

ORIENTALIA

А.А.Хисматулин

Суфийская ритуальная практика

1996

**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

 **ORIENTALIA®**

©ORIENTALIA

Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Studies
St. Petersburg Branch

A.A.Khismatoulin
The Sufi Ritual Practice
(the Naqshbandi brotherhood)



St. Petersburg

1996

ORIENTALIA

Российская Академия наук
Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

А.А.Хисматулин

Суфийская ритуальная практика **К**
(на примере братства Накшбандийа)



Санкт-Петербург

1996

Утверждено к печати Ученым советом
Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН

Ответственный редактор
О. Ф. Акимущкин

Хисматуллин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 208 с. (Orientalia).

В данной книге впервые в истории российского востоковедения предпринята попытка рассмотрения ритуальной мистической практики на примере конкретного взятого суфийского братства (Накшбандийа). Исламская мистическая практика методологически отражена в работе как выросшая в рамках культовой практики нормативного ислама и затем вышедшая за них.

Книга условно делится на три части: историческую (Глава I), практическую (Главы II, III, IV, V) и Приложение. В исторической части рассказывается о появлении, становлении и развитии школы Хваджаган и братства Накшбандийа, описываются характерные черты практики школы, последовательные изменения в ней и ее трансформация с приходом Баха ад-Дина Накшбанда. Практическая часть рассматривает формирование бинома «муршид–мурид», последовательно касаясь технических приемов и упражнений, служащих для становления и закрепления отношений внутри бинома (*сухбат*, *тасарруф*, *таваджжух*, *муракаба* и др.). Главы III, IV и V разбирают конкретно взятые виды практики братства (*зикр*, *хатм*, *самъ*), уделяя внимание их происхождению и правомерности существования с точки зрения нормативного ислама и переходя затем к их практике в братстве. В приложении представлен перевод трех избранных глав из классического произведения Абу Хамида ал-Газали «Эликсир счастья».

Для востоковедов, религиоведов, этнографов, а также для всех интересующихся культурой стран Востока и исламским мистицизмом.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-074-2

© А. А. Хисматуллин, 1996

© Центр «Петербургское

Востоковедение», 1996

© ORIENTALIA

зарегистрированная торговая марка



зарегистрированная

торговая марка

Содержание

Введение.....	7
Краткий обзор основных источников и исследований.....	12
Источники.....	12
Исследования.....	15
Принцип изложения материала.....	16
Глава I. История образования братства Накшбандийа.....	18
Школа Хваджаган.....	19
Братство Накшбандийа.....	21
Глава II. Принципы духовно-религиозной жизни и формирование бинума « <i>мурид-мурид</i> ».....	29
Варианты обучения в братстве: <i>джазба</i> и <i>сулук</i>	34
Путь «привлечения» (<i>джазба</i>).....	36
<i>Сухбат</i> и <i>нисбат</i>	44
<i>Тасарруф</i>	47
Анализ практики инициации, <i>сухбата</i> , <i>нисбата</i> и <i>тасарруфа</i>	53
Путь обучения (<i>сулук</i>).....	63
Концентрация внимания (<i>таваджжух</i>).....	65
<i>Муракаба</i>	68
Выводы.....	69
Глава III. Теомнемия (<i>зикр</i>).....	73
Традиционные формулы <i>зикра</i>	78
Стадии <i>зикра</i>	82
<i>Зикр</i> в братстве Накшбандийа	84
Школа Хваджаган	84
Братство Накшбандийа	86
Анализ практики <i>зикра</i>	92
Выводы	102
Глава IV. Рецитация канонических текстов (<i>хатм</i>).....	105
Традиция рецитации Корана	109
Внешний этикет.....	109
Внутренний этикет.....	111
Стили рецитации	114
Рецитация и дыхание	116
<i>Хатм</i> в братстве Накшбандийа.....	118
Школа Хваджаган	118
Братство Накшбандийа	121
Выводы.....	124
Глава V. Аудирование (<i>салиа'</i>)	127
Типы аудирования в зависимости от исходных качеств (состояния) аудитора.....	128

Беззаботное слушание.....	129
Слушание с порицаемыми качествами	130
Слушание с похвальными качествами.....	131
Условия, несоблюдение которых приводит к запрету на дозволительные типы аудирования.....	131
Категория исполнителей.....	132
Категория инструментов.....	132
Категория исполняемого.....	132
Категория аудиторов.....	133
Разряды <i>сама</i> в суфизме.....	134
Аудирование Корана и обоснование предпочтения другим видам аудирования.....	135
Этикет <i>сама</i>	136
<i>Сама</i> в Накшбандийа	137
Школа Хваджаган.....	137
Братство Накшбандийа.....	137
Анализ практики <i>сама</i>	139
Выводы	140
Заключение	141
Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ. Кимйя-йи саъадат. Избранные главы.....	145
Зикр. Асл девятый. О поминании Всевышнего.....	147
<i>Сама</i> . Асл восьмой. Об этикете слушания, <i>ваджа</i> , и о понятии слушания, [которые] мы, если будет угодно Аллаху, рассмотрим в двух разделах.....	156
Асл восьмой. О чтении Корана.....	165
Литература.....	190
Глоссарий.....	194
Summary.....	203

Введение

Всякая укорененная в истории
народа религия является равным образом
выражением его психологии, подобно
формам правления, им выработанным.

Карл Густав Юнг¹

Несмотря на наличие контактов мусульманского Пророка с представителями других конфессиональных систем, можно сказать, что ислам – последняя из образовавшихся мировых религий – подобно другим появляется на основе индивидуального религиозного опыта самого Мухаммада. С течением времени первоначальный мистический опыт Пророка кодифицируется и догматизируется последователями новой религии. Все изменения (*бид'ат*)² в ритуале и догматах, если они официально принимаются и постулируются, находятся в границах того же исходного мистического опыта и связанных с ним действий Пророка, опираясь на Коран и Сунну, как на объективный результат этого опыта. «Содержание опыта освящается и <...> застывает в жесткой, хорошо разработанной структуре. Практика и воспроизводство первоначального опыта <...> могут стать на века формой религиозного опыта для миллионов людей без малейшей нужды в изменениях»³.

Однако получение сугубо индивидуального мистического опыта одним индивидуумом лишь отчасти можно внести в рамки его независимого приобретения другим. Он настолько индивидуален по глубине и силе охвата, по последствиям и изменениям в психике, что какие-либо границы здесь могут быть чисто условными. В связи с чем мистические настроения пока еще в рамках ислама возника-

¹ Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 184.

² Общепринятым считается, что термин *бид'ат* обозначает только негативные нововведения, хотя Абу Хамид ал-Газали в своем «Эликсире счастья» («Кимийя-йи са'а дат») убедительно показывает, что *бид'ат* иногда может быть и положительным нововведением (*бид'ат-и нику*) в традицию. В качестве примера им приводится *таравих*, введенный халифом Умаром в ритуал молитвы. Кимийя-йи са'адат. Лакхнау, Навалкишор, 1871. С. 180.

³ Юнг К. Г. Архетип и символ. С. 134

ют уже непосредственно после смерти Мухаммада, в среде мистиков-аскетов, размышляющих над полученным Пророком текстом и приобретающих свой опыт нуминозного. Постепенно происходит накопление критической массы этого опыта, и она рождает общие принципы теории и практики исламского мистицизма, размывая тем самым строгие границы ритуала и догматов нормативного ислама. В дальнейшем попадающий в сферу действия исламской культуры мистическо-религиозный опыт других конфессий успешно перекодируется первой и органично включается в арсенал суфизма. Теоретические рассуждения суфиев становятся все более спекулятивными, вырабатываемая накапливаемым опытом практика – все более усложненной и изысканной, а количество последователей – все более значительным. С появлением лиц, группирующихся вокруг одного лидера, обладающего бесспорным индивидуальным мистическим опытом, начинается процесс относительной фиксации этого опыта и передачи его и всего, что с ним связано, из поколения в поколение.

Прагматический суфизм как в целом, так и в форме, функционирующей в братстве Накшбандийа в частности, начинает представлять собой определенную систему, работающую в первую очередь с психикой адептов суфийских братств. Она, веками оттачиваемая и выпестованная в рамках нормативного ислама и затем вышедшая за них, включает в себя хорошо подобранный комплекс различных психотехнических, духовно-религиозных и чисто физических упражнений, позволяющих очень гибко и индивидуально подходить к личности каждого последователя мистического пути. Поэтому, по справедливому замечанию проф. О. Ф. Акимускина, «прагматический мистицизм должен стать <...> предметом всестороннего изучения психологов, этнопсихологов и медиков-психиатров»⁴. Однако специфичность и узкая направленность этого «предмета», связанная с его маргинальным, находящимся на стыке нескольких наук положением, а также отсутствие возможности реально ознакомиться с необходимыми для изучения оригинальными текстами, привели к тому, что вышеуказанные специалисты, с одной стороны, не смогли в должной мере обратить внимание на практику исламского мистицизма как на объект, требующий всестороннего исследования, а с другой стороны, отечественное востоковедение, практически не затрагивая вопросов, относящихся к сфере деятельности тех же специалистов, оставило своеобразную лауну в изучении прагматического суфизма, которая фактически никак не заполнялась с момента выхода в Самарканде в 1905 году книги К. Казанского «Суфизм с точки зрения современной психопатоло-

⁴ Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе/Пер. с англ., под ред. и с предисл. О. Ф. Акимускина. М., 1989. С. 209.

гии». Исключение представляют отдельные публикации, ориентированные на общее описание ритуальной практики суфийских братств в конкретно взятом регионе. В качестве примера можно привести работу И. П. Петрушевского «Ислам в Иране» (1966. С. 310–350) и работу С. А. Кириллиной «Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX–нач. XX в.)» (1989). К сожалению, такого рода публикаций – считанные единицы, и они подчас носят достаточно фрагментарный характер, если рассматривать практику конкретно взятого братства.

Гораздо лучше обстоит дело в западном востоковедении, хотя справедливости ради надо отметить, что и здесь суфийская практика оказалась реально обойденной вниманием требуемых специалистов. Несмотря на это, того белого пятна, которое образовалось в отечественной ориенталистике, в западной не существует, и по преимуществу благодаря многочисленным изданиям оригинальных текстов различных суфийских братств и виднейших теоретиков суфизма, сопровождаемых, как правило, переводами, а также в силу попыток самих востоковедов разобраться в механизме воздействия мистической практики на психику адептов братств. Конечно же, строго академических работ, посвященных только практике исламского мистицизма, не так много, как того хотелось бы, но они, подготовленные на хорошей источниковедческой базе, есть. Хотя некоторые из них носят сугубо описательный характер, тем не менее проводится сравнительный анализ наиболее ярких аспектов практики *тасаввуфа* с аналогичными в других конфессиональных системах и иногда привлекаются материалы из смежных отраслей науки. Среди последних особо следует отметить работу французских ориенталистов Г.-С. Anawati и Louis Gardet «Mystique Musulmane» (1976), а также представителя немецкой школы востоковедения А.-М. Schimmel «Mystical Dimensions of Islam» (1975), которые наряду с фундаментальным трудом английского ориенталиста J. Sp. Trimingham'a «The Sufi Orders in Islam» (1971), остаются наиболее информативными исследованиями по прагматическому суфизму в целом.

Актуальность всестороннего рассмотрения этого предмета должна стать очевидной, если задаться вопросами: каким образом создаются отношения в биноме⁵ «муршид – мурид» или «учитель – ученик», на чем они базируются, благодаря чему первый элемент становится для второго как бы реальным воплощением бога на Земле, как и почему второй элемент этого бинома становится всецело зависимым от воли первого, и как потом в период каких-либо социально-политических кризисов это ядро дервишеского объедине-

⁵ Весьма удачно найденный термин заимствован нами из работы О. Ф. Акимушкина. См.: Акимушкин О. Ф. Институт «хангах» и бином «муршид–мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимоотношений. М., 1994. С. 11–20.

ния, являясь его цементирующей и сплачивающей основой, начинает играть определяющую роль в проведении той или иной уже чисто политической линии конкретно взятого суфийского братства. В особенности это касается чрезвычайно политически активного братства Накшбандийа, ареал распространения которого не ограничен каким-то отдельным регионом, но весьма и весьма широк – от Каира и Боснии на западе до Китая и Индонезии на востоке, от Поволжья и Северного Кавказа на севере до Индии и Хиджаза на юге. В этой связи уместно вспомнить о политической роли братства хотя бы в отечественной истории, а именно, о его роли в сопротивлении имперским амбициям сначала царской России (восстание Шамиля), а затем и Советской Республики (басмаческое движение в Дагестане и Средней Азии в 1918–1923 годах, вооруженное сопротивление советским войскам в Афганистане и т. д.).

Поставленные выше вопросы косвенно нередко затрагивались в различных исследованиях о социально-политической роли суфийских братств. Не раз говорилось и об особой роли шейхов, как своего рода неких политических вождей, ведущих за собой массы в период социально-политических конфликтов и неурядиц. Не раз отмечалось также и особое значение отношений «шейх – мурид»⁶. Но дальше констатации факта полного и беспрекословного подчинения второго первому и объяснения этого факта спецификой восточной системы воспитания дело, как правило, не шло. В западной ориенталистике первый реальный свет на формирование этих отношений пролила все та же работа Дж. Тримингема, где автор в разделе о ритуале и церемониях в братствах недвусмысленно замечает, что для некоторых адептов практикуемые в мистицизме упражнения, доводящие первых до состояния транса, «...становятся [реальным] наркотиком, по которому тоскуют душа и тело»⁷. Если к этому добавить, что получение такого рода психического наркотика целиком и полностью зависит от воли шейха, то налицо одно из связующих звеньев для становления бинума.

Первым существенным сдвигом в указанном направлении в отечественном востоковедении стала публикация статей по суфизму О. Ф. Акимушкина и А. Д. Кныша в энциклопедическом словаре по исламу (1991). Одновременно А. Д. Кнышем был поднят вопрос о необходимости изучения механизма функционирования братств и его конкретных проявлений, в особенности, в малоизученных среднеазиатских суфийских братствах (1991. С. 183, 186). Следующим шагом стала публикация статьи О. Ф. Акимушкина (1994), в которой

⁶ См., напр.: Кириллина С. А. Эволюция египетских суфийских братств (XIX–начало XX в.) // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985. С. 173–174.

⁷ Тримингем Дж. С. Суфийские ордены... С. 164.

ясно и лаконично показан общий путь развития *масаввуфа*, начиная от демократических отношений внутри суфийской общины и заканчивая «...превращением учителя в авторитарного наставника-диктатора...»⁸. Однако до появления необходимого объема исследований и переводов по данному предмету и превращения количества в качество еще далеко. Поэтому всестороннее изучение практики исламского мистицизма как раз и может обеспечить накопление такого объема и дать более широкое представление о сути отношений внутри основного структурного элемента братства – бинума «шейх – мурид» и о его базисе, представленном каждодневными практическими упражнениями, в ходе выполнения которых выкристаллизуются эти отношения.

Настоящая работа посвящена изучению некоторых основных аспектов практики братства Накшбандийа и его предшественницы школы Хваджаган в классический период своего становления и развития на территории современной Средней Азии до начала появления дочерних образований братства в других регионах (Турция, Иран – вторая половина XV в., Афганистан, Индия – середина XVI в., Палестина – начало XVII в., Йемен, Хиджаз, Египет, Сирия – середина XVII в., Поволжье – XVIII в., Курдистан, Индонезия, Кавказ – начало-середина XIX в.), то есть будет рассматривать практику школы и братства в период с середины XII по конец XV века. Этот период знаменует собой выработку и закрепление за братством его организационных принципов, а также собственного мистического пути, выраженного в практике братства, характерные черты которой, за небольшим исключением, можно впоследствии наблюдать в его дочерних формированиях. Автор попытается ответить на вопросы, что же стоит за индивидуальным мистическим опытом, каким образом и благодаря чему он приобретает, и как он передается от учителя к ученику.

⁸ Акимушкин О. Ф. Институт «хангах»... С. 16.

Краткий обзор основных источников и исследований

Источники

Источниковедческой базой для подготовки и написания работы большей частью послужили оригинальные материалы, касающиеся, с одной стороны, рассмотрения повседневной нормативной практики ислама и вставшей на ноги в ее рамках общесуфийской практики аудирования (*сам'а*), теомнемии (*зикр*) и рецитации канонических текстов (*хатм*), а с другой – материалы, относящиеся сугубо к практике братства Накшбандийа.

Среди первых имеет смысл особо выделить труд виднейшего исламского теолога, философа и правоведа Абӯ Хамида ал-Газали ат-Туси (1058–1111) «Кимийя-йи са'адат» («Эликсир счастья»)¹. Следует отметить, что творчество ал-Газали отнюдь не ограничивается этой работой. Его перу принадлежат многие известные произведения по философии, юриспруденции, логике, теологии и суфизму, которые до сих пор представляют собой ценнейшее идейное наследие современного ислама. Ал-Газали до сегодняшнего дня остается самым плодовитым мыслителем мусульманского мира. Говорят, что если разделить количество написанных им страниц (из дошедших до нас произведений) на дни его жизни, то получится, что в день он писал по четыре страницы². В целом же творчество ал-Газали подразделяют на три основных периода.

Первый период относят к началу его преподавательской деятельности сначала в Нишапуре, а затем в Багдаде при правлении сельджукидского вазира Низам ал-Мулка ат-Туси (убит 1095)³. Дея-

¹ Щеглова О.П. Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. М., 1975. Т. 1. С. 220. № 453.

² «Абд ар-Рафи' Хақиқат. Тәрих-и 'урфан ва 'урфан-и йранӣ (аз Байазид-и Бистамӣ та Нур 'Алишāх-и Гунабāди). Тегеран, 1993. С. 412. Далее – Тарих-и 'урфан...

³ Hourani George F. The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS. Vol.79. N 4 (Oct.-Dec.). 1959. P. 225–233.

тельность последнего характеризуется созданием сети религиозных учреждений (*мадраса*) на территории от современной Сирии до Хорасана с целью «реанимации» и защиты суннитского ислама.

В одно из таких учреждений, названных в его честь Низамийа, Низам ал-Мулк приглашает своего земляка из Туса⁴. В течение четырех лет (1091/2–1095) ал-Газали, наряду с преподаванием, пишет массу работ, посвященных главным образом философии, юриспруденции, теологии и различным школам нормативного ислама. Однако к концу этого периода, проштудировав и осмыслив все основные труды своего времени по теологии и философии, ал-Газали начинает изучать известные произведения мусульманских мистиков, что приводит к его искренней заинтересованности мистической практикой. Он прекращает преподавание в Низамийа и на полгода становится последователем мистического пути. По-видимому, аналитический склад ума ал-Газали не позволил ему отдать себя всецело в руки шейха, что привело философа к неудачам на поприще прагматического суфизма, к духовному кризису и отъезду из Багдада⁵.

Второй творческий период ал-Газали определяется 11-ю годами странствий (1095–1106), в течение которых около 2-х лет он проводит в Сирии, затем отправляется в другие арабские страны, посещая Иерусалим, после чего совершает *хаджж*, а по окончании *хаджжа* он возвращается в родной Тус, откуда его приглашает на преподавательскую службу в Нишапур в медресе Низамийа сын Низам ал-Мулка Фахр ал-Мулк. Эти, проведенные в странствиях 11 лет, стали самым плодотворным периодом жизни ал-Газали. Между 1097 и 1102 годами, будучи в Сирии, Иерусалиме, Хиджазе и на родине в Тусе, он пишет свое пожалуй самое известное и объемное произведение – *Ихйâ' 'улûм ад-дин* («Воскрешение наук о вере»)⁶, в котором очень детально и со свойственной ал-Газали логикой и аргументацией рассматриваются абсолютно все аспекты практики нормативного ислама и выросшей из нее мистической практики того времени. Наряду с прочими написанными в этот же период сочинениями, в свет выходит другая популярная работа ал-Газали *«Кîм-ийâ-йи са'âдат»* («Эликсир счастья»), которая была закончена им между 1102–1105 годами. Эта работа – одна из немногих, созданных автором на персидском языке. Существует расхожее, но, как представляется, не совсем корректное мнение, будто бы «Эликсир» по содержанию дублирует «Воскрешение наук». Трудно предположить,

⁴ Тарих-и 'урфан... С. 416; Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам/Пер. с англ. М., 1988. С. 144–145.

⁵ Тарих-и 'урфан... С. 410.

⁶ Несмотря на известность сочинения, на русский язык переводились только немногие избранные главы. См: Наушкин В. В. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М., 1980.

что, находясь в зрелом возрасте, будучи уже известным всему мусульманскому миру, ал-Газали взялся повторить единожды написанное. Действительно, «Эликсир» структурно схож с «Воскрешением наук». Там то же самое разделение по главам, такое же композиционное построение, но даже беглого взгляда достаточно, чтобы увидеть, что содержание глав сильно сжато. Оставлена только самая суть, переосмысленная во многих местах пройденным жизненным путем. Отсюда и другое название произведения.

Третий период творчества ал-Газали можно условно обозначить моментом его возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа в 1106 году, продолжавшемуся не более двух лет, вплоть до его смерти в 1111 году в Тусе.

Хотя при подготовке настоящей работы были использованы как материалы из «Воскрешения наук», так и из «Эликсира счастья», мы посчитали целесообразным в связи с тем, что «Эликсир счастья» никогда не переводился на русский язык, дать в Приложениях (А, В и С) перевод избранных глав, относящихся к разбираемым ниже аспектам прагматического суфизма. Перевод сделан на базе второго индийского издания сочинения в Лакхнау, Навалкишор (1871 г.).

Среди материалов, относящихся исключительно к ритуальной практике братства Накшбандийа, почетное место занимает серьезное агиографическое сочинение Фахр ад-Дйна 'Али б. Хусайна Кашифи Ва'иза (1463–1531) «Рашахат 'айн ал-хайат» («Капли из источника вечной жизни») ⁷, писавшееся им в течение многих лет и законченное к 1503 г. Сочинение в строгой последовательности содержит жизнеописание и высказывания 98 шейхов (принадлежащих в основном к братству Накшбандийа, частично же – к возникшему в тюркской среде братству Йасавийа), что охватывает период развития братства и его практики на протяжении более чем трех с половиной веков, то есть с момента появления основателя школы Хваджаган Йусуфа ал-Хамадани (ум. 1140) и до 1499 г. ⁸. Это сочинение много раз переиздавалось в Индии, Иране, Средней Азии (Ташкент), Египте, Мекке, переводилось на арабский и турецкий языки. Мы в настоящей работе пользовались индийским изданием Лакхнау, Навалкишор (1897 г.).

Другим ценным источником, вобравшим в себя пять трудов шейхов братства, стало их литографическое издание под редакцией Абү-л-Мухсина Мухаммад-Бакира б. Мухамада-Али, вышедшее в свет в 1910 году в Бухаре под общим названием «Макамат-и хазрат-и Хва-

⁷ Щеглова О. П. Каталог... Т. 1. С. 134. 237-240.

⁸ Farhadi Rawan A. G. On some early Naqshbandi major works, in: Naqshbandis, Historical Developments & Present Situation of Muslim Mystical Order // Proceedings of the Sévres Round Table 2-4 May 1985. Varia Turcica, XVIII. Istanbul; Paris, 1990. P. 66.

джа Накшбанд» («Деяния хваджи Накшбанда») ⁹ – Салиха ал-Бухари (XIV в.). Кроме названного центрального сочинения в него в нижеприведенной последовательности на полях были также включены: «Анфас-и нафиса» Убайдаллаха Ахрара (1404–1490), «Рисала-йи хазрат-и азизан» Али Рамитани (ум. 1315 г. или 1321 г.), «Рисала-йи кудсийа» Мухаммада Парса (1345–1420) и «Рисала-йи хазрат-и мавлана Джамй» Абд ар-Рахмана Джамй (1414–1492). Ценность издания состоит в том, что в указанных текстах так или иначе отражена специфика практики братства на протяжении, по крайней мере, 150–200 лет. Этот сборник был переиздан в Индии и Иране ¹⁰. В нашей работе был использован его первоначальный бухарский вариант.

Исследования

Как уже отмечалось выше, отечественная литература отнюдь не изобилует исследованиями, которые были бы посвящены анализу практики исламского мистицизма. Самыми информативными и профессионально написанными следует считать статьи по суфизму О. Ф. Акимушкина и А. Д. Кныша в исламском энциклопедическом словаре (1991). Среди тех, кто хотя бы вскользь в своих работах останавливался на практике братства Накшбандийа, стоит отметить А. А. Семенова (1914), В. А. Гордлевского (1934, 1962), С. М. Демидова (1978) и А. Мухаммедходжаева (1991).

Западные исследователи, менее стесненные идеологическими рамками, сдерживавшими долгое время отечественную науку, пошли дальше в своих изысканиях. К середине 70-х годов нынешнего века там вышел ряд общих работ по практике исламского мистицизма и также ряд специальных, посвященных какому-либо конкретному братству. Из первых обращают на себя внимание общие и специальные работы по суфизму, подготавливаемые и публикуемые экспортированными на Запад формированиями суфийских братств. Среди таковых следует выделить публикацию сборника статей издательством братства *Нисматуллахийа* – *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi* (1990), в котором работа М. I. Waley (*Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism*) рассматривает ключевые аспекты практики мистицизма в целом, сформировавшиеся на основе традиции нормативного ислама.

В отношении работ, специально посвященных практике Накшбандийа, необходимо остановиться на трудах ученого, целенаправленно занимавшегося изучением всех аспектов деятельности Накшбандийа (в том числе и практики). Речь идет о профессоре

⁹ Щеголова О. П. Каталог... Т. 1. С. 131. № 228.

¹⁰ Farhadi R. A. G. On some early Naqshbandi... P. 65.

Калифорнийского Университета в Беркли Хамиде Алгаре (Hamid Algar: 1975)¹¹. Его плодотворные исследования в библиотеках Европы и исламского мира увенчались серией статей по Накшбандийа, однако найти их в России затруднительно.

Особо следует выделить также Мариана Моле (Marijan Mole: 1957, 1958, 1960), подвижничество которого на поприще исследований, главным образом на ниве публикаций оригинальных суфийских трактатов, трудно переоценить. Именно таким людям необходимо воздать должное за создание той источниковедческой базы, без которой невозможно написание ни одного серьезного исследования.

