развития теории объектных отношений. После публикации структурной модели Фрейда в 1923 году эго рассматривалось как посредник между внутренними инстинктивными влечениями и внешним миром[[129]](#footnote-129). Фрейд поднял эго на особое место с помощью акцента на восприятии эго как центрального органа в регулировании эмоций посредством использования защитного механизма.

Психология эго, как теоретическая основа, подчеркивала, что социальный, культурный и семейный аспекты оказывали влияние как на психологическое развитие ребенка. В то время как теория Фрейда была одной из теорий редукции влечения, психология эго добавила еще одно измерение автономного функционирования эго; это область психологического развития вне фиксированной сферы инстинктов. Эго понимается как сущность, имеющая свою собственную психическую энергию, которая движет ею, а также обладает конфликтным влечением и инстинктивной энергией[[130]](#footnote-130).

Теоретики психоанализа подчеркивали, что человек рождается с врожденным стремлением к социальному взаимодействию. При этом основной упор делался на волю и желание человека, а также на то, что он должен был делать для осуществления своего выбора[[131]](#footnote-131).

Свободная воля человека находится по обе стороны континуума объектных отношений. Каббалистический взгляд на Бога, дающий человеку «пространство» для свободы воли, находит параллель с психоанализом в следующем: существует вид объектных отношений, при котором человек вступает во взаимодействие с другим из-за врожденного желания «присоединиться» к другому. Это и есть «утверждение воли»[[132]](#footnote-132).

В то время как в Зогаре говорится о «воле воли» со стороны Бога и о воле, найденной в человеке, в теории объектных отношений мы видим, что стремление к социальному взаимодействию является глубоко укоренившимся желанием или волей к эмоциональному росту и изменению.

Богатство мистического каббалистического и суфийского миров дает нам пищу для размышлений в этом мире, развивая наши знания о психоаналитических процессах[[133]](#footnote-133). Мы знаем, что Фрейд испытывал трудности в исследовании «океанических чувств» и мистицизма.

Возможно, отчасти это связано с его воспитанием и амбивалентным отношением к жизни, к иудаизму и к еврейским обычаям, верованиям и практикам. Мистицизм можно объяснить, погрузившись в психоанализ, так как некоторые явления, лежащие между анимизмом и простой человеческой психологией впоследствии принимали патриархальные формы религии[[134]](#footnote-134). Это именно те явления, которые присутствуют в «океаническом чувстве» Фрейда, мистицизме и восточной философии, а также в религиозных и философских системах. «То, что включено в наш ум, является частью всего сущего. Испытать это - значит постичь религиозное чувство»[[135]](#footnote-135).

**Заключение**

В настоящее время невозможно обсуждать мистицизм вне широко религиозного, социального и культурного контекста, в котором он развивался как течение, претерпевал взлеты и падения и уверенно захватывал человеческие умы с момента своего возникновения.

С другой стороны, невозможно опустить тот факт, что новые истолкования как суфийского, так и каббалисического учения всегда так или иначе связаны с более ранними, а также историческую преемственность между старыми и новыми мистическими догматами. Подобно другим духовным школам в исламе, суфизм представляет красивую идеологическую концепцию, изящно сформулированную суфийскими учителями, а затем усовершенствованную последующими поколениями учеников. Каббала красной нитью проходит через историю еврейского народа в изгнании. Это учение стало настоящим ремеслом, к которому люди обращались в моменты отчаяния. Подобно другим мистическим учениям, в основе ее лежит использование определенного набора правил традиции, своими корнями уходящей в мировоззрение и религиозное сознание ее создателей, их духовные предпочтения, эстетические вкусы в политическую среду, сформировавшую их взгляды.

Диалектика суфийского учения, подобно любому другому мистическому учению, базируется на принятии таинственной божественной любви. Божественная любовь, с точки зрения психоанализа, есть всеобъемлющая материнская любовь и забота. Человек, уходящий в мистицизм, отрицает свою ответственность в «зрелой» жизни, не становится взрослым, стремится отдалиться от вызовов, бросаемых обществом, желает задержаться в возвышенном инфантильном состоянии. Возможно, мистические братства существуют именно потому, что служат неким способом эскапизма, избегания обыденности, пребывания в юношеском состоянии, когда мир вокруг кажется непознанным и полным чудес. Каббалистическое учение, в свою очередь, давало евреям надежду на жизнь в безопасности во враждебно настроенном мире, оберегая своими «магическими» свойствами от антисемитизма и вражеской клеветы.

Персидский суфизм получил невероятное развитие благодаря своей поэзии, богатой аллегорическими образами. Персидские суфии разработали изящные концепции мироздания, которые захватывали людские умы. Иногда суфизм находился в политической оппозиции власти, иногда, напротив, активно взаимодействовал с властью и даже приводил к ней своих избранников.

Каббалистические чертежи и гравюры, созданные в средние века, впитали в себя многое из искусства европейских гравюр. Сочетание восточного символизма и европейского классического рисунка создало изящные мистические изображения, где каждая деталь наполнена смыслом (см. Приложение).

Современное состояние суфизма в Иране демонстрирует двойственность политики властей по отношению к братствам и самим атрибутам суфизма. С одной стороны, иранское правительство всячески поощряет исследования, посвященные суфийской тематике, финансирует переводы и всячески сохраняет суфийское наследие. С другой стороны, после революции суфизм подвергся масштабным политическим репрессиям, вызванным недовольством новой власти массовой поддержкой суфийских братств населением. Некоторым братствам удалось пережить революцию и дожить до наших дней, но и они находятся под неустанным контролем власти. Власть, в свою очередь, поощряет только поэтическую сторону суфизма, опасаясь политической.

