

УДК 130.2 : 28

Особенности мистического опыта в женских суфийских практиках

Чепелева Александра Валерьевна

Соискатель,

Санкт-Петербургский государственный университет,

199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7-9;

e-mail: sasha_piter@list.ru

Аннотация

В данной статье рассматриваются характерные особенности, присущие женской стороне суфизма. Суфизм представляет собой мистическое учение ислама, главным аспектом которого является поклонение Богу и максимальное приближение к Нему посредством любви. Развиваясь на мусульманской почве, суфизм впитал в себя некоторые присущие исламу черты, в частности, гендерную проблематику. Образцом идеальной женщины-суфия может выступать легендарная Рабийя. Ее мистический опыт, как и опыт многих других женщин, показал, что на пути познания гендерная принадлежность не имеет значения; кроме того, женщины способны достичь духовных высот наравне с мужчинами.

Для цитирования в научных исследованиях

Чепелева А.В. Особенности мистического опыта в женских суфийских практиках // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2015. № 6. С. 55-70.

Ключевые слова

Суфизм, женщины в суфизме, любовь, гендерные противоречия, Рабийя.

Введение

Фокус жизни мусульманской женщины сосредоточен на доме и семейных обязанностях. Долгое время женщины были практически изолированы в своих домах, их мир замыкался на семье и социально-бытовых обязанностях, в то время как мужчины активно участвовали в общественной жизни. Даже образование было мужской прерогативой, несмотря на то, что в исламе довольно четко прослеживается призыв к накоплению знаний, причем независимо от гендерной принадлежности. Равенство мужчин и женщин, которое неоднократно подчеркивают мусульманские исследователи, существенно отличается от привычного нам европейского понимания равноправия. Сегрегация женщин в общественной, а также культурно-религиозной жизни не могла не сказаться на всем мусульманском обществе. Присутствие женщин в мусульманской культуре не так очевидно, как мужчин, но их влияние гораздо интереснее изучать. Редкие жемчужины в виде мусульманских поэтесс, религиозных праведниц и святых создают блестящее ожерелье «женской» духовной культуры. Особенно это заметно в суфизме: «женский» аспект занимает важное место в этической составляющей этого мистического течения, а также в его уникальной философии любви.

Женский суфийский опыт не лежит на поверхности, вот почему объемных и объективных исследований, посвященных этой теме не так много. Как правило, когда речь заходит о женщинах – суфиях, в любом трактате появляется самая известная из них – Рабия, вслед за ней также часто упоминаются женщины-святые, но вот дальше наступает некая пауза. Может создаться впечатление, что роль женщин в суфизме ограничивается всего лишь несколькими персонами, но это далеко не так. Женский мистический опыт глубинный, передающийся не так явно и открыто, как мужской, поэтому его нужно собирать по крупицам, обращаясь к различным доступным источникам. Одними из самых важных, на наш взгляд, в данном случае, будут исследования К.Хельмински «Женщины и суфизм» [Хельмински, www] и Дж.Нурбахша «Женщины-суфии» [Нурбахш, 1983], а также замечания, найденные в старейшем персидском трактате о суфизме ал-Худжвири «Раскрытие скрытого» [ал-Худжвири, 2004] и в «Рассказах о святых» Аттар [Аттар, 2005], а также в современных статьях и исследо-

ваниях, в частности в работах М.Дакейк [Dakake, 2007], а также Л.Сильверс [Silvers, 2015]. В последнее время появляется все больше работ, написанных самими женщинами-суфиями, описывающими свой личный духовный опыт. Среди таких работ хотелось бы отметить книгу И.Твиди «Огненная бездна: Опыт освобождения одной женщины с помощью учения суфийского мастера» [Твиди, 2005], дневник К.Хамзы, который лег в основу статьи Ф.Малти-Дуглас «Женщина и ее суфии» [Malti-Douglas, 1995], а также ее книги «Медицина души» [Malti-Douglas, 2001].