Целый сборник статей по Накшбандийа был подготовлен и вышел в свет в Стамбуле под общим названием *Naqshbandis* (1990). Его издание было обеспечено проведением в 1985 г. второго международного круглого стола по проблемам исторического развития и современного положения в братстве. Касательно темы нашего исследования здесь нужно отметить работу Michel'a Chodkiewicz «*Quelques Aspects des Techniques Spirituelles dans la Tariqa Naqshbandiyya*», которая напрямую затрагивает некоторые основные аспекты практики братства, а также статью Johan'a G. J. Ter Haar «*The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi*», разбирающую вопросы сохранения и передачи традиции и относящуюся в основном к практике в дочернем формировании братства – Накшбандийа-Муджаддадийа – в Индии во второй половине XVI–начале XVII веков. Кроме них к вопросу практики обращается и Stephane Ruspoli («*Reflexions sur la voie spirituelle des Naqshbandi*»).

И наконец, нельзя не отметить исключительно добротное исследование мистической практики Накшбандийа, выполненное не так давно немецким ученым Фрицем Майером (Fritz Meier: 1994).

Вышеприведенный краткий обзор дает общее представление о работе, проводимой в западной ориенталистике в части исследований практической стороны мистицизма в Накшбандийа, однако (за редким исключением) указанные исследования по большей части носят описательный и констатационный характер, так как базируются на одних и тех же источниках – трактатах шейхов братства.

Принцип изложения материала

Настоящую работу можно условно подразделить на три части: историческую (Глава I), практическую (Главы II, III, IV, V) и Приложения. В исторической части рассказывается о появлении, ста-

¹¹ *Algar Hamid. Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat // Essays on Islamic philosophy and science/Ed. by George F. Hourani. Albany, 1975. P. 255.*

новлении и развитии школы Хваджаган и братства Накшбандийа, описываются характерные черты практики школы, последовательные изменения в ней и ее трансформация с приходом Баха ад-Дина Накшбанда. Практическая часть, во второй главе рассматривает формирование бинома «муршид–мурид», последовательно касаясь технических приемов и упражнений, служащих для становления и закрепления отношений внутри бинома (*сукбат*, *тасарруф*, *таваджжух*, *луракаба* и др.). Главы III, IV и V разбирают конкретно взятые виды практики братства (*зикр*, *хатм*, *сама*⁶), уделяя внимание их происхождению и правомерности существования с точки зрения нормативного ислама и переходя затем к их практике в братстве. В конце каждой из этих глав предлагается анализ данного вида практики и выводы. В Заключении даны выводы в целом по всему исследованию. Приложения представляют собой переводы трех избранных глав из *Килийа-йи са'адат* Абу Хамида ал-Газали, относящиеся к трем аспектам разбираемого здесь прагматического мистицизма: *зикра*, *хатма*, *сама*⁶.

* * *

Поскольку работа основывается на персидских письменных источниках, термины и имена собственные, представленные в ней, даны в персидском варианте произношения – в отличие от арабского. В соответствии с этим при первом употреблении они обязательно даются с диакритикой, отражающей персидскую традицию.

Автор выражает свою искреннюю признательность О. Ф. Акимушкину, С. М. Прозорову, Д. Л. Спиваку и Ю. В. Кнорозову за помощь и ценные консультации при написании этой работы.

Автор благодарен своей жене Татьяне, терпением и любовью много способствовавшей завершению этой книги.

История образования братства Накшбандийа

К середине XI века в мусульманском мистицизме происходит накопление той критической массы индивидуального религиозного опыта ранних суфиев, которая позволяет его осмыслить и подойти к качественно новому витку развития – превращению достояния немногих в массовое достояние. Сочинениями и руководствами, объединявшими разрозненный дотоле мистический опыт суфиев различных уголков исламского мира, подготовлен общий идейный и теоретический фундамент, на котором отчетливо выстраиваются основные положения *масаввуфа*. Происходит окончательная шлифовка института *силсила* (цепи духовной преемственности), обосновывавшего правомочность существования того или иного духовного опыта в рамках ислама, и ритуала инициации, позволявшего приобщиться к этому опыту. На базе обитателей-кружков (*хангах/рибат*), служивших до этого формой случайных и непостоянных объединений мистиков, уже начинают зарождаться отношения нового типа – «муршид–мурид» («наставник–послушник»), характеризующиеся перестановкой акцентов с места, где можно было обогатить свой духовно-религиозный опыт и обменяться им, на человека, следование за которым и признанный авторитет мистического пути которого позволяли овладеть этим путем, получить разрешение (*иджъза*), дававшее право на набор, наставничество и обучение собственных последователей тому же авторитетному мистическому пути и бесспорному мистическому опыту. Не последнюю роль играет и то, что в своем подавляющем большинстве ключевыми фигурами, начинающими объединять вокруг себя желавших встать на мистический путь, становились выходцы из элитной среды, получившие прекрасное образование и имевшие репутацию первоклассных правоведов, теологов и философов в сфере нормативного ислама. Другими словами, мистический опыт этих людей, удовлетворяя религиозные потребности рядового мусульманина, перестает быть крамольным с точки зрения нормативного ислама, и суфизм практически полностью становится готовым принять широкие массы или же пойти в них.

Школа Хваджаган

Одним из признанных авторитетов такого рода в Хорасане и Мавераннахре становится хваджа Абӯ Йа'куб Йусуф ал-Хамадани (1048–1140). Хорошо подготовленный в мусульманской юриспруденции благодаря руководству известного шафи'итского юриста Абӯ Исхāка аш-Ширāзи (ум. 1083)¹, он какое-то время преподает в медресе Низамийа в Багдаде, после чего неожиданно оставляет поприще правоведа, становясь последователем мистического пути. Хирку он получает сразу от трех шейхов: 'Абдаллāха ал-Джувайни, от шейха Хасана ас-Сакkāка ас-Симнāни, известного своей обителью в Симнāне, и от Абӯ 'Али ал-Фāрмази ат-Туси (ум. 1084 г.), объединившего практику нескольких существовавших в то время суфийских течений². Сбрав воедино полученные от них знания, Йусуф ал-Хамадани отправляется в странствия, обучая и обучаясь (*ифāда ва истифāда на муда*), пока не оседает в Хорасане, периодически меняя место своего пребывания с Мерва на Герат, и наоборот³. Во время посещения им Бухары его муридом в возрасте 22 лет становится 'Абд ал-Хāлик ал-Гидждувāни (ум. 1220 г.) – впоследствии четвертый халифā Йусуфа ал-Хамадани и основатель школы Хваджаган.

'Абд ал-Халик ал-Гидждувани приходит к Йусуфу ал-Хамадани с уже приобретенным мистическим опытом. Традиция свидетельствует, что этот опыт он получает благодаря Хизру (ар.: ал-Хидр, ал-Хадир) – духу мусульманского гнозиса, после чего им же направляется на обучение к Йусуфу ал-Хамадани. С приходом 'Абд ал-Халика в прагматическом суфизме, по крайней мере на территории Мавераннахра и Хорасана, вводится новая практика отправления *зикра* на поддержке дыхания, составляющая суть опыта 'Абд ал-Халика и характеризующаяся тихим про себя или молчаливым проговариванием формул теомнеии, которая принципиально отличается от предлагаемой его земным учителем (см. Гл. III). Сам став шейхом, 'Абд ал-Халик закладывает восемь основных принципов духовно-религиозной практики будущей школы, половина из которых касается непосредственно предложенного им варианта отправления *зикра*, а оставшиеся – регламентируют повседневную жизнедеятельность каждого вставшего на мистический путь в рамках школы и закрепляют отношения в бинOME «муршид–мурид» (см. Гл. II). Они, вместе с практикой тихого *зикра* (*зикр-и хāфи*), начинают выступать в качестве характерных отличительных признаков школы Хваджаган, с которыми она выходит в простой народ.

¹ Тринингелл Дж. Суфийские ордены... С. 54

² Тарих-и 'урфан... С. 384, 423

³ Фахр ад-Дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из. Рапшахат 'айн ал-хайат (Капли из источника вечной жизни). Лакхнау; Навалкишор, 1897. С. 6. Далее – Рапшахат...

Цепь духовной преемственности школы Хваджаган далее по нисходящей проходит через четвертого халифа 'Абд ал-Халика – 'Ариф Ривгари (ум. 1259 г.), от него – через Махмуда Анджира Фагнави (ум. 1286 г.), от последнего – через 'Али Рамитани (ум. 1315 г.), от Рамитани – через Мухаммада Баба-йи Саммаси (или Сима-си) (ум. 1340 г.) к шейху Амиру Кулалу (ум. 1370 г.) – наставнику Баха ад-Дина Накшбанда. На протяжении более чем одного столетия – от 'Абд ал-Халика до Баха ад-Дина Накшбанда – деятельность школы Хваджаган не выходила далеко за пределы Бухарского *вилаята*. Все шейхи школы были из деревень и селений вокруг Бухары: Гидждуван – шесть *фарсангов*⁴ от Бухары, Ривгари – шесть *фарсангов* от Бухары, один – от Гидждувана, Рамитан – два *фарсанга* от Бухары и т. д. За редким исключением шейхи школы не отличались наличием формального образования, а некоторые из них были вообще полуграмотными. Набор учеников и последователей осуществлялся из такой же деревенской среды и происходил либо спонтанно, по воле случая, в самых людных местах во время путешествий шейхов по деревням и городам, либо целенаправленно, когда кто-то из родственников будущего ученика приводил последнего на обучение к шейхам школы, или же деревенская молодежь, стекавшаяся в города в поисках работы или возможности получить какое-то образование, становилась объектом внимания шейхов школы. Так например, Амир Кулал был «найден» своим шейхом на базаре, а у Накшбанда интерес к мистике проявился благодаря его деду, который имел прочные связи с суфиями⁵. За этот же период времени прагматический путь школы претерпевает некоторые изменения, и ее практика становится более колоритной, когда четвертый халиф 'Абд ал-Халика – 'Ариф Ривгари, находясь при смерти, отходит от использования в качестве основного упражнения исключительно тихого *зикра* и обосновывает правомерность отправления громкого подобающими для этого ситуациями, а именно: в момент физической смерти мистика и во время духовного рождения вновь посвященного, то есть во время инициации и на начальной стадии обучения. Начиная с правопреемника 'Ариф – шейха Махмуда Анджира Фагнави – и вплоть до появления в школе Баха ад-Дина Накшбанда, наряду с тихим *зикром* практикуется и громкий его вариант⁶. Иначе говоря, инициатива, предложенная основателем школы по части отправления мысленного богопомяновения на задержке дыхания, не стала достаточно популярной с тем, чтобы утвердить себя

⁴ 1 *фарсанг* или *фарсах* может быть равен: а) трем милям или 12 000 локтей, то есть 12 600 м; б) 5919 м ≈ 6 км. См.: М. Мун. Фарханг-и фарси (Персидский толковый словарь). Тегеран, 1992. Т. 2. С. 2517.

⁵ Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 186.

⁶ Рашахат... С. 54.

в качестве единственно возможной. Скорее всего, это можно объяснить влиянием устойчивой традиции рецитации вслух Корана и тесными контактами с уже сформировавшимся к тому времени и отправлявшим только громкий *зикр* тюркским братством Йасавийа, основатель которого – Ахмад Йасави (ум. 1166/ 67 г.) – проходил курс формального обучения вместе с 'Абд ал-Халиком у Йусуфа ал-Хамадани.

Братство Накшбандийа

Возродить практику тихого *зикра* 'Абд ал-Халика суждено было Бахā' ад-Дину Накшбанду (718/1318–791/1389) – основателю-эпохному братства Накшбандийа, родившемуся в селении *Қаср-и хиндуван* («Замок индусов»), расположенному неподалеку от Бухары. Впоследствии это селение в его честь переименовывается в *Қаср-и 'арифан* («Замок мистиков»).

Задолго до рождения Накшбанда шейх школы Хваджаган Мухаммад Баба-йи Саммаси часто посещал это селение, приговаривая:

«Отсюда веет духом человека, благодаря которому скоро *Қаср-и хиндуван* станет *Қаср-и 'арифан*».

Через три дня после рождения Накшбанда его дед, бывший одним из искренних почитателей Мухаммада Баба-йи Саммаси, решил принести новорожденного к шейху. Как только тот увидел его, то сказал:

«Это – мое чадо (*фарзанд*). Мы его признали (*қабул*)».

Затем, обратившись к своим последователям, заметил:

«Это – тот человек, веяние духа которого мы слышали раньше. Надеюсь, что вскоре он станет эпохальным вождем».

Вслед за тем шейх остановил свой взгляд на Амире Кулале, который был его заместителем, и, обращаясь только к нему, сказал:

«Ты не откажешь моему чаду Баха ад-Дину в милости и обучении. Я тебе не прошу, если в отношении него с твоей стороны будет совершена какая-либо ошибка»⁷.

С раннего возраста, как свидетельствует традиция братства, Накшбанд стал проявлять чудеса предвидения. Когда ему было четыре года, он сказал отцу о том, что их корова должна будет скоро отелиться теленком, у которого на лбу будет полумесяц (*махча*). Через некоторое время так и произошло. Все посчитали этот случай результатом влияния благословенной воли Мухаммада Баба-йи Саммаси⁸.

⁷ Салих ал-Бухари. Макаमत-и хазрат-и хваджа Накшбанд. Бухара, 1910. С. 5. (Далее – Макаमत-и...); Рашахат... С. 41–42.

⁸ Макаमत-и... С. 6; Рашахат... С.54.

Дальнейшее обучение Баха ад-Дина мистическому пути связано с именем Амира Кулала, который дал слово своему патрону, что в отношении обучения Баха ад-Дина с его стороны не будет никаких ошибок. Именно он посвящает Накшбанда, и именно от него Баха ад-Дин узнает *зикр* (формулу богопомяновения) школы. Однако Накшбанд отказывается принимать участие в совместных громких радениях, а практикует тихий *зикр*, преподанный ему в видениях духом 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, чем вызывает недовольство остальных учеников и последователей Амира Кулала.

После неоднократного повторения случаев недовольства Амир Кулал выбирает подходящий момент во время коллективного строительства мечети и в отсутствие Баха ад-Дина, занятого укладкой кирпичей, сообщает своему окружению:

«Вы думаете плохое в отношении моего ребенка Баха ад-Дина. Вы сильно ошибаетесь, толкуя некоторые его душевные состояния как пренебрежение (*кусър*). Вы его не узнали. В его состояниях всегда присутствует особый взор (*назар-и хасс*) Всевышнего, а взор рабов Всевышнего должен отвечать взору Всевышнего. Кроме того, в его состояниях присутствуют моя воля и творчество».

Вслед за тем Амир подзывает Баха ад-Дина и при всех обращается к нему:

«Баха ад-Дин, дитя, я выполнил благословенное желание (*нафс-и мубарак*) хваджи Баба в отношении тебя. Он сказал мне, чтобы то, что он сделал, занимаясь моим духовным воспитанием, я бы сделал по отношению к тебе, не совершив при этом ошибки (*тақсир*). Так я и поступил.

Затем Амир указал на свою грудь и молвил:

«Я иссушил свою грудь для тебя. Птица твоей духовности вытупилась из яйца человеческой натуры. Но птица твоего величия поднялась слишком высоко. Сейчас дозволительно отправляться на обучение к туркам и таджикам. Но в желании обучения не делай ошибок из-за своего величия»⁹.

После такой отповеди Амира Кулала Накшбанд семь лет проводит в духовном общении со вторым халифá Амира – 'Арифом Диггарани, практикуя вместе с ним тихий *зикр*, почитая его как шейха и смиряя свою гордыню. По истечении семи лет Накшбанд попадает в ученики к шейхам братства Йасавийа – Қусам-шейху и Халил-ата. Примечательно, что незадолго до этого он видит сон, в котором к нему приходит посланец от Халил-ата с указанием посетить шейха. Лицо этого посланца западает ему в память. Он начинает с нетерпением ожидать этой встречи. Наконец посланник по-

⁹ Рашахат... С. 54–55.

является таким, каким Накшбанд видел его во сне. Вслед за ним Накшбанд отправляется на встречу с шейхом. В услужении и обучении у него он проводит в общей сложности 12 лет, пока вновь не возвращается к Амиру Кулалу. Будучи при смерти, Амир Кулал назначает Накшбанда своим первым халифá, на что со стороны последователей Амира следует вопрос о том, что Баха ад-Дин не практикует громкого *зикра*, который был в ходу у Амира. Ответ Амира рассеивает все сомнения:

«Любое действие, исходящее от этого человека, подобно зеркалу, отражающему божественную мудрость. Его личной воли в этом нет».

В этой же связи приводится интересное высказывание шейхов школы: «Если тебя вывели без твоей воли, не бойся. Если же ты вышел по собственной воле, опасайся»¹⁰.

Став шейхом, Накшбанд, как считается, добавил к восьми принципам духовно-религиозной жизни 'Абд ал-Халика еще три своих принципа¹¹, которые способствовали закреплению практики тихого *зикра* за братством. Накшбандом же декларировался отказ от коллективного аудирования (*самá*) и громких радений с танцами.

Известность Баха ад-Дина Накшбанда, приобретенная им благодаря обучению у шейхов школы Хваджаган и у шейхов братства Йасавийа, приводит к значительному численному увеличению последователей братства Накшбандийа и среди оседлого населения, и среди кочевых тюркоязычных племен Средней Азии. Начиная с шейха Накшбанда, деятельность братства выходит далеко за пределы Бухарского вилайата, постепенно охватывая всю территорию Хорасана и Мавераннахра. При этом «...основную роль в консолидации Накшбандийа, расширении его влияния и укреплении организационной структуры»¹² сыграли первый и второй халифá Баха ад-Дина – 'Ала' ад-Дин 'Аттáр (ум. 1400 г.) и Мухаммад Пáрсá (1345 – 1420).

Отец 'Ала ад-Дина был выходцем из Хорезма. После его смерти 'Ала ад-Дин отказывается от своей доли наследства в пользу двух братьев, уезжает в Бухару и там поступает в одну из медресе. По одной версии, 'Ала ад-Дин, по всей вероятности так и не закончив обучения, сам приходит к Накшбанду, инициируется им и становится учеником, а впоследствии и зятем Накшбанда. По другой версии, у Накшбанда была младшая дочь (*сабиййа-йи сағира*). Как только она достигла совершеннолетия, Накшбанд явился в комнату 'Ала ад-Дина, которую он занимал в медресе. Зайдя в комнату, он увидел старую циновку, два кирпича вместо подушки и разбитый кувшин для

¹⁰ Рашахат... С. 55.

¹¹ *Му'тамади Махиндухт*. Мавлана Халид Накшбанди ва пайраван-и тарикат-и у. Тегеран, 1989. С. 100.

¹² Ислам. Энциклопедический словарь. С. 187.

ритуального омовения. 'Ала ад-Дин при виде Накшбанда припал к его ногам и начал умолять его взять к себе. На что Накшбанд ответил: «У меня есть дочь, которая сегодня достигла совершеннолетия. Я уполномочен (*ла'мур*) отдать ее тебе в жены».

После этого заявления 'Ала ад-Дин смущается и начинает объяснять, что у него нет ничего, что он мог бы предложить ей и за нее. Накшбанд не обращает на это внимания и все же выдает свою дочь замуж за 'Аттара. От брака 'Аттара с дочерью Накшбанда рождается мальчик – старший сын 'Аттара Хасан, также ставший в дальнейшем шейхом братства.

Рассказывают также, что после того, как Накшбанд «признал» 'Ала ад-Дина за своего ребенка (*ба фарзанди қабул кард*) и увел из медресе, он дал ему указание ходить босиком по рынкам и улицам Бухары с корзиной яблок на голове и во весь голос предлагать их на продажу, на что 'Аттар с готовностью согласился. Об этом прослышали братья 'Аттара, которые, как сообщается, были весьма непорядочные люди (*бинъаус*). Им стало стыдно за своего брата. Тогда Накшбанд, велел 'Аттару торговать яблоками уже непосредственно возле магазинчика братьев. 'Ала ад-Дин так и сделал. Вслед за тем, говорит традиция, Накшбанд «...сообщил ему путь и занялся его духовным воспитанием»¹³.

Мухаммад Парса сам пришел к Накшбанду. Рассказывают, что он, постучавшись в дверь дома Баха ад-Дина и испросив разрешения о встрече, оставался в смиренном ожидании снаружи, пока служанка сообщала шейху о прибывшем. Когда шейх спросил служанку о том, кто его спрашивает, она ответила, что за дверьми дожидается шейха некий благочестивый молодой человек (джаван-и *нарсā*). Шейх вышел и, увидев пришедшего, спросил: «Это вы – благочестивый (*нарсā*)?». С тех пор это прозвище осталось за Мухаммадом.

О Мухаммаде Парса известно, что он сопровождал Накшбанда в втором паломничестве в Хиджаз, где и был им инициирован¹⁴. Свой же самостоятельный хаджж он предпринял незадолго до своей смерти, посетив по пути могилы святых в Термезе, Балхе, Герате и Нишапуре. Везде, где бы он ни проезжал со своими учениками, «...саййиды, шейхи и улемы пользовались случаем, чтобы выразить такому всемилостивому и всепочитаемому (*а'зиз ва акрам*) свое почтение (*тамаллуқ*)»¹⁵. Этот хаджж оказался для него последним. Уже в Мекке он почувствовал себя плохо, а приехав через два дня в Медину, скончался и там же с почестями был похоронен.

При жизни Мухаммад Парса активно вмешивался в политическую жизнь Тимуридов. По-видимому, не без его участия или

¹³ Рашахат... С. 80.

¹⁴ Там же. С. 57–58.

¹⁵ Там же. С. 62.

поддержки в Самарканде был свергнут с престола правитель Мавераннахра, внук Тимура и сын Мираншаха, неискушенный в политических интригах Тимуридов, но прекрасный военачальник Мирза Халил-Султан (1384–1411)¹⁶, который выразил недовольство частой перепиской шейха Накшбандийа с правителем Хорасана, младшим из сыновей Тимура, Мирзой Шахрухом¹⁷.

Пожалуй, одного из наивысших пиков популярности и политической активности на территории Средней Азии братство Накшбандийа достигло при шейхе ‘Убайдаллахе Ахраре (1404–1490), принявшем цепь духовной преемственности от Йа‘куба Чархй (ум. 1447 г.), одного из многочисленных учеников Накшбанда.

Хваджа Ахрар, как называли ‘Убайдаллаха, с раннего детства попал под непосредственное влияние шейхов и последователей братства. Его дед, отец и дядя имели очень тесные отношения с шейхами Накшбандийа. С младенчества хвадже Ахрару предназначалась роль великого шейха. Так, согласно традиции братства, его дед – Шихаб ад-Дин Шашй, будучи при смерти, подозвал двух своих сыновей и велел им пригласить к нему внуков. Увидев ‘Убайдаллаха, он взволновался и попросил сыновей приподнять себя с постели. Его приподняли, и он, усадив мальчика подле себя, начал касаться своим лицом всех частей тела ребенка, горько плача при этом и приговаривая, что именно такое дитя он ждал от Всевышнего. После чего добавил, что этому младенцу уготована судьба властелина и распространителя шариата и что братство под его началом будет процветать (*раўнак*)¹⁸.

Очень рано молодого хваджу Ахрара стали посещать видения пророческого характера. Как рассказывает сам Ахрар, однажды у гробницы одного из шейхов увидев в грезах Иисуса, он припал к его ногам. Иисус поднял его и сказал: «Не печалься, мы тебя воспитаем». Через некоторое время хваджа Ахрар видит во сне Пророка, который стоит в окружении своих сподвижников у подножия очень высокой горы. Пророк замечает Ахрара и велит отнести его на вершину этой горы. Ахрар усаживает Пророка к себе на шею и доносит до вершины, после чего удовлетворенный Пророк говорит:

¹⁶ Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2 (Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии). М., 1964. С. 73, 90.

¹⁷ Рашахат... С. 61–62. Здесь имеет место историческая неточность. Автор называет Халиля сыном Мухаммада Джахангира и утверждает, что первый был убит (*ба қатл расанидда*) Шахрухом непосредственно после выражения своего недовольства и объявления войны Шахрухом. На самом деле битва между ними действительно состоялась в 1409 году, но Халил был только взят в плен, умер же два года спустя. Подробнее см.: Бартольд В. В. Указ. соч. С. 87–90.

¹⁸ Рашахат... С. 218–219

«Я знал, что в тебе есть эта сила и что у тебя это получится. Но я также хотел, чтобы в этом убедились и другие»¹⁹.

Опекой Ахрара в юности занимался его дядя – хваджа Ибраһим Шаши, который увез Ахрара в возрасте 22 лет из родного Ташкента в Самарканд с желанием дать племяннику образование. Однако всякий раз, когда Ахрар приступал к учебе, его настигала какая-то болезнь, мешавшая ему учиться. В конце концов, дядя разуверился в том, что Ахрар когда-нибудь выучится, и позволил ему заниматься тем, чем он сам пожелает. Ахрар начинает посещать известных шейхов Накшбандийа как в Самарканде, так и за его пределами. В Самарканде он несколько раз встречается со способнейшим учеником ‘Ала ад-Дина ‘Аттара Низам ад-Дином Хамушем (ум. 860/ 1456 г.) и его учеником Са‘д ад-Дином Кашгарй (ум. 860/1456 или 862/1458 г.). Через некоторое время Ахрар решает посетить Бухару, а затем – Герат, в котором он в течение 4 лет также тесно общается с известнейшими суфийскими шейхами – Касимом Табризй и Баха’ ад-Дином ‘Умаром. По истечении 4 лет он направляется в провинцию Балх с надеждой встретиться с Йа‘кубом Чархи. От Чархи ему передается цепь духовной преемственности Накшбандийа, и Чархи же формально иницирует Ахрара, сообщая ему *зикр* братства и способ его проговаривания.

Вспоминая ритуал своей инициации и передачу эстафеты духовной преемственности, Ахрар описывает один момент ритуала, весьма интересный с точки зрения сравнительного религиоведения и очень редко фиксируемый суфийскими трактатами. Речь идет о подаче руки иницирующим иницируемому, обозначающей момент передачи духовного наследия.

После того, как Йа‘куб рассказал хвадже Ахрару о своей инициации Баха ад-Дином Накшбандом, «...он протянул свою руку, [говоря тем самым]: давай, присягай (*бай‘ат*). Естество мое не приняло его руку, поскольку на благословенном лбу у него выступала какая-то белизна (*бай‘азй*), напоминавшая некое заболевание, что и стало причиной отвращения в моем естестве. Он уловил это омерзение (*карахат*) во мне и тут же отдернул руку. Его лицо изменилось и приняло вид, от которого я потерял свою волю и был близок к тому, чтобы безвольно припасть к нему. Он тут же вновь протянул свою руку и сказал: "Хваджа Баха ад-Дин, да будет свята его могила, [в свое время] взял мою руку, сказав, что твоя рука – это наша рука, всякий, кто возьмет твою руку, возьмет нашу руку. Поэтому бери руку хваджи Баха ад-Дина".

