

Радость как категория философско-мистических учений

© 2019 г. Н.С. Жиртуева

Институт общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета, Севастополь, 299053, ул. Университетская, д. 33.

*E-mail: zhr_nata@bk.ru
https://zhirtueva.ru*

Поступила 1.03.2019

Одним из важных следствий мистического опыта является переживание чувства радости и счастья. Этот опыт важен для современного человека, который часто находится в депрессивных состояниях и не удовлетворен жизнью. Существуют различия между мистическими традициями мира относительно понимания сущности радости и основных причин ее переживания. В имманентной мистике радость рассматривается как атрибут Абсолютной реальности и результат просветленного состояния сознания. В трансцендентно-имманентной мистике, сохраняющей дистанцию между Абсолютом-Творцом и человеком-творением, радость воспринимается как результат восстановления утраченного единства с Абсолютом. Возможно несколько путей достижения радости: 1) единство с Абсолютом; 2) любовь к Абсолюту и служение Абсолюту; 3) принятие всех страданий и испытаний; 4) обретение внутренней целостности; 5) празднование жизни во всех ее проявлениях.

Ключевые слова: мистицизм, Абсолют, радость, единство, холизм, внутренняя целостность, страдания, служение, празднование жизни.

DOI: 10.31857/S004287440007163-4

Цитирование: *Жиртуева Н.С.* Радость как категория философско-мистических учений // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 66–75.

Joy as a Category of Philosophical and Mystical Teachings

© 2019 г. Natalia S. Zhirtueva

Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, 33, Universitetskaya str., Sevastopol, 299053, Russian Federation.

E-mail: zhr_nata@bk.ru

https://zhirtueva.ru

Received 1.03.2019

Experiencing feelings of joy and happiness is one of the important consequences of mystical experience. This experience is important for a modern person who is often depressed and is not satisfied with life. There are differences between the world mystical traditions regarding understanding of the essence of joy and the main causes of its experience. The joy is seen as an attribute of the Absolute reality and the result of enlightened state of consciousness in the immanent mysticism. The joy is perceived as a result of the restoration of the lost unity with the Absolute in the transcendent and immanent mysticism, that keeps the distance between the Absolute-Creator and the man-creation. Several ways to achieve joy are possible: 1) unity with the Absolute; 2) love for the Absolute and serving to the Absolute; 3) acceptance of all sufferings and trials; 4) finding internal integrity; 5) celebration of life in all its manifestations.

Key words: mysticism, Absolute, joy, unity, internal integrity, holism, suffering, service, celebration of life.

DOI: 10.31857/S004287440007163-4

Citation: Zhirtueva, Natalia S. (2019) "Joy as a Category of Philosophical and Mystical Teachings", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2019), pp. 66–75.

На современном этапе опыт мистических учений мира все больше привлекает к себе внимание научного сообщества. Актуальность темы не вызывает сомнений: современный человек, не удовлетворенный ценностями цивилизации потребления, испытывает духовный голод и ищет выход из кризиса. Все более приходит понимание того, что невозможно удовлетворить духовные потребности, живущие в каждом из нас, исключительно материальными ценностями. Мистические учения интересны и важны тем, что в них проведен анализ сущностных основ человеческого бытия и предложены пути реализации нашего духовного потенциала.

Если обратиться к исследованиям феномена мистики, можно увидеть, что многие авторы указывали на качественную трансформацию психического состояния всех тех, кто переживал мистический опыт. Важнейшими признаками этой трансформации являются чувство радости, счастья, блаженства, глубокого и максимально полного удовлетворения жизнью. Например, У. Стейс особенно выделяет среди «универсальных, общих характеристик мистицизма во всех культурах, эпохах, религиях и цивилизациях» такую как «ощущение блаженства, радости, счастья, удовольствия» [Stace 1961, 132]. Также и Ф. Стренг, характеризуя мистический опыт, утверждал, что он приносит человеку чувство радости и блаженства [Кимелев 1989, 126]. Э. Фромм, сравнивая психологические особенности «гуманистической» и «авторитарной» религий, писал, что гуманистическая религия существует не во имя абстрактных и далеких идеалов — «жизни после смерти» или «будущего человечества» — но во имя реальной жизни «здесь и сейчас». «Цель человека в такой религии — достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель — в самореализации, а не в послушании... Преобладающее настроение — радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии» [Фромм 1989, 168, 175]. А.Г. Маслоу был убежден, что среди качеств самоактуализированных личностей, к которым он также причислял всех тех, кто

пережил мистический опыт, относятся способность периодически испытывать радость и счастье, а также обладание «философским чувством юмора». Описывая такого человека, психолог подчеркивал, что «даже повседневность становится для него источником радости и возбуждения, любое мгновение жизни может подарить ему восторг» [Маслоу 1999 web].

