

УДК 248.2

DOI: 10.34670/AR.2026.66.74.023

Компаративный анализ трансцендентно-имманентных мистических традиций христианства и ислама

Жиртуева Наталья Сергеевна

Доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры социально-философских и политических наук,
Институт общественных наук и международных отношений,
Севастопольский государственный университет,
299053, Российская Федерация, Севастополь, ул. Университетская, 33;
e-mail: zhr_nata@bk.ru

Аннотация

В статье осуществляется компаративный анализ философско-мистических традиций православного исихазма, католической мистики любви и мусульманского суфизма. Делается вывод, что данные традиции относятся к трансцендентно-имманентному типу мистики, утверждающему возможность благодатного преобразования несовершенной личности человека по образу совершенной Божественной личности. Отрицается возможность субстанциального отождествления с Богом и уничтожения личности. В суфизме и католической мистике иногда обнаруживается тяготение к имманентности. В суфизме эта тенденция проявилась в вытеснении личности Бога личностью шейха, а в католицизме — в мистическом опыте «подражания Христу». В суфизме и католицизме можно наблюдать своеобразные «качели» в мистическом опыте — от трезвого до «опьяненного» восприятия Бога. Если исихазм создал единое мистическое учение, то ислам и католицизм имеют несколько вариантов мистического опыта. Все три традиции можно отнести к интеграционным, которые путем воспитания всеобъемлющей любви стремятся достичь единства Бога, человека и мира. Началом мистической практики является покаяние и метод дисциплинарного аскетизма. В исихазме и суфизме в мистическую практику активно вовлекается телесное, материальное начало, поэтому одним из методов становятся психосоматические упражнения. В католицизме иногда проявляются негативное отношение к телесности и крайний аскетизм. Основным методом мистической практики является молитва, но способы ее совершения имеют отличия в каждой из традиций.

Для цитирования в научных исследованиях

Жиртуева Н.С. Компаративный анализ трансцендентно-имманентных мистических традиций христианства и ислама // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 1А. С. 248-259. DOI: 10.34670/AR.2026.66.74.023

Ключевые слова

Компаративное религиоведение, мистика, философско-мистическая традиция, преобразование, молитва, дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения, исихазм, суфизм, католическая мистика.

Введение

На современном этапе развития науки о религии наблюдается большой интерес к феномену мистики, мистической теории и практике. Это объясняется, с одной стороны, опытом религиозно-мистических учений в познании Абсолютной реальности, а, с другой стороны, их богатой практикой формирования целостной, гармоничной личности. Исследованием теории и практики религиозно-мистических учений занимались в XX-XXI веках многие зарубежные и отечественные ученые, среди которых Э. Андерхилл, Т. Андре, Е. Балагушкина, С. Булгакова, А. Кныша, Ф. Олмонда, У. Стейса, Е. Торчинова, Дж. Тримингэма, У. Уэйнрайта, Ф. Хаппольда, Д. Холлинбэка и другие.

Наиболее перспективным направлением исследования, с моей точки зрения, является компаративный анализ мистических традиций мира. Он дает возможность, с одной стороны, определить универсальное начало мистики, а, с другой стороны, выявить индивидуальные особенности каждой мистической традиции, демонстрируя единство в многообразии.

На протяжении тысячи лет мистика тяготела к одному типу, который предполагает возникновение мира путем имманентного саморазвертывания Абсолюта и утверждает возможность мистического «слияния» с Абсолютом по сущности. Понятие «имманентный» лучше отражает смысл этого мистического типа. *Имманентным* (от латинского *immanens* – «тот, который находится в чём-то») называется то, что присуще естественному миру, что не имеет отношения к миру сверхъестественного Абсолюта. По определению С. Булгакова, «имманентным для нас является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в его пределах». В недрах христианства и ислама постепенно сформировались мистические традиции, которые изменили представление об Абсолютной реальности и способствовали рождению нового типа мистики, который допускает, что «над миром имманентным, данным, эмпирическим существует мир иной, трансцендентный, божественный, который становится в религии доступным и осязаемым» [Булгаков, www]. *Трансцендентное* (от латинского *transcendere* – переступить) всегда связано с определенной границей, которая разделяет два мира – естественный и сверхъестественный.

Целью данной статьи является исследование особенностей нового типа мистики на примере православного исихазма, католической мистики любви и мусульманского суфизма.

Мистика православного исихазма

Впервые в истории религиозной философии христианство создало образ Абсолюта «не в виде безличной Монады, а совершеннейшей личности», сущностью которой объявляется любовь [Минин, 1991, 341]. Второй его особенностью является утверждение, что феноменальный мир возник не путем имманентного саморазвертывания, а из «ничто». Так была определена разноприродность трансцендентного Абсолюта и материального мира.

