

ИСЛАМ И СУФИЗМ

УДК 130.2/.3:28

Р.Ю. Рахматуллин

Суфийская антропология

*Башкирский государственный аграрный университет;
rafat54@mail.ru*

Излагается обобщенное суфийское учение о природе человека и способах его совершенствования. Человек рассматривается как единство телесного, социального и духовного начал. Цель человека – избавление от животных страстей, навязываемых обществом имиджей и ценностей для достижения состояния «фана» – растворения в Боге. Средство достижения этой цели – жизнь по нормам шариата (канонического ислама) и тариката (заданий, получаемых от учителя).

Ключевые слова: *нафс, рух, кальб, шариат, тарикат, хакикат.*

A generalized Sufi teaching about human nature and ways of its improvement is laid out in the article. Man is viewed as unity of corporeal, social and spiritual aspects. The aim of a person is to get rid of brute passions as well as images and values imposed by the society in order to reach the state of «fana» – absorbed into God. It can be done by living according to the norms of Shari'ah (canonical Islam) and shariat (tasks given by the teacher).

Keywords: *nafs, roc, qalb, shariat, taricat, hacicat.*

*Посвящается памяти суфийского шейха
Саида-афанди аль-Чиркави*

Суфизм («ат-Тасаввуф») – течение в исламе, возникшее, согласно научным источникам, в середине VIII в. Сами сторонники суфизма считают его существовавшей с момента сотворения человека прарелигией. Так, основатель интегрального традиционализма Рене Генон полагал, что все религии содержат в себе некую изначальную матрицу (Традицию), сохранившуюся ныне в наиболее чистом виде в суфизме. Поэтому жившие задолго до VIII в. Платон, Плотин и даже Иисус считаются им и другими сторонниками суфизма великими носителями Традиции. Такое утверждение в суфизме основывается на исламском постулате об изначальной мусульманской сущности человека: каждый рождается мусульманином, но культура, в которую он оказывается «заброшенным», делают из него иудея, христианина, буддиста или атеиста. История рассматривается Геноном как регрессирующее движение человечества от состояния Традиции (качества) к множественности его трансформаций (количеств), в каждой из которых происходит потеря первоначального качества. И чем дальше развивается че-

ловеческая культура, тем бóльшим искажениям подвергается первоначальная матрица [3;4]. Эта парадигма пронизывает и суфийскую антропологию: современный человек в ней рассматривается как продукт нисходящей эволюции, точкой отсчета в которой является Адам⁵. Поэтому в центре суфийского учения стоит проблема обретения человеком того, что было первоначально в него заложено Богом. Таким образом, суфизм – это, прежде всего, вариант религиозной антропологии, в которой человек, мир и Бог рассматриваются в органическом единстве, но отправной точкой объяснения всех мировоззренческих проблем объявляется человек.

Прежде чем начать изложение основ суфийской антропологии, хочу обратить внимание на то, что вербализация ключевых идей суфизма, как и другого мистического учения, сопряжена с тремя проблемами.

На первую проблему в наиболее ясной и категоричной форме указал пир (шейх) суфийского ордена Накшбандийа Ибрахим-хазрат⁶. За год до своей смерти во время нашей встречи он сказал мне: «*Наше учение можно понять только сердцем*». Возможно, это вытекает из того, что «мусульманская теология не ставила перед собой задачу оправдания веры разумом» [2, с. 24]. Я бы назвал указанную проблему попыткой рационализации иррационального, профанизации сакрального. В более широком смысле это одна из дискуссионных проблем любой религии: попытка понимания природы Творца (высшего) сотворенными им существами (низшими). Можно назвать эти попытки антропологическим редукционизмом. Реакцией на него является апофатическое богословие, которое присуще суфизму, как и исламу в целом. Его концентрированным выражением выступает 112 сура Корана («Аль-Ихлас»), запрещающая сравнивать Бога с кем-то или с чем-то.

Вторая проблема в том, что суфизм – это принятое в светской культуре обозначение *различных* учений: от гармонизирующегося с каноническим исламом суфизма аль-Газали и Саида аль-Чиркави до насыщенного ведическими идеями учения Хазрата Инайят Хана и его сына Хидайят Инайят Хана. Не говоря уже о расплодившихся за последнее время вульгаризированных учениях многочисленных учителей-шарлатанов, сделавших суфизм источником дохода. На многоликость современного суфизма обращает внимание и М.И. Билалов: «Структурная неоднородность, точнее, эклектичность суфизма усугубляется всевозможными формами свободомыслия, такими, как бо-

⁵Заметим, что парадигма «обратной эволюции» используется и в далеких от суфизма учениях, например, в работе Э. Мулдашева «От кого мы произошли» (М., 2000).