Бесспорно, существуют различия между мистическими учениями мира в понимании природы и причин радости. Прежде всего, эти различия заметны между традициями имманентной и трансцендентно-имманентной мистики. Имманентная мистика, которая лишена представлений о сверхъестественной абсолютной реальности, признает, что мистик имеет с Абсолютом единую сущность. Трансцендентно-имманентная (антиномическая) мистика характерна для «религий откровения», которые, опираясь на идеи монотеизма и креационизма, утверждают разноприродность Бога-Абсолюта и мира. В каждом типе мистики возникло большое разнообразие традиций в зависимости от решения вопроса о соотношении материального и идеального бытия [Жиртуева 2018, 34–35].

Радость как категория имманентной мистики

В индуизме преобладают монистические мистические традиции. В учениях джняна-йоги, бхакти-йоги и раджа-йоги Абсолют отождествляется с духовной реальностью, а материальное начало воспринимается как неполноценное, искаженное или иллюзорное [Жиртуева 2018, 44, 61, 67]. Исключением является интеграционная традиция тантра-йоги, в которой материя приобретает статус полноценной реальности и рассматривается как равноценная духовному началу. Бытие мыслится как результат творческого союза духа и материи [Жиртуева 2018, 50].

Общим для различных традиций индуистской философии является наделение Абсолюта тремя атрибутами. Ими обладает как непроявленный и бескачественный Абсолют (ниргуна-брахман), так и проявленный Абсолют – Ишвара, творец и разрушитель мира, всемогущий бог, наделенный многими качествами (*сагуна-брахман*). Три атрибута получили на санскрите название *сат-чит-ананда*, «бытие, сознание, блаженство». Они рассматриваются в тесном единстве, каждый атрибут тождествен двум другим, а их различие в человеческом сознании вызвано иллюзией – *майя*. Поскольку ниргуна-брахман по сути своей лишен каких бы то ни было свойств или атрибутов, *сат-чит-ананда* является не тремя разными характеристиками, но его природой – Самостью. Однако в силу несовершенства и ограниченности вербального знания нам приходится употреблять три разных слова, тогда как все они метафорически описывают одну и ту же сущность. Согласно учению адвайта-веданты Шанкары (*джняна-йога*), «только одно око мудрости (не око мнимой учености, мечтательности и фантазии) видит вседвижущую Троицу бытия-сознания-блаженства» (*сат-чит-ананда*, Самость (Атмана)) [Стрельцов, Русских (сост.) 1994, 170].

Так атрибут *ананда* («блаженство») приобретает онтологический статус. И это имеет два важных следствия. Во-первых, человек достигает радости и счастья только путем единения с Абсолютом, а во-вторых, сознание человека обуславливает качество его бытия. Обладая просветленным сознанием, человек способен внести радость и блаженство в каждое мгновение своей жизни. Современный представитель учения адвайта-веданты Шри Рамана Махарши говорил: «Продвинутый духовно, достигший успеха, начнет радоваться глубокому блаженству независимо от того, работает он или нет. В то время как его руки заняты деятельностью в миру, голова сохраняет спокойствие единения» [Годман (сост.) 2002, 95].

Состояние глубокого умиротворения достигается с помощью созерцательной практики. Шанкара советовал: «Сидя в уединенном месте, бесстрастно, вполне владея силами чувств, устрями всю свою душу на Самость и не допускай никакой другой мысли, как только о Вечном» [Шанкара 1972 web]. Тому, кто созерцает, предлагается четко осознавать, кто является источником мыслей – Атман или Я-Тело. И если мысли и чувства порождаются не Атманом, рекомендуется не придавать им значения. «Когда ты познаешь эту мудрость, то освободись от свойств, от всего, скрывающего твою истинную природу, и вступи в действительность (истинное бытие), в (истинную) сознание, в (истинное) блаженство, подобно тому, как гусеница превращается в бабочку» [Там же].

Также и учение *бхакти-йоги* ориентирует бхакта («любящего», «преданного») на то, что истинное блаженство надо искать только в мистическом единении с Абсолютом –

Вишну, личным Богом любви и милосердия, среди основных атрибутов которого выделяются любовь и силу радости. Целью бхакты является состояние *сахадж-самадхи*, в котором исчезает любое различие между человеком и Богом, постепенно уходят все иные привязанности, кроме привязанности к Богу. Великий Кабир сказал так: «Все говорят: “сахадж”, “сахадж”, — [но] никто не понимает, [что такое] сахадж. Когда человек легко отказывается от своих чувственных страстей и удовольствий, это и есть сахадж». «Обыденно [и] просто все ушли: сын, богатство, женщина, любовь. Теперь раб Кабир слился веедино с Рамой» [Гафурова (ред.) 2004, 50].