В восточном христианстве уже с V века начинается формирование такого мистического учения как исихазм. В научной литературе подчеркивается полисемантизм понятия «исихазм», который допускал «разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира... и кончая активным богословско-полемиическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела» [Мейендорф, 1974, 295-301].

Благодаря византийским Отцам церкви, исихазм приобрел форму стройного богословско-

философского учения. Прежде всего, это апофатическое учение: оно говорит о невозможности рационально познать Бога, словесно описать его атрибуты. «Богословы славят (ὁμολογοῦσι) Божество как безымянное (ἄνῳνομον) и всеимянное» [Булгаков, www]. Исихазм также утверждает, что трансцендентная божественная природа является единством Божественной сущности и Божественных энергий, которые несводимы друг к другу. В то время как сущность Бога для человека непознаваема, «нетварные» энергии Бога доступны познанию. Они есть атрибуты Святой Троицы и передаются человеку через Духа Святого.

Антропологическое учение исихазма говорит, что человек, созданный по образу и подобию Троицы, также состоит из сущности и энергий, которые он может соединять с энергиями Бога. Когда человек проникается божественными энергиями, происходит его «обожение» (греческое «теозис»), составляющее суть состояния святости. В литературе его также называют «стяжанием Духа Святого» или благодати. При этом движение «тварных» и «нетварных» энергий должно быть взаимным, то есть синергийным. Исихазм учит, что весь мир является результатом совместного творчества Бога и человека. Бог-Творец передает свое творческое начало своему творению. Только в мистическом акте взаимного стремления Творца и творения преодолевается бездна между ними: трансцендентный Бог становится имманентным человеку. Так формируется *трансцендентно-имманентная мистика*, которая всегда антиномична, потому что не допускает возможность отождествления Творца и творения. Обожение допускает, что человек становится богом не по сущности, а «по благодати». Словами Максима Исповедника, «обоженный благодатью Бога, сделавшегося человеком, полностью (душею и телом) оставаясь человеком по природе и полностью (душею и телом) становясь Богом по благодати» [Живов, 1974, 71-72].

Важной особенностью мистики исихазма является уважительное отношение и к телесной и к духовной составляющей человека, что закладывает основы *интеграционной мистической традиции*. В византийском богословии закрепляется тезис о несубстанциальности зла как такового и материю называют «благом». Дионисий Ареопагит рассуждал так: «Если же материя все-таки как-то существует, - тогда она должна происходить из Блага, поскольку все существующее происходит из Блага, и если Благо творит зло, то зло, происходящее из Блага – это добро» [Ареопагит, 1991, 55].

В исихазме мистическая практика получила название «духовного делания» и условно была разделена на два взаимосвязанных этапа. Первый этап, аскетика, вовлекает телесное и духовное начала в мистический процесс. Он основан на взаимодействии двух методов, дисциплинарного аскетизма и психосоматических упражнений, которые воспитывают тело и подготавливают его к обожению. Сутью аскетики является борьба со страстными состояниями, которые, по мнению исихастов, препятствуют налаживанию синергийной связи Творца и творения. Этой теме уделяется огромное внимание в исихастской литературе, в которой дается классификация основных страстных состояний, анализ их зарождения в душе человека и описание способов борьбы. Самой мощной и разрушающей страстью была признана гордыня.

Начало мистического пути исихазм видит в покаянии, которое советуют сопровождать слезами. Основой покаяния является состояние духовного бодрствования, называемого «трезвением», когда разум человека сознателен каждое мгновение, что позволяет ему предупреждать впадение в страсть. «Этого вот стража и приставь к душе и телу; с ним ты легко избавишься от дурных телесных и душевных страстей. Подчиняй самого себя, повелевай самому себе, проверяй сам себя; ...так ты подчинишь необузданную плоть духу» [Палама, 1995, 49]. Ум человека в своем нормальном состоянии является не активным и не пассивным, но

сознательным или «трезвым». Здесь возможны параллели с практикой буддийской випассаны, утверждающей внимательность к чувствам и мыслям, что позволило И. Мейендорфу назвать исихазм «православной йогой».

Прекрасным образом мистического пути в православии является «Лествица» Иоанна Лествичника, который изобразил восхождение к Богу в виде множества ступеней. Если в основании лестницы борьба с мирской суетой и покаяние, то на вершине три главные добродетели – вера, надежда и любовь. Основным методом «обожения» или «стяжания благодати» в исихазме утверждается любовь. Столь высокий статус любви определен самой сутью христианского учения, заявившего, что Бог есть Любовь.

Интересно, что основы учения о природе божественной любви первым заложил Псевдо-Дионисий Ареопагит. Именно он наделил любовь эротической природой, назвал Божественным Эросом и заявил, что его основная цель – объединение, слияние, создание единства. По мнению Ареопагита, Бог как первопричина бытия всегда является объектом желания созданных Им существ – от людей до духовных чинов (ангелов, архангелов, серафимов). Он же «в силу своей преизбыточествующей благодати вожделеет ко всему сущему, постоянно творя, совершенствуя, сохраняя и обращая к себе всё сущее» [Ареопагит, 1991, 42, 45].