⁶ Речь идет о Хазрате Ибрахимджан Коканди (1937–2009), шейхе Хусайнийской ветви ордена Накшбандийа.

говерчество, антиклерикализм, ересь, индифферентизм, скептицизм, пантеизм, деизм, в том числе и атеизм» [1, с. 28].

Третья проблема – трудности адекватного выражения категориального аппарата суфийских учений. Во-первых, сам категориальный аппарат первоисточников насыщен специфическими терминами, характерными для средневекового исламского богословия, и их понимание предполагает наличие специальной подготовки в этой области. Во-вторых, категоризация реальности, принятая в суфизме, непривычна для научного мышления. К примеру, важное в суфийской антропологии понятие *нафс* обозначает ряд явлений, относящихся и к биологической, и к психической, и к социальной, а иногда и к духовной реальности. А традиционное для православного богословия понятие «дух» в суфизме раздваивается на *рух* и *кальб*. В традиции братства Накшбандийа последний, в свою очередь, подразделяется на семь уровней духовности («садр», собственно «кальб», «шагхаф», «мошахада», «хаббатол-кальб», «совайда» и «махджатол-кальб»). А для обозначения разных уровней того духа, который находится за пределами кальба, применяются термины *рух*, *сирр* и *ахва*.

С учетом этих проблем в статье сделана попытка конструирования упрощенной суфийской модели человека, которая может быть дополнена, уточнена в контексте различных суфийских традиций. Количество специфических терминов в тексте минимизировано, часть из них заменена на привычные, общепринятые в современной светской культуре понятия. Ряд положений суфийской антропологии рассматривается в контексте известных психологических и культурологических идей (З. Фрейда, К.Г. Юнга, П. Успенского, А. Моля и др.). Суфизм накшбандийского толка, распространенный в Дагестане, Татарстане, Башкортостане, Самарской области, в Москве и Перми, по своей сути представляет собой усиленный нормами Сунны традиционный ислам.

Суфийская модель человека включает в себя три начала: телесное, социальное и духовное.

Телесное – это «представительство» неживой и живой природы в человеке. Однако сводить его только к неживой материи («зат») и физиологическим процессам не следует: в суфийских источниках оно представлено прежде всего при помощи понятия «нафс», применяемого для обозначения низменных и телесных стремлений человека. В аналитической психологии Юнга есть близкое к «нафсу» понятие «тьень», обозначающее антисоциальные качества человека, которых он стыдится и приписывает другим. Но в суфизме, в отличие от этого, человек, находящийся под властью «нафса», не стыдится его, ибо «нафс» отождествляется им со своей личностью. Как пишет турецкий исследователь Хасан Йылмаз, «самая главная трудность за-

ключается в том, что нафс считает эти свои качества прекрасными» [14, с. 265].

Практически во всех работах по суфизму «нафсу» приписывают и ряд качеств социального происхождения, например зависть, жадность, алчность. В отдельных работах «нафс» рассматривается как нетелесная субстанция, аналогичная христианскому понятию «душа», отличающаяся от духа своей обращенностью («повёрнутостью») к телу⁷. Не вдаваясь в тонкости многочисленных трактовок «нафса» в суфийских источниках, будем считать, что в человеке есть начало, кроющееся в его телесной природе и питающее антигуманную сторону его личности. Главным атрибутом «нафса» является желание, что сближает суфизм с буддизмом.

Социальное начало, в отличие от телесного, есть продукт общества, его «представительство» в человеке. Оно формируется под влиянием тех отношений, в которые вступает человек с другими людьми. Сознание, с этой точки зрения, есть бессистемная совокупность «личин», образующих его личность, каждая из которых сформировалась в результате приспособления человека к определенной социальной ситуации. Поэтому обычный человек не есть нечто единое. Вот как пишет об этом хорошо знакомый с суфийскими идеями (думается, через Г.И. Гурджиева) П.Д. Успенский: «У него (человека. – Р.Р.) нет постоянного и неизменного Я или Эго. В один момент он один, в другой – другой, в третий – третий, и так далее ... Иллюзия единства или целостности создается у человека в первую очередь ощущением одного физического тела, его именем, которое в нормальных случаях всегда остается тем же самым, ...множеством механических навыков, внушенных ему воспитанием или приобретенных путем имитации. Обладая все теми же телесными ощущениями, слыша всё то же имя и замечая за собой те же навыки и склонности, что и раньше, он верит, будто всегда был тем же самым» [13, с. 393].