Женщина и суфизм: история вопроса

Вступая на путь суфизма, человек преодолевает свою телесность: духовные изменения невозможны без изменений физических, что предполагает аскетическую практику и духовное и душевное совершенствование. Среди суфиев распространена мысль о том, что любая женщина, вступающая на путь божественной любви, не считается «женщиной», и о ней не судят лишь в соответствии с ее физической природой. Такие слова приводит, в частности, Аттар в «Рассказах о святых» и Дж.Нурбахш (глава одного из крупнейших суфийских орденов современности, Ниматуллахи, с 1953 по 2008 гг.) и др. На наш взгляд, данное высказывание, призванное подчеркнуть равные условия для духовного роста как мужчин, так и женщин, наоборот, подчеркивает гендерную разницу. Женщина словно должна отказаться не просто от своего тела как источника зла, но до этого она должна стать вначале «мужчиной», отказавшись таким образом от своей биологической и психологической сущности. Получается, что для женщин путь удлиняется еще на одну ступень. Тем не менее, именно иррациональные качества, так часто приписываемые женщинам, способствовали тому вкладу, который женщины внесли в формирование суфийского мировоззрения. Среди прочего особенно следует выделить любовный мистицизм, который прочно ассоциируют с Рабией – одной из первых суфиев, кто заговорил о мистическом познании в терминах любви.

Мы не будем подробно рассматривать жизненный путь Рабии, подчеркнем лишь духовную специфику ее мистических переживаний. Как извест-

но, Рабийя вела уединенную жизнь простого дервиша, говоря, что женщину, которая постоянно молится, Всевышний ценит, как мужчину. Рабийя, будучи женщиной в физическом плане, была «мужчиной» в плане духовном. Когда ее однажды спросили: «Рабийя, Бог наделяет знанием и пророческим даром мужчин, а не женщин. Ты никогда не сможешь достичь такого высокого уровня святости, будучи женщиной. Тогда какая польза от всех твоих усилий?» Рабийя ответила: «То, что вы говорите, правильно, но скажите, жила ли на свете женщина, которая возомнила бы себя божеством и сказала: «Я – Истина». Кроме того, среди женщин нет евнухов, но зато они есть среди мужчин» [Аттар, 2005, 56]. Более того, если женщина держит под контролем свои мысли и чувства, то она может оставить мужчин далеко позади и преуспеть в сакральном опыте, что мы можем наблюдать на примере Рабийи и Хасана ал-Басри.

Хасан ал-Басри был одним из самых совершенных святых своего времени и остался идеалом для следующих поколений суфиев, но и он не смог полностью отказаться от этого мира и сосредоточиться всецело на Боге. Согласно одному из преданий, Рабийя однажды пришла к Хасану ал-Басри и застала его горько плачущим от разлуки с Богом, тогда она упрекнула его, сказав: «Воздержись от такого проявления чувств, потому что любовь к Нему может заполнить твои внутренности до такой степени, что твое сердце утонет в этой любви, и не исключено, что тебе не удастся обнаружить его местонахождение» [там же, 51].

Духовный опыт Рабийи и ее жизнь весьма наглядно показывают место и роль женского мистицизма в суфийском мировоззрении, которое может быть определено как более низкое по отношению к опыту мужчин-суфиев. Несмотря на непререкаемый авторитет и почитание Рабийи как среди женщин, так и среди мужчин-суфиев, нельзя однозначно сказать, что духовный путь мистика не зависит от гендерной принадлежности. Женский опыт так или иначе рассматривается в контексте мужского суфийского опыта. Если схематически показать идеальную модель женщины-суфия, то, безусловно, такой моделью станет жизнь и духовный подвиг Рабийи: рабыня из самого низкого социального слоя достигла небывалых духовных высот. За советом к ней обращались даже самые известные мистики-мужчины своего времени. Тем не менее, в биогра-

фических заметках о самой Рабийе мы часто встречаем отсылки на духовный опыт выдающихся суфиев – мужчин, которые, неизменно находясь в фокусе повествования, словно доказывают «правомерность» чудес и высказываний Рабийи.

Помимо легендарной Рабийи в истории суфизма можно найти немало других женщин-суфиев и праведниц. Мы условно разделили их на несколько групп.