Вместе с тем, говоря об эротической природе мистической любви, восточнохристианское богословие осознало опасность, с одной стороны, притеснения чувственного эроса, а, с другой, внесения его в мистическую практику. Поэтому произошло разделение чувственного и духовного эроса [Бычков, 1990, 109]. Если первый оставили для человеческих взаимоотношений, то второй направили на Бога и никогда не допускали эротизм в мистической практике.

Второй особенностью мистической любви является ее личностный характер. Рожденная совершенной личностью, Богом-Троицей, она предполагает реализацию трех форм любви, высшей из которых есть любовь к Богу и она же основа для двух других – любви к себе и любви к ближнему. Во-первых, любовь должна была преодолеть ограниченное Эго как основной источник гордыни и самолюбования. А, во-вторых, по замыслу исихастов, любовь должна была стать основным инструментом реализации мистического идеала единства Бога и человека, понимаемого как «жизнь во Христе»: «Над всеми, и для всех, и у всех нас один бог, который божественной любовью вовлекает нас в себя и делает нас своими членами и членами друг друга» [Фрейберг, 1968, 369]. Неслучайно автор этих слов Григорий Палама стал создателем концепции «политического исихазма», преодолев узкие рамки идеала аскетической жизни.

Плодом любви и основным методом мистической практики исихазма становится молитва. Это молитва духовная, постепенно восходящая от молитвы внимания («хранения ума») к умной («умно-сердечной») молитве, цель которой соединение ума и сердца. Ее отличительными особенностями является безобразность и непрерывность, а наиболее известной формой – Иисусова молитва. Произносимая постоянно в уме и сердце, она становится второй природой человека, состоянием сознательным и непрерывным, как дыхание или биение сердца. Отныне уже ничто не отвлекает сознание от созерцания Бога и жизни в Боге. Когда сердце встречается с умом, а молитва становится созерцанием, достигается конечная цель мистической практики – обожение и благодатное соединение с Абсолютом. Мистический опыт может быть назван также «опытом мистического света», поскольку преображенный человек начинает излучать свет. Григорий Палама называл этот свет «нетварным» и «фаворским».

Мистическое учение исихазма можно определить как *интеграционное трансцендентно-имманентное*. Основными методами являются *психосоматические упражнения, дисциплинарный аскетизм и молитва*.

Католическая мистика любви

Как отмечают исследователи, католицизм не сформировал какое-то однородное мистическое учение. Это во многом объясняется настороженным отношением официальной церкви к попыткам установить личное, живое общение человека с Богом, которое выходило за пределы церковного влияния [Торчинов, http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Religii_mira.pdf]. Поэтому внутри католицизма можно встретить мистические направления, которые существенно отличаются друг от друга. Например, «мистика любви» и «созерцательная мистика». Последнее направление тяготеет к имманентному типу мистики, поэтому не будет рассматриваться в контексте нашего исследования.

В отличие от восточнохристианского богословия, в католицизме возникло противостояние теологии и мистики. Основы католической мистики восходят к учению Бернара Клервоского (XII в.), который резко выступил против схоластической «отравы». Он видел смысл христианской жизни в познании Бога и мистическом единении с ним, а не в схоластических диспутах. Так же, как исихасты, он был сторонником апофатического богословия.

Воспринимая Бога как абсолютные свет и любовь, святой Бернар предположил, что мистический опыт достигается только путем любви, потому что «из всех порывов и движений души любовь – то единственное, посредством чего создание, пусть и не на равных, может общаться с Создателем и возвращать что-то, напоминающее то, что было ему дано» [Хаксли, 1997, 97]. По мнению Л. П. Карсавина, в мистическом акте «сущность человеческого духа все же не становится Богом, а только уподобляется Ему» путем развития таких качеств как праведность, знание, блаженство, согласованность волевых проявлений. И это «очень тонкое, но принципиальное отличие твари от Бога, противопоставление души творения Богу-Творцу, даже в самом предельном акте любви сохраняет высоты католической мистики от направленности к пантеизму» [Карсавин, 1974, 13, 15].

Тема любви – центральная в проповедях католического святого. «Одному Господу и честь и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви» [Можейко, https://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bernarkler03.php]. Формулу «Великое дело любовь» («*magna res est amor*») можно считать квинтэссенцией католической «мистики любви», заложенной Бернаром Клервосским. Это любовь бескорыстная, любовь-самоотдача, потому что «любви не нужны ни причины, ни плоды своего существования; она сама по себе – плод, сама по себе – наслаждение. Я люблю, потому что я люблю; я люблю в силу того, что я могу любить». Важнейшим условием единения человека с Богом является их взаимное стремление друг к другу, что очень напоминает учение исихастов о синергии. По мнению святого, в мистическом акте происходит соединение двух энергий, божественной благодати и человеческой воли: «Благодать необходима для спасения; то же самое можно сказать и о свободной воле; но благодать дает спасение, а свободная воля получает его» [Хаксли, 1997, 97, 191].