Но если в учении джняна-йоги радость и блаженство переживаются неэмоционально, спокойно и сдержанно, то бхакти-йога вносит в мистический опыт высокую степень эмоциональности. «Единение» с Богом (*према*), преодолевающее различия между человеческой и Божественной личностью, переживается как эмоциональный экстаз (*према*). Одной из техник его достижения является *джана* — сосредоточенное повторение имени Любимого Бога (*ушта-девата*). Результатом джапы становится постоянное памятование о Боге, что создает «любовное опьянение», сопровождающееся эмоциональным экстазом. Поведение «опьяненного» может напоминать поведение сумасшедшего. Кабир писал, что любовь к Богу вынуждает влюбленного потерять голову: «Волшебный напиток Рамы — сок Любви; пьющий [его чувствует] безграничную сладость. Кабир: [но] напиток трудно [получить, потому что] Калал просит [взамен] голову» [Гафурова (ред.) 2004, 55].

Коренным отличием интеграционного учения *тантра-йоги* от монистических направлений индийской йоги стало полной и безусловное принятие материального мира, его сакрализация. Дух и материя — Шива и Шакти — образуют парадоксальный священный союз, в котором особо подчеркивается роль Шакти: «Сам Шива имеет силу созидать только в соединении с Шакти. Без нее он не может даже пошевелиться» [Стрельцов, Русских (сост.) 1994, 124].

Если джняна-йога, бхакти-йога и раджа-йога высказывают глубокое убеждение, что переживание блаженства и радости возможно только в случае единения с духовным Абсолютом, то представители тантра-йоги подчеркивают, что необходимо стремиться к единению со всем миром. Священные тексты Тантры наполнены словами восхваления Шакти: «О дочь снежных гор! [Даже] Брахма и другие боги [Вишну и Рудра] вряд ли способны представить себе Твою запредельную красоту, медитацией над которой Боги достигают того единства с Шивой, которого не достичь никаким аскетизмом». «Поистине счастливы те, кто поклоняется Тебе, волне сознания и блаженства, чья обитель — то ложе, на котором пребывает Парамашива» [Стрельцов, Русских (сост.) 1994, 125, 128].

Именно поэтому тантрический опыт предполагает тесную связь с чувственным опытом человека и сопровождающими его наслаждениями. Энергия желаний не подавляется, но активно используется и трансформируется с целью их превосхождения и освобождения (*мокша*) [Жиртуева 2016, 29–30].

Представители современного тантризма рассматривают жизнь как акт радостного празднования, проистекающего из благодарности за дар существования. Жизнь рассматривается как танец, как молитва, как медитация. «Это следует делать с потоком любви и покоем ума... Легко, танцуя, веруя, успокаиваясь и текуче» [Смирнов (сост.) 1993, 296]. Для Ошо Раджниша радость является следствием принятия жизни во всех ее аспектах: «Радоваться способен только целостный человек. Радость — это благоухание целостности... Подавленность всегда влечет за собой агрессивность. Если что-то подавляется, человек становится жестоким, он лишается мягкости» [Ошо 2001, 264–265]. По его мнению, надо праздновать все: и радостное, и печальное, ведь, по сути, радость и печаль — стороны одной медали. Сама жизнь — величайшее чудо, радость и счастье: «Это чудо — что есть мы, что есть деревья, птицы. Это действительно чудо, потому что вся вселенная мертва. Миллионы и миллионы звезд — мертвы, миллионы и миллионы солнечных систем — мертвы. Только на этой Маленькой планете Земля, которая ничто, ведь если подумать о ее пропорциях, то она — просто частичка пыли — только на ней случилась жизнь. Это самое счастливое место во всем мироздании. Птицы поют, деревья растут, расцветая. Живут люди, любящие, поющие, танцующие. Случилось нечто просто невероятное» [Раджниш Бхагаван б/г web].

Традиции буддистской *махаяны* развиваются в рамках холистического учения, утверждающего принцип целостности бытия. Если тхеравада утверждает, что бытие разделено на обусловленное и необусловленное, но является реальным в обоих случаях, то махаяна ни одну из частей бытия не рассматривает как окончательную реальность, а возводит их к Высшему Единству. В тхераваде любая целостность считается иллюзией, и только отдельные элементы, *дхармы*, признаются реальными. В махаяне все части являются реальными, и только «целое целого» провозглашается реальностью.

Изменение представлений о сущности Абсолюта повлекло за собой новое решение вопроса о соотношении идеального и материального. Махаяна уничтожила различие между абсолютным и феноменальным, утверждая тождественность нирваны и сансары, непроявленного и проявленного бытия. Она утверждает, что ничто во Вселенной не существует обособленно и в своей совокупности образует единое Целое — Дхармовое Тело Будды — *дхармакая* («абсолютное и чистое тело»).