Я без промедления взял руку Йа‘куба Чархи, после чего он объяснил мне *зикр* пути Хваджаган, да освятит Аллах их души,

¹⁹ Рашахат... С. 221–222.

в виде "отрицания-утверждения" (*нафи ва исбāt*), называемый также как "осознание исчисления" (*вукӯф-и 'ададӣ*).

Примечательно, что по окончании ритуала инициации Йа'куб Чархи заметил Ахрару: «От Великого хваджды, да будет свята его могила, дошло до нас то, что если мы воспитываем ученика путем привлечения (*ба тарӣқ-и джазба*), то наш выбор правильный»²⁰.

Здесь попутно заметим, что путь привлечения *джазба* характеризуется крайне активной формой духовных действий со стороны шейха по отношению к потенциальному муриду. Подробнее путь привлечения будет рассмотрен в следующей главе.

После посвящения хваджа Ахрар возвращается в Герат, вслед за тем – в родной Ташкент. В Ташкенте хваджа Ахрар, как говорит традиция братства, вместе с неким компаньоном (*ба касӣ шарӣк шу-да*) начинает заниматься земледелием и спустя некоторое время становится одним из самых богатейших людей среднеазиатского региона. «Только в Каршинской и Самаркандской областях хвадже Ахрару принадлежало 375 тыс. танабов = свыше 60 тыс. га плодородной земли»²¹. Другими словами, в Средней Азии при хвадже Ахраре братство Накшбандийа становится обладателем не только политической власти (в этом отношении большую работу проделали еще предшественники Ахрара), но и власти экономической.

В этой связи довольно интересными представляются высказывания хваджды Ахрара о его роли в политической и духовной жизни региона. «Если бы мы, – говорит Ахрар, – в это время занимались [только] привлечением учеников, то ни один шейх не нашел бы себе муриду. Однако нам было велено защищать мусульман от несправедливости тиранов. Для этого мы должны были поддерживать контакты с правителями (*ихтимлāt ба падшаҳан кардан*) и держать их деяния под своим контролем (*нуфус ишан-ра мусаххар гардāнидан*), реализовывая вместе с тем устремления мусульман. Всевышний своей милостью даровал силу, благодаря которой мы, если захотим, одним росчерком пера (*ба йак рақ'а*) сможем сделать так, что оплошавший и претендующий на божественность падишах оставит свой пост и босиком через терновник и мусор побежит к нам»²².

Из этих высказываний очевидно, что хваджа Ахрар, а вместе с ним и братство Накшбандийа, стали полностью контролировать и определять во всех аспектах жизнь среднеазиатского региона. Достаточно заметить, что отец Бабура, Умар Шейх Мирза, был учеником Ахрара, во всех своих делах советовавшимся с учителем. Сыновья Ахрара поддерживали очень тесные контакты с самим Бабу-

²⁰ Рашахат... С. 242.

²¹ Ислам. Энциклопедический словарь. С. 187.

²² Рашахат... С. 295; Nizami K. A. The Naqshbandiyyah Order // World Spirituality. N.-Y., 1991. Vol. 20. P. 173.

ром²³. Сам хваджа Ахрар так определил всю дальнейшую социально-политическую линию братства: «Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью»²⁴.

Таким образом, образовавшаяся на территории современной Средней Азии в конце XII–начале XIII в. школа Хваджаган привела к рождению братства Накшбандийа, которое к рубежу XV–XVI веков стало мощным социально-политическим объединением, играющим ведущую роль во всех сферах жизни среднеазиатского региона и имеющим огромное число сторонников и последователей.

Несомненно, что в основе роста популярности и влияния Накшбандийа среди населения лежало нечто особенное, позволявшее братству успешно конкурировать с другими суфийскими братствами, действовавшими на той же территории, как то: Кубравийа, Кадирийа, Йасавийа и т. д. Скорее всего, это «нечто» следует искать в принципах духовно-религиозной жизни, заложенных первоначально Абд ал-Халиком ал-Гидждувани и положивших начало образованию школы Хваджаган и дополненных затем Баха ад-Дином Накшбандом, а также – в организационной основе братства, то есть в отношениях «учитель–ученик», и конечно же – в повседневной практике братства, которая в первую очередь привлекает внимание потенциальных последователей. Для рассмотрения этих аспектов предлагаем обратиться к следующим главам.

²³ *Nizami K.A. The Naqshbandiyyah Order* P. 173.

²⁴ Ислам. Энциклопедический словарь С. 185.

Принципы духовно-религиозной жизни и формирование бинома «муршид-мурид»

Чтобы понять, каким же образом формируется бином «муршид-мурид» и на чем впоследствии зиждутся столь прочные отношения внутри бинома, необходимо рассмотреть принципы духовно-религиозной жизни, предложенные основателем школы Хваджаган 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани. Скорее всего, именно в них содержится основа того, на чем строятся отношения «учитель-ученик» сначала в школе, а затем и в братстве, и именно в них следует искать ответы на поставленные вопросы. Из восьми принципов, введенных 'Абд ал-Халиком, половина (5, 6, 7, 8) на первый взгляд непосредственно не касается обсуждаемых отношений, определяя технические аспекты отправления *зикра*, поэтому здесь мы останавливаемся на них вкратце, а более детальный разбор относим к главе, посвященной практике *зикра*. Оставшиеся четыре (1, 2, 3, 4), по-видимому, должны представлять наибольший интерес.

1. *Хуш дар да.м* («осознанность в дыхании») – каждый вдох и выдох мистика должны быть осознаны, поскольку дыхание обеспечивает произнесение слов. Слова же не должны быть пустыми, но – всегда указывать на сокровенность божественной сути (*иш'арат ба ғайб-и хувиййат-и ҳаққ*)¹.

2. *Назар бар қадам* («взгляд под ноги») – а) в прямом смысле мистика следует смотреть туда, куда он ступает и где он идет, будь то город или пустыня, или любое другое место. Другими словами, его передвижение должно быть осмысленным; б) в переносном смысле этот принцип указывает на скорость прохождения мистического пути, то есть мистик должен, проходя жизненный путь и достигая на нем каких-то результатов, преодолевать опасные моменты себялюбия и удовлетворенности собой (*қат'и масаф'ат-и хастӣ ва тай-йи 'ақа-*

¹ Рашахат... С. 21.

бат-и хўдпарастӣ). Это значит, что, достигнув чего-то, он должен поставить туда ногу, чтобы быть готовым сделать следующий шаг.

3. *Сафар дар ватан* («путешествие в месте проживания») – под «путешествием» имеется в виду духовное перемещение, переход (*интиқал*), под «местом проживания» – человеческий характер (*табӣ'ат-и башиарӣ*). Иначе говоря, это – [духовный] переход от человеческих качеств (*сиффāt-и башиарӣ*) к ангельским (*сиффāt-и малакӣ*) и от порицаемых (*замима*) – к похвальным (*ҳалида*)².

4. *Ҳалват дар анджуман* («уединение в обществе») – внешнее пребывание с людьми, внутреннее – с Богом. Второй халифа 'Абд ал-Халика, хваджа Авлиййа Кабир, описывая это состояние, говорил, что «...занятость и погруженность в поминание Всевышнего достигают такой степени, что если зайти на рынок, то не замечаешь ни голосов, ни слов, по причине охваченности истины сердца *зикром*»³.

5. *Йадкард* («поминание») – постоянное произнесение формул теомнемии, иначе называемое *зикр*.

6. *Баъзаит* («возврат») – мысленное возвращение к Богу в процессе отправления *зикра*, сопровождаемое произнесением фразы: «Господи, Ты – моя цель, и стремление мое направлено к тому, чтобы Ты был удовлетворен мною». Эта фраза должна мысленно проговариваться по завершении каждого цикла *зикра*. Даже если у начинающих поначалу она не идет от сердца, не следует прекращать ее проговаривание, поскольку постепенно оно станет искренним⁴.

7. *Ниғаҳдāшт* («сохранение», «бдительность») – сохранение состояния сосредоточенности на формуле *зикра*, с тем чтобы во время ее проговаривания не появились бы посторонние мысли. Иначе именуется как наблюдение за мыслями (*мурақаба-йи ҳавāтир*).

8. *Йаддāшт* («запоминание») – постоянное осознание божественной сути в виде внутренних вспышек-озарений, возникающих как результат сохранения состояния сосредоточенности⁵.

Кроме восьми указанных принципов духовно-религиозной практики и введенного тихого *зикра* обращает на себя внимание содержание духовного завещания 'Абд ал-Халика, адресованного после-

² Рашахат... С. 22.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 24.

⁵ Там же. С. 25.

дователям его школы. Текст завещания представляет собой длинную череду императивов с небольшими пояснениями к ним. В основном эти императивы касаются того, чего нельзя или не рекомендуется делать с точки зрения основателя школы. Хотя его требования к повседневной жизни суфия достаточно жестки и, вполне вероятно, не характерны для большинства мистиков того времени, тем не менее, по ним можно представить общую картину быта и взаимоотношений мистиков как между собой, так и с мирянами (*ахл-и дунйā*).

«Внимательно изучай наследие предшественников (*салаф*). Соблюдай религиозную и общественную традиции. Изучай *фикх* и *хадисы*. Избегай невежественных суфиев. Отправляй намаз вместе с другими, но не будь при этом имамом и муэдзином. Не ищи себе славы, так как это несчастье (*афат*). Не связывай себя какой-либо должностью (*мансаб*). Будь постоянно безызвестным. На документах не расписывайся. Не присутствуй на судах. Не давай никому гарантий. Не появляйся в завещаниях людей. Не общайся с правителями и принцами. Не создавай суфийские обители (*ханагах*) и не сиди в них. Не предавайся часто *самā*, от него исходит слишком много лицемерия. Частое участие в *самā* умерщвляет сердце. Однако и не отрицай *самā*, поскольку последователей у него много. Мало говори, мало ешь и мало спи. Избегай людей подобно тому, как избегают львов. Оберегай свое уединение. Не общайся с мужчинами, женщинами, вольнодумцами, власть предержащими и чернью. Ешь то, что дозволено [шариатом]. Остерегайся пить из [общих] кружек. Пока можешь, воздерживайся от женщин, так как возжелаешь мирского и в нем погубишь религию (*дин ба бад дахи*). Много не смейся и избегай хохота, поскольку частый смех умерщвляет сердце. Смотри на всех с состраданием в глазах и не считай кого-либо презренным (*хакир*). Не наряжайся, так как внешние наряды [происходят] от отсутствия внутренней цельности (*хараби*). С людьми не спорь и не проси ничего у них. Не прислуживай никому, а шейхам служи имуществом, телом и душой. Не отрицай их деяний, так как отрицающие их никогда не найдут спасения в [этом] мире. Не будь горделив в общении с мирянами, ведь твое сердце всегда должно скорбеть. Сердце твое должно быть больным, глаза твои – мокрыми от слез, деяния твои – чистыми, молитвы твои – смиренными, одежда твоя – старой, друзья твои – дервишами, достаток твой – нищенским, дом твой – мечетью, близкий друг твой – Всевышний»⁶.

Из приведенного текста ясно видно, что 'Абд ал-Халик предлагает достаточно суровый аскетический образ жизни, который в его время уже начал уходить в прошлое. На смену аскетизму ран-

⁶ Рашихат... С. 20.

них суфиев, державшемся «...на энтузиазме, коллективных молитвах и методах духовной дисциплины <...> и объединенных скорее духом и целью, чем формальной организацией»⁷, приходит жизнь в мир, полная мирских соблазнов и удовольствий, способных отвратить мистика от истинной цели. Осознавая это, основатель школы пытается своими наставлениями удержать последователей Хваджаган от соблазнов мирской жизни. *Хангах* – суфийскую обитель, служившую мистикам раннего периода местом приюта во время странствий, местом отправления совместных религиозных обрядов, а также местом встреч и диспутов суфиев различного религиозно-мистического опыта⁸, – как видно из завещания, не следует ни строить, ни посещать. Это говорит о том, что такого рода заведений уже достаточно много и что они становятся местом получения мирских наслаждений. «К XII в. многие ханака стали богатыми и процветающими поселениями. <...> Это богато украшенные дворцы, с проточной водой. <...> Суфийские группы [в таких ханака] – истинные цари этих мест, бог обеспечил их жизненными благами сверх меры, освободив их от заботы о необходимости заработать себе пропитание...»⁹. Чтобы возродить если не сам аскетический образ жизни, то хотя бы его дух, Абд ал-Халик апеллирует к служению шейхам и никому более. Именно шейху неопит должен посвятить всего себя, отдавая все, что он имеет: материальное и духовное. Это ли не уход в аскетизм и не доказательство готовности пожертвовать всем ради достижения истинной цели и ради того, кто может обучить, как достигнуть этого? Подоплека формирования такого рода отношений содержится в двух из восьми указанных принципов: *сафар дар ватан* («путешествие в месте проживания») и *халват дар анджуман* («удединение в обществе»).

Первый говорит о том, что в начале мистического пути без присутствия рядом шейха необходимо так совершать духовное путешествие, чтобы суметь привести себя к неотступному служению (*ба мулазамат*) Богу, став Его слугой. Собственно говоря, речь идет о нормативном исламе и о законах шариата, которые обязан соблюдать каждый правоверный мусульманин. Однако, «если в своей округе (*дийар*) можно найти кого-то из этой школы [Хваджаган], то следует, оставив [свое духовное] путешествие, устремиться к неотступному следованию за ним, преподнося ему отменные старания в изучении способности к осознанию (*малака-йи агахи*) [божественного]. После приобретения этой способности не имеют разницы путешествия и остановки. <...> Для начинающего духовное путешествие

⁷ Трилингеи Дж. С. Суфийские ордены... С. 25.

⁸ Акимушкин О. Ф. Институт "хангах"... С. 12; Ислам. Энциклопедический словарь. С. 272–273.

⁹ Трилингеи Дж. С. Указ. соч. С. 22.

вообще не приносит ничего, кроме замешательства (*парийишанӣ*). Когда же ищущий обрел общение с шейхом (*ба сӯхбат-и ʿазиз*), здесь ему необходимо остановиться и закрепить (*талкин*) это качество. Он должен обрести способность духовной связи Хваджаган (*малака-йи нисбат-и хваджаган*), да освятит Аллах их души. После чего, куда бы он ни отправился, возражений не будет.¹⁰

Комментарии шейхов дают ясно понять, что в школе Хваджаган основными условиями выполнения принципа «путешествия в месте проживания» становятся: а) наличие наставника, шейха; б) наличие способности осознавать божественное, приобретаемой благодаря руководству шейха; в) наличие духовной связи Хваджаган (*нисбат*), получаемой от шейха школы.

Второй принцип духовной жизни – «уединение в обществе» – касается поминания Бога при занятии мирскими делами. Этот принцип подкрепляется следующим аятом из Корана: «Люди, которых не отвлекает ни торговля, ни купля от поминания Аллаха...»¹¹. В этой связи необходимо указать на ту роль, которую играет внутренняя духовная связь (*нисбат-и батинӣ*) в школе Хваджаган во время поминания Всевышнего в базарной толчее, а также – на такое понятие как *сӯхба* или *сӯхбат*, означающее интимное общение двух лиц¹². Как правило, эти два лица представлены шейхом и учеником.

Вот, что говорит традиция братства о сути этого принципа: «наш путь – интимное общение (*сӯхбат*), поскольку в уединении – известность (*шухрат*), в известности – несчастье (*афат*), благо же – в со-единении (*джамʿийат*), со-единение – в интимном общении при условии растворения друг в друге»¹³. Иначе говоря, при занятии мистической практикой не стоит быть отшельником и аскетом, так как благодаря отшельничеству мистик становится известным и популярным среди простых людей, чего желать не следует. С другой стороны, «духовное со-единение (*джамʿийат-и дил*) больше проявляется в толпе лиц, чем в уединении»¹⁴. Именно таким образом, то есть «выходом в люди», занятием мирскими делами и проверкой своих способностей на людях, на определенном этапе обучения достигается укрепление внутренней духовной связи – *нисбат*. Иллюстрацией принципу «уединения в обществе» может послужить следующая история из традиции Накшбандийа.

¹⁰ Рашахат... С. 22.

¹¹ Коран. 24:37. Здесь и далее перевод аятов и сур Корана дается на основе перевода И. Ю. Крачковского по изд.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1991.

¹² Рашахат... С. 23.

¹³ Макама-и... С. 58; Рашахат... С. 23

¹⁴ Рашахат... С. 23.

Один из шейхов братства в пору своего становления на мистическом пути прибывает к хвадже Ахрару. Проявляя максимум усилий в обучении, он постепенно начинает видеть результаты своих усилий в проявляющейся духовной связи. «Милостью хваджды Ахрара, она (духовная связь. – А. Х.) день ото дня набирала силу, пока, наконец, не достигла [состояния полного] духовного со-единения (*джам-‘ийат-и хатири*). Одновременно пришло и осознание этой связи. Как вдруг хваджа дает указание заняться некоторыми делами, связанными с земледелием и т. п. Из-за занятий этими мирскими делами внутреннее проявление связи стало постепенно ослабевать, что привело меня к великому расстройству и огорчению. Сказав себе, что пойду и расскажу хвадже все, что у меня накопилось на сердце, я выждал, когда он остался один, и вошел к нему в комнату. Только я собрался поведать ему о своих горестях, как он сказал: "В мистическом пути Хваджаган, да освятит Аллах их души, уединение в обществе – основа всего (*асл-и кулли*). Фундамент всех их занятий состоит в этом [принципе]. <...> Открыто практиковать *нисбат* (*нисбат-ра би парда варзидан*) – нетрадиционно для братства. Поэтому нет другого выхода, кроме как совмещать [тренировки] *нисбата* с другими внешним [мирским] занятием (*сузл-и захир*)"»¹⁵.

И *нисбат* и *субхат* являются специфическими общесуфийскими терминами, характеризующими духовное общение сначала в школе, а затем и в братстве. Это общение начинается с момента инициации ученика, с приобщения его ко всему духовному наследию предыдущих поколений суфиев и с определения ему места в духовной генеалогии (*силсила*), и продолжается до конца его земной жизни. Ученик, впоследствии сам становясь шейхом, посвящает уже своих учеников, у которых, в свою очередь, духовное общение с ним также продолжается до конца не его, а их земной жизни, и т. д. Примеров тому много. Общее для всех: общение происходит либо во сне, либо во время совершения определенного рода упражнений, речь о которых пойдет ниже.

Варианты обучения в братстве: *джазба* и *сулук*

В целом мистическая практика (*тарики*) подразделяется на два варианта обучения:

а) *джазба* – практика привлечения и вместе с тем воспитания учеников и последователей путем духовного захвата

¹⁵ Рашахат... С. 320–321.

(*тасарруф*)¹⁶, а также путем демонстрации им удивительных экстатических состояний;

б) *сулук* – путь обучения, предлагаемый шейхом и характеризующийся собственными усилиями ученика в выполнении разного рода упражнений (*зикр*, *табаджжух*, *мураба* и др.), которые направлены на воспитание в нем способности к внутренней духовной связи, духовному захвату и соответственно – практике *джазба*.

Прохождение *сулука* знаменуется выдачей *иджазы* (разрешения), дающей право иметь собственных учеников. Для категории инициированных духом *сулук* является формальным обучением, при котором основной целью ставится получение такой *иджазы*, при этом они имеют полное право не прислушиваться к своим наставникам по части выполнения практических упражнений, а практиковать то, что им было предписано при их инициации духом (ср.: практика *зикра* Абд ал-Халика и его шейха Йусуфа ал-Хамадани; практика *зикра* Баха ад-Дина Накшбанди и его шейха Амира Кулала).

В братстве Накшбандийа предпочтение всегда отдавалось практике *джазба* или ее сочетанию с *сулуком*. По выражению основателя братства: «В нашей воле заниматься с учеником практикой *джазба* или практикой *сулук*, поскольку муршид – искусный врач (*табیب-и хазик*), лечащий способом, соответствующим состоянию больного»¹⁷. Так, комбинированной практикой был воспитан второй халифа Баха ад-Дина хваджа Мухаммад Парса, хотя при инициации ему объявлялось, что практика братства – *джазба*¹⁸.

Предпочтение, отдаваемое *джазба*, объясняется двумя причинами. Первая: то, что в других братствах является окончанием мистического пути, то есть прохождение через *сулук* к *джазба*, в Накшбандийа означает начало обучения. Иначе говоря, мистический путь братства стоит выше мистических путей других братств. «Их путь обучения [начинается] после пути привлечения (*сулук-и йишан ба'д аз джазба аст*)...»¹⁹. Вторая: «включением окончания пути в его начало» (*индирад-и нихайат дар бидайат*) шейхи братства добивались того, что муриды знали, к чему они должны прийти совместными усилиями. Другими словами, они никак не могли ошибиться или сбить-

¹⁶ Профессор Майер, разбирая те же самые аспекты мистической практики, что и мы, предлагает переводить термин «тасарруф» более осторожно, однако несколько расплывчато, как «сверхъестественное право единолично распоряжаться или властвовать над партнером» (*die übersinnliche Verfügungsgewalt oder Machtausübung einzelner seiner Mitglieder*). См.: *Meier F. Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Stuttgart, 1994. S. 245.

¹⁷ Макаmat-и... С. 57.

¹⁸ Рашахат... С. 58–59.

¹⁹ Там же. С. 91.

ся с пути, что иногда случается с мистиками, начинающими с практики *сулук*²⁰. Ниже предлагается детальное рассмотрение составляющих варианта практики *джазба*.

Путь «привлечения» *джазба*

Инициация

Важнейшим ритуалом для любого мурида является инициация — посвящение в члены братства. Но до этого момента он должен пройти определенный период искуса-проверки на предмет его полной готовности к послушанию. Такой испытательный период в среднем длится три месяца. В течение этих трех месяцев мурида заставляют делать самую грязную работу, на выполнение которой он должен безропотно соглашаться. Безропотно согласие приходит после уничтожения собственной воли (*ихтийар*), заменить которую должна воля шейха. Вторым вариантом испытательного срока, который следует считать более классическим, служит испытание временем на предмет неослабевающего желания и готовности ученика встать на мистический путь и всецело препоручить себя определенному шейху.

В качестве примера можно привести историю инициации одного из последователей Накшбанда Йа'куба Чархй, упоминавшегося нами ранее, которая в анналах традиции братства представляет собой едва ли не самое полное описание этапов инициации с испытательным сроком.

Окончив одно из религиозных учреждений, Йа'куб Чархй решает вернуться на родину в провинцию Балх. По пути он заглядывает к шейху Накшбанду и спрашивает у него о возможности быть его последователем. Накшбанд в ответ указывает Чархй на то, что тот как будто собрался в путь, но возвратился. Йа'куб, не найдя ничего лучшего, начинает обосновывать свой приход тем, что Накшбанд велик и почитаем всеми. В ответ он слышит, что следовало бы найти аргумент получше. Под конец этого небольшого диалога Накшбанд говорит: «Мы — избранные (*мá'азизán-и.м*)».

После этих слов состояние Йа'куба меняется. Вдруг он вспоминает свой сон, который он видел за месяц до этой встречи. Во сне ему было сказано, чтобы он стремился стать муридом «избранных» (*мурид-и 'азизán шй!*). Тогда Йа'куб начинает умолять Накшбанда (*илти.мáс*), чтобы тот имел его в виду, то есть вспоминал бы

²⁰ Johan G. J. Ter Haar. The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi // Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Order. Proceedings of the Sevres Round Table 2–4 May 1985. Istanbul; Paris, 1990. P. 86, 88 (Varia Turcica. Vol. XVIII); Рашахат... С. 283.

иногда о нем. На это шейх приводит аналогичный случай из жизни другого шейха ʿАли Рамитани, когда к последнему пришел некто с похожей просьбой. В ответ ʿАли попросил его оставить нечто, что бы напоминало о просившем, когда взор упадет туда. Накшбанд говорит Йаʿкубу: «У тебя же ничего нет, что бы ты смог оставить. Поэтому возьми мою тюрбетейку и храни ее. Когда твой взгляд упадет на нее, вспомнишь меня, а вспомнишь – найдешь».

По завершении разговора Накшбанд предлагает Йаʿкубу посетить одного «святого» (*вали*)²¹, который живет в пустыне и совсем не в той стороне, где Балх. Йаʿкуб же, не послушав шейха, отправляется домой.

Следующий этап – этап испытательного срока, начавшийся для Йаʿкуба. Возвратившись домой, он через некоторое время волею случая оказывается в той самой пустыне, о которой говорил Накшбанд, где посещает упоминавшегося им «святого». В интимном общении с ним (*сухбат*) он начинает ощущать все более возрастающую любовь к Накшбанду и желание встать на мистический путь под его началом. Йаʿкуб возвращается в Бухару. Но и в Бухаре еще не до конца уверовавший Йаʿкуб обращается к помощи убогого (*маджзуб*), спрашивая его, идти ли ему к Накшбанду или нет. Тот дает положительный ответ. В этот момент Йаʿкуб видит перед убогим множество линий, начерченных им на земле, и решает про себя, что если их количество будет нечетным, то это – знак того, что следует идти. Подсчет дает нечетное число. Он приходит к Накшбанду и при встрече выражает свою готовность встать на путь. В начавшемся интимном общении он чувствует в Накшбанде поводыря (*ʿаṣṣакаш*) и руководителя (*каʿид*). Проходит какое-то время, и Йаʿкуб обретает полную уверенность в том, что Накшбанд обладает качествами «святого». На этом, можно считать, испытательный период заканчивается.

Последний этап касается непосредственно ритуала инициации. Концентрируя однажды вечером внимание на мазаре одного из суфийских шейхов, Йаʿкуб ощущает внутреннее беспокойство и божественный призыв встать и пойти на встречу с шейхом. На подходе к дому шейха он видит его стоящим на дороге в ожидании. Они проходят в дом, и после намаза Накшбанд приступает к интимному общению, а вслед за тем произносит: «Мы – уполномоченные (*маʿмур*) и сами по себе никого не принимаем. Ночью я посмотрю, какое будет указание (*ишарат*). Если тебя примут [свыше], то и мы тебя примем».

Такую длинную и беспокойную, полную страхов и опасений ночь Йаʿкуб проводил первый и последний раз в своей жизни. На-

²¹ Слово «святой» дано в кавычках, поскольку в исламе, в отличие от христианства, отсутствует институт канонизации святых.

утро, совершив вместе с Йа^скубом утренний намаз, Накшбанд говорит ему: «Поздравляю, пришло указание принять. Мы мало кого принимаем, а если принимаем, то это зависит от человека и от времени».