Заложив основы французской мистической школы, Бернар Клервоский впоследствии оказал влияние на христианскую жизнь всей Европы. Среди его наиболее известных последователей – святой Франциск Ассизский, «движение спиритуалов», а также святая Тереза Авильская. Любовь должна была стать той интегрирующей силой, которая бы соединила весь мир в идеале «жизни во Христе». Но, как утверждал святой Бернар, одной любви к Богу недостаточно. Совершенная и полная любовь реализуется только в Троице, понимаемой как единство Бога, человека и ближнего. Для католической мистики характерна не пассивная любовь-наслаждение, а деятельная любовь и самоотверженное служение обществу [Карсавин, 1974, 15-16]. Именно

поэтому мистики оказали большое влияние на социальную жизнь средневековой Европы. Бернар Клервоский отстаивал идею всемирного единства человечества на теократической основе, что на практике выливалось в решение политических проблем в пользу папского престола. И в этой социальной активности видно сходство с исихазмом.

Франциск Ассизский считал, что любовь не должна быть избирательной, и призывал любить всех: «И братья должны радоваться, общаясь с людьми ничтожными и презренными, с нищими и калеками, больными, прокаженными и уличными попрошайками» [Вичини, Ян, 1996, 52]. Он в каждом творении видел пребывание Бога, проповедуя даже животным, птицам, змеям и цветам. Святая Анджела из движения спиритуалов учила так: «Сынки мои, старайтесь обладать любовью, без коей нет ни спасения, ни заслуги... И увещаю вас питать эту любовь не только друг к другу, но и ко всем людям» [Еремеев, 1996, 196].

Основным отличием католической мистики любви является отрицание концепции «обожения плоти» и утверждение пути подражания Иисусу Христу. Мистики представляли себя в образе Иисуса и переживали на личном опыте все то, что он пережил, не растворяясь имманентно в Боге, сохраняя свою личность, хотя отдельные случаи подражания расцениваются в православии как «прелесть». В своем стремлении во всем подражать Христу Франциск имел двенадцать учеников, превращал воду в вино и даже воссоздал «тайную вечерю». После появления стигматов на теле Франциска всему католическому миру он «показался Христом, вновь снятым с креста» [Бекорюков, 2001, 16].

Еще одним отличием католической мистики любви является доминирование метода дисциплинарного аскетизма и отсутствие психосоматических упражнений. Франциск советовал «возненавидеть свое тело с его грехами и пороками, потому что оно хочет жить плотски и тем самым отнять у нас любовь к Господу нашему Иисусу» [Вичини, Ян, 1996, 62].

Основным методом мистической практики утверждается молитва, которая передает душе благодать и свет. Словами святой Анджелы, «молитвою же ты озаряешься, молитвою освобождаешься от искушений, молитвою очищаешься, молитвой соединяешься с Богом. Молитва – не что иное, как обнаружение Бога и себя». Она выделяла молитву телесную (словесную), духовную и сверхсущую. Третий вид молитвы способствует тому, что душа «расширяется за пределы своего естества и понимает о Боге более, чем может понять по своему естеству» [Еремеев, 1996, 158, 160-161].

У католических мистиков не было учения о непрестанной молитве. Молитву они не отделяют от размышления. Святая Тереза Авильская писала: «Насколько я могу понять – ворота в замок [путь к Богу – Н. Ж.] – молитва и размышление. Я не говорю “умная молитва”, а не “устная”, ибо молитвы нет без размышлений» [Авильская, 1992, 10].

Католическая молитва часто сопровождается чувственными образами – видениями, голосами, ощущениями различных ароматов, о чем свидетельствовал опыт святых Франциска, Анджелы и Терезы. Для мистического опыта святой Терезы характерна наивысшая степень эмоционально-любовной экзальтации, наполненной самым откровенным эротизмом. В одном из ее откровений читаем: «Когда богатейший Супруг желает обогатить ее и ласкает ее еще больше, Он так вовлекает ее в Себя Самого, что подобно человеку, который лишается чувств от чрезмерного удовольствия и радости, она ощущает себя как бы несомой на этих божественных руках, прилепившейся к этому священному боку и к этим Божественным сосцам» [Бекорюков, 2001, 50].

Можно согласиться с мнением, что особенностью католической мистики являются «напряженно выраженная интимная ориентация» и «тяготение к эротической терминологии»

[Можейко, https://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bernarkler03.php]. Если исихасты стремятся к трезвости во время мистического опыта, то католики опьянены любовью, что делает их опыт эмоционально-чувственным, часто даже экзальтированным.