А следовательно, пробужденное состояние сознания (*бодхи*) достигается путем осознания того, что Будда не имеет отдельной реальности, также как Вселенная не имеет реальности вне Будды: Абсолют, Нирвана и Будда тождественны. Восприятие мира как Целого способствует пониманию тесной взаимосвязи всех явлений, а также обретению внутренней целостности. Путь бодхисаттвы предполагает последовательное прохождение десяти ступеней (*бхуми*). Первая из них — ступень радости, характеризующая мысль о бодхи. «Абхидхармакоша» отмечает, что бодхисаттвы принадлежат к категории индивидов, «природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других; их не [затрагивает то, что касается] их самих». «Низший всеми способами стремится к собственному счастью; средний — только к освобождению от страданий, но не к счастью, ибо оно — опора страдания. Высший же через собственные страдания стремится к счастью других и к окончательному избавлению их от страдания, ибо он страдает от страдания других» [Островская, Рудой (ред.) 1994, 187].

Также и в палийском трактате «Вишуддхимагга» («Путь очищения»), написанном крупным тхеравадинским мыслителем Буддагхошей, отмечается, что существуют четыре возвышенных состояния: любовь и доброта; сострадание; радость от того, что счастливы другие; самообладание.

Среди особенностей *дзэн-буддизма* исследователи отмечают особую роль смеха, который стал полноправным членом мистической практики. Еще Д.Т. Судзуки писал, что дзэн — единственное учение, в котором нашлось место смеху [Suzuki 1971, 35]. Но это не обычный смех. «Тонкая улыбка Касьяпы, постигшего истину Будды, сменив отечество, в китайской и японской традициях перерастает в животный, плотский, громоподобный хохот, от которого сотрясаются монастырские стены» [Сафронова 1980, 68]. Это животный смех идет от самого живота (*хара*). По мнению Е.С. Сафроновой здесь имеет место акцент на нижнем энергетическом центре человека как плодородном и рождающем начале.

Дзэн допускает даже насмешки над буддами и поношение патриархов. В этом переплетаются «и богоборческие мотивы, отказ от любых авторитетов и снятие оппозиций между двумя полюсами: святым и обыденным, где акцент, однако, смещен в сторону рождающего и поглощающего низа» [Там же, 71]. И в этом, как отмечает Е.С. Сафронова, отражается влияние архаического земледельческого культа и народной культуры. Таким образом, стираются границы между «высшим» и «низшим», происходит освящение профанического и профанация священного.

Тенденция к сближению полюсов «священное — мирское» характерна также для массовой культуры эпохи постмодерна. По мнению М.В. Федоровой, смех может играть как роль религиозного символа («иерофании», по М. Элиаде), так и выступать орудием десакрализации, смещая границы священного и мирского [Федорова 2017, 132–133]. Неслучайно возрождение смеховой культуры мы наблюдаем в современных имманентных мистических учениях. Ошо Раджниш был убежден, что радостное празднование жизни невозможно без смеха и юмора. Мистик рассматривал серьезность как болезнь и говорил: «На мой взгляд, чувство юмора должно быть краеугольным камнем будущей религиозности человека» [Раджниш Бхагаван б/г web]. Однако для Ошо смех выступает не орудием десакрализации. Напротив, современный тантризм сакрализует весь мир, а смех выполняет

роль религиозного символа. Смех также рассматривается как один из видов медитативного созерцания, как метод достижения просветленного состояния сознания [Свами Вит Праяс 2000 (ред.), 63].

Радость как категория трансцендентно-имманентной мистики

В трансцендентно-имманентной мистике возможно формирование двух типов традиций – интеграционных и монистических [Жиртуева 2018, 36–37].

С самого начала христианство заявило себя как религия радости. В Священном Писании Иисус многократно повторяет ученикам: «Возрадуйтесь, возрадуйтесь!». В послании к Галатам апостол Павел говорит о радости как о плоде духа Бога (Гл. 5:22), а в послании к Филиппийцам призывает: «Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь» (Флп. 4:4). Таким образом, в христианстве радость наделяется божественной природой как завещанная Богом.

В дальнейшем в христианской мистике сформировалось несколько традиций понимания радости. Основоположник монашеского аскетизма святой Антоний Великий говорил: «Любите Бога всею душою вашею, всем сердцем вашим и всем умом вашим и Ему единому работайте. Тогда Бог даст вам силу великую и радость. Все дела Божии станут для вас сладки, как мед, все труды телесные, умные занятия и бдения и все вообще иго Божие будет для вас легко и сладко» [Антоний 1998, 75–76]. Радость, прежде всего, является результатом служения Богу и любви к Богу, которая преобладает над всеми иными формами любви. Именно поэтому христианский аскетизм тяготеет к монизму, рассматривая материальное как ущербное и всеми силами стремясь избежать его.

Позднее на основе аскетической традиции сформировался *православный исихазм*, который разработал учение о возможности мистического единения с трансцендентным Абсолютом. Это учение приобретает интеграционный характер, так как направлено на единение «тварного» и «нетварного», человеческого и божественного. Главным результатом мистической практики исихазма был провозглашен *теозис* («обожение плоти») [Жиртуева 2018, 112–113]. Теозис выводит человека на новый онтологический уровень бытия, где он переживает всеохватывающую радость и блаженство от соприкосновения с Богом. Важнейшей причиной этой радости является обретение внутренней целостности. Григорий Палама говорит о «соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собою всего человека» [Климков 2008, 40].