После чего Накшбанд поверил ученику всю цепь духовной преемственности вплоть до ^сАбд ал-Халика и обязал его отправить *зикр* с соблюдением нечетного количества повторов формул. Инициированный Йа^скуб Чархи проводит еще некоторое время подле Накшбанда, а затем получает разрешение отправиться в странствия²².

Из приведенной истории явственно выделяются несколько этапов, которые, как будет видно в дальнейшем, повторяются частично или полностью в других вариантах инициации с испытательным сроком. Особо отметим, что инициация в любом ее варианте является действием в высшей степени духовным. Поэтому все, что ей предшествует, имеет обратный знак, то есть процесс приобщения отражает отход от бездуховности и поэтапное включение в духовную жизнь.

(1) Бездуховная жизнь и встречи. В случае с Йа^скубом Чархи это – формальное обучение религиозным наукам. (2) Явление духа или голоса во сне с указанием пойти и стать в бездуховном материальном мире муридом «избранных». Сон этот Йа^скубом временно забывается, но, в конце концов, указание, данное духом во сне, выполняется – Йа^скуб приходит к «избранным». Этот этап назовем призывом духа или первой встречей с духом. (3) Встреча мурида с шейхом, которую можно обозначить как вторую, «запланированную» муридом, встречу с духовным лицом, каковым, без всякого сомнения, следует считать шейха. (4) В рамках этой встречи – мольба мурида о том, чтобы шейх не забывал его, сопровождающаяся каким-либо даром шейху. В данном случае шейх сам дарит свою тубейку, что говорит о том, что не шейх должен помнить о таком нерадивом муриде, но – мурид о таком благосклонном шейхе. Это этап «упрашивания и подношения». (5) Здесь же, после вежливого, но достаточно незавуалированного отказа выполнить просьбу мурида, шейх дает указание посетить в бездуховном мире духовное лицо, некоего «святого» в пустыне. После чего мурид уходит. (6) Испытательный срок для веры ученика в учителя, определенный шейхом и представляющий собой внутреннюю борьбу мурида со своими сомнениями. Поначалу Йа^скуб, не прислушавшись к словам Накшбанда, возвращается домой и лишь позднее посещает указанного «святого». Тем самым указание шейха выполняется не сразу, а с задержкой. (6) Духовный призыв шейха о встрече во время состояния концентрации внимания мурида (*таваджжух*), приход мурида и совместная вечерняя молитва на территории (пребывания) шейха, ко-

²² Рашахат... С. 66–67.

которые условно можно назвать третьей «контрольной» встречей с шейхом по его инициативе. (7) Начало собственно ритуала инициации: запрос шейха в высший духовный мир о приобщении неофита; получение положительного ответа; сообщение муриду цепи духовной преемственности, формул *зикра*, способа их проговаривания. Ритуал инициации имеет смысл только при положительном ответе духовного мира на запрос шейха, поэтому данный этап можно назвать этапом сообщения сакрального текста, коим несомненно являются формулы *зикра*. (8) Окончание собственно ритуала инициации, включающее в себя повтор формул *зикра* в присутствии шейха. Это – этап повторения сакрального текста в присутствии шейха. Таким образом, на конкретно взятом примере ученик до инициации встречается с духовным миром трижды: первый раз – с духом (во сне), второй и третий – с шейхом (как с представителем духовного мира). Испытательный срок имеет место между второй и третьей встречами.

Следует отметить, что иногда испытательного срока, подразумевающего собой уничтожение собственной воли через выполнение грязной и неблагодарной работы, а также испытания временем, может и не быть. Это происходит в двух случаях.

Во-первых, когда ученик уже иницирован, но не здоровствующим шейхом, а – духом Пророка, духом какого-либо святого или почившего шейха. Такой ученик, ведомый божественной волей, называется *увайси*, в честь йеменского современника Пророка Увайса ал-Карани, иницированного духом первого, как утверждает мусульманская традиция, после его смерти в 657–658 г.²³ *Увайси* были как ‘Абд ал-Халик ал-Гидждувани, посвященный Хизром, так и Баха ад-Дин Накшбанд, иницированный духом ‘Абд ал-Халика.

Тем не менее инициация духом не является самодостаточным условием для становления мистика. Необходимо также прохождение хотя бы формального курса обучения (*сумук*) у здоровствующего шейха. Первый из двух отмеченных, как известно, прошел его у Йусуфа ал-Хамадани, второй – у нескольких шейхов: Баба-йи Саммаси, Амира Кулала, Кусам-шейха и Хадим-шейха. Последние два принадлежали к тюркскому братству Йасавийа.

Во-вторых, когда ученик с первых минут встречи с учителем уже настолько влюблен в него и поглощен им, что испытательного срока просто не нужно. В этом случае инициация происходит при первых встречах. Так было, например, со вторым халифá ‘Абд ал-Халика Авлийа Кабиром, когда он случайно увидел на базаре покупающего мясо шейха ‘Абд ал-Халика и долго спрашивал его позво-

²³ *Тришингелл Дж.* Суфийские ордены... С. 213. Увайс ал-Карани был одним из близких друзей ‘Али. При этом он никогда не встречался с Пророком, но был настолько одержим им, что услышав о том, что Пророк в одном из сражений потерял два зуба, тут же выдернул два своих. См: Тарих-и ‘урфан... С. 65.

лить ему донести покупки до дома. 'Абд ал-Халик согласился и после того, как они дошли, пригласил Ав-лийа' Кабира часом позже разделить с ним трапезу. В течение этого часа последний нашел свое формальное обучение религиозным наукам, которому предавался до этой встречи, весьма блеклым (*афсурда*), а желание духовного общения с 'Абд ал-Халиком – весьма сильным (*дил-ра ба сукбат м'ил дйда*). Через час, придя домой к 'Абд ал-Халику, Авлийа Кабир был признан его сыном и приобщен к духовной связи Хваджаган (*кабул-и нисбат-и тариқа йафта*)²⁴.

Здесь, как видно из описания, ритуал приобщения к мистическому знанию сопровождался всего двумя встречами: первой – «случайной» на базаре; и второй, «запланированной» шейхом и ставшей «контрольной» для мурида, в течение которой на территории шейха и произошла собственно инициация. Во время первой встречи мурид умолял шейха принять помощь, а, когда тот согласился, в прямом и переносном смысле совершил подношение – донес ношу до дома, оказав тем самым услугу. Затем ученик по указанию шейха покидает его, возвращаясь ненадолго в свой мир, чтобы через час вновь прийти к шейху.

Эту историю отличает также такая немаловажная особенность, как приглашение к разделению трапезы. Приглашение символично: наряду с материальной пищей принимается и разделяется пища духовная. Иначе нельзя объяснить один весьма странный с бытовой точки зрения рассказ одного из учеников Накшбанда 'Ала ад-Дина Гидждувани. Суть его состоит в том, что в последние часы жизни Накшбанда 'Ала ад-Дин вместе с другими учениками и последователями находился у его смертного одра. Обратившись к нему, умирающий шейх сказал: «Накрывай на стол и садись есть».

'Ала ад-Дин, накрыв на стол и съев два-три куска, убрал все со стола, так как не мог есть в таком состоянии. Однако шейх еще раз велел накрыть и есть. Так повторилось трижды. После чего Накшбанд заметил: «Надо есть, как следует, и работать, как следует (*ник*)»²⁵.

Рассмотрим еще одну инициацию, на этот раз – будущего наставника и шейха Баха ад-Дина Накшбанда – Амира Кулала.

Амир Кулал в юности принимал участие в уличных борцовских боях, которые происходили обыкновенно на базарах и собирали множество зрителей. Однажды шейх Мухаммад Баба-йи Саммаси, проходя со своими учениками мимо одного из таких зрелищ, остановился и стал внимательно наблюдать за борцами. Его последователи очень удивились и спросили у шейха, с какой целью он внимает зрелищу. На что шейх ответил:

²⁴ Рашахат... С. 28.

²⁵ Там же. С. 56.

«Среди этой толпы есть человек, благодаря *сукхату* которого очень многие достигнут совершенной ступени [на мистическом пути]. Я смотрю именно на него и хочу, чтобы мы его изловили (*сайд*)».

В этот момент взгляд Амира Кулала упал на шейха. Сила привлечения шейха (*джазба*) стянула Амира с места. А когда шейх отправился дальше, Амир, обессиленный, покинул борцовское поле и поплелся сзади. Придя домой, шейх вызвал Амира, объяснил ему мистический путь и «усыновил» его (*ба фарзанди кабул кард*). Больше никто не видел Кулала участвующим в уличных схватках ²⁶.

В данном повествовании налицо активная духовная охота на мурида (*сайд*) и его привлечение (*джазба*). Однако и здесь можно выделить характерные этапы инициации: первую «случайную» встречу в людном месте по инициативе шейха и встречу вторую, «запланированную» шейхом и ставшую «контрольной» для мурида. Последняя заканчивается инициацией на территории шейха. Наконец, довольно интересным представляется сам момент «ловли» мурида шейхом, начинающийся сразу же после того, как взгляд мурида падает на шейха, который в свою очередь пристально смотрит на него. Другими словами, шейх использовал концентрацию внимания, с тем чтобы привлечь или поймать ученика.

Следует обратить особое внимание на то, что при отсутствии испытательного срока практически все вновь посвященные становились «кровными родственниками» – «сыновьями» (*ба фарзанди кабул кардан*) тех ²⁷, кто их посвящал. Это, с одной стороны, объясняет факт отсутствия испытательного срока для вновь посвященного, а, с другой стороны, отсылает к традиции среднеазиатского и казахстанского шаманизма, где передача шаманского дара происходит по родственной линии с той лишь разницей, что в последнем случае инициация случается уже после смерти старого шамана ²⁸.

В ранней истории братства доподлинно известны, по крайней мере, пять случаев такого посвящения. Это сам основатель школы Хваджган – ‘Абд ал-Халик ал-Гидждувани, ставший «сыном» святого духа Хизра ²⁹; ученик ‘Абд ал-Халика – Авлийа’ Кабир, приобретший статус «сына» первого в течение какого-то часа ³⁰; сам Баха ад-Дин Накшбанд, который с малолетства стал «сыном» шейха Мухаммада Баба-йи Саммасы, а после смерти шейха – «сыном» Сайида Амира

²⁶ Рашахат... С. 42–43.

²⁷ Здесь и далее мы употребляем слова «сын», «усыновление», хотя персидское слово «фарзанд» относится как к сыну, так и к дочери. См: *Муин М.* Фарханг-и фарси. Т. 2. С. 2515.

²⁸ *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 106, 137.

²⁹ Рашахат... С. 20.

³⁰ Там же. С. 28.

Кулала³¹ и Кусам-шейха³²; патрон Накшбанда – Амир Кулал, нашедший себе «отца» в шейхе Мухаммаде Баба-йи Саммаси; ‘Ала ад-Дин ‘Аттар – «сын» и первый халиф шейха Накшбанда³³.

Возможно, инициация без испытательного срока необходимо должна была сопровождаться участием в совместном духовном действии (трапеза/молитва/общение = духовная пища) между иницируемым и иницирующим. Скорее всего, предложение какой-то еды на начальном этапе со стороны еще не посвященного являлось своего рода подношением, даром с целью снискать расположение опытного мистика. Принятие подношения последним означало, что желание подносящего вероятнее всего будет выполнено. Приглашение же со стороны опытного мистика на заключительном этапе разделить с ним трапезу фактически означало приглашение встать с ним на один мистический путь. Кроме случая, описанного выше, целесообразно привести еще несколько примеров, иллюстрирующих этот элемент ритуала. Таков случай из жизни ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани, который приводится в связи с его встречей со «святым» Хизром. По-видимому, эта история вырвана из контекста ритуала инициации.

«Однажды хазрат-и Хизр, мир да пребудет над ним, явился к хвадже ‘Абд ал-Халику. Хваджа ‘Абд ал-Халик вынес из дому две ячменные лепешки (*курс-и джавин*). Хизр, мир да пребудет над ним, не стал их есть. На что хваджа сказал:

– Угощайтесь, эти лепешки чисты [т. е. дозволительны с точки зрения шариата].

Хизр, мир да пребудет над ним, ответил:

– Да, это так. Но, тот, кто готовил муку, не совершил до этого ритуального омовения (*тахарат*), поэтому нам это есть не дозволительно»³⁴.

Другой случай описывает поиски духовного наставника одним из последователей Баха ад-Дина Накшбанда ‘Абдаллахом Ходжанди. В своих исканиях он, задолго до встречи с Баха ад-Дином Накшбандом, приходит к мазару известного мистика хваджи Мухаммада ‘Али Хакима Тирмизи (ум. в конце IX в.). Дух последнего сообщает ему, что его поиски учителя завершатся через двенадцать лет в Бухаре, где он найдет то, что ищет. После этого ‘Абдаллах успокаивается и возвращается в родной Ходжанд, где на базаре видит двух тюркоязычных, сидящих у дверей мечети и разговаривающих между собой. «Когда я прислушался к их разговору, то понял, что они говорят о мистическом пути. Мне захотелось присоеди-

³¹ Рашахат... С. 41, 43.

³² Макалат-и... С. 33.

³³ Рашахат... С. 80.

³⁴ Там же. С. 20

ниться к ним. Я преподнес им немного еды и фруктов. После чего один сказал другому, что этот дервиш – в поисках и заслуживает (*ла'ик*) того, чтобы быть подле нашего шейха Исхак-ата. Вслед за тем они отводят Абдаллаха к шейху тюркского братства Йасавийа – Исхак-ата. В интимной беседе с ним (*сұхбат*) Абдаллах выражает желание встать на мистический путь, ничего не говоря при этом о случае, произошедшем с ним у мазара Мухаммада Али Тирмизи. Через несколько дней сын Исхак-ата говорит отцу: «Этот дервиш нуждается (*мискін*) [в духовном наставнике]. Он должен быть подле Вас». На что Исхак-ата отвечает: «Послушай, сын. Этот дервиш – мурид Баха ад-Дина Накшбанда. Мы не можем привлечь его путем духовного захвата (*маджал-и тасарруф нист*)»³⁵.

Здесь история инициации Абдаллаха Ходжанди обрывается, однако, даже не закончившись, она практически во всех деталях повторяет инициацию Йакуба Чархи. То же указание от духа на будущего учителя, правда забывчивость Йакуба заменяется на сознательное умалчивание Абдаллаха. Та же первая случайная встреча на базаре и приход в дом шейха. То же упрашивание шейха и т. д.

Наиболее показательным является пример из жизни Али Рамитани, который, казалось бы, не имеет прямого отношения к инициации, однако по сути своей дублирует ее.

Однажды, когда к Али Рамитани приехал уважаемый гость, у него в доме не оказалось чем его угостить. Али вышел из дому и увидел продавца разного рода сладостей. Этим продавцом был один из его почитателей. Продавец долго упрашивал принять его товар, аргументируя это тем, что пища готовилась с учетом пожеланий почитателей шейха. Поскольку продавец со своим товаром пришелся весьма кстати, шейх принял угощение. После ухода гостя шейх, довольный, велел позвать продавца в дом. Когда тот пришел, он сказал: «Твоя услуга была крайне своевременной. Сейчас проси у меня чего хочешь, любое твое желание будет выполнено». Продавец сладостей оказался смышленным и попросил у шейха сделать так, чтобы и он стал бы шейхом (*ман шулай шавал*). На что Али заметил ему, что это тяжело и что на него упадет такая тяжесть (*бар*), вынести которую он будет не в состоянии. Продавец повторил свое желание. Шейх взял его за руку³⁶ и, проявив благосклонность, сосредоточился на его внутреннем состоянии. Спустя час духовная суть шейха снизошла на продавца, и тот, преобразившись внешне и внутренне, стал выглядеть как шейх. После этого продавец прожил около сорока дней, а затем скончался³⁷.

³⁵ Рашахат... С. 14–15.

³⁶ Ср. этот же элемент ритуала в инициации хваджи Ахрара Йакубом Чархи.

³⁷ Рашахат... С. 39.

Наконец, исключительно интересной представляется первая встреча Баха ад-Дина Накшбанда с одним из шейхов братства Йасавийа Кусам-шейхом, к которому его направил Амир Кулал и в обучении у которого Накшбанд провел 12 лет. Во время их первой встречи Кусам-шейх ел дыню и бросал дынные корки в сторону Накшбанда.

«От чрезмерного жара желания [обучения] (*аз ғайят-и ҳарират-и талаб*) он подбирал эти корки и доедал их до конца так, как это распространено у тюрков. В течение этого *сукбата* подобное произошло три раза. Через два-три месяца Кусам-шейх заявил Накшбанду:

– У меня девять сыновей и ты. Но ты превосходишь их всех (*бар халла муқаддалий*)»³⁸.

Другими словами, Накшбанд стал «сыном» и шейха Йасавийа.

Вышесказанное дает возможность предполагать, что инициации без испытательного срока на заключительном этапе предшествует разделение символической трапезы, указывающей на ее духовный характер. Такая трапеза сопровождается интимным духовным общением *сукбат*, во время которого и происходит инициация.

Сукбат и нисбат

Как инициация мурида духом, происходящая либо во сне, либо в грезах наяву, так и его инициация здравствующим шейхом представляют собой интимное общение шейха (или духа) с муридом – *сукбат*, которое может быть вербальным, а может происходить и на невербальном, духовном уровне. Возможен также вариант, совмещающий вербальное и невербальное общение. Во время инициации-сукбата вновь посвященному конфиденциально сообщаются как коллективная, так и индивидуальная формулы *зикра*, при этом также акцентируется внимание на способе их проговаривания и их значении. Основным и обязательным условием при самостоятельной практике ставится сохранение мысленного образа шейха в памяти мурида.

Общение такого рода возникает благодаря установлению шейхом односторонней непосредственной внутренней духовной связи между ним и муридом – *нисбат*, которая с другой стороны по цепи духовной преемственности протянута между здравствующим шейхом и поколениями шейхов данной линии³⁹. Другими словами, цепь

³⁸ Макамат-и... С. 33.

³⁹ Ср. у Ф. Майера: die Beziehung, das Verhältnis, die Zugehörigkeit. В конце концов ученый останавливается на абстрактном, как он сам его называет, переводе термина: der höhere Bezug («высшее отношение»). См: *Meier F. Zwei Abhandlungen*. S. 63–64.

на какое-то время замыкается на муриде. В этом и состоит духовная суть инициации. В течение этого промежутка времени муриду демонстрируются удивительные состояния, которыми он может впоследствии овладеть сам, но – только те, которые он способен вынести на данный момент. Такая практика братства, получившая особое название – «включение окончания пути в его начало» (*индирад-и нийайат дар бидайат*), и является составляющей варианта пути «привлечения» (*джазба*)⁴⁰.

Абд ар-Рахман Джами вспоминал, как однажды к нему пришел один нищий и стал умолять приобщить его к истинному знанию. Шейх объяснил ему формулу *зикра* – «нет бога кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Аллаха», обязав его запомнить лицо своего шейха. Во время этого *сукхата* по указанию шейха нищий принялся за дело. Тотчас же в нем проявился соответствующий эффект этого пути. Он увидел себя в мире святых, и его охватили сильное наслаждение и величайшая любовь (*шаук*)⁴¹.

Эта же связь также именуется *бар* («груз», «тяжесть»), что отражает качественную ее характеристику. Различие в этой паре терминов, имеющих широкое хождение в Накшбандийа, незначительное, но смысловое. Под *нисбатом* иногда подразумевается весь духовно-мистический путь (*тариқа*), его специфический и определенный образ (*кайфийят-и махсуса ва махсуда*), иногда имеется в виду способность к обузданию и – способность справляться с душой или душами (*сиффат-и галиб ва малака-йи нафскуий*). Считается, что духовная связь Хваджаган и соответственно Накшбандийа превосходит аналогичные в других братствах (*фаук-и хала-йи нисбатха аст*). Поэтому любой, будь то мистик, ученый или праведник (*аз ахл-и тақва*), будет подвержен воздействию этой связи. Когда же говорят *бар*, то подразумевают груз и тяжесть, которыми обладает эта духовная связь, имея в виду, что не всякому под силу вынести это бремя⁴². В этой связи еще раз обратим внимание на описанный нами ранее случай встречи Али Рамитани с продавцом сладостей, когда последний не выдержал духовного груза шейха и через месяц скончался.

Иногда термин *бар* несет в себе значение груза, выраженного в форме просьбы или какого-то сообщения, переносимого на состояния конкретному адресату (*хавала-йи арз*), или избавление от тяжести болезни (*раф-и мараз*), или же получение такой тяжести. В этом контексте употребляются такие выражения, как: сбросить тяжесть на кого-то, взять тяжесть от кого-то, принести тяжесть⁴³.

⁴⁰ Ter Haar Johan G.J. The Naqshbandi Tradition... P. 86; Рашахат... С. 283.

⁴¹ Рашахат... С. 164.

⁴² Там же. С. 116

⁴³ Там же. С. 116.

При этом физические расстояния не играют никакой роли. Главное – это знать адресата и воссоздать в памяти его мысленный образ.

Наиболее выдающимися способностями по части применения *нисбат* в его самой крайней насильственной форме отличался один из талантливейших учеников ʿАла ад-Дина ʿАттара мавлана Низам ад-Дин Ҳамӯш (ум. 860/1456 г.)⁴⁴. В связи с его именем рассказывают, что во время правления в Самарканде Мирзы Улугбека (1411–1447) – сына Шахруха и внука Тимура – титулом *шейх ал-ислам* обладал некий хваджа ʿИсам ад-Дин. Когда последний смертельно заболел, его сыновья обратились за помощью к Низам ад-Дину. Тот, придя к больному, увидел, что если не взять его под свое духовное покровительство (*дар зилин гирифтан*), то никакой надежды на выздоровление нет. Поскольку этот представитель нормативного ислама питал самые искренние чувства и был благосклонен к братству, Низам ад-Дин взял его под свое духовное покровительство и включил его в свою духовную связь (*дар зилин-и ҳайат-и ҳуд гирифтӣм ба ба нисбат-и ҳуд дар авардӣм*). Шейх ал-ислам выздоровел, но спустя некоторое время с Низам ад-Дином произошел неприятный инцидент, где шейх ал-ислам проявил слабость характера и не смог ему помочь. Суть инцидента заключалась в том, что сына Низам ад-Дина обвинили в колдовстве, магии и спиритизме, а также – в незаконных сношениях с некоторыми из женщин гарема, что, вероятно, явилось основной причиной обвинения. Тень в потворстве сыну пала на отца. Мирза Улугбек в ярости велел привести Низам ад-Дина. Его связали, и с непокрытой головой, все равно, что полностью раздетым, усадив на лошадь (ближе к хвосту), провезли через весь город к Мирзе. Когда Мирза подошел к Низам ад-Дину, то увидел его сидящим, погруженным в внутреннее созерцание (*мурақаба*). То, что Низам ад-Дин не встал при его появлении, еще больше разъярило Мирзу и он разразился потоком ругательств. На что Низам ад-Дин сказал: «Ответом на все эти слова может быть только одно. Я мусульманин. Если ты веришь, хорошо. Если же нет, то приказывай все, что тебе взбредет в голову». Низам ад-Дина выставили вон, а вскоре после этого события Мирза Улугбек был убит своим сыном ʿАбд ал-Латифом. Низам ад-Дин, разочарованный поведением шейха ал-ислама, вывел его из-под своего духовного покровительства (*аз зилин ихрадж кардӣм*), и когда тот выключился из духовной связи (*аз нисбат бар амал*), то тут же упал и скончался⁴⁵.

Такая связь устанавливается через область сердца, благодаря активному духовному захвату или охвату со стороны шейха (*таҷар-*

⁴⁴ Тарих-и ʿурфан... С. 621.

⁴⁵ Рашахат... С. 111–112; 114–115. Этот и другие случаи взаимоотношений шейхов братства с властью предержащими комментируются у Бартольда. См: Бартольд В. В. Сочинения. С. 122–123.

руф). После установления духовной связи мурид (или любой другой духовный объект) всецело находится в руках шейха. Его состояние характеризуется полным безволием и предельной искренностью в общении с шейхом, если речь идет об интимном общении. Физиологическим признаком духовного захвата является внезапное активное потоотделение у захваченного. Усиление захвата может приводить к полному отключению от реальностей физического мира, сопровождающемуся потерей сознания (*бихудй*). Баха ад-Дин Накшбанд, комментируя принцип «уединения в обществе», замечал по этому поводу, что в начале пути муриду «необходимо практиковать *сукхбат* со своими друзьями, с тем чтобы быть способным к практике *сукхбата* у нас [в братстве] (*та қабилӣйат-и сукхбат-и мӣ пайда шавад*).»⁴⁶

Мавлана Абд ар-Рахман Джами отмечал, что «наш путь Хваджаган, да освятит Аллах их души, отличается одним прекрасным свойством – тем, что *нисбат* можно практиковать где угодно, с кем угодно и в каком угодно состоянии. Практику *нисбата* (*варзиш-и нисбат*) следует считать основой (*асл*). Всем остальным следует заниматься по мере необходимости. Эта благородная духовная связь весьма subtilна (*латиф*). У нее не существует фиксированных [пространственных] и временных границ (*хадд-и мазбӯт ва вақт-и муғаййан нист*). Она может исчезать божьей волей и проявляться тогда, когда человек к этому не готов. Всякий раз, когда в *нисбате* наблюдается какое-либо ослабление (*футӯр*), необходимо обратиться к причинам, [вызвавшим] его. Все что, привело к этому [ослаблению], необходимо устранить»⁴⁷.

Тасарруф

Таким образом, приведенные нами примеры дают достаточно ясное представление о том, что сутью духовного общения – *сукхбат* – является установление внутренней духовной связи – *нисбат*, которая, в свою очередь, характеризуется духовным захватом одного из партнеров – *тасарруф*. В случае, если эта цепочка практикуется в бинOME «шейх–мурид» в учебных целях, то муридам, объективно пребывающим без сознания или в прострации, демонстрируются те состояния, которые впоследствии должны быть достигнуты ими самостоятельно, определяя тем самым цель их дальнейших упражнений.

В качестве иллюстрации можно привести случай из жизни Баха ад-Дина Накшбанда, которому его патрон Саййид Амир Кулал поручил духовное воспитание своего старшего сына – Амира Бур-

⁴⁶ Макаmat-и... С. 58.

⁴⁷ Рашахат... С. 165.

хана, сказав при этом: «Мой сын Амир Бурхан подготовлен [к тому, чтобы быть посвященным]. Никто не практиковал на нем духовного захвата и не занимался его духовным воспитанием (*тарбийят-и ма'навий*). В моем присутствии займись его воспитанием, чтобы я мог видеть результат».