Об этом говорит и известная притча. Некто хотел встать на духовный путь и пришел к учителю. Когда он попросил разрешения войти в его дом, тот ответил: «Вас слишком много. Приходи один». Учитель имел в виду переполненность личности гостя множеством «Я». По мнению А. Моля, эта тенденция потери целостности личности усиливается в связи с современным переходом культуры в мозаичное состояние [7].

Вся совокупность «Я» формируется в результате социализации человека, которая, по сути, сводится к осваиванию социальных ролей:

⁷ Это свойство души обстоятельно проанализировано в работе профессора Д.В. Пивоварова «Душа и вера» (Оренбург, 2003).

дочери, отца, пассажира, покупателя, солдата, учителя и т. д. Общество создало целую систему для формирования этих «Я». Вот что пишет об этом философ-мистик Б.Ш. Раджниш, работы которого, включая и суфийские, публикуются под псевдонимом «Ошо»: «Наши воспитательные институты являются репетиционными студиями. Они представляют собой студии, где мы готовим себя к ролям наших жизней. Мы обучаем человека играть в определенном стиле в наших семьях, обществе, школе и университетах. Мы подготавливаем одного как индийца, другого – как американца, третьего – как китайца, еще кого-то – как христианина. Когда они таким образом подготовлены, и их склад ума становится крепким и устойчивым, все выглядит так, как будто этот склад ума и есть их природа. Нет, все это всего лишь заученные роли» [9, с. 62].

П.Д. Успенский считает, что механизм формирования личности основывается на двух взаимосвязанных социальных феноменах: «отождествлении» (в подражании «значимому другому», когда человек отождествляет себя с ним) и «сообразовании» (оценка себя со стороны, взгляд на себя глазами «значимых других»). «Это состояние («сообразования». – Р.Р.), в котором человек постоянно заботится о том, что другие люди о нем думают: отдадут ли они ему должное, достаточно ли восхищаются им и т. д. Сообразование играет очень важную роль в жизни каждого, но у иных людей оно становится навязчивым. Вся их жизнь заполнена тем, что они сообразуются, т.е. беспокоятся, сомневаются, подозревают, ничему другому не остается места», – пишет Успенский [13, с. 413].

Таким образом, общество при помощи социализации добивается одной цели: сделать человека подходящим винтиком, подогнанным к механизму государства-машины или другого социального института. Для этого оно подменяет духовное социальным, сущность – личностью (т.е. «социальным животным»). Если же человек не хочет быть послушным винтиком, то общество его наказывает. «И Иисус был распят не потому, что он говорил неверное – никогда еще на земле не звучали столь правдивые слова – он был принесен в жертву обществу, так как то, что он говорил, то, как вел себя, было опасно для структуры общества», – замечает Раджниш [8, с. 130].

Отношение к социальному в суфизме неоднозначно: от следования формуле «жить в миру, но быть не от мира сего» до полного обрывания социальных связей. Примером первого варианта является подвижническая деятельность Ибн аль-Мубарака (VIII в.), успешно занимавшегося торговлей с целью помощи нуждающимся. А.Д. Кныш называет такую позицию «активным аскетизмом». Примеров же полного ухода от социальной жизни много. В раннем суфизме – деятельность

полулегендарной женщины Рабии аль-Адавийи. Когда ее спросили, как она достигла такой степени святости, прозвучал ответ: «Путем отращения от всех забот этого мира и стремления к дружбе с Тем, Который вечен» [6, с. 33–37]. Кроме этих крайностей есть третий вариант – жизнь в специальных обителях (ханаках) – в небольшой общине единомышленников, где имеются кельи для уединения.