Особую роль категория радости играет в учении Симеона Нового Богослова. Говоря о красоте благодатного света, мистик подчеркивает, что он является «неизглаголанной радостью, миром, превосходящим всякий ум, наслаждением и удовольствием и веселием в ненасытной сытости» [Бычков 1991, 276]. Описывая искусство «умно-сердечной молитвы» как вершины мистической практики, мистик подчеркивает, что «сначала ты встретишь там тьму и жесткость; но потом, если будешь продолжать это дело внимания день и ночь, найдешь там непрестанное веселие» [Иисусова молитва б/г, 76–77]. В исихазме также возникло учение о «радостотворном плаче». Эти слезы приносят радость и утешение молящемуся, очищая его сердце и подготавливая к теозису.

В католической мистике сформировались две традиции. Первая из них – *католическая мистика любви* – характеризуется самыми высокими эмоциональными состояниями. В ней нашлось место и радости, и даже смеху. Святой Франциск Ассизский, основоположник этой традиции, в проповедях многократно говорит о радости: «Блажен тот монах, у которого нет другой отрады и радости, кроме пресвятых слов и дел Господних, и ими он влечет людей к Божией любви с радостью и весельем». Но особенность радости этого святого выражается в том, что он ее переживает даже в моменты поругания и страданий: «И будем твердо помнить, что нас не касается ничто, кроме греха и порока; и более всего мы должны радоваться, когда подвергаемся различным испытаниям и сносим угнетение души или тела или какие-нибудь превратности века сего ради жизни вечной». «И братья должны радоваться, общаясь с людьми ничтожными и презренными, с нищими и калеками, больными, прокаженными и уличными попрошайками» [Вичини, Ян (ред.) 1996, 52, 59, 98].

Л.Б. Смит ставит в один смысловой ряд шуты, мучеников и святых [Smith 1997, 433]. По мнению А.В. Голозубова, в образе святого мученика всегда есть элемент провокации и шутства, религиозный шут провокационен и в мученичестве, и в святости [Голозубов 2009, 326].

За Франциском Ассизским прочно закрепился титул «Шута Господнего». Однако святой Франциск не столько провоцирует социум асоциальным поведением, сколько проявляет ярко выраженный христоцентризм — стремление точно воспроизвести жизнь Иисуса. С самого начала Франциск увидел смысл своей жизни в уподоблении Христу, которое имело много форм выражения. Но он привнес в традицию религиозного шутства не только христоцентризм, миссионерский и апостольский дух, но также утверждение духа радости. Для «всей францисканской традиции христоцентризм оказался неразрывно связанным с радостью в страдании». «Для св. Франциска, само страдание стало пониматься не просто как свидетельство веры и религиозный опыт, а как средство достижения и форма проявления радости, тем самым сама радость стала религиозным опытом, а осмеивание и истязание сладостной мукой, переживаемой с экстазом и наслаждением [Голозубов 2009, 339, 346–347]. Францисканцы не боялись быть гонимыми и осмеянными, так как сам Христос подавал им пример стойкости, не раз гонимый и осмеянный толпой.

Важно упомянуть размышления святой Анджелы, одной из последовательниц Франциска Ассизского. Она также была уверена, что святость выражается в готовности принять страдания, глубоко смиряясь перед Богом. Но, с другой стороны, если человек стремится только к страданиям — это свидетельствует о его духовной гордыне. И только Бог решает, какие именно страдания следует послать человеку: «Ибо небесный врач лучше, чем сам немощный и несмышленный человек, знает, каких страданий и неприятностей искать для очищения, наставления и совершенствования души. Ведь иногда страдания и покаяния, придуманные и принятые на себя по желанию, очень служат тщеславию» [Еремеев (ред.) 1996, 150].

В целом в католицизме произошла эстетизация страданий. Мейстер Экхарт, как представитель *католической созерцательной мистики*, рассматривал страдания как признак любви Бога к человеку. Он писал: «Мы должны питать большую любовь к страданию, ибо Бог ничего иного и не делал, пока был на земле» [Хаксли 1997, 250]. Однако, в отличие от Франциска и мистиков любви, Мейстер Экхарт полагал, что целью практики является вовсе не повторение жизненного пути Христа. Он стремился к слиянию с трансцендентным началом бытия — Божеством, Чистым Духом, который не принимает никакого участия в творении мира. Учение Экхарта в итоге приобретает монастический характер, а основным методом практики мистик выбирает «отрешенность», которая преодолевает психические состояния. Состояние отрешенности характеризуется тем, что «дух неподвижно стоит среди всех треволений радости и печали, чести, бесчестия и поругания, — как могучая гора в легком ветре. Сия неподвижная отрешенность ведет человека к совершенному уподоблению Богу» [Реутин (ред.) 2001, 211, 213].