Современное состояние каббалистического учения сохраняется на уровне закрытых политических обществ. Конечно, для тех, кто занят духовным поиском, каббала также – эффективный способ приблизиться к божественному. Такой вид деятельности не что иное, как «духовный товар»[[136]](#footnote-136), в виде которого на продажу предлагаются ответы на великие жизненные вопросы. Израиль испытал эти изменения с 1980-х годов, когда перемены в политической сфере сопровождались быстрыми преобразованиями экономического сектора государства. После принятия концепции неолиберальной экономики и соблюдения стратегий глобального рынка экономика Израиля к началу следующего десятилетия стала капиталистической и индустриальной. Эти экономические события привели к изменениям в социальной и культурной сферах. Была затронута и религиозная сфера, и впервые была поставлена ​​под сомнение неоспоримая гегемония ортодоксального иудаизма. Искатель, находящий духовные истины и практики, превращенные в предметы потребления, становится покровителем собственной души.

В психоанализе мы имеем разные уровни сознания. Согласно Фрейду, можно проживать в двух сферах одновременно. На сознательном уровне мы проживаем свою жизнь в мысли и действии, которые мы осознаем - это проявленное содержание. Но есть и другой уровень - бессознательный или скрытое содержание. Бессознательный уровень, метафорически уподобляемый Фрейдом той части айсберга, которая находится под водой, оказывает большое влияние, как в мыслях, так и в действии на сознательный уровень, надводную часть сознания. Мы постоянно находимся под влиянием скрытого содержания, бессознательного. Задача психоанализа состоит в том, чтобы сделать бессознательное сознательным, чтобы мы могли иметь больше понимания и контроля над нашей жизнью.

Параллелизм между каббалистической концепцией многих миров и психоаналитической концепцией сознательного и бессознательного поразителен. В обеих системах мы имеем влияние, приходящее из скрытых или тайных миров. В мистицизме это влияние внутреннего мира над человеком в его внешнем мире. Психология предлагает множество точек зрения, парадигм и мнений, но неизменно одно – психология занимается изучением бессознательного, изучением человеческой души. В основе психологии лежит работа с сознанием и поведением, так как без этих аспектов невозможна глубинная работа с психикой. Человеческие попытки постичь божественное, найти духовный путь, слиться с высшим – всего лишь желание проникнуть в глубины подсознания. В сказках и притчах герой практически всегда попадает в темный лес, на безлюдное болото или тонет в глубокой реке – в выражении нашего сознания это символы неизведанных душой частей подсознания. В темном лесу он всегда встретит нечто сверхъественное, а после этой встречи происходит его переход на другой уровень бытия. У героя (или у мистика, ищущего по своему пути), сглаживаются детские травмы, исчезают комплексы. Иначе говоря, встречая на своем пути нечто божественное, человек проходит инициацию своего подсознания, принимает его и получает от жизни то, чего ему не хватало.

**Глоссарий**

Айат - (араб. آية) – стихотворная единица Корана, «стих».

Газель - (араб./перс.: غزل) – форма лирического стихотворения, распространенная на Среднем Востоке.

Дарвиш - (перс. درویش ) - также каландар — аскет, последователь суфизма.

Зикр - (араб. ذکر — поминание) — одна из важнейших суфийских практик, заключающающаяся в многократном повторении определенных молитвенных изречений.

Калам - (араб. الكلام — слово, речь) — дисциплина, занимающаяся толкованием религиозно-философских вопросов.

Мазхаб - (араб. مذهب) — правовая школа в исламе.

Нафс - (араб. النفس) - в исламе — сущность человека, его «самость», а также все отрицательные черты и страсти, ему присущие.

Факир - (араб. فقیر — бедняк) — странствующий аскет, суфий.

Также, «факир – человек, умеющий мыслить особым образом». Подразумеваются манипуляции, которым он способен подвергать свое тело[[137]](#footnote-137).

Шахада - (араб. الشهادة — букв. свидетельство) — свидетельство о вере в Единого Бога (Аллаха) и посланническую миссию пророка Мухаммада.