После чего хваджа Накшбанд, выполняя распоряжение своего шейха, «сконцентрировался на внутренней сути (*мутаваджжих-и батин*) Амира Бурхана и без промедления охватил ее. В ту же секунду воздействие от этого духовного захвата (*а'сар-и ан тасар-руф*) проявилось в Амире Бурхане как внутренне, так и внешне. Он впал во всеохватившее его экстатическое состояние (*хал-и бузург*) со следами истинной благодарности (*шукр-и хакикий*)»⁴⁸.

Другой пример, свидетельствующий о том, что сходная практика духовного общения имела широкое хождение уже в школе Хваджаган, взят из жизни шейха школы 'Али Рамитани. Прибыв в Хорезм, он занялся практикой братства. Найдя себе двух последователей из числа нищих поденщиков, он пригласил их к себе, сказав при этом, что сегодня после вечернего намаза и совершения ритуального омовения у них будет общение (*сукхбат*), и они будут практиковать *зикр*, а затем могут пойти на свою поденщину. Поденщики пришли, и после одного дня, проведенного вместе в занятиях, их охватило экстатическое состояние – *хал*, «благодаря *сукхбату* хазрат-и 'Азизан, его воздействию и внутреннему духовному захвату (*тасар-руф-и батиний*). После чего у них уже не было возможности уйти и расстаться с шейхом (*илк'ан-и рафтан ва джуд'а шудан набуд*)»⁴⁹.

Таким образом, *тасарруф*, применяясь с целью снятия возникающих внутренних преград в готовности воспринять божественное, является эффективным способом восстановления или усиления духовной связи *нисбат*. С этой целью он практикуется как в биноме «муршид–мурид», так и между самими шейхами.

Вот что говорит об этом традиция Накшбандийа:

Хваджа Ахрар в сопровождении Са'д ад-Дина Кашгари решил посетить шейха Баха ад-Дина 'Умара. По дороге Са'д ад-Дин объяснил хвадже Ахрару цель их путешествия: «Нам нужен высший ранг святого (*кутб*) с тем, чтобы он охватил нашу внутреннюю суть (*дар батин-и ма' тасарруф кунад*) и очистил бы нас». По прибытии на место они изложили шейху свое намерение, и тот сказал:

«Чего вы ждете от *тасарруфа* святого? *Тасарруф* у суфиев означает не более того, что при возникновении у кого-то преград и препятствий, мешающих его способности [воспринять божественную суть] (*'ариз-и исти'дад*), эти препятствия устраняются воздействием *сукхбата* (*ба васита-йи та'асир-и сукхбат*). После устранения

⁴⁸ Рашахат... С. 44; Макама-и... С. 36.

⁴⁹ Рашахат... С. 39–40.

препятствий он одаряется (*лаухибат*) способностью [воспринять божественную суть], но при этом он остается на месте [в самостоятельном развитии] своих собственных способностей, что является его делом и целью».

Хваджа Ахрар, впоследствии комментируя это высказывание шейха, заметил, что шейх не понял Са'д ад-Дина Кашгари. Дело в том, что в братстве под *масарруфом* «подразумевается концентрация внимания сердца [шейха] на внутренней сути страждущего. По отношению к такой концентрации внимания (*таваджжух*) сердце последнего приобретает определенную связь (*иртибат*) и смычку (*иттис'ал*) с сердцем [шейха]. Посредством этой связи и смычки сердце [шейха] соединяется с внутренней сутью (*батин*) страждущего с помощью луча, отражающегося от сердца шейха и падающего на естество страждущего. Это качество – происходящее от способности шейха, которое рефлекторно (*ба тарик-и ин'икас*) проявляется в зеркале способностей страждущего. Не следует желать такого от своей способности воспринять божественное, однако если подобная связь возникла, тогда то, что приобретено путем рефлексии, преобразуется в постоянное качество. Са'д ад-Дин пожелал как раз последнего, с тем чтобы извне получить это качество, но не для того, чтобы проявить свою способность [к рефлексии] в его [сердце].⁵⁰

Довольно часто способность к духовному захвату демонстрируется, с тем чтобы показать свою духовную силу, поскольку «захватченный» находится целиком и полностью во власти «захватчика», а это значит, что духовный потенциал у второго гораздо больше, нежели у первого. Другими словами, второй достиг более существенных высот в своем духовном развитии. Это в свою очередь означает авторитет, уважение и власть.

Примером такого духовного поединка может служить рассказ одного из шейхов братства, когда он в присутствии многочисленных зрителей из числа суфиев схлестнулся с другим шейхом.

«Он захотел проявить *масарруф* по отношению ко мне и посягнуть (*дастбурди*) на меня. Этот *субхат* был поистине великолепным. Собралось очень много уважаемых людей. Я выставил себя в качестве [представителя] своего *нисбата*, удерживая твердо свой *нисбат*. Он это понял и, увеличивая силу захвата, установился на меня, пытаясь сконцентрироваться (*таваджжух*) на мне всеми своими силами (*ба халаги-йи х'уд*), с тем чтобы взвалить на меня тяжесть (*бар афкандан*). Но я его опередил <...> и передал ему тяжесть (*бар ба вай хав'ала кардам*). Поскольку у меня в мыслях было отразить его захват, то я это выполнил. Его *таваджжух* не возымел никакого действия. Та же тяжесть, которая обруши-

⁵⁰ Рашахат... С. 259.

лась на него, имела настолько сильное воздействие, что у него на висках выступил пот. Он сконфузился и смутился. Мне тоже стало стыдно, так как он был стар и уважаем. В конце концов я раскрыл себя для него, чтобы он осуществил захват в той степени, в какой захочет. Он быстро это уловил и снова взошел в состояние захвата (*баз ба мақам-и тасарруф дар ʿилād*). Несмотря на мою помощь, он не смог его осуществить. Мне стало стыдно от того, что он еще больше смутится, и я встал и ушел»⁵¹.

Для полноты картины применения *тасарруфа* отметим еще один эпизод из истории братства, когда с помощью такого духовного захвата ʿАла ад-Дин Аттар пытался поставить на место своего ученика – Низам ад-Дина Хамуша.

После смерти Баха ад-Дина Накшбанда его правопреемником стал ʿАла ад-Дин Аттар, лучший из учеников которого, Низам ад-Дин Хамуш, пребывал в Самарканде, тогда как сам ʿАттар – в областном центре Чағанийан, расположенном в верхнем течении реки Амударьи (*Джайхун*). И вот до ʿАттара стали доходить слухи о претензиях Хамуша на роль великого шейха. Тогда ʿАттар под благовидным предлогом вызвал Хамуша к себе. Когда Хамуш прибыл на собрание суфиев, то те с уверенностью говорили, что сейчас у Хамуша отнимут все то, что ему было дано, имея в виду его духовную силу. После чего ʿАттар и Хамуш, усевшись друг напротив друга под палящим солнцем, занялись созерцательной практикой, включавшей в себя *таваджжух* и *муракаба*. Хамуш впоследствии вспоминал: «я в этом поединке был в виде голубя, а хваджа ʿАттар – орлом, парящим вслед за мной и преследующим меня, куда бы я ни убегал. В конце концов, он так измотал меня, что я вынужден был искать убежища у духовной сущности (*руханийят*) Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует. И в эти самые секунды проявился светоч Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует, и меня благосклонно взяли под его покровительство и защиту. Я растворился в бесконечных лучах света Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует. Когда хваджа ʿАттар достиг этого места, то у него не осталось возможности для духовного захвата (*маджал-и тасарруф наʿилād*), а от Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует, хвадже снизошло обращение: "Низам ад-Дин у нас, и никому не должно быть до него дела". В этот момент хазрат хваджа ʿАттар поднял голову, и, находясь под сильным впечатлением, встал и пошел домой. От уязвленного самолюбия (*ғайрат*) он проболел несколько дней, и никто не знал причины этой болезни»⁵².

Очевидно, что способ противостоять духовному захвату (пусть даже своего собственного шейха) есть. Он заключается в обраще-

⁵¹ Рашахат... С. 93.

⁵² Там же. С. 115–116.

нии захватываемого к покровительству духовно более сильного, чем тот, кто пытается его захватить. Иначе говоря, во время попытки захвата в случае, если захватчик несомненно сильнее и нет возможности ему сопротивляться, нужно мысленно представить себе образ кого-то более сильного, чем он ⁵³. Данное утверждение можно подкрепить следующим примером из традиции братства, который относится к уже упоминавшемуся нами сыну Амира Кулала Амиру Бурхану, духовным воспитанием коего занимался Баха ад-Дин Накшбанд.

Суть излагаемого состоит в том, что Амир Бурхан достиг чрезвычайных высот в своем духовном развитии под патронажем Накшбанда. Дело дошло до того, что Амир стал периодически заниматься духовным грабежом (*ахбал-и батини-рә ғарат микард*) некоторых из окружения Накшбанда, оставляя их опустошенными (*ағийән*). Один из шейхов братства – Никруз Бухарй – после неоднократных инцидентов подобного рода, происходивших при каждой встрече с Амиром Бурханом, решил обратиться с жалобой к Накшбанду на такое поведение Амира. Баха ад-Дин принял и выслушал его, а по окончании разговора посоветовал ему: «Как только он сконцентрирует свое внимание на тебе, ты сконцентрируй свое внимание на мне и скажи – меня нет, есть только он [т. е. Накшбанд]».

Вслед за этим инструктажем Никруз Бухари встречается с Амиром Бурханом, и тот, как обычно, приступает к духовной обработке партнера. Однако на этот раз его техника не срабатывает. «Я сконцентрировал свое внимание на хвадже Накшбанде, – рассказывает Никруз Бухари, – представив мысленно его лицо, я сказал себе, что меня нет, есть только он. Тут же я увидел, как состояние Амира Бурхана изменилось, и он упал без чувств. После этого он уже никогда не концентрировал свое внимание на мне путем духовного захвата (*ба тарик-и тасарруф ба ман мутаваджжих нашуд*)» ⁵⁴.

Исходя из всего сказанного о случаях применения практики *тасарруфа*, можно с большой степенью вероятности предположить, что эта практика достаточно широко использовалась шейхами братства для привлечения на свою сторону не только потенциальных последователей учения, но впоследствии, при политизации деятельности братства, – и для привлечения видных государственных дея-

⁵³ По-видимому, существует еще несколько приемов противостоять духовному захвату. Один из них заключается в создании замкнутого цикла в ритуальной позе (скрещенные руки или ноги, или же соединенные кончиками большой и указательный пальцы рук). Не акцентируя специально на этом внимания, ученику дают понять, что общаться с духовным миром в позе *мурабба' чихарзану* (сидя по-турецки), невежливо. Для высоких целей необходима другая ритуальная поза – *дүзану* (поджав под себя ноги). Рашахат... С. 191–192.

⁵⁴ Там же. С. 44.

телей. Нет необходимости акцентировать внимание на том, что на этой же основе формировались отношения в бинOME «шейх–мурид». Подытожим рассмотрение практики *масарруфа* на примере истории из жизни одного из сыновей хваджи Ахрара Мухаммада Йахйя (ум. 1500).

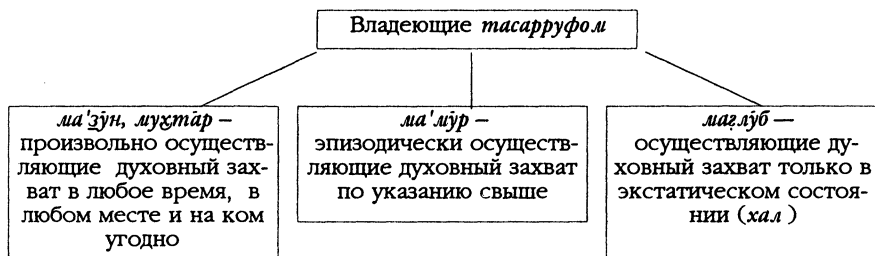
Однажды Мухаммада Йахйя решил навестить один из его почитателей. Подойдя к его дому и спросив хозяина, он узнал, что Мухаммад находится на женской половине дома. Почитатель решил подождать его, присев на скамью (*дуканча*)⁵⁵. Во время ожидания ему пришла мысль о том, что отец Мухаммада периодически практиковал *масарруф* на наиболее податливых (*муст'адан*), доводя их до бесчувственных и бессознательных состояний (*бих'удй ва биш'фурй*). Занимается ли тем же самым его сын? Пребывая в подобного рода размышлениях, он не заметил того, как вошел шейх. Шейх вплотную подошел к нему и молча присел рядом, после чего произнес: «Владеющие *масарруфом* подразделяются: на тех, кто волен и свободен [осуществлять духовный захват] (*ла'зун ва мухтър*) таким образом, что по изволению Всевышнего и по своей собственной воле всегда, когда они пожелают, и на том, на ком они захотят, могут осуществлять внутренний духовный захват, доводя их до состояния бесчувственности и растворения (*фанâ*); на тех, кто, хотя и имеет силу к духовному захвату, кроме как по приказу извне, его не применяет, то есть до тех пор, пока его не уполномочат [свыше] (*ла'мур*), он не концентрирует свое внимание ни на ком; и на тех, кого иногда охватывают какие-то определенные состояния, тогда в преобладании какого-то из этих состояний (*дар галаба-йи ан хâl*), они, охваченные им (*лағлуб*), совершают внутренний духовный захват муридов, с тем чтобы передать это состояние им. Следовательно, нельзя в том, кто не является невольным [совершать *масарруф*], не уполномочиваемым, не охваченным, видеть человека способного к *масарруфу*».

Во время этого монолога он оказал мне милость, сделав так, что меня охватило какое-то качество, от которого я без чувств и без сознания упал, отключившись (*вахил*) и от себя самого, и от всего, что вокруг. Беспамятство продолжалось долго. Когда я пришел в сознание и открыл глаза, то увидел себя скатившимся на одну сторону дуكانчика, а хваджу – сидящим и созерцающим (*муракиб*) с закрытыми глазами. В ту же секунду я снова сел и уверовал, что хваджа – из владеющих *масарруфом*»⁵⁶.

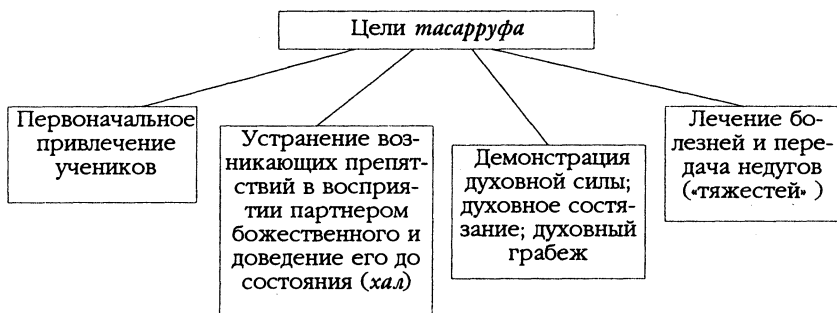
⁵⁵ *Дуканча* – широкая скамья-стол, на которой можно одновременно сидеть, принимать пищу, а также складывать мелкие вещи. М. Муин. Фарханг-и фарси. Т. 2. С. 1544.

⁵⁶ Рашахат... С. 322.

Предложенный обзор использования практики *тасарруфа* позволяет представить сферу всех возможных вариантов его применения в братстве. Градация лиц, способных к духовному захвату, отражается в следующей схеме:



По целям, ставящимся перед *тасарруфом*, последний подразделяется на:



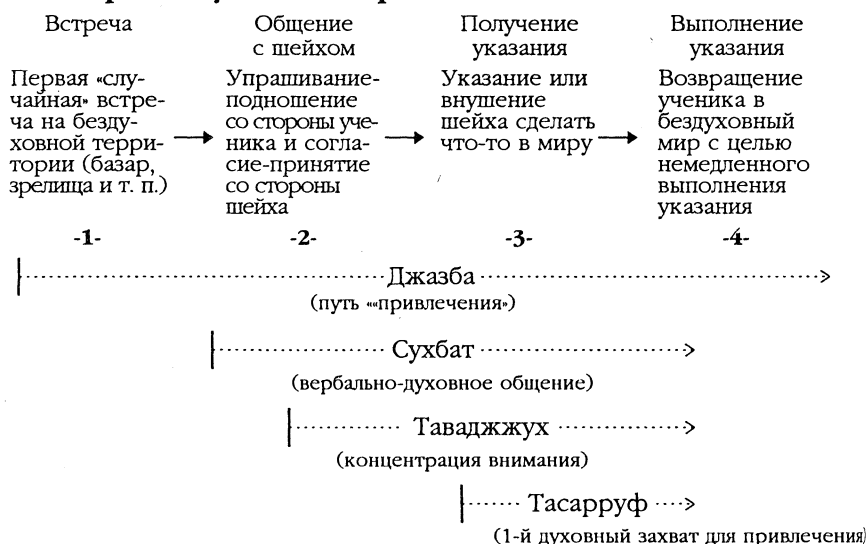
Анализ практики инициации, сухбата, нисбата и тасарруфа

Начиная с момента первой случайной встречи в самом людном месте, которым на Востоке всегда был рынок или базар, отношения в бинومه строятся на базе *сухбата*, *таваджуха*, *нисбата* и *тасарруфа* по следующим общим моделям (см. стр. 54).

Комментируя модель инициации без испытательного срока, возвратимся к примерам, где инициация описывалась более или менее полно и явно не сопровождалась никаким испытанием. Это, во-первых, случай приобщения Авлийа' Кабира; во-вторых – история инициации Амира Кулала; и наконец – пример с поденщиками из жизни 'Али Рамитани.

I. Модель инициации без испытательного срока

Первая «случайная» встреча



Вторая «запланированная» встреча



Первая встреча: Авлия' Кабир – на базаре; Амир Кулал – на базаре, на борцовском поле; поденщики – на базаре. *Общение:* Авлия' Кабир – упрашивал принять помощь, шейх согласился; Амир Кулал – не просил ничего, но был «пойман» силой духовного общения; поденщики – неизвестно. *Указание:* Авлия' Кабир – уйти на час и через час вернуться; Амир Кулал – духовное указание следовать за шейхом; поденщики – указание прийти вечером в дом шейха. *Выполнение указания:* как известно, все выполнили полученные ими указания.

Вторая встреча: Авлия' Кабир – дома у шейха; Амир Кулал – дома у шейха; поденщики – дома у шейха. *Общение:* Авлия' Кабир – совместная трапеза; Амир Кулал – неизвестно; поденщики – совместный намаз и сукхат. *Указание:* Авлия' Кабир – неизвестно; Амир Кулал – неизвестно; поденщики – отправить зикр. *Выполнение указания:* об Авлия' Кабаре и Амуре Кулале известно только, что они были приобщены к духовной связи – нисбат, о поденщиках – что они опраивали совместно с шейхом зикр и дошли до экстатического состояния. Иначе говоря, поденщики выполнили указание и были инициированы. Что же касается первых двух, то, напомним, что они стали «сыновьями» своих шейхов. Возможно, стать «кровным родственником» предполагает нечто отличное от просто повторения сакрального текста в присутствии шейха. Дело в том, что некоторых исследователей шаманизма привлекает идея сексуального избранничества будущего шамана духом противоположного пола, которая находит подтверждение в фактах инициации некоторых шаманов через сексуальный контакт с духом. Подобного рода сведения имеются и в отношении среднеазиатского шаманизма, где в узбекско-таджикской среде «избрание будущего шамана объяснялось <...> любовными отношениями между духом и шаманом»⁵⁷. Вслед за проводником этой идеи Л. Я. Штернбергом⁵⁸ появляются ее многочисленные сторонники и противники из числа изучающих шаманизм. Сходные и, возможно, убедительные доводы в защиту той же самой идеи сексуального избранничества приводит И. Н. Винников в отношении призвания Мухаммада⁵⁹. Однако, если в случае с инициацией духом через сексуальный контакт последний еще можно объяснить женским полом духа, то как понять «усыновление» мурида шейхом мужского пола, и кто тогда является «матерью» вновь появившегося «сына». Удовлетворительное объяснение может дать лишь концепция К. Леви-Стросса, согласно которой в нашем случае мурида, ставшего «сыном» шейха, следует считать бесполом или – сочетающим в себе мужское и женское начала⁶⁰. Напомним, что

⁵⁷ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 125–126.

⁵⁸ См.: Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1 и др.

⁵⁹ См.: Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности 1882–1932. Л., 1934. С. 143–146.

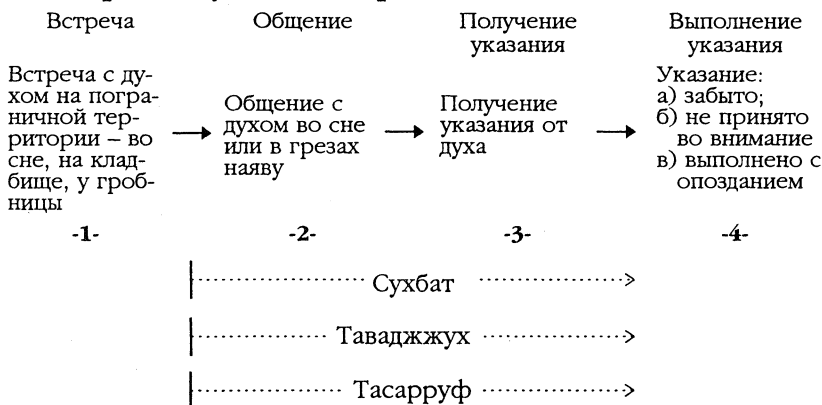
⁶⁰ См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология/Пер.с фр. М., 1985. С. 208–215.

слово-термин *фарзанд* («ребенок», «дитя», «чадо») может относиться как к мальчику, так и к девочке. Другими словами, мурид в ритуале это – травести; кто же в ритуале шейх и что он при этом делает (кроме сообщения сакрального текста), – остается неизвестным. Аналогичные примеры инициации, где в ритуале либо иницирующий, либо иницируемый сочетает в себе два пола, можно встретить в шаманизме у различных народов⁶¹.

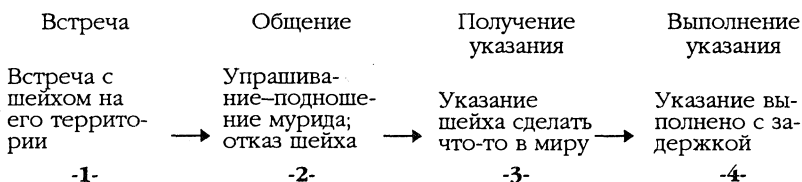
Тем не менее в традиции братства мы не смогли найти свидетельства в пользу наличия этого «некоего отличного», или «оно» осталось скрытым от постороннего взгляда. Применив аналогию с «усыновлением» Абд ал-Халика ал-Гидждувани святым Хизром, мы видим, что здесь также присутствует сообщение сакрального текста (формулы *зикра*) с указанием способа его проговаривания⁶².

II Модель инициации с испытательным сроком

Первая «случайная» встреча

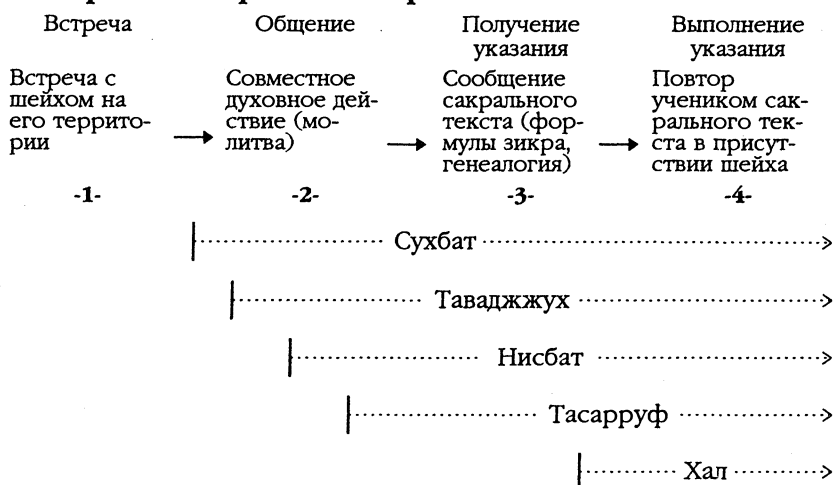


Вторая «запланированная» встреча



⁶¹ См., напр., Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 204–205.

⁶² Хизр так сообщил Абд ал-Халику сакральный текст и способ его проговаривания: «Войди в водоем, опустишь с головой под воду и сердцем скажи – нет бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник Аллаха» (Рашахат... С. 19).

Третья «контрольная» встреча

Следует дать необходимые пояснения к приведенной модели инициации на примерах духовных исканий Йа'куба Чархи и 'Абдаллаха Ходжанди. Первая встреча с духом: Чархи – во сне; Ходжанди – у мазара 'Али Тирмизи. Общение: Чархи – во сне; Ходжанди – в грезах наяву. Получение указания: Чархи – стать муридом «избранных», то есть – братства Накшбандийа, о месте проживания представителей которого Чархи наверняка знал; Ходжанди – прямое указание о месте проживания Накшбанда и о времени, когда следует к нему явиться (через 12 лет). Другими словами, оба получают необходимый минимум информации о своих будущих патронах. Выполнение указания: Чархи – забыл, но затем, мимоходом, зашел к Накшбанду; Ходжанди – не упоминая об указании духа, пришел к шейху Йасавийа. Иначе говоря, он сначала не поверил духу, а уверовал только тогда, когда шейх Йасавийа повторил ему то же самое.

Вторая встреча: Чархи – встреча с Накшбандом на территории шейха; Ходжанди – встреча сначала на базаре с последователями Йасавийа, после чего – с Исхак-ата, шейхом Йасавийа, у него дома. Общение: Чархи – упрашивание Накшбанда и отказ последнего помнить о нем; Ходжанди – подношение пищи последователям Йасавийа на базаре, просьба за него сына Исхак-ата и отказ Исхак-ата взять его своим учеником. Указание: Чархи – посетить «святого» в пустыне; Ходжанди – указание на то, что его шейхом будет Накшбанд. Выполнение указания: Чархи – выполнил с опозданием; Ходжанди – ждет еще 12 лет.

Третья встреча: Чархи – дома у Накшбанда, Ходжанди – неизвестно, но по всей видимости, он встретился с ним в Бухаре, по-

скольку с самого начала повествования сообщается, что ⁶³Абдаллах Ходжанди – один из последователей Накшбанда. *Общение*: Чархи – совместный вечерний и утренний намазы; Ходжанди – неизвестно. *Указание*: Чархи – повторить формулы *зикра* в присутствии шейха; Ходжанди – неизвестно. Выполнение указания: Чархи – повторяет; Ходжанди – неизвестно.