Можно отметить женщин-аскетов, проводивших в посте и молитвах дни и ночи напролет (к этим женщинам мы отнесем и профессиональных плакальщиц): непрестанно молящуюся Омм Талк; Шауну, достигшую высоких уровней мистического восхождения и испытавшую особую интимное единение с Богом; благочестивую и богобоязненную Омм Харун и многих других. Как пишет Л.Сильверс, «религиозный плач, а также постоянный пост и длительные молитвы словно освобождали женщин от предписанных им гендерных ролей и давали им религиозный авторитет». [Silters, 2015, 34]. Не лишено смысла и предположение о том, что такая аскетическая практика лишала женщину шанса на замужество и материнство. Известны случаи, когда обладавшие красивой внешностью женщины-суфии специально доводили себя до истощенного состояния, чтобы не оставить себе даже малейшего шанса на плотское искушение. Более того, можно даже предположить, что такие самоистязания являлись своего рода протестом против социальной роли, навязанной женщинам. Такое строгое отношение к своему телу могло быть глубинным желанием отказаться от своей женской природы, чтобы дальше продвигаться по пути познания, подчас восхищая своими подвигами даже мужчин.

Среди женщин-суфиев было также немало и замужних женщин, совмещающих свои семейные обязанности с суфийской практикой. Среди таких женщин одной из самых известной является Фатима, жена Абу Хамида Ахмада ибн Хазруйа ал-Балхи, дочь эмира Балха. Праведная женщина Омм Айман, супруга Абу Али Рудбари, всецело была поглощена Богом и, подобно Рабийе ал-Адавии, говорила, что только Всевышний достоин нашей любви и полного сосредоточения на Нем. Омм Айман приписывают такие слова: «Если к Тебе последнему возвращусь я, могу ли не стремиться неустанно к соитию с Тобой?

Как же не возлюбить мне Тебя, если вовек не видела я иного добра, кроме как от Тебя? Как же мне не жаждать Тебя, если ниспосылаешь Ты жаждание мое?» [цит. по: Нурбахш, 1983].

Женщина-жена, тем более женщина-мать помещена в строгие социальные рамки, включающие в себя не только этические нормы, но и множество семейных обязанностей. Как мы уже отмечали, фокус жизни мусульманской женщины сосредоточен на семье и детях, поэтому обязанности данного вида занимали практически все время замужней женщины-суфия, в связи с чем мы так часто находим описание ночных молитв именно у женщин. Занятые днем домашними делами, женщины-суфии посвящали ночи своему истинному Возлюбленному, объекту их настоящей привязанности. Отметим, что ночные молитвы носят особую благодать и являются своего рода признаком избранности человека и его близости к Богу. Не случайно в одном их хадисов сказано: «Лжец тот, кто заявляет, что любит Меня, а когда приходит ночь – засыпает, забывая обо Мне» [Шиммель, 2011-2012, 27]. Такое мистическое уединение, когда душа суфия соединяется с божественной сущностью, можно сравнить с обрядом бракосочетания. Женщина-мистик становится божественной невестой, ведь «святые – это невесты Бога, но только приближенные (*махрам*) могут видеть невест» [там же]. Таким образом, женщины-суфии, совершая ежедневный подвиг семейной жизни, ночью удостоиваются единения со своим истинным Мужем и Возлюбленным.

Семья, мистика и аскеза в духовном опыте и социальном бытии женщин-суфиев

Женщины-мистики, в отличие от мужчин, создавали свой особый образ Возлюбленного. Как отмечает М.Дакейк, «Возлюбленный одновременно сильный и нежный, горячо ревнив и обезоруживающе близок, что метафорически выражается в мужском объекте женского страстного желания» [Dakake, 2007, 72]. В мистическом женском опыте Возлюбленный наделяется всеми лучшими мужскими чертами, что отсылает нас к общеисламскому пониманию места и роли женщины. Жизнь мусульманской женщины так или иначе связана, а

подчас и полностью зависит от мужчины, будь то отец, муж или другой близкий родственник. Такая парадигма социальных отношений не могла не найти отражение и в суфийском опыте. Все устремления женщины-суфия, все ее страстное желание и поиски направлены на Божественного Возлюбленного, проекцией которого в земной жизни выступает мужчина. И даже если женщина отказывается от традиционного понимания своей женской природы и выбирает путь аскета и мистика, даже в таком случае ее жизненная позиция идет «от противного». Женщина-мистик не просто ведет нетипичный образ жизни, она уходит от устоявшихся мусульманских норм, из которых с необходимостью следует создание семьи и рождение детей.