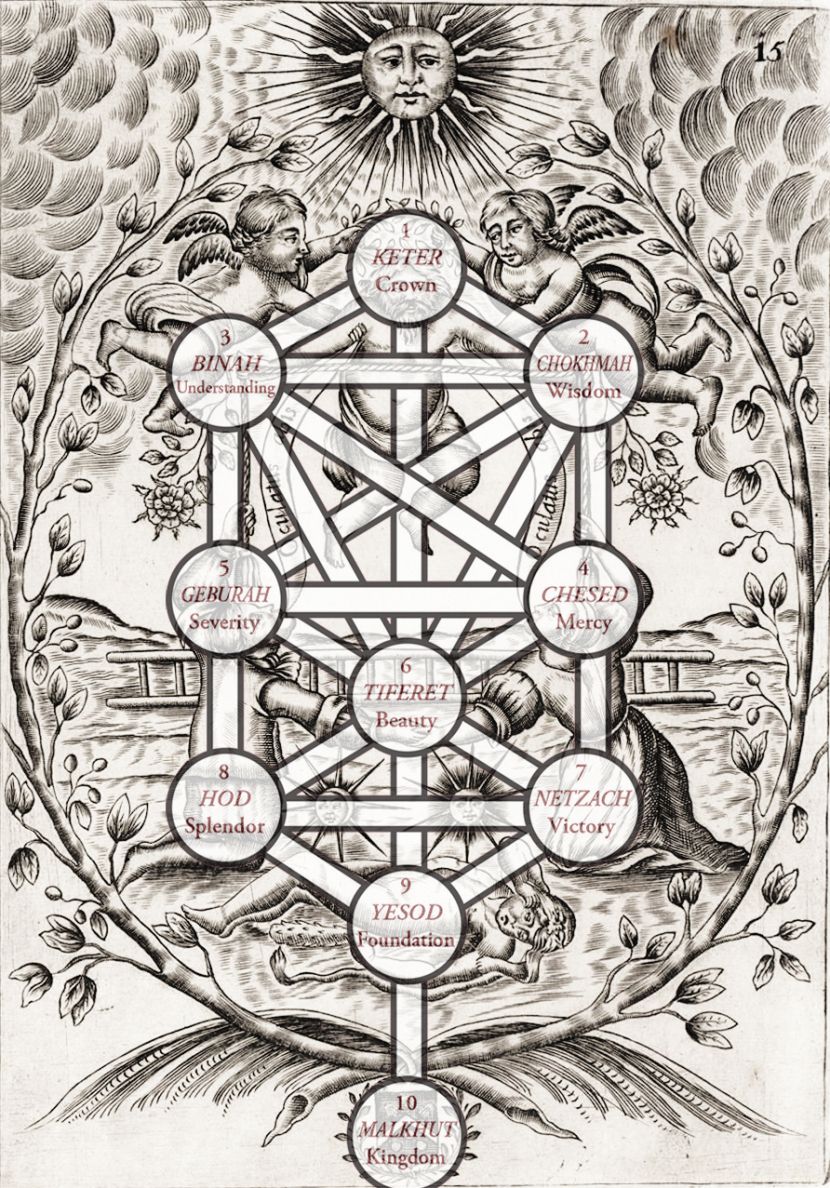
**Список литературы:**

1. ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере ( Ихиа улум ад-дин) Избранные главы. / Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В.Наумова
2. Алиев С.М. История Ирана ХХ век. М. 2004.
3. ал-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму.
4. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. Сборник статей. М.: Издательство МГТУ 1992.
5. Бартольд В.В. Иран: Исторический обзор. Ташкент, 1926;
6. Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана, IX-XV вв.: (Слово, изобр.). - М.: Изд. фирма "Вост. лит.", 1997 ISBN 5-02-017707-5
7. Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана: Избр. тр. - М.: Наука, 1988.
8. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905-1911 и 1978-1979 гг. М., 1994.
9. Дунаева Е. В. Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана. 2011
10. Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. – Издательство СПбГУ, 2008
11. Евангелие от Матфея, Глава 26, стихи 26-28 (Мк 14:22-25; Лк 22:19-24), URL: https://www.bible-center.ru/ru/bibletext/mt/26:26-28
12. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. Часть II. Проф. А.Е. Крымского. (Москва, 1912 г. Выпуск XVI "Трудов по востоковедению издаваемых Лазаревским Институтом восточных языков).
13. Казанский К. Мистицизм в Исламе. Самарканд. 1906 г.
14. Караматов, Х.С. Мотивы свободомыслия в суфизме Хорасана в XI-XII вв // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока . - Ташкент, 1991.
15. Карпенко Л. А. Ассаджиоли. Психологический лексикон: Энциклопедический словарь в шести томах. Под общ. ред. А. В. Петровского. М., 2005.
16. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М., 2004.
17. Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А. А. Кузнецова; научн. Ред. Р. М. Шукуров. М., 2010.
18. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. Москва: «Фонд исследований исламской культуры», «Волшебная Гора», «Дизайн. Информация. Картография», 2009.
19. Коровкина А. Ю. «Народная культура» в современном Тунисе: традиция в эпоху модернизации. СПб, 2016.
20. Лайтман М., Розин В.М. Каббала в контексте истории и современности, 2005, с. 41.
21. Нобелевская речь Исаака Башевиса-Зингера 8 декабря 1978 года. URL: https://www.migdal.org.ua/times/48/4494/
22. Нурбахш, Джавад. Духовная нищета в суфизме; Великий демон Иблис (пер. с англ. Орлова А.) 2000.
23. Петрушевский И.П. . История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века – Л., издательство Ленинградского университета, 1958.
24. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв.
25. Пятикнижие Моисея, книга Бытия, 34: 1-5. URL: https://ja-tora.com/tora/chapter34/
26. Рабби Йегуда Лейб Ашлаг. «Введение в науку Каббала» (Птиха ле-хохмат а-каббала). Варшава, 1885 г.
27. Рабби Шимон бар Йохай. Книга «Зогар». Перевод с арамейского, комментарии и приложения к текстам Кравцова М.А., Jewish book LTD, Иерусалим-Запорожье, 2009.
28. Руми, Джалал ад – Дин. Пээма о скрытом смысле. Первый дафтар. Пер. с персидского О. Ф. Акимушкина.
29. Руми. Дорога превращений: суфийские притчи в поэтическом переводе Д. Щедровицкого. – М.: Теревинф, 2016.
30. Саʻди. Гулистан. Тегеран: Мавла. 1379 г.х.
31. Стих Ари. "Эц Хаим" ("Древо Жизни"), 1573 - (построчный, дословный перевод с оригинала).
32. Сура 62 Ал-Джумуа (Собрание), 5-й аят из 11. Электронная версия: https://quran-online.ru/62:5
33. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
34. Уманец С. Очерки развития религиозно-философской мысли в Исламе. Спб. 1980.
35. Фрейд З. Я и оно, 1923.
36. Фромм Э. Искусство любить; пер. с англ. А. В. Александровой, 1958
37. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Пер. с англ. араб. Сост., предисл. М. Степанянц. Москва, "Ладомир", 1995.
38. Шах Идрис. Книга Книг. Суфийская обучающая история: Пер. с англ. М.: Совпадение, 1998.
39. Шах Идрис. Суфизм
40. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И.Пригариной, А.С. Раппопорт. - М.: Алтейа, Энигма, 1999. - 416 с. с илл.