Католическая мистика любви – это *интеграционная трансцендентно-имманентная мистическая традиция. Основными методами являются дисциплинарный аскетизм и молитва.*

Мистика мусульманского суфизма

Основное мистическое учение, сформировавшееся в недрах ислама, возникло еще в VIII в. и получило название суфизм. В нем говорится о существовании трансцендентного Бога-Творца, о котором можно сказать *to erekeina*, или «существующий вечно по ту сторону» [Андре, 2003, 169]. Суфизм также тесно связан с апофатическим (отрицательным) богословием. По выражению Зун-н-Нуна: «Что бы вы ни вообразили – Бог противоположен этому» [Тираспольский, 2004, 124].

В исламе также не было создано единой мистической системы, что сближает его с католицизмом. Это хорошо видно на примере противостояния двух основных направлений суфизма – интеллектуального и прагматического. Суфизм «интеллектуальный» создал теорию мистического пути и в основном развивался в виде двух концепций: «единства [божественного] бытия» Ибн Ал-Араби и «единства свидетельства» ас-Симнани. Суфизм «прагматический» известен двумя школами: школа «опьянения» (Баязид ал-Бистами) и школа «трезвости» (Абу-л-Касим Джунайд).

Прагматический суфизм постоянно балансировал между трансцендентным и имманентным пониманием Бога. В итоге мистик Ал-Джунайд стал творцом «науки о божественном единстве» (*таухид*), согласно которой Бог – единая и единственная реальность, а все иное – иллюзорное бытие, существующее лишь в силу того, что источником его является Бог. Существуют два состояния – *фана* и *бака*. Фана – это «уход», экстатическое «слияние» человеческой сущности с сущностью божественной. Но это кратковременное психическое состояние должно смениться «возвращением» мистика в этот мир, чтобы передать другим сокровенные знания. Это более высокое состояние называется бака («пребывание») как постоянное «существование» в Боге. В нем мистик получает особое божественное знание и воспринимает часть божественных качеств. А. Кныш отрицал любые сравнения состояний суфийской фана и буддийской нирваны. Фана есть «не просто приостановка любых переживаний, чувств, ощущений и мыслей мистика, но и приобретение им более совершенной личности, осветленной Божественным присутствием и знанием о Боге» [Кныш, 2004, 360].

Представители раннего суфизма отрицали возможность имманентного «слиянии» с Богом по сущности. Традиция мистического самообожествления и почитания избранного духовного вождя была заложена уже после ал-Халладжа в секте дервишей [Андре, 2003, 15]. Этому также способствовали учение «вахдат ал-вуджуд» Ал-Араби и доктрина «света Мухаммада». В позднем суфизме орденов четко проявилась тенденция к смещению полюса веры с Бога на шейха, который был объявлен живым воплощением божества и теми вратами, через которые можно прийти к Богу. По мнению Дж. Тримингэма, суфийские ордены изменили учение ранних исламских мистиков, и постепенно стали «способом, но не сущностью мистической жизни» [Тримингем, 2002, 175-177].

Вопрос о соотношении идеального и материального бытия был решен в суфизме в пользу признания их равной важности. Постепенно от раннего жесткого аскетизма суфии перешли к

пониманию того, что опасны не сами материальность и телесность, а наше неразумное пользование ими. По мнению Андре Тора, уникальность суфизма и его принципиальное отличие от мистических традиций христианства и буддизма состоит в том, что если обычный аскет учит человека «противостоять миру своей праведностью, то задача суфия – в единении с Богом и с миром, в обретении мирового всеединства в себе» [Андре, 2003, 8]. Так возникла интеграционная мистическая традиция, особенностью которой является отрицание института монашества.

Среди всех творений человек был признан высшим творением Бога, или, словами Ал-Араби, «вместилищем божественного» как высшей формой божественной манифестации. Чтобы оправдать свое высокое предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, то его необходимо «отполировать», чтобы отражение соответствовало Абсолюту: «Бог необходим нам, чтобы мы могли существовать, тогда как мы необходимы Ему, чтобы Он мог явить Себя Самому Себе. Я также даю Ему жизнь, познавая Его в своем сердце» [Тираспольский, 2004, 101]. Основным препятствием на пути совершенствования суфизм называет Я-Эго или «нафс» (в христианстве «гордыня»).

Суфийский мистический путь традиционно делится на три основных этапа: шариат, тарикат и хакихат. *Шариат* рассматривается как начало Пути, как совокупность законов, правил и установок ислама, без которых, как считалось, душа навсегда останется в плену нафса. *Хакихат* – это результат мистической практики, ее плод, особое состояние, которое суфии называют «благоденствием» (*ихсан*). Промежуточным звеном между шариатом и хакихатом является *тарикат* или суфийская психопрактика.