Заметим, что в христианской мистике традиция религиозного шутства более характерна для западного христианства. «На православном Востоке религиозный шут, или юродивый, играет в смертельно опасную игру». Именно поэтому юродство достаточно быстро пришло в упадок [Голозубов 2009, 339].

Мистическое учение ислама, *суфизм*, предполагает интеграционное решение проблемы соотношения духовного и материального бытия [Жиртуева 2018, 143]. Свою задачу суфии видели «в единении с Богом и с миром, в обретении мирового всеединства в себе». Свой выбор они объясняли тем, что «мир — это сокровищница Господа, что ненавистно Богу, не может быть частью того мира, который он создал. Ведь каждый камень, ком глины и дерево славят Господа» [Андре 2003, 7, 124]. «Доктрина любви», лежащая в основе учения суфизма, объединяет весь мир в таинстве единения. Любящее сердце суфия полно радостью общения с Творцом. Мухасиб говорил: «Божественная любовь по своей сути есть не что иное, как озарение сердца радостью из-за его близости к Возлюбленному. Любовь, пребывая в одиночестве, шествует победоносно, и сердцем влюбленного овладевает ощущение содружества с Ним. Когда тайная связь с Возлюбленным происходит в одиночестве, радость этой связи завладевает умом, так что он перестает

беспокоиться о чем-либо в этом мире» [Тираспольский (сост.) 2004, 104]. Шейх Музаффер был уверен: «Служить Господу — какое занятие может быть прекрасней этого! Единственная настоящая радость — быть слугой Божиим, а это означает сохранять пробужденность каждое мгновение, чтобы осознавать нужду каждого мгновения [Там же, 82–83].

Радость от близости с Творцом суфий передает всем окружающим. Абу Са'ид рассказывал такую притчу: «Однажды некий человек спросил у шейха, как ему достичь Бога. «Путей к Господу, — отвечал шейх, — столько же, сколько на свете сотворенных существ. Но самый короткий и легкий заключается в том, чтобы служить людям, не обижать их и доставлять им радость» [Там же, 125]. Шихаб ад-дин б. бинт амир Хамза советовал: «Будь, как Иса, веселым и улыбающимся, потому что осёл бывает мурым и мрачным. Ибо из-за хорошего нрава человек, особенно человек идущий по пути к Истине, любой цели и любого чаяния достигает». Мистик ссылается на слова Корана «И одежды свои очисти» (Коран 71:4), которые трактует как пожелание пророка «иметь хороший нрав, ведь для человека нет ничего лучше, чем хороший нрав» [Мудрость суфиев 2001, 78–79].

Жизнь суфиев превращается в радостное празднование существования. Они много говорят о благодарности Богу. Махдум-и А'зам призывал: «Где бы ты ни был, не забывай о благодарности. Тому, кто взялся благодарить Бога, надо знать, что нет предела благодарности Богу» [Там же, 427–428]. При этом суфий выражает радостное согласие с Богом за все посланное в его жизни, потому что праведник знает, что Господь его всегда наставляет к лучшему и выбирает для него полезное. Абу Макки был уверен: «Человек должен равно радоваться страданию и благодати» [Тираспольский (сост.) 2004, 79]. Только в этом случае душа суфия достигает пятой стадии, на которой она называется «удовлетворенной» (*радийа*).

Важно подчеркнуть, что в суфизме был разработан метод, подобный практике францисканцев, добровольно и радостно переносящих хулу и порицания. Это метод движения *маламати*, все усилия которых были направлены на то, чтобы не стать почитаемыми в народе, не превратиться в объект культа. Они обосновывали свой метод традицией Пророка. Мухаммад так же, как Иисус, был первоначально окружен стеной непонимания. По мнению маламати, Аллах не случайно окружает своих избранных хулящими и слепцами, не видящими, что стоит за делами богоизбранных. Таким образом он спасает их от гордыни и самодовольства — величайших из завес на пути к Богу [Хисматулин 2003, 109].

Существует еще одна мистическая традиция, в которой радости отводится очень важная роль. Она сформировалась в иудаизме и получила название *хасидизм*. Хасиды полагали, что радость способна вызывать в душе человека дух святости. Известный мистик Баал Шем Тов был уверен, что человек создан Богом для счастья. Поэтому служить Творцу он советовал не печалью, а радостью, победив в себе телесные желания и заменяя их духовными: «Божественное Присутствие не нисходит на того, кто печалится в заповедях; оно нисходит на того, кто в заповедях радуется» [Гуревич, Левит (ред.) 1997, 72]. Мистик каждую молитву советовал завершать благодарностью Богу за великий дар жизни.