41. Adler, G. C.G. Jung Letters, vol. 2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
42. Alexander, F. G. & Selesnick, S. T. The History of Psychiatry. New York: Harper & Row, 1966.
43. Arjomand, Said Amir. Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. Oxford University Press, 1988.
44. Bakhash, Shaul. Reign of the Ayatollahs. — Basic Books, 1984.
45. Bettelheim, B. Freud and Man’s Soul. New York: Vintage Books, 1984.
46. Bloom, H. Kabbalah and Criticism. New York: Continuum, 1993.
47. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006.
48. Corbett, L. The Religious Function of the Psyche. London: Routledge, 1996.
49. David S. Ariel. Kabbalah The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2006.
50. Dovber Pinson. Toward the Infinite. The Way of Kabbalistic Meditation., 2005.
51. Epstein, M. “Beyond the Oceanic Feeling: Psychoanalytic Study of Buddhist Meditation.” Int. Rev. Psychoanal, 1990.
52. Freud, S. (1901). “The Psycopathology of Everyday Life.” S.E., vol. 6. London: Hogarth Press, 1981.
53. Freud, S. (1912). “ Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis.” S.E.,. 12. London: Hogarth Press, 1981.
54. Freud, S. (1926). “Address to the Society of B’nai B’rith .” S.E., vol. 20. London:Hogarth Press, 1981.
55. Freud, S. (1927). “The Future of an Illusion.” S.E., vol. 21. London: Hogarth Press, 1981.
56. Freud, S. (1933). “New Introductory Lectures on Psycho-Analysis: Lecture 30, Dreams and Occultism.” S.E., vol. 22. London: Hogarth Press, 1981.
57. Grotstein, J. S. “Bion’s ‘Transformation in ‘O,’ the ‘Thing-in-Itself,’ and the ‘Real’: Toward the Concept of the ‘Transcendent Position.’” Journal of Melanie Klein and Object Relations, 1996.
58. Hafiz, Diwan. Ed. By M. Qazwini and Q. Ghani. Tehran: Zuwwar, 1941.
59. Jami. Lawaʾih, Gleam 16
60. Jung, C. G. (1928). “The Spiritual Problem of Modern Man.” In: J. Campbell (ed.), The Portable Jung. New York: Penguin, 1976.
61. Jung, C. G. (1951). “On Synchronicity.” In: J. Campbell (ed.), The Portable Jung. New York: Penguin, 1976.
62. Kugle Scott A. Sufies and Saints Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam. 2003.
63. Leonard Lewisohn. The Heritage of Sufism. Volume II. Oxford, 2003.
64. Mackey, Sandra. The Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation. — Dutton, 1996.
65. Matthijs van den Bos, Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Leiden: E. J. Brill, 2002.
66. Menaker, E. (1982). Otto Rank: A Rediscovered Legacy. New York: Columbia University Press.
67. Miguel Vatter. Machiavelli and the Republican Conception of Providence. The Review of Politics, Vol. 75, No. 4
68. Milner, M. (1973). “Some Notes on Psychoanalytic Ideas about Mysticism.” In: The Suppressed Madness of Sane Men. London: Tavistock, 1987.
69. Moin, Baqer. Khomeini: Life of the Ayatollah. Thomas Dunne Books, 2000.
70. Maḥmūd M.K. Ḥiwār mʿ ṣadīqī al-mulḥid. 2004.
71. Nikki Keddie. Modern Iran: Roots and Results of Revolution. Yale University Press, 2003.
72. Ostow, M. Ultimate Intimacy: The Psychodynamics of Jewish Mysticism. London: Karnac, 1995.
73. Otto, R. The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1958.
74. Palmer, M. Freud and Jung on Religion. London: Routledge, 1997.
75. Pope John Paul II. Crossing the Threshold of Hope. New York: Knopf, 1994.
76. Raudvere Catharina, Stenberg Leif. Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community, Library of Modern Religion, London, 2009.
77. Roy, Olivier. The Failure of Political Islam. — Harvard University Press, 1994.
78. Rumi. Mathanawi, II, 277-278;
79. Scharfenberg, J. “The Psychology of the Self and Religion.” In: A. Goldberg, Advances in Self Psychology. New York: IUP, 1980.
80. Scholem, G. (1976). On the Mystical Shape of the Godhead. New York: Schocken, 1991.
81. Werman, D. S. “On the Nature of the Oceanic Experience.” JAPA, 1986.
82. Yerushalmi, Y. H. Freud’s Moses. New Haven: Yale University Press, 1991.