В суфизме сформировалось разнообразие психопрактик (тарик), но общим было убеждение, что каждая из них предполагает поэтапное прохождение «стоянок» (*макамат*) и приобретение «состояний» (*хал*). «Стоянки» – это стойкие этико-моральные качества, которые можно сопоставить с христианскими добродетелями, приобретаемыми личными усилиями суфия при помощи Бога. Поэтому для прохождения используется метод дисциплинарного аскетизма. Классический перечень «стоянок» выглядит так: 1) раскаяние (тауба), 2) богобоязненность (вара), 3) воздержание (зухд), 4) бедность (факр), 5) терпение (сабр), 6) удовлетворение (рида), 7) упование на Бога (таваккул). Подобно исихастам, суфии считали, что началом борьбы с Эго является покаяние (тауба), а высшими стоянками – терпение, удовлетворение и упование на Бога. Суфизм учит, что на этом этапе завершается тарикат и происходит переход к хакихату. «Состояния» – кратковременные психические состояния в диапазоне от уравновешенности и покоя до неистового восторга, которые рассматриваются как дары Бога за усердие. Называются десять основных «состояний»: 1) самоконтроль (*муракаба*), 2) близость (*курб*), 3) любовь (*махабба*), 4) страх (*хауф*), 5) надежда (*раджа*), 6) страсть (*шаук*), 7) дружество (*унс*), 8) успокоение (*итманина*), 9) созерцание (*мушахада*), 10) уверенность (*йакин*) [Торчинов 1998].

Постепенно термином «тарика» стали обозначать метод духовной практики, который связан с именем его основателя или даже с целой организацией (братством, орденом). Разнообразие тарик является основной причиной внутренней неоднородности суфизма, отличающей его от исихазма. Объясняется это верой суфиев в божественное вмешательство в мистический опыт, который всегда воспринимался как милость Бога. Суфийский мистический Путь – это не «лестница восхождения», но «порядок милостей» [Андре, 2003, 144].

Основным методом мистической практики суфизм объявляет любовь. Если человеческая душа является эманацией Божественного Духа, то любовь к Богу – это естественное,

инстинктивное стремление к возвращению к своему источнику. Этот тезис о родстве души и Бога является ключевым для понимания суфийской любви.

Официальный ислам с большим подозрением относился к мистической «доктрине любви» (Коран, 5:59), основы которой были заложены еще ранними мистиками. Причиной этого недоверия является доктрина *танзих*, согласно которой не существует двусторонней связи между Богом и человеком, поскольку Бог не тождественен ни одному из своих творений. Дж. Тримингэм подчеркивает, что «мистики сломали барьер, воздвигнутый создателями этой доктрины», однако в суфизме «интерес мистика в этом соотношении Бог-человек был постоянно обращен к божественному, а не к человеческому полюсу» [Тримингэм, 2002, 176].

Суфизм посвящает любви много величественных слов: «Любить – значит видеть благо и красоту во всем». «Любовь означает, что срываются завесы и открываются тайны». Отличием суфизма является восприятие Абсолюта как Женственности, в то время как в других мистических традициях Бог воплощает мужское начало, а душа влюбленного мистика – женское: «На пути любви влюбленный жертвует собой, но находит возлюбленную» [Тираспольский, 2004, 110, 112]. При этом суфийская мистика никогда не допускает эротического отношения к Богу.

Признаком совершенной любви является окончательное уничтожение Эго человека: человеческое и божественное отныне являются единым целым. Суфии также советовали не ограничиваться любовью к Богу: «никогда не избегай любви – даже любви в ее мирском облики – ибо это подготовка к высшей Истине. Разве мог бы ты читать Коран, не выучив вначале букв алфавита?» [Тираспольский, 2004, 109].

Общим для молитвенной практики суфизма и исихазма является использование непрестанной молитвы – зикра, понимаемого как «практику поминания Бога». Зикр бывает кратким и полным, может сопровождаться психосоматическими упражнениями. Различают три стадии зикра и только на его последней стадии, называемой «поминанием сердечной тайны» (*сирр*) само сердце становится местом «созерцания» Бога. Молитвенная практика завершается «опытом мистического света», который называют «несотворенным», и здесь можно провести параллели с «фаворским светом» исихастов [Торчинов, http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Religii_mira.pdf]. Зикр имеет много общего с «Иисусовой молитвой» православных монахов Синая и Афона [Кныш, 2004, 368]. Особенностью молитвенной практики суфизма является разнообразие ее форм: у каждого братства существовали свои формы и правила зикра.

Ранний суфизм является трансцендентно-имманентной интеграционной традицией, а в позднем суфизме орденов проявляется имманентное стремление заменить трансцендентный Абсолют личностью шейха. Методами мистической практики суфизма являются дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения и молитва.