Принципиальное отличие между первой и второй моделями состоит в том, что в первом варианте на протяжении всего ритуала инициации инициатива в виде указаний, которые практически немедленно выполняются, исходит от духовного существа, каковым можно считать шейха или любого духа (напр., Хизр). Во втором варианте инициатива лишь вначале принадлежит духовному существу, как бы подталкивая указаниями иницируемого к духовным поискам и тем самым испытывая его. Следовательно, точное и беспрекословное выполнение указаний и представляется испытательным сроком. Если желание встать на мистический путь достаточно сильное, то инициатива на заключительном этапе переходит в руки иницируемого. Он обретает веру в указанного духом наставника и сам завершает свои поиски. В противном случае все может ограничиться эпизодическими «первыми» встречами и дальнейшего развития событий происходить не будет. Исходя из вышесказанного, можно условно назвать первую модель «пассивной инициацией», а вторую – «активной»; если в первой модели активность принадлежит только шейху, то и во второй – она изначально принадлежит все-таки духовному существу – духу или шейху.

Если вернуться назад ко времени возникновения ислама, то можно увидеть, что и инициация Мухаммада в ранг Пророка, и начало его пророчества, по существующим легендам, с некоторыми особенностями сводятся к двум моделям инициации. Если развить аналогию, то сходные модели инициации нетрудно увидеть и в шаманизме. Блестящая статья И. Н. Винникова, написанная им в начале тридцатых годов XX века и названная «Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии»⁶³, позволяет уточнить некоторые детали рассматриваемого ритуала. Поскольку эта статья непосредственно касается предмета настоящего исследования, целесообразно будет сравнить анализ, предложенный И. Н. Винниковым, с предложенным выше.

По Винникову, существующие легенды о призвании Мухаммада по сути своей сводятся к двум вариантам, один из которых – пассивный (А), другой – активный (В). Пассивный вариант у Винникова содержит в себе три этапа:

⁶³ Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммада... С. 125–146.

(А)

Первые явления духов во сне; внушение ими любви к уединению; уход Мухаммада в горы; периодическое возвращение за продуктами



Первое явление ангела; приказ принять пророческую миссию; отказ Мухаммада; истязание Мухаммада; предварительное согласие; первое откровение



Перерыв в явлениях ангела; второе явление ангела; окончательное согласие Мухаммада; непрерывная череда откровений

—I—

—II—

—III—

Первый этап называется И. Н. Винниковым подготовительным, второй – пророческим призывом, третий – окончательным принятием призыва. Пассивным вариант назван из-за того, что Мухаммад сначала сопротивляется принятию пророческой миссии, в связи с чем подвергается мучениям, а вслед за первым явлением ангела – пытается оградить себя от духа магическими мерами (закутывание, поливание водой), и далее вполне равнодушно относится к перерыву в откровениях⁶⁴.

Активный вариант принятия пророческого дара также подразделяется им на три этапа:

(В)

Первые видения духов; влечение к духам; поиск духа-покровителя; уход Мухаммада в горы; периодическое возвращение за пищей



Первое явление ангела в ответ на призыв Мухаммада; сообщение ангелом только своего имени – Джабраил



Перерыв в явлениях ангела; отчаяние Мухаммада; попытка покончить с собой; второе явление ангела; череда откровений

—I—

—II—

—III—

Первый этап назван автором подготовительным, второй – появлением высшего духа, третий – призывом Мухаммада. Активным этот вариант считается потому, что Мухаммад сам начинает испытывать влечение к духам, сам ищет духа-покровителя, сам призывает его и наконец сам пытается покончить с собой во время перерыва в явлениях ангела⁶⁵.

С нашей точки зрения, в приведенных вариантах существует ряд общих элементов, отмеченных автором статьи, но не привлекавших его пристального внимания и поэтому – не нашедших отражения в схематическом разделении на этапы. В связи с чем необходима некоторая коррекция обеих моделей. Во-первых, одним из общих элементов является тот факт, что сначала Мухаммад начал подвергаться видениям неперсонифицированных духов, то есть инициатива с самого начала принадлежала не Мухаммаду, а каким-то духовным существам. Причем, он подвергается не единовременному видению, а – эпизодическим: духи к нему являются не единожды, а несколько раз. Далее происходит разделение: вариант (А) –

⁶⁴ Винников И. Н. Легенда о призвании... С. 126–133.

⁶⁵ Там же. С. 133–134.

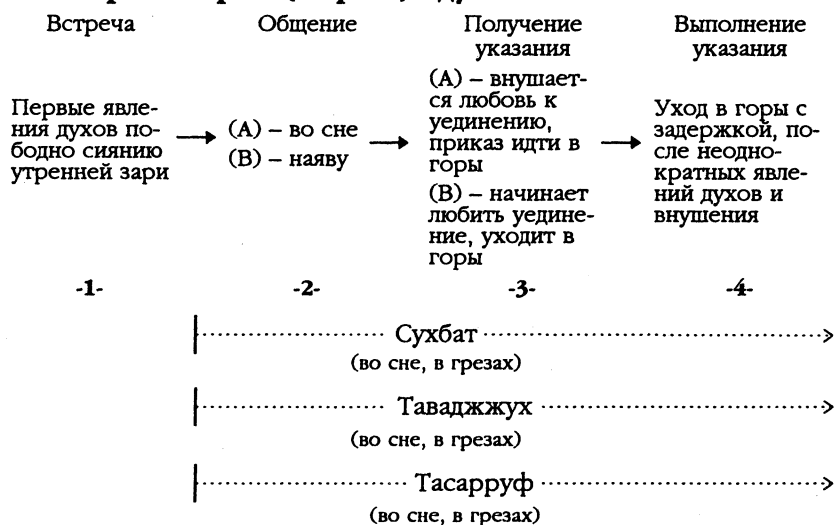
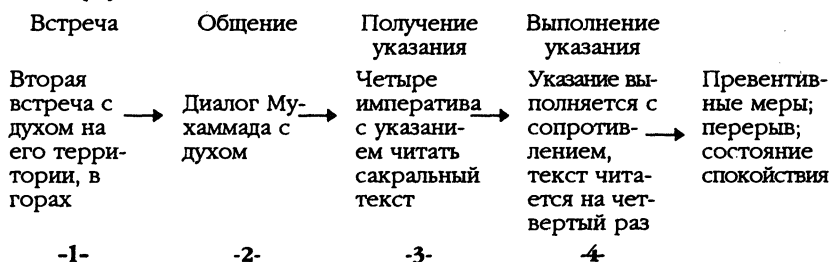
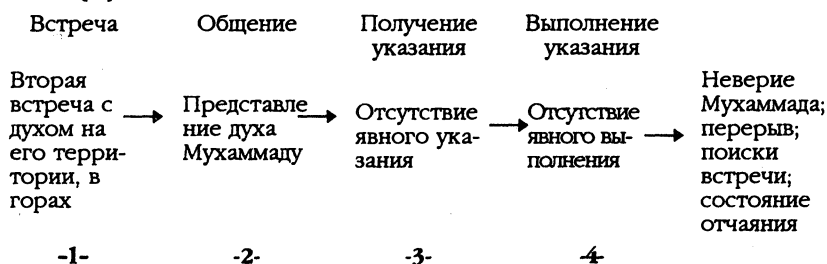
Мухаммаду «внушается любовь к уединению», говорится о том, что он избран высшим духом, и отдается указание уйти в горы, где этот дух его встретит⁶⁶; вариант (В) – Мухаммад сам начинает чувствовать влечение к духам и решает отыскать себе духа-покровителя в горах. Второй общий элемент – уход в горы, в пещеру на горе Хира, то есть в место, где живет высший дух. Третье – занятия в горах аскетическими упражнениями, скорее всего, этими упражнениями были какие-то молитвы, медитация и пост. Четвертое – возвращение за продуктами, которые он, кстати, мог предлагать духам в качестве подношения. Пятое – первое явление верховного духовного существа – ангела Джабраила, однако же это второе явление из мира духов для Мухаммада. Далее идет разделение: вариант (А) – три императива-указания ангела: «Читай (*икра*)!», и три последовательных отказа Мухаммада, сопровождавшиеся его удушением; затем – четвертый императив вместе с первыми айатами 96-й суры, которые Мухаммад повторил за ангелом. Иначе говоря, Мухаммад с задержкой и сопротивлением в выполнении указания все же произносит переданный ему сакральный текст. Вслед за этим Мухаммад принимает превентивные магические меры. Вариант (В) – явившийся ангел сообщает только свое имя: «О, Мухаммад, я – Джабраил!». На этом общение заканчивается. Шестой общий элемент – Мухаммад повторяет сакральный текст вслед за ангелом, только в варианте (А) это происходит во время первого явления ангела, а в целом – второго явления духовного существа для Пророка, тогда как в варианте (В) это происходит во время вторичного явления ангела после перерыва, в целом – третьего явления духовного существа. Седьмое – перерыв в откровениях. В вариантах отношение Мухаммада к перерыву различное: (А) – равнодушие и, возможно, успокоенность принятыми мерами; вариант (В) – отчаяние будущего Пророка вплоть до попытки суицида. И наконец, восьмое – вторичное явление Джабраила и следующая за этим череда непрерывных откровений, при котором в варианте (А) Мухаммад снова принимает превентивные меры – кутается, вероятно, в надежде на то, что это опять поможет, а в варианте (В) – успокаивается после слов Джабраила: «О, Мухаммад, ты воистину посланник Аллаха! Не для забавы я к тебе явился; я хотел только испытать твою стойкость...»⁶⁷. Выражаясь иначе, Джабраил говорит о том, что тот перерыв, который был до этого, являлся испытательным сроком с целью проверки его стойкости и искренности в устремлениях.

Если учесть вышеприведенные замечания и внести их в контекст ритуала инициации в рамках исламского мистицизма, то для первой встречи в обоих вариантах вырисовываются следующие этапы:

⁶⁶ Винников Н. Н. Легенда о призвании... С. 128.

⁶⁷ Там же. С. 134.

(А) (В)

Первая встреча (встречи) с духом**Вторая встреча****(А)****Вторая встреча****(В)**

Если первая встреча Мухаммада с духами во сне или в грезах наяву в вариантах не имеет существенной разницы, то вторая встреча разительно контрастирует в вариантах (А) и (В). В первом случае Мухаммаду дается указание читать текст, который он, сопротивляясь и испытывая давление, в конце концов прочитывает. Однако затем принимает превентивные меры, с тем чтобы больше не общаться с ангелом, подавившим его волю. Таким образом, Мухаммада после второй встречи с ангелом в варианте (А) можно уже считать иницированным, так как соблюден основной элемент ритуала – чтение сакрального текста в присутствии иницирующего. Однако чтение сакрального текста – существенный, но не столь знаменательный элемент. Последним же следует признать беспрекословное и немедленное выполнение указания иницирующего, что не было соблюдено в варианте (А). Второй случай (В) дает отсутствие указания. Мухаммад идет к Хадидже и говорит о том, что может сделаться просто кахином-духовидцем, чего бы он для себя не хотел⁶⁸. Выражаясь иначе, Мухаммад не верит во встреченного им духа после знакомства с ним. Следовательно, отсутствие указания со стороны последнего есть тоже своеобразное указание, направленное на укрепление веры Пророка в иницирующего и на испытание его веры. Об этом при третьей встрече недвусмысленно говорит сам Джабраил. Третья и последующие встречи в обоих вариантах свидетельствуют о соблюдении Мухаммадом всех условий: он повторяет сакральный текст без промедления и сопротивления.

Если сравнить эти несколько скорректированные варианты духовного призвания Мухаммада с моделями инициации в исламском мистицизме, то становится очевидным, что культура наряду с передачей традиции (= сакрального текста) от иницирующего к иницируемому стремится указать еще на одну важную деталь, а именно – на повтор в иницируемом самого носителя традиции – иницирующего, поскольку только при соблюдении этого условия традиция будет полноправно функционировать. В случаях невыполнения указаний иницируемым или их выполнения с задержкой акцент делается на неверии или сомнении первого в последнем. При отсутствии этих сомнений и неверия передача традиции осуществляется, при их наличии – не происходит, и иницируемому дается испытательный срок для их устранения. Указанный повтор личности иницирующего в иницируемом начинает реализовываться уже на заключительной стадии инициации, когда муриду сообщается, что он при отправлении сакрального текста (= формул *зикра*) должен мысленно удерживать перед собой образ своего шейха. Далее, специальными упражнениями на пути обучения – *сулук* – ученик должен постоянно практиковать укрепление внутренней духовной связи –

⁶⁸ Винников И. И. Легенда о призвании... С. 127.

нисбат, которая, как мы увидим ниже, есть не что иное, как путь для трансформации личности ученика в личность учителя.

Путь обучения (*сулук*)

В отличие от пути «привлечения» (*джазба*), который полностью определяется активными действиями духовных лиц (шейха, духа), путь обучения (*сулук*) характеризуется комплексом специальных психо-технических упражнений, предлагаемых шейхом ученику, с тем чтобы тот, овладев ими, смог прийти к практике *джазба* и «привлекать» уже своих учеников. Иными словами, *джазба* конечный этап *сулука*. Однако, как мы уже упоминали выше, в братстве Накшбандийа *джазба* целенаправленно включается в начало обучения для того, чтобы ученик знал, к чему он должен самостоятельно подойти в конце своего обучения, то есть, если при практике *джазба* со стороны шейха, шейх является своего рода посредником, доводящим ученика до осознания божественного, то по окончании прохождения *сулука* и овладении *джазба* ученик уже не нуждается в посреднике-шейхе, поскольку сам становится таковым для другого. «Мы включаем окончание [пути обучения] в его начало, цель состоит именно в этом (*мурад халим аст*). <...> [Затем, когда] мы перестаем являться посредниками [божественного] контакта (*васита-йи вусул*), от нас необходимо отделиться (*мунқатд*)».⁶⁹

Напомним, что духовными составляющими *джазба* служат: *суббат* ----> *таваджжух* ----> *нисбат* ----> *масарруф* ----> *хал*. Все действия исходят со стороны шейха: вербально-духовное общение ----> в его рамках – концентрация внимания на духовном партнере ----> в границах концентрации – установление духовной связи ----> в ходе установления – духовный захват ----> в его рамках – экстатическое состояние ученика. Естественно, что к концу процесса обучения ученик должен самостоятельно повторить все эти действия в той же последовательности. В связи с чем основной акцент делается на обучение первым двум этапам: вербально-духовному общению и формированию в ходе этого общения внутренней духовной связи с партнером, где на первых порах, как правило, таковым является шейх. Что же кроется за вербально-духовным общением и формированием внутренней духовной связи и каким образом ученик овладевает ими? Поскольку завершающий этап инициации представляет для ученика первый опыт его совместной с шейхом духовно-религиозной практики, которая вслед за этим станет сутью его жизни, то для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует вновь обратиться к заключительному этапу инициации, к тому, какое указание

⁶⁹ Рашахат... С. 283.

должен выполнить ученик, с тем чтобы ритуал инициации завершился. Одновременно ученику необходимо соединить в себе три действия, каждое из которых относится к разным уровням и в то же самое время – к одному человеку, шейху. Во-первых, он должен вслед за шейхом и в точности как он повторить сакральный текст, представленный формулой (формулами) *зикра*. Во-вторых, ему во время проговаривания текста вменяется мысленное удерживание перед собой образа шейха. В-третьих, все это сопровождается копированием физической ритуальной позы (*джалса*) шейха. Суммируя, заключим: 1-й уровень – вербальный, 2-й – ментальный, 3-й – физический. На всех трех уровнях одновременно ученик должен копировать шейха, вживаться в него, то есть сам становится шейхом. «Для ученика следует быть безвольным (*би ихтияр*). Во всех его делах как религиозных, так и личных должна присутствовать воля *муришида* (*лашыййат-и муришид*). Для *муришида* – следует изучать состояния ученика и в соответствующее время направлять его действия и определять его поступки, с тем чтобы он начинал действовать, ведомый волей *муришида*»⁷⁰.

Вживание в шейха обеспечивается уничтожением воли ученика с ее заменой на волю шейха при регулярном отправлении духовно-религиозных упражнений, в которых ученик должен также копировать и действия шейха, полируя себя до состояния зеркала, отражающего во всем духовного наставника, который, в свою очередь, является отражением абсолютного духа.

Осмелимся утверждать, что все психо-технические и духовно-религиозные упражнения, включаемые в путь обучения *сулук*, главной своей целью ставят формирование или укрепление именно духовной связи «учитель – ученик», однако – только до той поры, пока ученик не будет способен самостоятельно устанавливать духовный контакт с третьим духовным объектом, то есть – пока ученик не реализуется в учителе как учитель: «учитель ---> ученик ----> учитель». «После того, как ученик действиями и помощью *муришида* очистит себя от всех препятствий, а *муришид* поселится (*тамаккун*) в сердце ученика, он станет способным воспринять божественную милость (*кабил-и файз-и алахи гардад*)»⁷¹. Какая роль при этом отводится вербальному уровню, то есть рецитации сакральных текстов, станет ясно далее в главах, отдельно посвященных теомнемии и рецитации канонических текстов. Здесь же мы предлагаем рассмотреть ментальный уровень, а конкретно – то упражнение, которое органично в той или иной степени включается во все остальные или, лучше сказать, сопровождает их. Это упражнение – концентрация внимания на образе, определяемое в исламском мистицизме термином *таваджжух*.

⁷⁰ Рашахат... С. 84.

⁷¹ Там же. С. 83.

Концентрация внимания (*таваджжух*)

Ранее мы довольно часто говорили о концентрации внимания шейха на объекте духовного захвата. В связи с этим нередко духовный захват считают вариантом *таваджжуха*⁷². Это верно лишь отчасти, так как *масарруф* происходит на заключительном этапе *таваджжуха*, то есть является его составляющей. Также *таваджжух* очень часто относят к упражнению, практикуемому исключительно со стороны шейха по отношению к ученику⁷³. Такое представление о нем не совсем полно. Поскольку это всего лишь психо-техническое упражнение, где как орудием, так и объектом служит психика двух партнеров, то кто-то из них, менее сильный и тренированный, станет объектом, а другой будет в совершенстве владеть орудием. Вполне понятно, что первым, как правило, будет ученик. Но и ученик ведь как-то и когда-то овладевает этой техникой, становясь затем шейхом. Следовательно, правильнее сказать, что *таваджжух* практикуется между двумя духовными партнерами. Вот как комментирует применение *таваджжуха* учеником традиция Нақшбандийа.

«Признаком совершенного *муриида* считается то, что ученик, насколько бы он ни был сведущим в делах религии и мистцизма (*‘алим ва ‘ариф*), и насколько бы он ни старался применить на пути обучения то, что он знает и может, после всех [своих] усилий, находясь в осознании или нет, концентрирует свое внимание на духовной сущности *муриида* (*таваджжух ба руҳанийят-и муриид*). И все его [самостоятельные] усилия полностью сходят на нет. Он видит неэффективность и зашоренность (*биҳа-силӣ ва фурубастагӣ*) своих действий еще больше, когда наблюдает совершенство при концентрации на *мурииде*»⁷⁴.

Таваджжух может представлять собой как чисто мысленное воспроизведение по памяти объекта для концентрации, так и фиксирование взора или взгляда на каком-то духовном объекте, который находится непосредственно перед глазами. Техника концентрации внимания, предлагаемая ученикам шейхами братства, состоит из нескольких последовательных ментальных действий, каждое из которых заключается в мысленном воспроизведении определенных образов.

⁷² Chodkiewicz M. Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya // Naqshbandis. Historical Developments... P. 72.

⁷³ Chodkiewicz M. Op. cit. P. 72; Ter Haar Johan. The Naqshbandi Tradition... P. 86.

⁷⁴ Рашахат... С. 83.

«Способ *таваджжуха* принадлежащих к этому великому братству и их воспитания внутренней духовной связи (*парвариш-и нисбат-и батиний*) состоит в следующем: всякий раз, когда нужно этим заняться, сначала представляют лицо того, от кого была получена эта связь до тех пор, пока от этого [образа] не проявится эффект тепла и соответствующего качества. После чего, не отбрасывая этот мысленный образ (*хййал*), но удерживая его глазами, ушами и всеми силами, необходимо сконцентрироваться на [духовном] сердце, состоящем из истины всего человеческого и включающем в себя совокупность высшего и низшего миров, связанных в нем. Хотя оно безупречно с точки зрения воплощения в нем Всевышнего (*хулүл*), но поскольку существует духовная связь между ним и этим куском плоти конусоидальной формы, то концентрировать внимание необходимо на этом конусоидальном (*санубари*). Глаза, мысли, представления и все силы должны быть задействованы на нем. Надо быть готовым к этому и утвердиться в этом. Наше сердце – не камень, чтобы в этом состоянии в нем не начали бы проявляться сокровенные и неосознаваемые [разумом] качества. Эти качества следует сделать столбовой дорогой (*рах-и фарз*) и идти по ней. Любая приходящая мысль должна уничтожаться концентрацией внимания на божественной истине своего сердца. На нее нельзя отвлекаться, ею надо полностью пренебречь, пока она не исчезнет. [В таких случаях] необходимо прибегать к покровительству образа того лица [от которого был получен *нисбат*], удерживая его некоторое время до тех пор, пока *нисбат* не проявится вновь. После чего образ должен сам по себе исчезнуть. Однако концентрирующему свое внимание не следует устранять [самому] этот образ. Если же образ не устраняет искушающие мысли (*васаиве*), необходимо несколько раз мысленно произнести эпитеты [Аллаха], тогда они точно исчезнут. Если же и тогда не исчезнут, то необходимо сердцем несколько раз продумать фразу "нет бога кроме Аллаха", подразумевая, что "нет ничего существующего (*мауджүд*) кроме Аллаха". В этом случае те искушающие и беспокоящие его мысли, будь они любого рода, поскольку – суть существующие ментально (*аз мауджүдät-и зихнй*), без сомнения, следует наблюдать как сокрытые во Всевышнем, зная при этом, что они подобны истине, ибо ложность (*батил*) – также одно из проявлений истины.

Нет сомнения в том, что размышляя таким образом, у него пройдет череда вспышек-озарений, и духовная связь «избранных» наберет силу. Тогда необходимо устранить и эти размышления и сосредоточиться на истине бессознательного состояния (*бихүдй*) и следовать за ней.

Если же проговаривание сердцем *зикра* "нет бога кроме Аллаха" не приводит к осознанию (*хүзүр*), то его следует несколь-

ко раз произнести вслух, вытягивая слово "Аллах" и опуская его в сердце. Нужно настолько заниматься этим, насколько это не будет приводить к переутомлению. Если замечают, что занятие приводит к переутомлению, его надо прекратить. До тех пор, пока состояние отсутствия, бессознательности и духовная связь "избранных" находятся в процессе развития, размышление о сущностях [отдельных] вещей и концентрация внимания на деталях (*таваджжух ба джузййат*) подобны богохульству. "Быть в сознании – безбожие, быть без сознания – религия".⁷⁵

Приведенный отрывок из психо-технического наставления указывает на два ментальных действия, которые необходимо совершить для установления духовной связи *нисбат*. Во-первых, ученику следует мысленно воссоздать образ своего реально существующего духовного патрона. Последний имеет двойственную природу. С одной стороны, это – физическое лицо, с другой – духовная сущность, зеркало-отражение абсолютного духа (*аййна-йи рӯх-и мутлақ*)⁷⁶, имеющее постоянную духовную связь по цепи духовной преемственности и отражающее ее в своих духовных партнерах. Во-вторых, на этот образ следует наложить другой – образ физического сердца, форма которого являет собой пирамиду (*харами*) с треугольным основанием, либо – конус (*махрум*)⁷⁷. Обе эти формы в проекции на плоскости дают одну, вероятно и представляемую *муридои*, то есть форму треугольника или тетрактиса. Прототипом же сердца в физическом плане является духовное сердце, открыть которое в себе, устанавливая при этом осознаваемую духовную связь между ними через образ шейха, и ставится главной задачей ученика. Схематично последовательность ментальных действий со стороны ученика при *таваджжухе* можно отразить в следующем виде.



Успешное выполнение предлагаемых наставлений в идеальном варианте должно приводить к такому состоянию, когда *мурид* постоянно, где бы он ни находился, и что бы он ни делал, удерживает перед собой эти мысленные образы, стараясь увидеть весь мир в

⁷⁵ Рашахат... С. 95–96.

⁷⁶ Там же. С. 91.

⁷⁷ *‘Али Акбар Дахху́д*. Лугатна́ма, Тегеран, 1342 г. с. х. Вып. 84. С. 392–393.

них как в зеркале, доходя то того, что начинает видеть себя во всем, а все – частью себя. Более того, принципом «единения в обществе» *муриду* предписывается практиковать *таваджжух* и *нисбат* при занятии любыми мирскими делами, с тем чтобы, целиком и полностью уподобляя себя шейху, выделить в себе духовное существо незыкая на мирские занятия. «Следует на базаре, в разговорах, в еде и питье и во всех состояниях удерживать перед своими глазами (*насб ал-айн*) [этот образ] своего совершенного человека (*хакикат-и джама'а*)⁷⁸, отчетливо представляя его и не переставая осознавать его в других образах, но видя, что все сокрыто в нем. Необходимо стараться наблюдать (*мушхада*) этот образ во всех праведных и неправедных делах, пока не дойдет до того, что *мурид* будет видеть себя во всем, а все вещи – зеркалом своей красоты и совершенства, находя их все частицами (*аджа'*) себя»⁷⁹.

Здесь, наверное, и происходит то реальное перевоплощение личности ученика в личность учителя или – повторения учителя в ученике, когда ученик открывает и поддерживает в себе духовное существо, каковым является его учитель. «Чем больше будет духовного общения (*сухбат*) [между учителем и учеником], тем сильнее будет *нисбат*. Когда он достигнет такого уровня, что можно будет различать внутреннее и внешнее, <...> тогда станет возможным путем привлечения совершать духовный захват других лиц и получить разрешение на наставничество (*иджаза-йи иршад*)»⁸⁰.

По достижении этой стадии от шейха, как говорит хваджа Накшбанд, «необходимо отделиться». Шейх перестает быть более духовным посредником, и ученик сам становится шейхом и духовным посредником уже для своих учеников.

Муракаба

М*уракаба* представляет собой еще один психо-технический термин, используемый мистиками в связи с концентрацией внимания. Он дословно обозначает «наблюдение», «отслеживание», «опеку», «сохранение». Под этим термином мистиками подразумевается удержание устанавливаемого *нисбата* от блуждающих мыслей во время концентрации внимания. Для наглядного объяснения *муракаба* тра-

⁷⁸ *Хакикат-и джама'а* – толковый словарь персидского языка М. Му'ин'а дает значение этого философского и суфийского термина как «совершенный человек» (*инсан-и камил*), хотя за ним можно видеть также и совершенное духовное сердце, открываемое в себе муридом при занятии духовными упражнениями. См.: Му'ин М. Фарханг-и фарси... Т. 1. С. 1365.