Третьим и самым важным компонентом человека является духовное начало, представляющее собой единство духа и «духовного сердца». Дух, обозначенный в суфизме как «рух», есть то, что берет начало в Боге и является, по сути, «представительством» Бога в человеке. Это и есть сущность человека, единородная с Богом. Дух проявляется в человеке через духовное сердце – «кальб». Шейх братства Ниматуллахийя Джавад Нурбахш пишет, что кальб – «это нематериальная светоносная субстанция, расположенная между духом и нафсом; субстанция, посредством которой возможно стать подлинным человеком» [5, с. 84]. Основной функцией кальба является то, что он «получает грубые качества нафса и с помощью духа очищает их, изменяя их в духовные черты характера и благоприятствуя оздоровлению человеческой психики» [5, с. 88]. Это место встречи социализированных феноменов «нафса» с «рухом», духовный орган, помогающий человеку преодолеть свою животную природу и социальную зависимость, чтобы стать духовным существом. Главным атрибутом «кальба» является доброта, которая в «рухе» («чистом духе») трансформируется в любовь. Заметим, что любовь является и метафизической категорией суфизма, где она рассматривается, подобно фрейдовскому Эросу, как сила, творящая из Хаоса Космос.

Высшие знания человек может приобрести, если произойдет его самоидентификация с «рухом», следовательно, с Богом. В этом суфизм близок к учению Платона об идеях, представляющих собой души (сущности) видимых вещей. Наша душа, считал Платон, когда она жила в «занебесье», встречалась с душами других предметов, созерцала их, поэтому в ней сокрыто знание о сущности любого предмета. Поэтому истину нужно искать в себе, в своей душе. Примерно также наставляет ученика и шейх Азиз ад-дин Насафи: «Дервиш, знание начальное и конечное сокрыты в тебе, все, что ты ищешь, ищи в себе, зачем ищешь вовне? Знание, которое через уши достигает твоего сердца, то же, что и вода, взятая тобой из чужого колодца и вылитая в свой, высохший, но вода та не задержится. Кроме того, что она не задержится, она скоро загниет, и родятся на свет из нее тяжелые и невыносимые недуги. Дервиш, эта болезнь превратится в гордыню и умножит любовь к чину <...>. Дервиш, каким бы человек не был, все

равно внутри его есть колодец воды, но он не явен. Следует очищать колодец и воду делать явной» [10, с. 75].

О необходимости постепенного очищения этого «внутреннего колодца» говорили все суфийские учителя. Но для этого следует освободить человека от внушенных ему обществом имиджей массовой культуры, животных страстей, сделать так, чтобы в нем заговорил сам Бог. Это возможно лишь в том случае, если переместить его «нафс» из телесной и социальной областей в область духовного, где произойдет его трансформация и слияние с «не-Я», растворение личностного в божественном. Это состояние, тождественное буддийской нирване, именуется в суфизме термином *фана*.

Тема движения к началу, сущности является важнейшей для всех учений религиозно-мистического толка. Именно об этом писал русский религиозный философ-мистик В.С. Соловьев, который заметил, что в человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона есть третье, высшее начало – духовное, божественное. Это высшее начало является посредником между ним и Богом [11].

То «Я» человека, вокруг которого в данное время центрирована его личность, может находиться в телесной или социальной области. Если «Я» находится в телесном, в «нафсе», то мы имеем дело с человеком-животным, которым движут, прежде всего, биологические потребности. Для такого человека понятия «нравственность», «долг», «честь», «Родина», «вера» – пустые слова, ибо родина его там, где много колбасы, пива, секса, где хорошо его телу. Таких людей немного, но они есть. Из них вырастают предатели, люди, строящие свою жизнь на крови и обмане.

Основная же часть людей – это люди сознания, «личности», как называет их П.Д. Успенский. Отличительный их признак – ориентация на то, что ценится в обществе. Поэтому главный источник активности этого типа человека – социальный престиж. Ему очень важно иметь то, что имеют «значимые другие»: коттедж, диплом престижного учебного заведения, знакомства со «звездами», иномарку, фирменную одежду и т.п. Известна суфийская притча, в которой говорится о суфии, пришедшем плохо одетым в гости к знатному вельможе. Посмотрев на его одежду, вельможа велел не пускать его во дворец. Тогда он пошел и купил дорогой халат, расшитый золотом. И когда он пришел в этом халате, его пустили и посадили среди самых уважаемых гостей. Сев на почетное место, он начал засовывать куски еды в рукав своего халата, приговаривая: «Ешь, ешь, съешь еще немножко». Когда удивленные гости его спросили, что он делает, он ответил: «Я кормлю свой халат, ведь в гости пригласили не меня, а его».