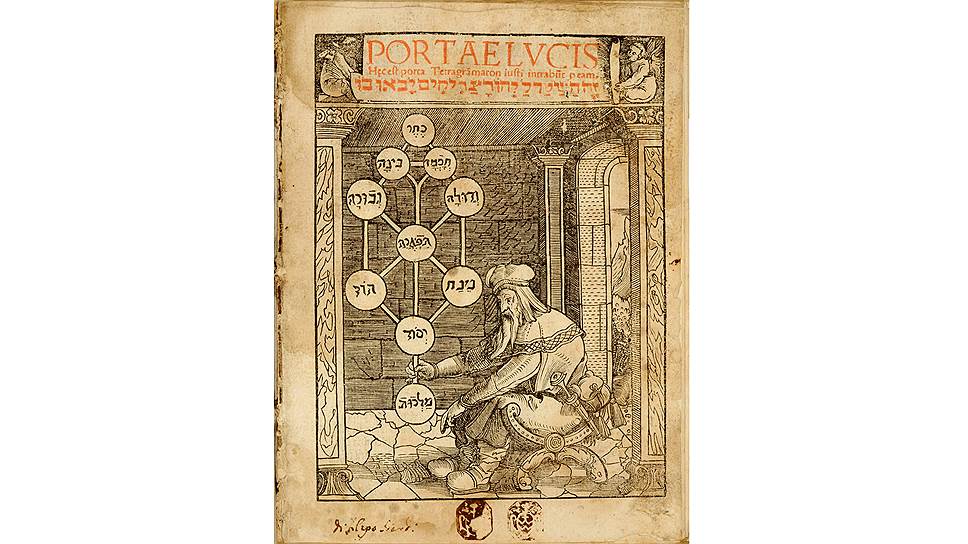
**Приложение**

****

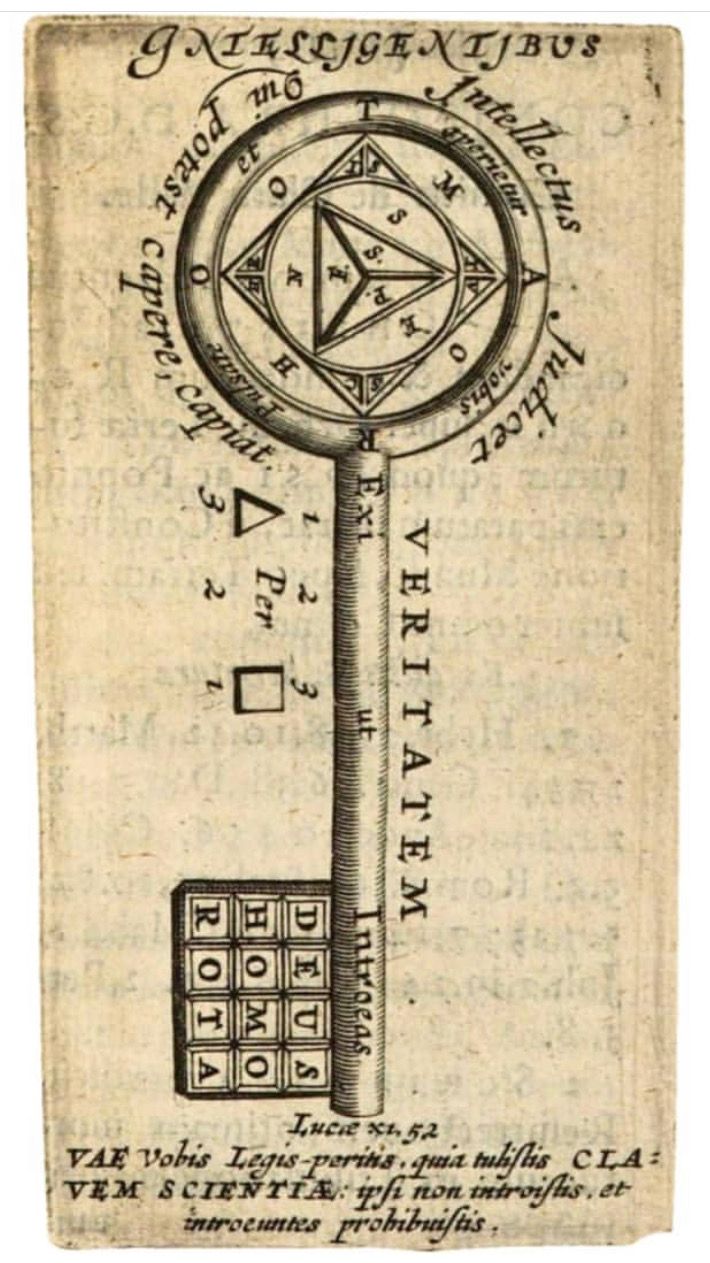
Приложение 1. Шейхзаде. «Случай в мечети». Миниатюра. 1526—1527 гг. «Диван» Хафиза. Кембридж, музей Саклера.



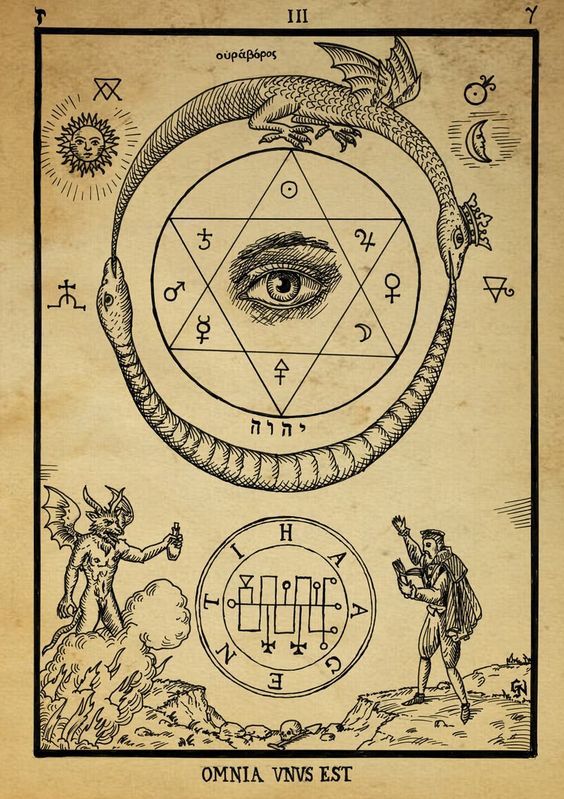
Приложение 2. Древо Жизни.



Приложение 3. Мудрец, извлекающий Древо Жизни.



Приложение 4. Печать, открывающая все двери.



Приложение 5. Европейский аналог иудейской каббалистической печати «Глаз Божий».

1. Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. – Издательство СПбГУ, 2008, с. 20. [↑](#footnote-ref-1)
2. Читтик У. Суфизм: Руководство для начинающего – М.: Вост. лит., 2012, с. 18 [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же, с. 21 [↑](#footnote-ref-3)
4. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература, с. 143. [↑](#footnote-ref-4)
5. Идрис Шах. Книга Книг. [Суфийская обучающая история: Пер. с англ.]. — М.: Совпадение, 1998, с. 60. [↑](#footnote-ref-5)
6. Rumi. Mathanawi, II, 277-278; p. 96. [↑](#footnote-ref-6)
7. Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А. А. Кузнецова; научн. Ред. Р. М. Шукуров. – М., 2010, с. 279. [↑](#footnote-ref-7)
8. Идрис Шах. Суфиии, 1964, с. 26. [↑](#footnote-ref-8)
9. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Пер. с англ. араб. Сост., предисл. М. Степанянц. – М., 1995, с. 79. [↑](#footnote-ref-9)
10. Читтик У. Суфизм: Руководство для начинающего – М.: Вост. лит., 2012, с. 98. [↑](#footnote-ref-10)
11. Саʻди. Гулистан. Тегеран: Мавла. 1379 г.х., с. 36. [↑](#footnote-ref-11)
12. Rumi. Mathanawi, II, 277-278; p. 56. [↑](#footnote-ref-12)
13. Нурбахш, Джавад. Беседы о суфийском пути: . - М.: Присцельс, 1998, с. 164. [↑](#footnote-ref-13)
14. У. Читтик. Суфизм: Руководство для начинающего – М.: Вост. лит., 2012, стр. 130. [↑](#footnote-ref-14)
15. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 43. [↑](#footnote-ref-15)
16. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. Москва: «Фонд исследований исламской культуры», «Волшебная Гора», «Дизайн. Информация. Картография», 2009, с. 86. [↑](#footnote-ref-16)
17. Pope John Paul II. Crossing the Threshold of Hope. New York: Knopf, 1994, p. 92. [↑](#footnote-ref-17)
18. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 177. [↑](#footnote-ref-18)
19. Фромм Э. Искусство любить; пер. с англ. А. В. Александровой, 1958, 135. [↑](#footnote-ref-19)
20. Фрейд З. Я и оно, 1923. [↑](#footnote-ref-20)
21. Jami. Lawaʾih, Gleam 16. [↑](#footnote-ref-21)
22. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Пер. с англ. араб. Сост., предисл. М. Степанянц. - Москва, "Ладомир", 1995, с. 147. [↑](#footnote-ref-22)
23. Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. – Издательство СПбГУ, 2008, с. 180. [↑](#footnote-ref-23)
24. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 192. [↑](#footnote-ref-24)
25. Лукашев А.А. Проблема Иноверия и Онтологические Интуиции Средневекового Персидского Суфизма. Институт философии РАН, Москва, 2009. [↑](#footnote-ref-25)
26. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 201. [↑](#footnote-ref-26)
27. Идрис Шах. Суфизм. 1963, с. 36 [↑](#footnote-ref-27)
28. Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы международной конференции 2-3 мая 2006 г. Махмуд Мухаммади Ираки, с. 53 [↑](#footnote-ref-28)
29. Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А. А. Кузнецова; научн. Ред. Р. М. Шукуров. – М., 2010, с. 72 [↑](#footnote-ref-29)
30. Корбен А. История исламской философии – М.: 2010. – с.258. [↑](#footnote-ref-30)
31. Abrahamian, Ervand. Iran between two revolutions. — Princeton University Press, 1982, p. 89. [↑](#footnote-ref-31)
32. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. Москва: «Фонд исследований исламской культуры», «Волшебная Гора», «Дизайн. Информация. Картография», 2009 г, с. 159. [↑](#footnote-ref-32)
33. Дж. С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989, с. 114. [↑](#footnote-ref-33)
34. Бартольд В. В. Иран. Исторический обзор. - М., 1926. [↑](#footnote-ref-34)
35. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций) – Л., 1966, с. 321. [↑](#footnote-ref-35)
36. Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв. М. – Л., 1960 [↑](#footnote-ref-36)
37. Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, тт. I-III. М., 1909-1917. [↑](#footnote-ref-37)
38. Пигулевская Н. В. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958. [↑](#footnote-ref-38)
39. Петрушевский И.П.: Ислам в Иране в VII-XV вв. Курс лекций. ЛГУ, 1966, с. 346. [↑](#footnote-ref-39)
40. Там же, с. 350. [↑](#footnote-ref-40)
41. Нурбахш, Джавад. Беседы о суфийском пути: . - М.: Присцельс, 1998 , с. 101. [↑](#footnote-ref-41)
42. Сура 5, ал-Маида (Трапеза), 54-й аят. [↑](#footnote-ref-42)
43. Караматов, Х.С. Мотивы свободомыслия в суфизме Хорасана в XI-XII вв // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока . - Ташкент, 1991. - С. 62-74 [↑](#footnote-ref-43)
44. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И.Пригариной, А.С. Раппопорт. - М.: Алтейа, Энигма, 1999, с. 98. [↑](#footnote-ref-44)
45. Петрушевский И.П.: Ислам в Иране в VII-XV вв. Курс лекций. ЛГУ, 1966, с. 361. [↑](#footnote-ref-45)
46. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 152-156 [↑](#footnote-ref-46)
47. Там же, с. 161. [↑](#footnote-ref-47)
48. Корбен А. История исламской философии – М.: 2010. – с.320. [↑](#footnote-ref-48)
49. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905-1911 и 197-1979 гг. – М. ИВ РАН, 1998, с. 139. [↑](#footnote-ref-49)
50. Там же, с. 142. [↑](#footnote-ref-50)
51. Дунаева Е. В. Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана. 2011, с. 169-183. [↑](#footnote-ref-51)
52. Matthijs van den Bos, Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: E. J. Brill, 2002), p. 146. [↑](#footnote-ref-52)
53. Там же, с. 153. [↑](#footnote-ref-53)
54. Catharina Raudvere, Leif Stenber . Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community (Library of Modern Religion), London, 2009, p. 109. [↑](#footnote-ref-54)
55. Leonard Lewisohn. The Heritage of Sufism. Volume II. Oxford, 2003, p. 17. [↑](#footnote-ref-55)
56. Matthijs van den Bos, Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: E. J. Brill, 2002), p. 170. [↑](#footnote-ref-56)
57. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Пер. с англ. араб. Сост., предисл. М. Степанянц. - Москва, "Ладомир", 1995 - с. 343 [↑](#footnote-ref-57)
58. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М., 2004, стр. 208. [↑](#footnote-ref-58)
59. Arjomand, Said Amir. Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. — Oxford University Press, 1988, p.199. [↑](#footnote-ref-59)
60. Там же, с. 40. [↑](#footnote-ref-60)
61. Matthijs van den Bos, Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: E. J. Brill, 2002), p. 130 [↑](#footnote-ref-61)
62. Там же, p. 132. [↑](#footnote-ref-62)
63. Catharina Raudvere, Leif Stenber . Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community (Library of Modern Religion), London, 2009, p. 174. [↑](#footnote-ref-63)
64. Световой человек в иранском суфизме. Москва: «Фонд исследований исламской культуры», «Волшебная Гора», «Дизайн. Информация. Картография», 2009, с. 231. [↑](#footnote-ref-64)
65. Лайтман М., Розин В.М. Каббала в контексте истории и современности, 2005, с. 41. [↑](#footnote-ref-65)
66. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p. 73-77. [↑](#footnote-ref-66)
67. David S. Ariel. Kabbalah The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, p. 32.