⁷⁹ Рашахат... С. 96.

⁸⁰ Там же. С. 97.

диция братства использует пример известного мистика Джунайда ал-Багдади⁸¹, который, наблюдая охоту кошки за мышью, был поражен концентрацией внимания первой на второй, когда при этом «...волос на ней не шелохнулся». В этот момент он услышал голос, возвестивший о том, что его цель не меньше, чем эта мышь, а в желании достичь ее он должен быть не менее настойчив, чем эта кошка⁸².

Однако вся сложность описанных выше и казалось бы весьма простых операций при *таваджжухе* состоит в том, что *мурида* (в отличие от кошки) могут посещать посторонние мысли, препятствующие его концентрации на образах и мешающие установлению духовной связи. Для устранения блуждающих мыслей существует ряд способов, вероятно, отличающихся по их эффективности к устранению.

1. Образ шейха. 2. Продумывание атрибутов Аллаха. 3. Продумывание формулы *тахлил*. 4. Проговаривание формулы *тахлил*. 5. Три сильных выдоха носом так, как будто хотят высморкаться⁸³.

Очевидно, что даже использование предлагаемых способов устранения блуждающих мыслей не всегда может приводить к требуемым результатам. При невозможности избавиться от них наставления мистиков предлагают рассматривать эти мысли как проявление божественной истины в ложном. Упоминавшийся ранее Авлийа' Кабир по поводу посторонних мыслей отмечал: «Цель не в том, чтобы абсолютно ни одна мысль не посещала [во время концентрации], но – в том, чтобы ни одна мысль не мешала бы внутренней духовной связи (*музахил-и нисбат-и батиний налйшуд*), подобно тому, как щепки и трава не становятся препятствием для текущей воды»⁸⁴.

Выводы

Проведенный обзор и анализ отношений в биноме «шейх–мурид», касавшиеся их формирования со стороны шейха (духа) по направлению к потенциальному муриду, позволяют сделать некоторые предварительные выводы о сути этих отношений в рамках мистического пути братства Накшбандийа-Хваджаган.

⁸¹ Абу-л-Касим Джунайд ал-Багдади (ум. 910 г.) – основоположник «учения о трезвости» и полном самоконтроле, суть которого состоит в том, что по достижении состояния растворения в божестве (*фана*) мистик должен получить обратно все свои утраченные при растворении человеческие свойства, но – уже видоизмененными божественным контактом. Подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 68–69.

⁸² Рашахат... С. 124

⁸³ Там же. С. 91.

⁸⁴ Там же. С. 29.

1. В исламском мистицизме в целом существуют два варианта мистического пути: *джазба* и *сулук*, соответственно – путь привлечения и путь обучения. В Накшбандийа приоритетным является вариант *джазба* или его комбинация с *сулуком*, то есть вариант привлечения последователей, учеников и сторонников, а также их воспитания, с помощью внутренних, чисто духовных сил.

2. Техника применения варианта *джазба* подразделяется как на внешние событийные этапы, так и на внутренние, скрытые от глаз духовные действия, которые коррелируются с внешними событиями. Такие действия обозначены специальными терминами: *сукбат* – вербально-духовное общение, *таваджжух* – концентрация внимания на духовном партнере, *нисбат* – духовная связь, *тасарруф* – духовный захват и *хал* – экстатическое состояние.

3. Основателем школы Хваджаган 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани двумя (*сафар дар батан* и *халват дар анджуман*) из восьми постулируемых принципов духовно-религиозной жизни совершенно определено и непосредственно обосновываются отношения между шейхом и муридом, в основе которых лежит формирование устойчивого *нисбата* через *сукбат*, в течение которого осуществляется духовный захват ученика, приводящий к практически полному контролю над ним со стороны шейха. По этому поводу у шейхов братства сохранилось расхожее изречение: «Шейх должен быть в состоянии съесть мурида. Тот шейх, который не способен на это, – не шейх». Съесть мурида означает совершить духовный захват и съесть его порицаемые качества, то есть уничтожить их, утверждая вместо них похвальные качества и доводя мурида до состояния божественного осознания⁸⁵. Единожды включенный шейхом в духовную связь ученик становится подконтрольным шейху в течение земной жизни последнего, иначе «что это за шейх, который, будучи на востоке, а его мурид – на западе, не будет знать о его душевном состоянии (*аз маджмӯ'а-йи ахвāl-и мурид ба хабар набāшад*)»⁸⁶.

4. Благодаря тем же двум принципам шейхам дается «путевка» на набор и привлечение учеников и сторонников «в людях», а ученикам – возможность опробовать и потренировать свои духовные возможности среди толпы.

5. Если речь идет о здравствующем шейхе, то момент привлечения ученика характеризуется следующими событиями: «случайной» встречей в людном месте и непродолжительным вербальным общением. Эти события сопровождаются такими действиями шейха, как духовное общение и духовный захват, вероятно, не очень сильный. Такая «случайная» встреча для ученика может быть опосредо-

⁸⁵ Рашахат... С. 278.

⁸⁶ Там же. С. 334.

ванной через третье лицо (дух, последователь, ученик), знающее шейха и, по всему, имеющее с ним духовную связь.

6. При второй, обязательно непосредственной встрече со стороны шейха производится либо ритуал инициации, либо назначение испытательного срока и затем – ритуала инициации.

Признаком, по которому определяются нуждающиеся в испытательном периоде, и те, кому он не нужен, является, скорее всего, реакция ученика на указания со стороны учителя в моменты первых встреч, которые служат своего рода фильтрами его готовности всецело отдать себя иницирующему и в конечном счете – фильтрами, в которых адсорбируется неверие и выкристаллизовывается вера ученика в учителя.

7. Экскурс в историю возникновения ислама показал, что в рамках исламского мистицизма инициации с испытательным сроком и без него находят параллели в призвании Мухаммада. Другими словами, обе модели инициации традиционны для ислама в целом и для *масабвуфа* в частности.

8. И в том и в другом случаях ритуал инициации для ученика состоит из совокупности синхронно осуществляемых действий на физическом, ментальном и вербальном уровнях в присутствии учителя. Первый – подразумевает повторение вслед за учителем определенной ритуальной позы. Под вторым – имеются в виду концентрация внимания и удержание мысленного образа шейха. Третий – включает в себя повтор за шейхом сакрального текста⁸⁷. Заканчивается ритуал духовным рождением и приобщением мурида к духовной связи, внешне выглядящим как некое экстатическое состояние – *хал*.

9. Основной задачей мурида на пути обучения *сулук* ставится самостоятельное установление и поддержание духовной связи *нисбат*, которые осуществляются на начальном этапе обучения через вживание в образ шейха как в высшей степени духовного существа, для чего используются все те же три уровня: физический, ментальный и вербальный. Исходя из рассмотрения ментальной составляющей практики обучения, можно констатировать, что практикой *таваджжух* муриду вменяется постоянно удерживать мысленный образ шейха, накладываемый на образ физического сердца, до тех пор, пока он не начнет видеть себя во всем, а все – частью себя. Други-

⁸⁷ Ритуал инициации в мистицизме имеет аналоги в ритуале посвящения в шаманизме: «знание шаманом текстов призываний-песнопений было одним из основных требований при его обучении и посвящении». См.: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 74. Элементы ритуала посвящения можно найти и в современной жизни, например, в принятии присяги в армии, где, при внимательном рассмотрении, имеют место абсолютно те же составляющие ритуала инициации – ритуальная поза по стойке «смирно», знание текста воинской присяги наизусть и его повтор.

ми словами, до тех пор, пока не произойдет замещение личности учителя на личность ученика, или – превращение ученика в духовное существо.

10. *Таваджжух* в той или иной формах сопутствует рецитации сакральных текстов. Разница состоит в том, что на начальном этапе при рецитации формул *зикра* он, как будет видно ниже (гл. III), практически полностью совпадает со своим независимым применением, тогда как на продвинутой стадии обучения, при рецитации канонических текстов (гл. IV), концентрировать внимание нужно на самом тексте, вживаясь уже в него и следуя уже за ним.

Теомнемия (*зикр*)

В исламской мистической традиции под теомнемией (*зикр*), как основным видом практики на пути обучения *сулук*, подразумевается определенным образом заданное многократное произнесение абстрактных по значению формул, содержащих в себе имя Бога (Аллаха) или его имена-атрибуты. Эти формулы, как правило, представлены естественным и сакральным арабским языком, языком Корана и Сунны.

Заданность произнесения ведет к превращению формул в асемантические сообщения и определяется:

- а) особыми способами проговаривания формул;
- б) скоростью проговаривания, задаваемой либо ведущим ритуал *зикра*, либо задержкой дыхания, увеличивающейся с каждым новым циклом повторов;
- в) количеством повторов.

Формулы в любом из суфийских братств могут быть как коллективными, так и индивидуальными. Относительно значения, смысла и способа произнесения последних шейхом братства конфиденциально даются разъяснения во время инициации неофита.

Зикр также может представлять собой:

- а) громкое произнесение формул (*зикр-и джалӣ*);
- б) тихое или мысленное про себя произнесение формул (*зикр-и хафӣ*).

Различные комбинации вышеприведенных факторов, составляющих заданность произнесения формул *зикра*, сами формулы, а также основное подразделение *зикра* на тихий и громкий, являются прерогативой и служат отличительными признаками практики того или иного братства.

Теомнемия (*зикр*) не является феноменом исключительно исламской мистической традиции. Аналоги этого вида практики присутствуют во всех культурных традициях, которые, как правило, представлены ненормативными и неортодоксальными школами и течениями. Однако поднявшийся на исламской почве *зикр* как вид

практики оформился исходя из Корана и на основе традиции его речитации вслух.

Опираясь на указания в Коране – 2:147, 3:188, 7:204, 8:47, 13:28, 17:110, 18:23/24, 29:44, 33:41 и другие, – суфии изначально используют формулы, взятые либо из текста Корана, либо формулы, применяемые в нормативной культовой практике: *тасби́х* (восхваление) – *Субхана Алла́хи* (Хвала Аллаху); *тахли́л* (единобожие) – *Ла ила́ха илла́-л-ла́ху* (Нет бога кроме Аллаха); *тахми́д* (благодарение-восхваление) – *Ал-ха́лиду ли-лла́хи* (Слава Аллаху); *Хува* (Он); просто имя Бога, то есть *Аллах*, и другие.

Наряду с этим, ассимилируя локальные традиции попавших под ислам конфессий, практика *зикра* использует, с одной стороны, психо-технические методы и приемы введения в экстатические состояния, уже наработанные этими конфессиями и эффективные для их представителей. С другой стороны, эти конфессии в случае, если они находятся на порядок ниже, то есть являются домонотеистическими, стараясь выжить в новых для себя условиях, начинают использовать специфические элементы суфийской практики *зикра*, а именно формулы *зикра* с инкорпорированным в них именем Аллаха. Наиболее характерное свидетельство – дожившая до наших дней практика среднеазиатских шаманских камланий, которые на территории распространения ислама очень часто путают с громким *зикром* суфиев¹.

Другими словами, в исламской и околоисламской мистических практиках прослеживаются три тенденции. В суфийских братствах можно в той или иной степени наблюдать две из них. Первая представляет собой «консервативную» практику использования некоторыми братствами вышеприведенных традиционно исламских формул *зикра* – формул, имеющих хождение в повседневной ритуальной жизни мусульман. Так например, обстоит дело в братстве Накшбандийа. Вторая тенденция заключается в применении «деисламизированных» формул *зикра* в ритуальных радениях отдельных суфийских братств, то есть формулы *зикра* в них изначально частично или полностью представлены псевдословами². Иначе говоря, это тенденция уйти от использования формул, несущих в себе какое-либо значение и представленных сакральным арабским языком, к использованию асемантических формул, представленных псевдословами и глоссолалиями и также принадлежащих таинственному и

¹ Многочисленные примеры такого рода камланий с использованием формул *зикра* даны у Башилова. См.: Башилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 293–303. Там же содержится обширная библиография по этому вопросу.

² Дело в том, что любая формула в процессе речитации, благодаря особым способам ее проговаривания и увеличению скорости речитации, в конце концов становится асемантическим сообщением.

сакральному, но уже псевдоязыку. Скорее всего, этот феномен можно объяснить влиянием доисламских религиозных культов и результатом естественного отбора наиболее действенных вариантов формул. Проще говоря, *зикр* из практики поминания Аллаха превращается в упражнение (*сабақ*) с единственной целью – достижения экстатического состояния (*хал*).

Например, в братстве Кадирийя одна из формул *зикра* это – сочетание псевдослов и слова: *ха-ху-хайй*. *Хайй* – «вечно сущий», остальные элементы формулы семантически неопределяемы³. В братстве Йасавийя – полностью псевдослова: *ха-хи*⁴, так называемый *зикр* «пилы». То же самое в братстве Халладжийя: *ләха-ләхи-ләхо*⁵. Несомненно, что этот список можно продолжить.

Околоисламская мистическая практика отражает третью тенденцию, заключающуюся в «исламизации» языческих, шаманских камланий, которые наряду со своими культовыми текстами начинают использовать чисто исламские формулы *зикра*. Одно из таких камланий, превосходно описанное А. А. Диваевым, наглядно иллюстрирует тот факт, что по прохождении своего текста шаман вменяет аудитории рецитацию формул *зикра*.

На первом этапе, то есть после призывов к святым, шаман «просит присутствующих, чтобы они все произносили – *Лә илләх иллә-л-ләху*. Тогда собравшиеся в юрте люди безостановочно повторяют эту фразу, а баксы приступает уже к призыву джиннов»⁶.

По завершении этого этапа «баксы опять обращается к присутствующим, чтобы они произносили *Алләх, хува* – (Он, Аллах). Люди повторяют эти слова, а баксы продолжает»⁷.

По окончании сеанса камлания шаман приказывает «присутствующим произносить: "*Саф булди* (Все кончено)" или "*Барик Ал-ләх* (Да благословит Аллах)". Все присутствующие в юрте лица безусловно подчиняются требованиям баксы, повторяют все слова, которые он приказывает произносить; если баксы садится, то и они садятся, если баксы встает, то и они встают, словом подражают всем его движениям»⁸.

Таким образом, под аккомпанемент рецитации формул *зикра* шаман отправляет свой собственный текст. Это, то есть наличие ведущего многослойного текста, далекого от исламской культурной

³ Трипингелл Дж. С. Суфийские ордены... С. 166.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ Anawati G.-C., Gardet L. *Mystique Musulmane* // *Etudes Musulmanes*. Paris 1976. Vol. VIII. P. 204.

⁶ Диваев А. А. Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун. Этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1899. Т. XV. Вып. 3. С. 11.

⁷ Там же. С. 14.

⁸ Там же. С. 27.

традиции и изобилующего языческими элементами, но по всей видимости отвечающего структуре канонического для данной этноконфессии текста, который представлен не сакральным арабским языком, но языком локальным, является одним из ярких формальных признаков отличия шаманского камлания или других мистических практик от суфийского *зикра*.

Другими внешними отличительными признаками могут служить:

а) состав аудитории; для *зикра* – члены братства и ассоциированные члены, для камлания – несведущие приглашенные;

б) для камлания – участие в нем женщин, тогда как участие женщин в *зикре* отрицалось практически всеми братствами (за исключением, может быть, братства Йасавийа);

в) разделение по целям, преследуемым в камлании и в *зикре*; для первых – призыв, изгнание и проводы духов, для вторых – единение с Аллахом;

г) различие в передаточных звеньях в обеих традициях; в суфизме – четыре заместителя (*халифá*) у каждого шейха, которые, заканчивая обучение и получая *иджазу* на наставничество, могут как состоять, так и не состоять в родственных отношениях с шейхом; в шаманизме – будущего шамана обучают духи, либо уже помеченный духами избранник отправляется на обучение к опытному шаману, либо передача идет по родственной линии;

д) наличие в камланиях ритуала жертвоприношения духам.

В случае, если в *зикре* братства используются формулы, представленные исключительно псевдословами и, наряду с этим, в ходу рецитируемые тексты неисламского содержания на локальном языке, то по формальным признакам такое братство вообще трудно идентифицировать как суфийское. Так обстоит дело с чисто среднеазиатским братством Йасавийа, которое занимает, как нам представляется исходя из его практики, маргинальное положение между суфизмом и шаманизмом.

На отличительные черты практики братства указывает Баха ад-Дин Накшбанд, пробывший, как уже отмечалось ранее, 12 лет в обучении у тюркских шейхов – Кусам-шейха и Халил-ата – последователей основателя братства Ахмада Йасави. «За кем не признаны свойства тюркских шейхов, тот приходит в отчаяние (*ба куллий на-улид*) и беспокойство (*мута'арриз*) от пути их»⁹.

В чем же может выражаться «отчаяние и беспокойство от пути их», как не в том, что в первую очередь бросается в глаза, то есть в практике братства. Прежде всего это касается *зикра*. Шейхов братства Накшбандийа поражал такой способ поминания Аллаха, при котором формулы *зикра* не содержат его имени. Однажды даже был задан такой риторический вопрос:

⁹ Макама-и... С. 33.

– Если придет какой-нибудь ревнитель (*мункар*) [нормативного ислама] и спросит о том, что же это за вид проговаривания *зикра*, то что вы тогда ему ответите?

В ответ последовал бейт:

– Каждое утро соловьи (*мурған-и чаман*)

Поют Тебе на свой лад (*ба истиллаҳи*)¹⁰.

Как уже отмечалось выше, громкий *зикр* «пилы», принятый в братстве, представлен полностью псевдословами: *ха-хи* или, по другим сведениям, *хувв-ху*¹¹. Наряду с этим, на локальных тюркских языках распеваются «премудрости» (*хикметы*), принадлежащие или якобы принадлежащие Ахмаду Йасави. «Зикр пилы – ...радение, производящее сильное впечатление выдохами во время произнесения молитвенных формул. <...> Создается впечатление такое же, как когда пила врезается в ствол дерева и как при вынимании ее из дерева она звякает. Умиленные хикметами Ходжи Ахмада *закиры* плачут и обнимают соседа, склоняя на грудь ему голову. Заканчивается *зикр* чтением (*молчаливым*) суры Фатиха»¹².

Своеобразие *зикра* отмечено и Дж. С. Тримингемом, который выделяет в качестве основных отличительных черт тип одежды, «пиликающее» отправление *зикра*, участие в нем женщин, особые способы жертвоприношения скота, а также проговаривание формул *зикра* по-тюркски¹³.

Примечательно также и то, на чем концентрируют свое внимание или что представляют себе адепты Йасавийа во время *зикра*. Здесь тоже в той или иной степени можно увидеть отголоски шаманизма. Вот пример описания наставления одного из шейхов братства – Исмаил-ата – вновь посвященному по созданию внутреннего мысленного образа-объекта для концентрации во время рецитации. «Послушай, дервиш! Мы стали братьями одного *тариката*, поэтому прими от меня один совет. Представь себе этот мир в виде неба (*гулбад-и сабз*) и знай, что это – ты. [После чего] ты должен так помянуть Всевышнего, чтобы преодолением (*ба ғалаба*) и усилием (*кахр*) в этом соединении (*таухид*) [образов] воцарился Всевышний и больше никто, а ты [= твое «Я»] должен уйти оттуда»¹⁴.

Другим аргументом обоснования пограничного между суфизмом и шаманизмом положения братства Йасавийа может служить тот факт, что основатель братства Ахмад Йасави с детства и до

¹⁰ Рашахат... С. 16.

¹¹ Делидов С. М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978. С. 86.

¹² Гордлевский В. А. Бахауддин Накшбанд Бухарский. Избр. соч. М., 1962. Т. 3. С. 367.

¹³ Тримингем Дж. С. Суфийские ордены... С. 223.

¹⁴ Рашахат... С. 14; Залеман К. Г. Легенда о Хаким-Ата // Известия Императорской Академии Наук. СПб., 1898. Т. IX. № 2. С. 141.

полного своего становления (*тараққийят-и куллий*) на пути мистицизма находился под наставничеством тюркского шейха Баб Арслана¹⁵.

Единственное, что последний не смог ему дать, была *иджаза* на набор и воспитание собственных последователей. Скорее всего, это связано с тем, что, во-первых, Баб Арслан сам ее не имел, поскольку, вероятно, в свое время проходил обучение у такого же шейха-шамана одиночки, либо – непосредственно у духов; во-вторых, традиция шаманизма не предполагает выдачи *иджазы* или чего-то подобного ученику шамана.

В пользу последнего говорит и то, что без *иджазы* Ахмад Йасави мог заниматься духовным становлением только Мансурата – старшего сына Баб Арслана, которого последний препоручил после своей смерти Ахмаду, и который затем становится первым *халифá* у Ахмада. Другими словами, преемственность в обучении у Баб Арслана шла по родственной линии, не требующей никакой *иджазы* и соответствующей традиции тюркских народов. Отход же от этой традиции и взятие себе в ученики Ахмада объясняется указаниями свыше¹⁶. Обойти традицию передачи духовного опыта только по родственной линии или же соединить эту традицию с другой, можно было, получив *иджазу* от шейха суфийского братства, что честолюбивый Ахмад и сделал, пробыв год в обучении и став третьим *халифá* у шейха Йусуфа ал-Хамадани. Этот синкретизм традиций позволил ему создать свое братство, сыгравшее значительную роль в исламизации тюркских народов, что давало им возможность плавно и незаметно для себя переходить от язычества к монотеизму или, по крайней мере, находиться где-то посередине. Тот же самый прием, только по отношению к шейхам братства Йасавийа, затем использует и Баха ад-Дин Накшбанд. Цель та же – поднятие авторитета среди тюркских народов и увеличение за счет них своей паствы. Объективный результат такой же – плавная исламизация тюркских народов.

Традиционные формулы зикра

Опираясь на Коран, сунну и общепринятую культовую практику, суфии большинства братств отдавали предпочтение традиционным исламским формулам поминания Аллаха, то есть формулам, содержащим его имя и имеющим широкий диапазон употребления в повседневной жизни обычного мусульманина. За этими формулами закрепились особые названия, что дает возможность отождествлять их, не раскрывая самих формул.

¹⁵ Рашахат... С. 8; *Залежан К. Г.* Легенда о Хаким-Ата... С. 136.

¹⁶ Рашахат... С. 8.

Название формулы

Раскрытая формула

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Тахлил</i> – формула единобожия или отрицания-утверждения | <i>Ла иллаха иллә-л-ләху</i> (Нет бога кроме Аллаха) |
| 2. <i>Тасбиҳ</i> – формула восхваления | <i>Субхана Алләхи</i> (Хвала Аллаху) |
| 3. <i>Тахмид</i> – формула восхваления-благодарения | <i>Ал-хамду ли-лләхи</i> (Слава Аллаху) |
| 4. <i>Такбир</i> – формула возвеличивания | <i>Алләху акбару</i> (Велик Аллах) |
| 5. <i>Саләт</i> – формула благословения Пророку | <i>Салла-л-ләху ‘алайхи ва ‘алихи ва асхә биhi ва салама</i> (Да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует) |
| 6. <i>Истиғфар</i> – формула просьбы о спасении и защите | <i>Истағфиру-л-ләху</i> (Спаси Аллах) |

Предпочтительность рецитации вышеприведенных формул обосновывается той особой благодатью, которую несет в себе их многократное произнесение. Ниже мы вкратце охарактеризуем каждую из этих формул.

Тахлил – функционально значимая формула, представляющая собой первую часть *шахады* – формулы вероисповедания мусульман. Формула *тахлил* принята в некоторых братствах, в том числе и в братстве Накшбандийа, в качестве коллективной формулы *зикра*. По поводу благодати, которую несет в себе ее произнесение, традиция замечает, что весомость ее искреннего проговаривания не сравнима ни с какими другими благими деяниями. Более того, искренне произносящий эту формулу искупает тем самым свои грехи и уготовливает себе пребывание в раю¹⁷.

Эта формула помимо ее отдельного использования может быть частью более емкого текста. Так, по преданию, Пророк сказал, что всякому произносящему сто раз на день нижеприведенный текст, будет прощено 100 его грехов, зачтено как за 100 добрых деяний:

Текст

Перевод

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1 <i>Ла иллаха иллә-л-ләху ваҳдату</i> | Нет бога кроме Аллаха единого |
| 2 <i>Ла шарика лаху</i> ¹⁸ | Нет с Ним никого |
| 3 <i>Лаху ал-мулку ва</i> | Ему принадлежит царство и |
| 4 <i>Лаху ал-хамду ва</i> | Ему принадлежит слава и |
| 5 <i>Хува ‘алә кулли шай’ин қадирун</i> ¹⁹ | Он властен над всем и вся |

В свою очередь и этот текст также может быть включен в еще более емкий.

¹⁷ Кимийа-йи са‘адат... С. 94.

¹⁸ Эта строка из Корана, 6:163

¹⁹ 3, 4, 5 строки в той же последовательности из 64:1. Пятая также завершает многие айаты Корана, напр: 5:120; 11:4; 30:49; 42:7; и т. д.

Тасбих, тахлид, такбир. Ссылаясь на Пророка традиция утверждает, что 33-х кратное произнесение после каждого намаза формулы *тасбих*, после чего 33-х кратное произнесение формулы *тахлид*, затем – 33-х кратный *такбир*, и в завершение – 100 кратное произнесение вышеприведенного текста с инкорпорированной формулой *тахлил*, списывает абсолютно все грехи, даже если их будет «во множестве, сравнимом с морской пеной»²⁰.

Таким образом, для желающих искупить свои грехи ежедневный намаз может включать в себя многослойный упорядоченный текст, представляющий собой набор формул с заранее заданным количеством повторов каждой из них:

Формула	Количество повторов
<i>Субхана Алляхи (тасбих)</i>	33
<i>Ал-хамду ли-лляхи (тахлид)</i>	33
<i>Алляху акбару (такбир)</i>	33
<i>Ла иляха илля-л-лляху вахдату</i>	100
<i>Ла шарика лаху</i>	100
<i>Лаху ал-мулку ва</i>	100
<i>Лаху ал-хамду ва</i>	100
<i>Хува 'алә кулли шай'ин қадірун</i>	100

Салат – благословение Пророку, следующее в письменной или устной форме после упоминания его имени. Это благословение может иметь полный вариант – с упоминанием как Пророка, так и его рода, и сподвижников: *Салла-л-лаху алайхи ва алихи ва асхабиhi ва салами*, и сокращенный – с благословением только Пророку: *Салла-л-лаху алайхи ва салами*. Традиция гласит, что архангел Джабраил однажды передал Пророку слова Всевышнего о том, что тот, кто единожды благословит Пророка, будет благословлен Всевышним десять раз. После чего Пророк сказал правоверным: «Тому, кто единожды благословит меня, это ему зачтется как за десять праведных дел, а десять неправедных – будут стерты».