Отношения женщин-суфиев к семье наводит на противоположные размышления. С одной стороны, будучи мусульманками, некоторые из них выполняют предписания Корана и Сунны, где сказано, что создание семьи является важной обязанностью каждого мусульманина. Более того, им удается совмещать семейные дела и воспитание детей с духовной практикой. С другой стороны, те женщины-суфии, которые отказывались от брака или от собственных детей, занимали крайне аскетическую позицию. Создается впечатление, что такой отказ был своего рода доказательством для самих женщин и окружающих их исключительности, непохожести на остальных, словно они искали дополнительный способ доказать, что они достойны суфийского пути. Поскольку считается, что семья является одной из самых сильных зацепок в этом мире, ведь она привязывает человека, заставляет его заботиться и переживать о своих близких, то женщины-суфии часто старались избавиться от этой «завесы», чтобы ничего не смогло удержать их от всецелого сосредоточения на Боге.

Сосредоточенность на будущей жизни наравне с поиском способа единения с Богом нередко приводили женщин-суфиев к потере рассудка. Помешательство в суфийском мировоззрении считалось одной из форм духовного совершенства, т. к. потеря собственного «я» высвобождает человека из плена этого мира, а, значит, ведет к Богу. Примером могут служить Бибиак из Мерва и Бибиче Халвати. Согласно заметкам шейха Абу Саида Абил-Хайра, однажды к нему пришла Бибиак и посетовала на то, что в то время как все люди молят

об избавлении от собственного «я», она уже тридцать лет молит Бога о том, чтобы Он вернул ей собственное «я» хоть на мгновение, чтобы она могла понять, существует ли она или нет. Такой способ ухода от мира не может считаться чисто «женским», но, тем не менее, он очень показателен для женского мистического опыта целом.

Отношения женщины-суфия с Богом часто рассматривают в парадигме отношений между мужем и женой. Женщины-мистики воплотили в идее божественного Возлюбленного представления об идеальном муже, который всегда защитит женщину и не оставит ее одну. В то же время божественный образ идеального «мужчины» часто напоминает не только мужа, но и отца. Например, в одном из рассказов о Рабийе упоминается, что один человек попросил ее выйти за него замуж. На что Рабийа ответила: «Только тот может вступить в брак, кто принадлежит себе и чья жизнь подчинена ему. Но я не хозяйка своему телу и своей жизни. Они принадлежат Богу. Попроси у Него моей руки» [Аттар, 2005, 52]. В очень упрощенном виде такие отношения можно сравнить с тем, что в психологии принято называть комплексом Электры. Не будем вдаваться в подробности, отметим только что в основе данного психологического феномена лежит идеализация отца, другой же гранью часто является нарушение восприятия собственного тела и своей женской природы в целом, что мы можем наблюдать у женщин-суфиев. Образ мужа предполагает наличие чувственного влечения, что по отношению к Богу является довольно странной составляющей, несмотря на концепцию *ишик*, распространенную в суфизме. На наш взгляд, *ишик* следует рассматривать как чрезмерное влечение, постоянный поиск, где чувственной составляющей является неудовлетворенность и желание соединиться с Богом все же на духовном, но никак не на физическом уровне (хотя, безусловно, сексуальный подтекст тоже присутствует, но скорее как аллегория, метафорическое выражение). В отношении же отца женщина испытывает страх, трепет перед его наказанием, и ожидает награды за свои правильные поступки, при этом находя в нем защиту и опору во всех жизненных ситуациях. Более того, отец является основополагающей моделью мужского поведения, на примере которой девочка выстраивает свои первые отношения с мужским миром, изучая при этом свою женскую природу.