Высший человек, по суфийским меркам, тот, кто освободился от пут не только животного начала, но и сознания-приспособленца. Это возможно лишь при единении «Я» с духом, божественным началом в человеке. Тогда происходит полная трансформация человека в святого, пророка, богочеловека. Он перестает быть «общественным животным», т.е. социальным существом в том смысле, что ориентируется уже не на общепринятые социальные нормы, установленные средне-статистическими гражданами для среднестатистических граждан, а на нормы Неба, установленные Богом. Заметим, что к подобной идее пришел и Ницше. Его сверхчеловек (точнее, Высший человек) – это не прообраз опустившегося ниже социального уровня нацистского преступника, как он нередко изображается в литературе, а человек, поднявшийся *над* господствующими в обществе нормами, это Заратустра, ушедший от серой толпы в горы, где нет запаха людей-крыс. В этом смысле он асоциален. Но это не декаданс. Приглашение Ницше стать Высшим человеком есть призыв жить по более высоким – метафизическим – нормам, имманентно присущим всей Вселенной. В этом есть общее между Высшим человеком безбожника Ницше и богочеловеком мусульман-суфиев.

Но высшей точки, соединяющей человека с Богом, можно достичь лишь интенсивной духовной работой. В этом смысле человек сам рождает свое другое – истинное – состояние. Если первое рождение (рождение тела) дают родители, второе рождение – рождение личности – дает общество, то третье и последнее рождение – рождение Высшего человека, богочеловека – возможно лишь собственными усилиями. Когда Никодим пришел к Иисусу и спросил, что ему делать для обретения истинного знания, Иисус ответил: «Сначала ты должен заново родиться. Только тогда что-нибудь может произойти». Суфии говорят еще короче: «Пока не умер, не родишься». Здесь речь идет не о смерти тела, а о переходе в иную плоскость бытия, прощании со старой жизнью. Если происходит полная трансформация, то человек перестает быть личностью, т.е. производным общества. Теперь он не имеет ни национальности, ни партийной принадлежности, ни должностей и званий, орденов и почетных грамот, ни гражданства какого-либо государства. Он получает гражданство Высшего духовного бытия, становится частью Бога. Это и есть конечная точка его путешествия во Вселенной. В этом заключается цель человеческого существования, а средством достижения этой цели является духовный путь, проделываемый под руководством учителя.

Суфийский путь восхождения к Высшему человеку в его самом простом виде представляет прохождение трех стадий развития: шариат, тарикат и хакикат. На первой ступени – шариате – от ученика тре-

буется знание и соблюдение всех норм ислама. Это жизнь по нормам Корана и Сунны. «Держись крепко шариата, друг мой, ибо ты можешь достичь Пути познания только через посредство шариата, точно так же ты приблизишься к истине (хакика) только через посредство тари-ката. Шариат – это корень, тарикат – ветвь, а хакика – плод. Не следу-ет думать, что ты найдешь плод иначе, как через посредство сущест-вования корней», – так в характерной для суфизма образной форме обосновывает необходимость этого пути развития ат-Рутби [12, с. 134].

Нахождение в шариате, как на базовой стоянке, обязательно во всех суфийских братствах. Это и дает основание рассматривать су-физм в качестве мусульманского мистицизма. «Раз мы говорим об ис-ламском мистицизме, то следует отчетливо понимать, что сначала по-является ислам, а уж затем в его рамках – исламский мистицизм. Дру-гими словами, суфий – это, прежде всего, мусульманин, то есть, до-словно, «человек, предавший себя Богу (Аллаху)» или «покорившийся ему», и лишь потом мистик. Что бы ни говорили о духовно-религиозной практике мусульманского мистицизма как о сложившей-ся в результате влияния на нее практики христианских аскетов, греческих мудрецов или индийских йогов, по определению суфий не может быть не исповедующим ислам, в противном случае его надо называть как-то иначе» [15, с. 17].

Находясь в шариате, верующий стремится к нравственному очи-щению, приобретению навыков аскетической практики, самодисци-плине, обретению устойчивых ценностных ориентаций и невосприим-чивости к имиджам массовой культуры. Только после этого учитель определяет способность ученика двигаться дальше – к тарикату (от арабского слова «тарика» – путь, дорога). Это особая часть Пути к Бо-гу, на которую попадают лишь при помощи учителя (шейха, пира), ведущего ученика по сложной тропе, постепенно обучая его методам физической, аскетической и духовно-религиозной практики. Основное содержание тариката составляют наработанные веками духовно-религиозные упражнения и психотехники. Цель – дальнейшее освобождение человека от господства в нем телесных и социальных начал и формирование чувства органической связи с Богом. Тарикат можно сравнить со стиранием с магнитного или цифрового носителя поп-музыки и записью на освобожденном месте классических произведений.