Заключение

Христианство и ислам создали большое разнообразие мистических учений, среди которых можно выделить только три трансцендентно-имманентные традиции – исихазм, католическая мистика любви и суфизм. В них отрицается возможность субстанциального отождествления с Богом и уничтожения личности. Если исихазм создал целостное и непротиворечивое учение, то в суфизме и католицизме можно наблюдать своеобразные «качели» - от трезвого до «опьяненного» восприятия Бога. Все три традиции можно отнести к интеграционным, таким, которые стремятся к единству Бога, человека и мира. Основными методами практики являются дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения и молитва.

Библиография

1. Авильская, Тереза. Внутренний замок или обители / Т. Авильская; пер. с испанского под ред. Н. Трауберг. — Брюссель: «Жизнь с Богом», 1992. — 166 с.
2. Андре, Тор. Исламские мистики / Т. Андре; пер. с нем. В. Г. Ноткиной. — СПб.: Евразия, 2003. — 240 с.
3. Ареопагит, Дионисий. Божественные имена / Д. Ареопагит // Мистическое богословие / Пер. Л. Лутковского. — Киев: «Путь к истине», 1991. — С. 13–93.
4. Бекорюков, А. Франциск Ассизский и католическая святость / А. Бекорюков. — Изд-е Сретенского монастыря, 2001. — 63 с.
5. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Булгаков. — М.: Республика, 1994. URL: http://royallib.com/book/s_n_bulgakov/svet_nevecherniy_sozertsaniya_i_umozreniya.html
6. Бычков, В. В. Идеал любви христианско-византийского мира / В. Бычков // Философия любви. В 2 ч. Ч. 1. — М.: Политиздат, 1990. — С. 68–109.
7. Живов, В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов / В. Живов. — М.: «Гнозис», 1994. — 112 с.
8. Карсавин, Л. П. Католичество / Л. Карсавин. — Брюссель: «Жизнь с Богом», 1974. — 152 с.
9. Кныш, А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А. Кныш; пер. с англ. М. Г. Романов. — СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.
10. Мейендорф, И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // ТОДРЛ. — Т. 29. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. — С. 291–305.
11. Минин, П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие. — Киев: «Путь к истине», 1991. — С. 337–391.
12. Можейко, М. А. Бернар Клервоский / М. Можейко // Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. — Минск, 1998. URL: https://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bermarkler03.php
13. Откровения блаженной Анджелы / Сост. С. И. Еремеев. — Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1996. — 223 с.
14. Палама, Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Г. Палама; пер. и ком. В. Вениаминова. — М.: Канон, 1995. — 384 с.
15. Памятники византийской литературы. IV–IX веков / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1968. — 354 с.
16. Правила и наставления Франциска Ассизского // Истоки францисканства / Пер. с итал. О. Седакова, А. Топорова, Л. Сум; общ. ред. А. Вичини, Я. Ан. — Assisi, Italia: «Movimento Francescano», 1996. — С. 41–100.
17. Тираспольского, Л. (Сост. и пер.) Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. — М.: Амрита-Русь, 2004. — 160 с.
18. Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. Торчинов. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. URL: http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Religii_mira.pdf
19. Тримингэм, Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Дж. Тримингэм; пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. О. Ф. Акимушкина. — М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. — 480 с.
20. Хаксли, О. Вечная философия / О. Хаксли; пер. с англ. О. О. Чистяков. — М.: «Рефл-бук», Киев: «Ваклер», 1997. — 336 с.

Comparative Analysis of Transcendent-Immanent Mystical Traditions of Christianity and Islam

Natal'ya S. Zhirtueva

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Socio-Philosophical and Political Sciences,
Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University,
299053, 33, Universitetskaya str., Sevastopol, Russian Federation;
e-mail: zhr_nata@bk.ru

Abstract

The article carries out a comparative analysis of the philosophical-mystical traditions of Orthodox Hesychasm, Catholic mysticism of love, and Muslim Sufism. It is concluded that these

traditions belong to the transcendent-immanent type of mysticism, which affirms the possibility of the grace-filled transformation of the imperfect human personality in the image of the perfect Divine personality. The possibility of substantial identification with God and the annihilation of the personality is denied. In Sufism and Catholic mysticism, a tendency towards immanence is sometimes found. In Sufism, this tendency manifested itself in the displacement of the personality of God by the personality of the sheikh, and in Catholicism — in the mystical experience of "imitation of Christ." In Sufism and Catholicism, one can observe peculiar "swings" in mystical experience — from a sober to an "intoxicated" perception of God. If Hesychasm created a unified mystical doctrine, then Islam and Catholicism have several variants of mystical experience. All three traditions can be classified as integrative, which, through the cultivation of all-encompassing love, strive to achieve the unity of God, man, and the world. The beginning of mystical practice is repentance and the method of disciplinary asceticism. In Hesychasm and Sufism, the bodily, material principle is actively involved in mystical practice, therefore psychosomatic exercises become one of the methods. In Catholicism, a negative attitude towards corporeality and extreme asceticism sometimes appear. The main method of mystical practice is prayer, but the ways of its performance have differences in each of the traditions.