Отношения между мужем и женой, несмотря на особенности мусульманского общества, все же предполагают отношения «на равных», по крайней мере, в таком ключе, что муж и жена являются взрослыми личностями, принимающими, как правило, совместные решения (даже если муж считается главой семьи, жена также имеет право голоса по крайней мере в той сфере, которая касается бытовых проблем). Если рассмотреть отношения между отцом и дочерью, то мы видим явную иерархию, как бы близки они ни были. Кроме того, образ Возлюбленного как отца, а не мужа подчеркивает то, что Возлюбленный женщин-суфиев всегда рядом с ними, всегда «доступен». В отличие от мужа, который всегда занят работой, спортом, активной социальной жизнью, возможно, другими женами, идея отца-Возлюбленного как мужчины, который всегда близок к женщине и всегда для нее свободен, не лишена смысла. В общественном сознании (не только в мусульманской среде) прочно укоренилось представление о том, что женщина (жена) принадлежит мужчине, на чем построены практически все отношения, включающие в себя такие понятия, как женская честь, верность и так далее. В то же время несмотря на то, что супружеская неверность под запретом как для женщин, так и для мужчин, – если рассматривать религиозные и этические нормы, на неверность мужчин чаще закрывают глаза, приписывая это полигамной мужской сущности. Кроме того, в большинстве мусульманских стран действует полигамия, что уже делает разговор о «принадлежности» мужчины одной женщине нецелесообразным (хотя, оговоримся, что жена может формально запретить мужу брать еще жен, тем самым сохраняя эксклюзивность своих прав).

Таким образом, становится понятной попытка женщин-суфиев достичь предельно возможной близости к Богу, делая его «своим». Вот почему в женском суфийском опыте преобладает понятие *унс*, т. е. особая близость к Богу. Как пишет ал-Худжвири, «*унс* (близость) и *хайбат* (благоговейный трепет) – два состояния дервишей, которая движутся по пути к Богу» [ал-Худжвири, 2004, 376]. Более того, «когда Господь являет человеческому сердцу Свою славу с преобладанием Величия (*джалал*), дервиши трепещут (*хайбат*). А когда преобладает Красота (*джамал*), дервиш переживает близость (*унс*)» [там же, 377]. Ал-Газали отмечает, что «тот, кто охвачен стоянкой близости не желает ничего,

кроме уединения и затворничества... так как близость с Богом [*унс би-л-Ллахи*] требует отделения от всего, что не есть Бог» [Dakake, 2007, 79].

Женщины-суфии и современность

Анализируя опыт современных женщин-суфиев (под термином «современный» мы понимаем суфийский опыт женщин XX–XXI вв.), мы можем отметить, что их духовный путь включает в себя многие черты их предшественниц. Особенно ярко это выражается в теме божественной любви. Изучение опыта И.Твиди, ученицы индийского гуру и одной из первой европейских женщин, приобщившихся к суфийской традиции, которую она затем перенесла в Америку, или историю К.Хамзы, чья семья принадлежала к элите каирского общества и духовное просветление которой пришлось на непростые годы Исламского Возрождения, показывает нам, что тема любви не только играет особую роль в отношении учениц со своими наставниками, но и в целом воспринимается как способ восприятия и познания себя и окружающего мира. Эти отношения можно определить как метафорическое выражение отношений любящего и Возлюбленного, когда на персону наставника переносятся божественные признаки, а его ученик (или, в данном случае мы снова вынуждены вернуться к гендерному уточнению, ученица) представляет собой жаждущего влюбленного. Такой психологический перенос признаков с одного объекта на другой вообще характерен для суфийского мировоззрения, но особенно ярко, как мы уже отмечали, проявляется в теме любви и воссоединения с предметом вожделения.