    [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibid, p. 38. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibid, p. 40. [↑](#footnote-ref-69)
70. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago , 2006, p. 83 [↑](#footnote-ref-70)
71. Нобелевская речь Исаака Башевиса-Зингера 8 декабря 1978 года. URL: https://www.migdal.org.ua/times/48/4494/ [↑](#footnote-ref-71)
72. Рабби Шимон бар Йохай. Книга «Зогар». Перевод с арамейского, комментарии и приложения к текстам Кравцова М.А., Jewish book LTD, Иерусалим-Запорожье, 2009, с.41. [↑](#footnote-ref-72)
73. Рабби Йегуда Лейб Ашлаг. «Введение в науку Каббала» (Птиха ле-хохмат а-каббала). Варшава, 1885 г., c. 56. [↑](#footnote-ref-73)
74. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p.89. [↑](#footnote-ref-74)
75. Dovber Pinson. Toward the Infinite. The Way of Kabbalistic Meditation., 2005, p, 62. [↑](#footnote-ref-75)
76. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2005, p. 30-40. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ibid, p. 38-40. [↑](#footnote-ref-77)
78. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield , 2005, p.42. [↑](#footnote-ref-78)
79. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p. 144. [↑](#footnote-ref-79)
80. Карпенко Л. А. Ассаджиоли // Психологический лексикон: Энциклопедический словарь в шести томах / Под общ. ред. А. В. Петровского. — М., 2005. — Т. 6. История психологии в лицах. Персоналии. — С. 13. [↑](#footnote-ref-80)
81. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p. 147. [↑](#footnote-ref-81)
82. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism.Rowman & Littlefield, 2005, p.90. [↑](#footnote-ref-82)
83. Стих Ари. "Эц Хаим" ("Древо Жизни"), 1573 - (построчный, дословный перевод с оригинала). [↑](#footnote-ref-83)
84. Карпенко Л. А. Ассаджиоли // Психологический лексикон: Энциклопедический словарь в шести томах / Под общ. ред. А. В. Петровского. — М., 2005. — Т. 6. История психологии в лицах. Персоналии. — С. 28—30 [↑](#footnote-ref-84)
85. Фромм Э. Искусство любить; пер. с англ. А. В. Александровой, 1958, с.127-130. [↑](#footnote-ref-85)
86. Пятикнижие Моисея, книга Бытия, 34: 1-5. URL: https://ja-tora.com/tora/chapter34/ [↑](#footnote-ref-86)
87. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2005, p. 63. [↑](#footnote-ref-87)
88. Рабби Шимон бар Йохай. Книга «Зогар». Перевод с арамейского, комментарии и приложения к текстам Кравцова М.А., Jewish book LTD, Иерусалим-Запорожье, 2009, с.9. [↑](#footnote-ref-88)
89. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2005, p.70-75. [↑](#footnote-ref-89)
90. Aaron T. Wolf. HEALING THE ENLIGHTENMENT RIFT: RATIONALITY, SPIRITUALITY AND SHARED WATERS

    Aaron T. Wolf, Journal of International Affairs, Vol. 61, No. 2, WATER A Global Challenge, pp. 71-73. [↑](#footnote-ref-90)
91. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p.131. [↑](#footnote-ref-91)
92. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2005, p.97. [↑](#footnote-ref-92)
93. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, р. 92-95. [↑](#footnote-ref-93)
94. David S. Ariel Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism. Rowman & Littlefield, 2005, p.97-101. [↑](#footnote-ref-94)
95. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, р. 163. [↑](#footnote-ref-95)
96. [↑](#footnote-ref-96)
97. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago, 2006, p. [↑](#footnote-ref-97)
98. Сура 62 Ал-Джумуа (Собрание), 5-й аят из 11. Электронная версия: https://quran-online.ru/62:5 [↑](#footnote-ref-98)
99. Byron L. Sherwin. Kabbalah An Introduction to Jewish Mysticism. Spertus Institute of Jewish Studies in Chicago 2006, р. 127. [↑](#footnote-ref-99)
100. Miguel Vatter. Machiavelli and the Republican Conception of Providence. The Review of Politics, Vol. 75, No. 4, pp. 605-623. [↑](#footnote-ref-100)
101. Евангелие от Матфея, Глава 26, стихи 26-28 (Мк 14:22-25; Лк 22:19-24), URL: https://www.bible-center.ru/ru/bibletext/mt/26:26-28 [↑](#footnote-ref-101)
102. Maḥmūd M.K. Ḥiwār mʿ ṣadīqī al-mulḥid. 2004, Ṣ 13. [↑](#footnote-ref-102)
103. Yerushalmi, Y. H. Freud’s Moses. New Haven: Yale University Press, 1991, р.11. [↑](#footnote-ref-103)
104. Ibid, p.12 [↑](#footnote-ref-104)
105. Freud, S. (1926). “Address to the Society of B’nai B’rith .” S.E., vol. 20. London: Hogarth Press, 1981, р. 134. [↑](#footnote-ref-105)
106. Freud, S. (1933). “New Introductory Lectures on Psycho-Analysis: Lecture 30, Dreams