Конечная цель тариката – приведение ученика к высшему состоя-нию развития – хакикату (отараб.*хакик* – истина). На этом пути проис-ходит полное постижение истины и слияние адепта с Богом. Это и есть состояние богочеловека, святого человека («авлия»), через кото-рого «просвечивает» Бог, словами которого говорит Господь. Вот как

объясняет это состояние развития А.А. Хисматулин: «Внутреннее духовное видение <...> способно не только воспринимать окружающее в его реальном бытии, но и видеть будущие или уже происшедшие где-то далеко события, что указывает на другое, отличное от обыденного восприятие времени и пространства <...>. Возможность видеть еще не происшедшие события или события, имевшие место где-то физически далеко, суфийские наставники объясняют способностью духовного сердца, очищенного от мирских страстей до зеркального состояния и установившего духовную связь с божественным вкупе с Хранимой Скрижалью – Лаух аль-Махвуз. Последняя символически понимается ими как некая зеркальная субстанция, отразившая и запомнившая все прошлое, настоящее и будущее нашего внешнего мира – мира, в котором существуют такие категории времени, как вчера, сегодня и завтра. Вероятно, в современном представлении под Хранимой Скрижалью надо понимать какое-то вневременное информационное поле, объемлющее и отражающее в себе всё и вся. При установлении духовной связи с таким мировым зеркалом отражаемые в нем события, люди, их мысли и поступки отражаются и в зеркале-сердце мистика. Качество отражения и восприятия зависит от качества отполированности духовного сердца и степени его очищенности от мирских страстей. Высшая степень чистоты сердца определяется отсутствием осознания отношения «я» и «не-я», то есть когда мистик начинает воспринимать весь мир в себе, а себя – разлитым во все окружающем мире» [15, с. 125–126].

Это состояние позволяет судить о суфизме как пантеизме⁸, где Бог и мир – это одно. В братстве Накшбандийа считается, что человек должен эволюционировать от признания формулы «Ля иляхи иль Алла» (нет божества, кроме Господа), к формуле «Ля максуду иль Алла» (нет цели, кроме Господа) и прийти к формуле «Ля мауджуду иль Алла» (нет ничего, кроме Господа). Как говорил шейх суфизма Ибн аль-Араби, все лица – это Его (Господа. – Р.Р.) лицо.

Таким образом, божественное стремится проявиться через нас, но мы очень часто этому высшему духовному свету, исходящему изнутри, из духовного сердца, предпочитаем блеск орденов и медалей, автомобили и бриллианты, дипломы, званые обеды и презентации. Потому что в большинстве своем мы «люди-личности», т.е. «общественные животные», ориентированные на социальный престиж. Может, в этом тоже есть какой-то тайный смысл, ведь мир представляет собой

⁸ Заметим, что пантеистическая трактовка мира и Бога, ярко выраженная у аль-Араби, поддерживается не во всех суфийских братствах.

иерархию разных уровней совершенства. Не всем быть святыми. Суфизм – учение о том, как человеку двигаться вверх в этой иерархии.

Литература

1. *Билалов М.И.* Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // *Исламоведение*. – 2012. – № 3.
2. *Вагабов М.В.* Коранические мудрости в модернизирующемся мире // *Исламоведение*. – 2012. – № 1.
3. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. – М.: Беловодье, 2011.
4. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука-классика, 2010.
5. Джавад Нурбахш. Психология суфизма. – М.: Амрита-Русь, 2004.
6. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: ДИЛЯ, 2004.
7. *Моль А.* Социодинамика культуры. – М.: Издательство ЛКИ, 2008.
8. Ошо. Горчичное зерно: в 2 т. Т. 1. – Б.м., 1993.
9. Ошо. Пульсация Абсолюта. – Б.м., 1993.
10. Рустам Шукуров. Азиз ад-дин Насафи и его трактат «Зубдат аль-Хакаик» // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989.
11. *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соч.*: в 2 т. – М.: Наука, 1988 – Т. 2.
12. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989.
13. *Успенский П.Д.* Психология возможной эволюции человека // *Заблуждающийся разум?* – М., 1990.
14. *Хасан Камиль Йылмаз.* Тассавуф и Тарикаты. – М.: САД, 2007.
15. *Хисматулин А.А.* Суфизм. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003.

Поступила в редакцию 7 февраля 2013 г.