Рассказывали, что равви Зуся как-то был гостем в доме Несхижского равви. «Около полуночи хозяин вдруг услышал странные звуки, доносившиеся из комнаты гостя. Он подошел к двери и прислушался. Зуся бегал по комнате и бормотал: “Владыка мира! Я люблю Тебя! Но что я могу сделать для Тебя? Я ничего не умею”. Он еще долго так бегал и бормотал, покада неожиданно не остановился и не воскликнул: “Я умею свистеть! Посвищу-ка я для Тебя”. И как только Зуся начал свистеть, Несхижского равви объял сильный страх» [Гуревич, Левит (ред.) 1997, 228].

Баал Шем Тов подчеркивал, что бодрое и радостное настроение должно наполнять каждое мгновение жизни: «Когда человек занимается своим обычным делом, он не должен забывать святое писание, Бога, его заветы. Некоторые думают, что Богу можно служить чтением Торы и молитвой. Это неверно. Богу можно служить праведными поступками, добрыми делами, обыкновенным потреблением пищи, постоянным трудом, поднятием роли обыкновенного труда до труда божественного» [Хонигсман, Найман 1992, 59].

Для выражения радости во время молитвы хасиды допускали использование психосоматических упражнений – разнообразные движения тела, танцы, песни, раскачивания, чем напоминают традицию суфизма [Жиртуева 2018, 152,171].

Подводя итог исследования, хотелось бы отметить, что в мистических традициях мира при всем разнообразии понимания сущности Абсолютной реальности, можно выделить несколько путей достижения радости: 1) единство с Абсолютом; 2) любовь к Абсолюту и служение Абсолюту; 3) принятие всех страданий и испытаний; 4) обретение внутренней целостности; 5) празднование жизни во всех ее проявлениях

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Антоний 1998 – *Антоний Великий*. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь, 1998 (St. Anthony, *Spiritual Teachings*).

Вичини, Ян (ред.) 1996 – Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биография. Святая Клара Ассизская: писания и биография. Ред. А. Вичини, Я. Ан. Assisi, Italia: «Movimento Francescano», 1996 (*The Origins of Franciscanism. Saint Francis of Assisi: scriptures and biography. Saint Clara of Assisi: scriptures and biography*).

Гафурова (ред.) 2004 – *Кабир*. Золотые строфы. М.: Наталис; Рипол Классик, 2004 (Kabir, *Golden stanzas*).

Годман (сост.) 2002 – Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши. Сост. Д. Годман. М. – Тируваннамалай: Изд-во К. Кравчука – Шри Раманашрам, 2002 (*Be As You Are. The Teachings of Sri Ramana Maharsi. Edited by David Godman. Arkanā, 1992*).

Гуревич, Левит 1997 – *Бубер М.* Хасидские предания. Первые наставники. Ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит. М.: Республика, 1997 (Buber, Martin, *Hasidic Tales, The First Mentors*).

Еремеев (ред.) 1996 – Откровения блаженной Анджелы. Сост. и ред. С. Еремеев. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996 (Memorial of the Blessed Angela, Edited by S. Eremeev).

Иисусова молитва б/г – Что такое молитва Иисусова по преданию православной церкви. Б.м., Б.г. (What is the Jesus Prayer according to the tradition of the Orthodox Church).

Мудрость суфиев 2001 – Мудрость суфиев. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001 (*The Wisdom of the Sufis*).

Островская, Рудой (ред.) 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Ред. Е. П. Островская, В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994 (Vasubandhu, *Abhidharmakosha (Encyclopedia of Abhidharma)*. Section Three. Doctrine of the world).

Ошо 2001 – *Oшо*. Автобиография духовно неправильного мистика. Киев: София; М.: Гелиос, 2001 (*The Autobiography of a spiritually incorrect mystic*).

Раджниш Бхагаван б/г web – *Раджниш Бхагаван*. Жизнь. Любовь. Смех. б/г (Rajneesh Bhagvan, *Life. Love. Laugh*). https://royallib.com/book/radgnish_bhagavan/gizn_lyubov_smech.html

Реутин (ред.) 2001 – *Экхарт*. Об отрешенности. Ред. и пер. М. Реутин. М.; СПб.: Университетская книга, 2001 (Eckhart, Meister. About estrangement).

Свами Вит Праяс 2000 (ред.) – Ошо. Медитация: первая и последняя свобода. М.: Нирвана, 2000 (Osho, *Meditation: the first and last freedom*).

Смирнов (сост.) 1993 – *Лилли Дж.* Центр Циклона. *Рам Дасс*. Зерно на мельницу. Сост. Ю. Смирнов. Киев: София, 1993 (Lilly, John, *The Center of the Cyclone, Ram Dass, Grist for the Mill*, Ed. by Yu. Smirnov).

Стрельцов, Русских (сост.) 1994 – Путь Шивы: антология древнеиндийских классических текстов. Сост. К.Г. Стрельцов, Н.П. Русских. Киев: Экслибрис, 1994 (*Shiva's Way: An Anthology of Ancient Indian Classical Texts*, Ed. by K. Streltsov, N. Russkikh).