Женский мистический опыт сводит воедино архетип отца (или наставника, где наставник так или иначе является духовным отцом) и мужа (или другого объекта любви), создавая сложный и противоречивый образ Возлюбленного. Желая приблизиться к объекту своей любви, женщины-суфии используют средства коммуникации, характерные как для дочери (послушание, выполнение предписаний, соблюдение социальной субординации и т. д., что мы можем наблюдать на примере Кариман), так и для жены или возлюбленной (здесь на первое место выходит любовь как влечение с сексуальным оттенком; опять же

на примере Кариман: она признается, что голос шейха и его слова находят отклик в ее теле). Эти, казалось бы, разные подходы можно объединить одним словом: кокетство. Несмотря на некий фривольный оттенок, кокетство само по себе является просто желанием понравиться: именно это стремятся сделать женщины-суфии по отношению к божественной Сущности. М.Дакейк приводит историю с неизвестной святой, которая громко плакала у дверей Каабы. Когда к ней подошел мужчина и спросил, что случилось, она сказала, что потеряла свое сердце. Тогда мужчина сделал ей замечание, сказав, что красота ее голоса отвлекает молящихся, тогда святая спросила, чем это дом. Мужчина ответил, что Божий, на что святая сказала: «Тогда оставьте нас одних. Мы кокетничаем с Ним, потому что мы хотим, чтобы он посетил нас» [Dakake, 2007, 87].

Кариман Хамза, также как и Ирина Твиди, привлекают к себе внимание наставников спорами и непослушанием. «Кокетство» этих женщин, также как и средневековых женщин-суфиев, проявляется в своего рода бунте, когда они пытаются совместить свое женское начало с мистическим путем, когда наступает противоборство физического и духовного начала и возникает трудно-преодолимая дихотомия: женщина-суфий должна перестать быть женщиной в гендерном смысле, но остаться при этом суфием. Мы можем определить данную схему как триаду (тезис – антитезис – синтез), когда женщина становится женщиной-суфием, а затем, преодолевая гендерные рамки, становится просто суфием, но принимая при этом свое женское начало. При ближайшем рассмотрении такую стадию проходят практически все женщины-суфии: отрицание самой идеи женственности, искоренение в той или иной степени всех черт, присущих женщине путем аскезы, затворничества или иных форм, и в конечном итоге принятие своей изначальной природы, задуманной божественным провидением; благодаря этому принятию происходит переход на новый духовный уровень, или «стоянку» (мистическое понятие духовного уровня в исламе).

Следует отметить, что мистический опыт современных женщин-суфиев (XXI в.) берет за основу поведение предшественниц, но преломляет их через современные реалии. Современные суфийские наставницы и ученицы не являются отшельницами или подвижницами в классическом смысле этих понятий. Более того, большинство из них входят в современные суфийские структуры

или объединения, создавая организации и собирая вокруг себя единомышленниц. В настоящее время индивидуальный суфийский опыт встречается редко, скорее, он вписан в парадигму того или иного суфийского сообщества и следует его правилам. Отметим также, что современные женщины-суфии, используя опыт предшественниц, словно перешагнули сразу на ступень «синтеза», когда стадия отрицания своей женской природы уже прошла и наступил момент ее «принятия» и действий в соответствии с этим положением. В данном случае показательным является одно из крупнейших и известнейших женских суфийских сообществ – Женская суфийская организация (Sufi women organization, SWO).

Женская суфийская организация была основана доктором Н.Ангха в 1993 г. Организация спонсируется женщинами-суфиями со всего мира и находится под эгидой Международной ассоциации суфизма. В преамбуле организации сказано, что данная ассоциация не носит ни политический, ни религиозный характер, а ее главной целью и задачей является распространение суфийского знания, а также «сохранение мудрости, опыта и важности женского суфийского наследия прошлого и настоящего» [International association..., www]. Женщины-суфии организовали данное общество как пространство для обмена знаниями и опытом, а также для духовного поиска и более глубинного познания своей сущности и окружающего мира. Женская суфийская организация уделяет особое значение этической стороне, как инструменту не только внутренних взаимодействий, но и внешних, в частности, с другими организациями для сохранения продуктивности отношений. Важнейшим пунктом этического кодекса, на наш взгляд, является следующий: «Все люди вне зависимости от пола, расы, возраста, социального и экономического статуса имеют право на саморазвитие и на продвижение по духовному пути. Если они получают духовное знание, они имеют право руководить и быть духовным наставником» [ibid.].