     and Occultism.” S.E., vol. 22. London: Hogarth Press. 1981, р. 43. [↑](#footnote-ref-106)
107. Milner, M. (1973). “Some Notes on Psychoanalytic Ideas about Mysticism.” In: The Suppressed Madness of Sane Men. London: Tavistock, 1987, р. 56. [↑](#footnote-ref-107)
108. Werman, D. S. “On the Nature of the Oceanic Experience.” JAPA, 1986, С. 123-139 [↑](#footnote-ref-108)
109. Freud, S. (1927). “The Future of an Illusion.” S.E., vol. 21. London: Hogarth Press,

     1981, р. 293. [↑](#footnote-ref-109)
110. Ostow, M. Ultimate Intimacy: The Psychodynamics of Jewish Mysticism. London: Karnac, 1995, р. 13. [↑](#footnote-ref-110)
111. Jung, C. G. (1928). “The Spiritual Problem of Modern Man.” In: J. Campbell (ed.), The

     Portable Jung. New York: Penguin, 1976, р. 466. [↑](#footnote-ref-111)
112. Palmer, M. Freud and Jung on Religion. London: Routledge, 1997, р. 113. [↑](#footnote-ref-112)
113. Adler, G. C.G. Jung Letters, vol. 2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975, р. 359-360 [↑](#footnote-ref-113)
114. Jung, C. G. (1951). “On Synchronicity.” In: J. Campbell (ed.), The Portable Jung. New York: Penguin, 1976, р.505. [↑](#footnote-ref-114)
115. Otto, R. The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1958, р.12. [↑](#footnote-ref-115)
116. Freud, S. (1915-17). “Introductory Lectures on Psycho-Analysis.” S.E., vol. 15., London: Hogarth Press, 1981., р. 115. [↑](#footnote-ref-116)
117. Freud, S. (1901). “The Psychopathology of Everyday Life.” S.E., vol. 6. London: Hogarth Press, 1981., р.221. [↑](#footnote-ref-117)
118. Freud, S. (1912). “ Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis.” S.E.,. 12. London: Hogarth Press, 1981, р. 103. [↑](#footnote-ref-118)
119. Freud, S. (1922). “Dreams and Telepathy.” S.E., vol. 18. London: Hogarth Press, 1981, р. 467. [↑](#footnote-ref-119)
120. Freud, S. (1900). “The Interpretation of Dreams.” S.E., vol. 5. London: Hogarth Press,

     1981, р. 61-69. [↑](#footnote-ref-120)
121. Epstein, M. “Beyond the Oceanic Feeling: Psychoanalytic Study of Buddhist Meditation.” Int. Rev. Psychoanal., 17, 1990, р. 159-164. [↑](#footnote-ref-121)
122. Freud, S. (1912). “Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis.” S.E., vol. 12. London: Hogarth Press, 1981, р. 94. [↑](#footnote-ref-122)
123. Freud, S. (1915-17). “ Introductory Lectures on Psycho-Analysis.” S.E., vol. 15. London: Hogarth Press, 1981, р. 201. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid., p. 210. [↑](#footnote-ref-124)
125. Otto, R. The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1958, р. 145. [↑](#footnote-ref-125)
126. Menaker, E. Otto Rank: A Rediscovered Legacy. New York: Columbia University Press, 1982, р.48. [↑](#footnote-ref-126)
127. [↑](#footnote-ref-127)
128. Alexander, F. G. & Selesnick, S. T. The History of Psychiatry. New York:

     Harper & Row, 1966, р. 217. [↑](#footnote-ref-128)
129. Freud, S. (1923). “The Ego and the Id.” S.E., vol. 19. London: Hogarth Press, 1981,р. 35. [↑](#footnote-ref-129)
130. Ibid., p. 40. [↑](#footnote-ref-130)
131. Grotstein, J. S. “Bion’s ‘Transformation in ‘O,’ the ‘Thing-in-Itself,’ and the ‘Real’: Toward the Concept of the ‘Transcendent Position.’” Journal of Melanie Klein and Object Relations, 14, 1996, р. 109-141. [↑](#footnote-ref-131)
132. Bloom, H. Kabbalah and Criticism. New York: Continuum, 2003, р. 78. [↑](#footnote-ref-132)
133. Corbett, L. The Religious Function of the Psyche. London: Routledge, 1996, р. 64. [↑](#footnote-ref-133)
134. Scharfenberg, J. “The Psychology of the Self and Religion.” In: A. Goldberg (ed.), Advances in Self Psychology. New York: IUP, 1980, р. 90. [↑](#footnote-ref-134)
135. Scholem, G. (1976). On the Mystical Shape of the Godhead. New York: Schocken, 1991, р. 348. [↑](#footnote-ref-135)
136. Carrette, J., & King, R. Selling spirituality: The silent takcover of religion. Oxfordshire: Routledge, 2005, р.267. [↑](#footnote-ref-136)
137. Коровкина А. Ю. «Народная культура» в современном Тунисе: традиция в эпоху модернизации. СПб, 2016, с. 140. [↑](#footnote-ref-137)