For citation

Zhirtrueva N.S. (2026) Komparativnyy analiz transtsendentno-immanentnykh misticheskikh traditsiy khristianstva i islama [Comparative Analysis of Transcendent-Immanent Mystical Traditions of Christianity and Islam]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (1A), pp. 248-259. DOI: 10.34670/AR.2026.66.74.023

Keywords

Comparative religious studies, mysticism, philosophical-mystical tradition, transformation, prayer, disciplinary asceticism, psychosomatic exercises, Hesychasm, Sufism, Catholic mysticism.

References

1. Areopagit, D. (1991). Bozhestvennyye imena [Divine Names]. In *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical Theology] (pp. 13-93). Put' k istine.
2. Tor Andre (2003) Islamskie mistiki — SPb.: Evraziya. — 240 p.
3. Teresa of Avila. (1992). *Vnutrenniy zamok ili obiteli* [The Inner Castle or Cloisters] (N. Trauberg, Ed.). Zhizn' s Bogom.
4. Bekoryukov, A. (2001). *Frantsisk Assizskiy i katolicheskaya svyatost'* [Francis of Assisi and Catholic Holiness]. Sretensky Monastery.
5. Bulgakov, S. N. (1994). *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Respublika. http://royallib.com/book/s_n_bulgakov/svet_nevecherniy_sozertsaniya_i_umozreniya.html
6. Bychkov, V. V. (1990). Ideal lyubvi khristiansko-vizantiyskogo mira [The Ideal of Love in the Christian-Byzantine World]. In *Filosofiya lyubvi* [Philosophy of Love] (Vol. 1, pp. 68-109). Politizdat.
7. Zhivov, V. M. (1994). *Svyatost': kratkiy slovar' agiograficheskikh terminov* [Holiness: A Brief Dictionary of Hagiographic Terms]. Gnozis.
8. Karsavin, L. P. (1974). *Katolichestvo* [Catholicism]. Zhizn' s Bogom.
9. Knysh, A. D. (2004). *Musul'manskiy mistitsizm: kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: A Short History] (M. G. Romanov, Trans.). DILYA.
10. Meyendorff, I. F. (1974). O vizantiyskom isikhazme i yego roli v kul'turnom i politicheskom razvitii Vostochnoy Yevropy v XIV v. [On Byzantine Hesychasmand its Role in the Cultural and Political Development of Eastern Europe in the 14th Century]. In *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature] (Vol. 29, pp. 291-305). Nauka.
11. Minin, P. (1991). Glavnyye napravleniya drevne-tserkovnoy mistiki [The Main Directions of Ancient Church Mysticism]. In *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical Theology] (pp. 337-391). Put' k istine.

12. Mozheyko, M. A. (1998). Bernar Klervoskiy [Bernard of Clairvaux]. In A. A. Gritsanov (Ed.), *Noveyshiyy filosofskiy slovar'* [The Newest Philosophical Dictionary]. https://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bermarkler03.php
13. Eremeev, S. I. (Ed.). (1996). *Otkroveniya blazhennoy Andzhely* [Revelations of Blessed Angela]. UTSIMM-PRESS.
14. Palama, G. (1995). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* [Triads in Defense of the Sacred Silence] (V. Veniaminov, Trans.). Kanon.
15. Freyberg, L. A. (Ed.). (1968). *Pamyatniki vizantiyskoy literatury. IV–IX vekov* [Monuments of Byzantine Literature. IV–IX centuries]. Nauka.
16. Sedakova, O., Toporov, A., & Sum, L. (Trans.), & Vichini, A., & An, Y. (Eds.). (1996). *Pravila i nastavleniya Frantsiska Assizskogo* [Rules and Instructions of Francis of Assisi]. In *Istoki frantsiskanstva* [Origins of Franciscanism] (pp. 41-100). Movimento Francescano.
17. Tiraspol'skiy, L. (Ed. & Trans.). (2004). *Iz reki recheniy: Vyskazyvaniya sufiskikh nastavnikov* [From the River of Sayings: Sayings of Sufi Masters]. Amrita-Rus'.
18. Torchinov, E. A. (1998). *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nyye sostoyaniya* [World Religions: Experience of the Beyond. Psychotechnics and Transpersonal States]. Peterburgskoye vostokovedeniye. http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Religii_mira.pdf
19. Trimmingham, J. S. (2002). *Sufiyskiye ordeny v islame* [Sufi Orders in Islam] (A. A. Staviskaya, Trans., & O. F. Akimushkin, Ed.). Sofiya; Gelios.
20. Huxley, O. *Vechnaya filosofiya* [Eternal Philosophy], trans. by O. Chistyakov. Moscow: Refl-book Publ., Kyiv: Vakler Publ., 1997. 336 p.