Женская суфийская организация, как нам представляется, носит скорее социально-культурный характер (в широком смысле этого понятия), чем сакральный. Многие пункты ее преамбулы и этического кодекса коррелируют с социальными вопросами, такими, например, как отношения в семье, рав-

ные права женщин и мужчин, права детей и т. д., что делает данную организацию, строго говоря, в большей степени общественной и правозащитной, чем суфийской. Женская суфийская организация соединила целый комплекс задач, направленных на решение вопроса места и роли женщины в обществе, тем самым расширив границы своей деятельности. В преамбуле подчеркнуто, что организация не является религиозной, что выводит понятие «суфизм» на общекультурный уровень, не привязывая его к исламу и привычным нам контекстуальным парадигмам.

Заключение

В настоящее время суфизм, по крайней мере его «женская» сторона, претерпел значительные изменения, став культурно-историческим феноменом. В связи с этим особое значение и интерес вызывают женщины-мистики, изменившие не только его концепцию в XXI в., но и во многом сохранившие ту его сущность, которая изначально сформировала суфизм. Под этой сущностью мы понимаем концепцию любви, являющейся основой суфийского познания и стремления к Богу. И если под любовью мы понимаем взаимодействие любящего и Возлюбленного, в каких бы формах оно ни представало, то мы не можем обойтись без прояснения той роли, которая отведена «женской» стороне суфизма, будь то женский мистический опыт или само понятие женственности как сущностного признака бытия в суфийском мировоззрении.

Безусловно, достижение близости с Богом – цель любого суфия, безотносительно к гендерной принадлежности. Тем не менее женский мистический опыт такого соединения обладает большей проникновенностью и интимностью. Женщины, лишённые активной жизни вне дома и семейных устоев, совершают внутреннее путешествие, и, не распыляя свое внимание на внешний мир (несмотря на бытовые обязанности по дому, если таковые существуют), достигают невероятных глубин познания и сосредоточения на Боге. Довольно четко очерченный круг, внутри которого находится поле деятельности женщины, позволяет ей не отклоняться от центра этого круга – божественного Возлюбленного. В то же время предельная концентрация на внутреннем и зачастую

полное отрицание внешнего мира делает женский суфийский опыт доведенным до крайнего предела, построенным на «аффекте», внезапном озарении и просветлении. Женская суфийская литература чаще всего спонтанна, в ней отсутствует точно выверенный стиль и практически нет обширных трактатов, что делает ее более интимной, камерной и притягательной для дальнейшего изучения.

Библиография

1. Ал-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (Кашф ал-махджуб ли арбаб ал-кулуб). М.: Единство, 2004. 504 с.
2. Аттар Ф. Тазкират ал-аулия, или Рассказы о святых. М.: САМПО, 2005. 240 с.
3. Нурбахш Дж. Женщины-суфии. Нью-Йорк: Ханака Ниматуллахи, 1983. 245 с.
4. Твиди И. Огненная бездна: Опыт освобождения одной женщины с помощью учения суфийского мастера. М.: Сампо, 2005. 336 с.
5. Хельмински К. Женщины и суфизм. URL: <http://www.sufism.ru/sw/txt/wsufism.html>
6. Шиммель А. Эрос в суфийской литературе и жизни – божественный и не очень // Суфий. 2011-2012. № 13. С. 17-30.
7. Dakake M. Guest of the Inmost Heart: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women // Comparative Islamic Studies. 2007. № 3.1. P. 72-97.
8. International association of Sufism. SWO Code of Ethics. URL: <https://ias.org/swo/swo-code-of-ethics/>
9. Malti-Douglas F. A woman and her Sufis. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1995. 22 p.
10. Malti-Douglas F. Medicines of the Soul. Female bodies and sacred geographies in a transnational Islam. Berkeley, Los Angeles, London: University of California press, 2001. 245 p.
11. Silvers L. Early Pious, Mystic Sufi Women // Ridgeon L. (ed.) Cambridge Companion to Sufism. Cambridge University Press, 2015. P. 24-52.