Тираспольский (сост.) 2004 – Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. Сост. и пер. Л.Тираспольский. М.: Амрита-Русь, 2004 (*Sayings of Sufi teachers*, Ed. by L. Tiraspol'skiy).

Шанкара 1972 web – *Шанкара*. Незаочное постижение // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 216–129. (*Shankaracarya. Prakarana-pancka. Aparoksha-anubhuti. Varanasi, 1934*). <http://www.psylib.org.ua/books/zilbd01/000/con11.htm>

Ссылки – References in Russian

Андре 2003 – *Андре Т.* Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003.

Бычков 1991 – *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991.

Голозубов 2009 – *Голозубов А.В.* Теология смеха как феномен западной культуры. Харьков: ТО «Эксклюзив», 2009.

Жиртуева 2018 – *Жиртуева Н.С.* Философско-мистические традиции мира. М.: Вузовский учебник, ИНФРА-М, 2018.

Жиртуева 2016 – *Жиртуева Н.С.* Тантризм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира // Парадигмы истории и общественного развития. 2016. № 4. С. 26–36.

Кимелев 1985 — *Кимелев Ю.А.* Современная буржуазная философско- религиозная антропология. М.: Мысль, 1985.

Климков 2008 — *Климков О.С.* Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. № 81. С. 30–40.

Маслоу 1999 web — *Маслоу А.Г.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. <http://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm>

Сафронова 1980 — *Сафронова Е.С.* Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1980. С. 68–78.

Федорова 2017 — *Федорова М.В.* Смех как религиозный феномен // *Философия и культура*. 2017. № 2. С. 123–135. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.2.21966.

Фромм 1989 — *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 143–221.

Хаксли 1997 — *Хаксли О.* Вечная философия. М.— Киев: Ваклер; Рефл-бук, 1997.

Хисматулин 2003 — *Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003.

Хонигсман, Найман 1992 — *Хонигсман Я.С., Найман А.Я.* Евреи Украины. Краткий очерк истории. В 2 ч. Ч.1. Киев: Украинско-финский институт менеджмента и бизнеса, 1992.

References

Andrae, Tor (1960) *Islamische Mystiker*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart (Russian Translation 2003).

Bychkov, Victor V. (1991) *Small History of Byzantine aesthetics*, Pyt' k istine, Kiev (in Russian).

Fedorova, Marina V. (2017) “Laughter as a religious phenomenon”, *Philosophy and Culture*, Vol. 2 (2017), pp. 123–135. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.2.21966. (in Russian).

Fromm, Erich S. (1989) “Psychoanalysis and Religion”, *Twilight of the Gods*, Politizdat, Moscow, 1989, pp. 143–221 (in Russian).

Golozubov, Aleksandr V. (2009) *Theology of laughter as a phenomenon of Western culture*, Exclusive, Kharkov (in Russian).

Hismatulin, Aleksei A. (2003) *Sufism*, Azbuka-classica, Peterburgskoe vostokovedenie, St. Petersburg.

Honigsman, Jacob S., Naiman, Anatoly Ya. (1992) *Jews of Ukraine. A brief history essay, Part 1*, Ukrainsko-finskiy institut menedzhmenta i biznesa, Kiev (in Russian).

Huxley, Aldous (1944) *The Perennial Philosophy*, Chatto & Windus, London (Russian Translation 1997).

Kimelev, Yurii A. (1985) *Modern Bourgeois Philosophical and Religious Anthropology*, Mysl', Moscow (in Russian).

Klimkov, Oleg S. (2008) “Palamism as theoretical comprehension of the east-christian hesychastic tradition”, *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Science*, Vol. 81 (2008), pp. 30–40 (in Russian).

Maslow, Abraham H. (1970) *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York (Russian Translation 1999).

Safronova, Ekaterina S. (1980) “Zen laughter as a reflection of an archaic agricultural holiday”, *Symbolism of cults and rituals of the peoples of foreign Asia*, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow, pp. 68–78 (in Russian).

Smith, Lacey B. (1997) *Fools, martyrs, traitors. The story of martyrdom in the western world*, Northwestern University Press.

Stace, Walter T. (1961) *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London.

Suzuki, Daisetsu T. (1970) *Zen and Japanese Culture*, Princeton, New York.

Zhirtueva, Natalia S. (2018) *Philosophical and mystical traditions of the world*, Vuzovskii учебник, INFRA-M, Moscow (in Russian).

Zhirtueva, Natalia S. (2016) “Tantrism in the context of comparative analysis of philosophical and mystical traditions of the world”, *Paradigms of History and Social Development*, Vol. 4 (2016), pp. 26–36 (in Russian).

Сведения об авторе

ЖИРТУЕВА Наталья Сергеевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения» Института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета

Author's information

ZHIRTUEVA Natalia S. — DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor, Department «Political Science and International Relations», Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University.