Mystical experience in women's Sufi practices

Aleksandra V. Chepeleva

Postgraduate,

Saint Petersburg State University,

199034, 7-9 Universitetskaya emb., Saint Petersburg, Russian Federation;

e-mail: sasha_piter@list.ru

Abstract

This article deals with the individual features of the female Islam. Sufism is the mystical branch of Islam, and the main aim of any Sufi man or woman is the worshipping God and trying to be as close to Him as possible by means of love. Appearing in the sphere of Islam, Sufism includes many aspects of Muslim society, especially gender problems. Rabi'a seems to be an ideal sufi-woman. Her mystical experience, like many other sufi-women, proved that gender is not important and can't be a barrier to achieve high level of spirituality.

For citation

Chepeleva A.V. (2015) Osobennosti misticheskogo opyta v zhenskikh sufiiskikh praktikakh [Mystical experience in women's Sufi practices]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6, pp. 55-70.

Keywords

Sufism, women in Sufism, love, gender aspects, Rabi'a.

References

1. Ali Hujwiri. *Revelation of the veiled (Kashf Al Mahjub)* (Russ. ed.: Al-Khudzhviri (2004) *Raskrytie skrytogo za zavesoi dlya svedushchikh v tainakh serdets (Kashf al-makhdzhub li arbab al-kulub)*. Moscow: Edinstvo Publ.).
2. Attar F. (1990) *Muslim saints and mystics: Episodes from the Tadhkirat Al-Auliya'* ('Memorial of the Saints'). London: Penguin (Russ. ed.: Attar F. (2005) *Tazkirat al-auliya, ili Rassказы o svyatykh*. Moscow: SAMPO Publ.).

3. Dakake M. (2007) Guest of the inmost heart: Conceptions of the Divine Beloved among early Sufi women. *Comparative Islamic studies*, 3.1, pp. 72-97.
4. Helminski C.A. (2003) *Women of Sufism: A Hidden Treasure*. Shambhala (Russ. ed.: Khel'minski K. *Zhenshchiny i sufizm*. Available at: <http://www.sufism.ru/sw/txt/wsufism.html>[Accessed 13/07/2015]).
5. *International association of Sufism. SWO Code of Ethics*. Available at: <https://ias.org/swo/swo-code-of-ethics/> [Accessed 13/07/2015].
6. Malti-Douglas F. (1995) *A woman and her Sufis*. Washington: Center for contemporary Arab studies, Georgetown University.
7. Malti-Douglas F. (2001) *Medicines of the soul. Female bodies and sacred geographies in a transnational Islam*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California press.
8. Nurbakhsh J. (1983) *Sufi women*. London: Khaniqah Nimatullahi Publications (Russ. ed.: Nurbakhsh Dzh. (1983) *Zhenshchiny-sufii*. New York: Khanaka Nimatullakhi Publ.).
9. Schimmel A. (1979) Eros – heavenly and not so heavenly – in Sufi literature and Life. In: Marsot A.L. (ed.) *Society and the sexes in Medieval islam*. Malibu, pp. 119-141 (Russ. ed.: Shimmel' A. (2011-2012) Eros v sufiiskoi literature i zhizni – bozhestvennyi i ne ochen'. *Sufii*, 13, pp. 17-27).
10. Silvers L. (2015) Early pious, mystic Sufi women. In: Ridgeon L. (ed.) *Cambridge companion to Sufism*. Cambridge University Press, pp. 24-52.
11. Tweedie I. (1979) *The chasm of fire: A woman's experience of liberation through the teachings of a Sufi master*. Element Books (Russ. ed.: Tvidi I. (2005) *Ognennaya bezdna: Opyt osvobozhdeniya odnoi zhenshchiny s pomoshch'yu ucheniya sufiiskogo mastera*. Moscow: Sampo Publ.).