Истигфар – формула просьбы о спасении и защите. В отношении этой формулы исламская традиция опирается на то, что было сказано Пророку Всевышним: *Фа-сббих биҳадиhi раббика ва истағфирху* («Восславь хвалой Господа твоего и испроси у Него прощения»)²¹. В связи с чем Пророк любил часто повторять:

<i>Субханака алляхумма ва</i>	(Хвала Тебе, Боже, и
<i>Биҳадиhiка алляхумма</i>	Воссылаем хвалу Тебе, Боже,
<i>Ағфир ли иннака</i>	Прости меня, ибо
<i>Анта ат-таввәбу ар-рахиму</i>	Ты – прощающий, милосердный) ²²

²⁰ Кимийа-йи... С. 94.

²¹ Коран, 110:3

²² Кимийа-йи... С. 95.

При этом он замечал, что сам по 80 раз в день произносит формулы *истигфар* и *тауба*. Также он отметил: «Всякому, кто перед отходом ко сну 3 раза произнесет *Истагфиру-л-ляха аллази ла иляха илла хуба ал-хаййу ал-каййуму* (Спаси Аллах, у которого нет бога кроме Него [самого], живого, сущего)»²³, будут прощены все его грехи, будь они даже в количестве, сравнимом с морской пеной или с песчинками в пустыне, или с листьями на деревьях, или с днями [со дня сотворения] мира»²⁴.

Как нам кажется, характеристика взятых в качестве примера шести формул уже достаточно наглядно показывает, что исламская традиция обосновывает необходимость их рецитации чудодейственной способностью не только искупать грехи благодаря многократному проговариванию, но и обеспечивать себе таким образом пребывание в раю, что дает основание рядовому мусульманину быть уверенным в прощении его грехов и в последующей райской жизни. Эта же традиция дает мистикам:

а) принцип заданного количества повторов;

б) принцип определенной последовательности в проговаривании формул;

в) принцип чистоты помыслов и сердца во время рецитации.

Однако для них частое проговаривание тех же самых формул служит отнюдь не для искупления грехов, попадания в рай и тому подобного, поскольку количество повторов в одном сеансе *зикра* на несколько порядков превосходит требуемое для искупления всех грехов сразу и попадания в рай. Так, по свидетельству Дж. Тримингема, у одного из шейхов братства Кадирийя *зикр* состоял из 70 000 кратного повторения формулы *тахлил*²⁵, хотя в том же братстве самая простая форма *зикра* предписывает 33-х кратное повторение формул *тасбих*, *тахмид* и *такбир*²⁶. Более же сложная форма *зикра* в Кадирийя может превышать тот набор формул, который был представлен выше. Могут, например, добавиться формулы, именуемые как *тауба* – формула раскаяния, *басмала* – формула начинания для любого дела, и ряд других, с повторением каждой из них по 100 раз²⁷.

Иначе говоря, теомнемия (*зикр*) в суфизме становится чисто психо-техническим упражнением. При этом некоторые братства в силу каких-то своих этнопсихологических и культурных особенностей предпочитают использовать формулы, изначально представленные псевдословами или чередованием псевдослов и слов. Другие же

²³ Коран, 2:256.

²⁴ Кимийа-йи... С. 95.

²⁵ *Тримингем Дж. С.* Суфийские ордены... С. 246.

²⁶ Там же. С. 165.

²⁷ Там же. С. 246.

братства придерживаются традиционно исламских формул богопоминания, которые берутся ими из повседневной культовой практики, базирующейся, в свою очередь, на Коране и Сунне, и в которых составляющие формулу слова могут становиться псевдословами только в процессе рецитации.

Смагуи зукра

Вообще говоря, *зукр* как ритуальное отправление, связанное с поминанием Аллаха, может включать в себя любые культовые действия, относящиеся как к прямому изустному богопоминанию, так и к опосредованному непрямому его поминанию²⁸. В качестве опосредованного богопоминания можно выделить чтение Корана – как способ освежения памяти о Всевышнем, *хаджж* – как поминание Бога через посещение Его дома, пост (*рұза*) – как очищение сердца от плотских страстей для поминания Аллаха, и в качестве основного для каждого мусульманина ритуального действия – комплекс намаза, состоящего кроме всех прочих компонентов и из выдержек из Корана, и из молитвенных текстов, и из формул *зукра*, содержащих имя Бога²⁹. Поскольку же ритуал пятикратной ежедневной молитвы является одним из столпов ислама, и без него невозможно представить себе ни пост, ни *хаджж*, ни что-либо другое из жизни правоверных, постольку прямому изустному поминанию Аллаха в формулах придается первостепенное значение. При этом основной акцент ставится на степени вовлеченности и участия сердца в проговаривании формул *зукра*, основанного на принципе чистоты помыслов и искренности (*иқлās*) в процессе рецитации.

Степень вовлеченности сердца или, иначе, состояние полной концентрации внимания вкупе с исполненностью любовью к объекту концентрации, особо оговаривается мистической традицией, при этом учитывается то значительное количество повторов, на протяжении

²⁸ Кимийа-йи... С. 93.

²⁹ Под комплексом намаза следует понимать совокупность определенных молитвенных ритуалов, состоящих из: (А) – временных и событийных факторов, их определяющих и (В) – компонентов, их составляющих. Для (А): **обязательные намазы** – 5 ежедневных (*на.мāз-и йау.ийийд*); намазы по знамениям (*на.мāз-и айат*); намаз по усопшему (*на.мāз-и миййат*); намаз во время обхода Ка'бы (*на.мāз-и тавйиф*); намазы, не отправленные при жизни родителями и обязательные к отправлению старшим сыном после их смерти; намазы, совершаемые во время дачи клятвы или обещания Богу; **желательные или дополнительные намазы** (*на.мāз-и нафил*). Для (В): направление на Мекку (*кибла*); поза (стоя, сидя); количество *ракатов*; одежда и ритуальная чистота; место; сочетание чтения сур с полупоклонами (*рук'у*) и полными поклонами (*саджда*); формулы и суры и т. п. Более детально см.: *Айатолла Рухулла Мусави Хомейни*. Таузий ал-мас'ил (Толкование положений). Тегеран, б/г. С. 151–315 (положения 727–1549).

которых сердце необходимо удерживать в заданном состоянии, с тем чтобы добиться каких-либо результатов. Задача достаточно сложная, поэтому *зикр* по мере овладения этим состоянием подразделяется, как правило, на четыре стадии.

Первая стадия представляет собой нулевую степень вовлеченности сердца в этот процесс, то есть проговаривание происходит ради проговаривания. В этом случае речь может идти только о занятости языка произнесением божественных формул, что предпочтительнее его занятости по другим поводам, поскольку, как бы то ни было, язык занят высоким служением.

Вторая стадия определяется временной вовлеченностью сердца в процесс рецитации, получаемой как результат приложения волевых усилий. Другими словами, сердце охватывается *зикром* на какое-то время благодаря усилиям.

Третья стадия являет собой перманентный и полный охват сердца *зикром*, при котором переориентация сердца на что-то другое очень затруднительна.

Четвертая стадия – наивысшая стадия овладения сердца *зикром*, при котором сердце охвачено уже не внешней формой *зикра*, но его сутью, то есть объектом поминания – Всевышним³⁰.

Наибольший интерес здесь вызывают три последние стадии, поскольку именно они реально связаны с поступательным вовлечением сердца в процесс рецитации. Вторая стадия охватывает практически всех начинающих, исключение составляет категория посвященных, называемых *увайси*. На этой стадии оттачивается способность концентрировать внимание на сердце и происходит его наполнение чувством любви. Хотя при этом *зикр*, как говорят сами суфии, имеет что-то «от разговаривания с самим собой (*хадис-и нафс*)»³¹, тем не менее мистики считают эту стадию уже достаточно серьезным достижением, поскольку постоянный *зикр* по Всевышнему и чувство любви к нему начинают становиться самым важным делом в жизни. Третья стадия характеризуется любовью к Богу и пристрастием к его поминанию при сохранении в процессе рецитации осознания субъект-объектных отношений: Я ↔ Бог. На этой стадии *зикр* входит в привычку, становится насущной потребностью, а заряженный чувством любви может перейти в четвертую, заключительную стадию, знаменующуюся исчезновением для мистика субъектно-объектных отношений. При достижении четвертой стадии мистик получает вневременной, сугубо индивидуальный мистический опыт, оценить который может только он сам.

³⁰ Кимийа-йи... С. 93–94.

³¹ Кимийа-йи... С. 93.

Зикр в братстве Накшбандийа

Школа Хваджаган

С момента возникновения в XII веке школы Хваджаган и до перерождения ее в XIV веке в братство Накшбандийа шейхи школы нарабатывают свой практический опыт, который затем выкристаллизовывается в специфический путь братства. Но до этого, на протяжении двух столетий вплоть до появления Баха ад-Дина Накшбанда и закрепления этого специфического пути за братством (декларированный отказ от громкого *зикра*, практики *сама*³² и шумных радений), шейхами школы опробуются фактически все приемы и методы, бывшие в то время в арсенале прагматического суфизма. Основателем школы – ‘Абд ал-Халиком ал-Гидждувани – в этот арсенал помимо восьми принципов духовной жизни, ставших прерогативой школы, а впоследствии и братства, вводится тихий *зикр*, до того, по-видимому, не имевший широкого распространения среди суфиев среднеазиатского региона или не практиковавшийся ими вовсе.

Обучение тихому *зикру* ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани традиция приписывает легендарному святому Хизру. В упражнении, который последний ему преподавал, содержится квинтэссенция дальнейшей практики братства Накшбандийа.

«Войди в водоем (*ҳаўз*), опустишь с головой в воду и сердцем скажи: "*Ла иллаха илла-л-лаҳу Муҳаммадун расулу-л-лаҳи*"»³². Это упражнение, связанное с погружением в воду, обуславливает задержку дыхания на время погружения и проговаривания формулы; определенную позу, принимаемую под водой; отключение от всех внешних раздражителей и изменение мировосприятия.

Явление Хизра, обычно в виде белой птицы, практически всегда связывалось с ключевыми моментами как в истории развития суфийских братств, так и в духовном становлении отдельно взятой личности, поскольку его уроки и наставления не требовали каких-то дополнительных обоснований. Его именем можно было обосновать отход от традиции или ввести в нее новый элемент, не рискуя при этом быть обвиненным в нововведениях (*бид‘а*)³³. Так, хваджа Йусуф ал-Хамадани – шейх ‘Абд ал-Халика, обучая своих *хулафа*

³² Рашахат... С. 19

³³ Дело в том, что согласно мистическому толкованию Корана, а именно, 18-й суры, статус «святого» раба божьего (*абдаллах*), под коим мистиками имеется в виду Хизр, выше статуса пророка Мусы (Моисей). Муса относится к Хизру, как к высшему сознанию и ищет его наставлений. Но что особенно важно в нашем контексте: «Хадир символизирует не только высшую мудрость, но также и образ действия (разряда наша. – А. Х.), который согласовывается с этой мудростью и превосходит разум». Подробнее см. прекрасную статью К. Г. Юнга «О возрождении» (Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 250–288).

громкому *зикру*, не считав возможным воспрепятствовать отправлению индивидуального тихого *зикра* своим учеником, так как первый был преподан и разъяснен Хизром³⁴.

Несмотря на это, с уходом 'Абд ал-Халика тихий *зикр*, как это не покажется странным, не остается в практике школы в качестве избранного вида *зикра*, хотя принимая во внимание восточную систему отношений в бинеме ученик – учитель, а именно, беспрекословное соблюдение первым указаний и требований последнего, можно было бы ожидать обратного результата. Однако этого не происходит, и наряду с индивидуальным тихим *зикром* практикуется и коллективный громкий его вариант, что следует, вероятно, объяснить сильным влиянием традиции рецитации вслух Корана, либо тесными контактами с уже сформировавшимся к тому времени тюркским братством Йасавайя с его громкими радениями, либо тем и другим вместе. Как бы там ни было, отход от практики исключительно тихого *зикра*, введенной основателем школы, впервые начинается уже с его четвертого халифа 'Арифа Ривгари, который, будучи при смерти, изрек для своих последователей: «Настало то время, о котором нам говорили. Ранее нам было указание (*иш'арат*) относительно того, что придет тот час, когда ищущим [знания] (*та'либ'ан*) в интересах их состояния необходим громкий *зикр*»³⁵. Под «тем часом» для отправления громкого *зикра* им имелся в виду смертный час, что отвечает традиции рецитации вслух определенных сур Корана и молитвенных формул у изголовья умирающего в нормативном исламе³⁶. Следуя указаниям шейха 'Арифа, его ближайший последователь Махмуд Анджир Фагнави открыл громкое радение, посвященное этому печальному событию.

Однако со временем понятие смертного часа и соответственно сфера применения громкого *зикра* расширяются. Так например, упоминавшийся выше шейх школы 'Али Рамитани, второй халифа шейха Махмуда, в ответ на вопрос о том, с какой целью (*ний-йат*) отправляется громкий *зикр*, сказал: «Опираясь на *хадис*, внушайте вашим умирающим свидетельство о том, что нет бога кроме Аллаха, у всех ученых мужей допускаются во время последних вздо-

³⁴ Рашахат... С. 19.

³⁵ Там же. С. 33.

³⁶ «Желательно для душевного успокоения умирающего прочитать у его изголовья суры: *Йа син* [36], *ас-Саф'ат* [37]; аят *ал-Курси* [2:256/257], 54-й аят из суры *А'р'иф* [7] и три последних аята из суры *Бакара* [2], а также все, что возможно прочитать из Корана» (*Айатолла Рухулла Мусави Холейни*. Таузих ал-маса'ил... С. 111. Пол. 539). Вообще говоря, общечеловеческая традиция рецитации вслух ритуальных текстов и формул во время отхода умирающего и некоторое время после его смерти, характерная для всех конфессий, связана с оказанием тем самым помощи душе умершего в переходе в иной мир. Ср., напр., отпевание покойников в христианстве или камлание по поводу проводов души в другой мир в шаманизме. По последнему см.: *Бислов В. Н.* Шаманство у народов... С. 28.

хов умирающего громкое проговаривание и внушение (*талқин*). А у дервишей каждый вздох – последний»³⁷.

Сам же Махмуд, отвечая на тот же самый вопрос, высказался более определенно: «с тем чтобы спящий проснулся и прозрел от [мрака] невежества (*ғайфили*), обращаясь к [истинному] пути. <...> Громкий *зикр* бесспорен для того, у кого язык чист от лжи и злословия, глотка – от запретного и сомнительного, сердце – от лицемерия и тщеславия, а голова была бы чиста от всего того, что не относится к Богу»³⁸.

Таким образом, сфера применения громкого *зикра* в школе Хваджаган включала в себя, как минимум:

- а) предсмертные и траурные церемонии;
- б) радения, ставящие своей целью пробуждение начинающих «спящих».

Братство Накшбандийа

С появлением Баха ад-Дина Накшбанда практика братства лишается коллективных громких *зиков*, от которых его основатель-эпоним отказывается в пользу как коллективных, так и индивидуальных тихих. Традиция братства объясняет этот отказ инициацией Баха ад-Дина духом 'Абд ал-Халика, что и обусловило его приоритеты в выборе практики. Именно с его именем связано становление и закрепление за братством собственного пути в мистицизме. При этом в *зикре* им гармонично используются все психо-технические наработки, имевшиеся в традиции нормативного ислама и накопившиеся в опыте предыдущих поколений мистиков. В качестве основных из них можно выделить:

- а) принцип заданного количества повторов;
- б) принцип определенной последовательности в проговаривании формул;
- в) принцип чистоты помыслов и сердца во время рецитации;
- г) принцип вовлеченности сердца в процесс рецитации или концентрации внимания на нем;
- д) принцип задержки дыхания;
- е) определенная поза для *зикра* и т. п.

Предлагаемый ниже разбор рецитации одной из формул *зикра* наглядно иллюстрирует эффективное сочетание этих и некоторых других принципов в практике братства.

На протяжении многих веков одной из основных коллективных формул как школы Хваджаган, так и братства Накшбандийа

³⁷ Рашахат... С. 35.

³⁸ Там же. С. 33.

являлась и является формула *тахлил* – *Лā илāха иллā-л-лāху*, известная также как формула «отрицания–утверждения» (*нафи ва исбат*), и как формула единобожия (*таухид*). Шесть из одиннадцати положений, восемь из которых были введены основателем школы и три – основателем братства, ставшие впоследствии основными принципами духовной жизни последнего, непосредственно относятся к мысленной рецитации этой формулы и ритуалу *зикра*. По словам Баха ад-Дина, четыре положения из шести соотносятся с формулой и между собой следующим образом:

1. *Йадкард* (поминание) – предписанность в ритуале *зикра* (*так-лиф дар зикр*);
2. *Бāзгаиш* (возврат) – возвращение к Богу;
3. *Нигāхдаиш* (сохранение) – мысленное сохранение состояния положения 2, т. е. состояния возвращенности к Богу;
4. *Йаддаиш* (запоминание) – упрочение в положении 3, т. е. в сохранении состояния возвращенности к Богу ³⁹.

При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что если *йадкард* представляет собой особым образом предписанную рецитацию формулы *зикра* (причем эта компонента в ритуале заменяема: коллективные формулы – индивидуальные формулы), а *бāзгаиш*, *нигāхдаиш* и *йаддаиш* – лишь различные грани состояния концентрации внимания, вытекающие как следствие суггестийного воздействия рецитации, то следующее пятое положение, а именно,

5. *Вукӯф-и ‘адади* (осознание исчисления) – есть не что иное, как задание программы рецитации, то есть увеличение количества повторений на строго определенное число раз: 3, 5, 7... 21. Основатель братства рассматривал «осознание исчисления» в качестве первого этапа в обучении божественной науке ⁴⁰.

Программа рецитации практически направлена на увеличение периода задержки дыхания с каждым новым циклом повторов на время, необходимое для двукратного произнесения формулы *зикра* при сохранении постоянными интервалов для выдоха. Одновременно с рецитацией формулы *зикра* практикующему его (*зāкир*) предписывается остановить свое внимание на сердце (*вукӯф-и қалби*).

6. *Вукӯф-и қалби* (осознание сердца) – последнее шестое положение, непосредственно касающееся ритуала *зикра* и направленное на создание совершенно конкретного внутреннего устойчивого образа, каковым является образ физического сердца и концентрацию всего внимания на нем. Приводимые ниже наставления по отправлению *зикра* дают о нем более детальное представление.

³⁹ Рашахат... С. 25.

⁴⁰ Там же. С. 26. Божественная наука (*‘и.и.и-и ладунӣ*) – наука или знания, получаемые непосредственно от Бога, без посредничества человека или ангела. См.: *Му‘ин М. Фарханг-и фарси*. Т. 2. С. 2344.

«Йадкард представляет собой изустрый *зикр* или *зикр* сердцем. Хазрат мавлана Са'д ад-Дин Кашгари, да будет свята его могила, говорили, что способ обучения этому *зикру* состоит в следующем: сначала шейх сердцем произносит: *Ла иллаха илла-л-лахи Мухаммадун расулу-л-лахи*. Мурид же должен подготовить свое сердце и удерживать его в согласованности с сердцем шейха. Закрыв глаза, плотно сжав губы и зубы и прижав язык к небу ⁴¹, он должен задержать свое дыхание, и, исполнившись величия (*та'зиль*), с одобрения шейха и с полной отдачей приступить к *зикру*. Он должен проговаривать его сердцем, а не языком, и в задержке дыхания проявить терпение. За один цикл задержки дыхания он должен произнести его три раза таким образом, чтобы отзвук (*асар*) приятной истомы (*халават*) *зикра* достиг сердца. <...> Способ, благодаря которому тебе будет легче освоить это, заключается в том, что дыхание следует задержать под пупком (*наф*), сжав губы и прижав язык к небу так, чтобы оно не было бы внутри слишком стеснено. Истину сердца <...> нужно отбросить (*бизар*) от всех помыслов и сконцентрировать ее на куске плоти конусоидальной (*санубари*) формы ⁴², заняв его произнесением *зикра* следующим образом: слово *ла* (нет) вытягивается вверх, слово *иллаха* (бога) ведется в сторону правой руки, а фразой *илла-л-ла-*

⁴¹ Прижимание языка к небу во время задержки дыхания и сама задержка, вероятно, характерны для всех сколь-нибудь развитых техник дыхания, и здесь, возможно, имеет смысл говорить о заимствовании этих элементов из какой-либо альтернативной культуры, поскольку традиция рецитации Корана и синкретическая традиция местного шаманизма и суфизма (Йасавайя) не дают ничего подобного. Упражнение, преподавшее Хизром ал-Гидждувани, и связанная с ним задержка дыхания были достаточно революционны и потребовали около двух веков для их полной адаптации в новых условиях. Те же самые элементы можно найти в буддийской или даосской техниках дыхания. По поводу последнего см: Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 267–269.

⁴² Автор текста пытается доступно дать описание образа физического сердца человека, поэтому здесь слова *санубар* и *санубари* даются в их втором значении «конусоидальный» или «пирамидальный». В первом значении *санубар* – общераспространенное название всех растений семейства пирамидальных типа ели, кедра, кипариса и т. п. Подробнее см: Муин М. Фарханг-и фарси. Т. 2. С. 2169. «В конусообразной форме кипариса мусульмане видят эмблему бессмертия, и арабы называют его "дерево жизни"» (Архиландрит Никифор. Библийская энциклопедия. М., 1891. С. 393).

ху (кроме Аллаха) с силой ударяют в конусоидальное сердце⁴³ так, чтобы тепло от этой фразы отозвалось во всех органах»⁴⁴.

Более детально эта процедура выглядит так:

а) дыхание задерживается под пупком;

б) слово *ла* мысленно берется из-под пупка и доводится до темени;

в) слово *илаха* также мысленно берется и доводится от темени до правого плеча (*катф*);

г) словами *илла-ла-лаху* от правого плеча ударяют в сердце, которое надо представить расположенным в левой стороне груди в виде куска плоти (*лахм*) конусоидальной формы;

д) мысленная траектория, возникающая в результате проговаривания всей формулы должна быть аналогична перевернутой лигатуре букв *лам* и *алиф*⁴⁵;

е) вместе с началом выдоха проговаривают: *Мухаммадун расулу-л-лахи* (Мухаммад – посланник Аллаха).

«*Базгаиш*. Всякий раз, как *закир* языком сердца произнес благословенную фразу (*таййиб*)⁴⁶, вслед за ней он тем же языком должен сказать: Господи, Ты – мое устремление, и быть угодным Тебе – моя цель. Эти слова «возврата» суть устраняющие всякую плохую или хорошую постороннюю мысль (*хатир*) до той степени, пока *зикр* его не очистится, а голова его не освободится от всего, что не относится (*масава*) к Богу. <...> *Нигъхдаиш* представляет собой наблюдение за мыслями, с тем чтобы в момент многократного проговаривания *закиром* благословенной фразы за цикл задержки дыхания (*дар йак дам*), его единственная мысль не рассеялась. Хазрат мавлана Са'д ад-Дин, да будет свята его могила, по поводу значения этого термина изволил заметить, что необходимо час, два, а то и больше, в той мере, пока это будет доступно (*луйассар*), удерживать свою мысль от всего постороннего. <...> *Йаддаиш* – это постоянное осознание божественной сути путем созерцания свидетельств из тонкого мира о

⁴³ Сердце (*дил*, *калб*) – орган конусоидальной формы (*санъубар аш-шакл*), расположенный в левой стороне груди и полный внутри. <...> Форма. Форма сердца – пирамида (*харам*) с треугольным основанием (*мусаллас ал-кайда*) или – конус (*махрут*), вершина которого расположена спереди-внизу-слева, а основание – сверху-сзади-справа <...> Суфийский термин. Сердце – божественная (*раббани*) субтильная субстанция (*латифа*), которая связана с физическим сердцем конусоидальной формы. Подробнее см.: *Али Акбар Лаххуда*. Лутатнама. Тегеран, 1342 г. с. х.. Вып. 84. С. 392–393.

⁴⁴ Рашахат... С. 24.

⁴⁵ *Хваджа Фазл Ахмад*. Рисала-йи мурадан. Цит. по: *Mole M. Quelques Traits Naqshbandis // Фарханг-и Иран замин*. Тегеран, 1339. Т. 8. № 34. С. 310.

⁴⁶ Благословенная фраза (*таййиб*) – формула *шахады*.

божественном присутствии (*заяк*). Некоторые называли это, как «присутствие без отсутствия» (*хузур би ғайбат*)»⁴⁷.

Вукүф-и адади. Как уже отмечалось выше, программа рецитации задается положением *вукуф-и адади* (осознание исчисления), которое ставит своей целью сбор (*джам*) блуждающих мыслей (*хава-тир-и мутаффарқа*) в виде увеличения количества повторов формулы *зикра* с трех раз за цикл задержки дыхания до 21 и более.

«Сначала проговаривают три раза за одну задержку дыхания (*хабс-и нафас*), затем – 5 раз, после чего – 7 раз, и таким образом постепенно доводят до 21 повтора. В дальнейшем, чем больше повторов при сохранении нормального самочувствия, тем лучше. Если же чрезмерное количество повторов будет слишком затруднительным (*машаққат*), то вполне можно ограничиться 21 повтором. Во всяком случае, на сколько бы ни увеличивалось количество повторов, заканчивать следует на нечетном числе (*мак*)»⁴⁸.

Чрезмерное количество повторений не является обязательным условием (*шарт*). «Необходимо, чтобы произносимое было осознанно, с тем чтобы от него была польза. Если *зикр* был повторен 21 раз и не дал результата, причина этого лежит в непродуктивности (*бихасили*) в осознании произносимого. Результат же *зикра* выражается в том, что в момент [проговаривания] отрицания все, относящееся к человеческому, исчезает, а в момент [проговаривания] утверждения воздействие от влияния духовного захвата (*тасарруфат*) привлечением божественности ниспадет божьей милостью»⁴⁹.

Вукүф-и калби. Это положение ритуала *зикра* раскрывается двумя следующими понятиями. «Во-первых, сердце *закира* должно ощущать в себе божественную истину, как об этом уже шла речь в разделе *йаддашит*. <...> *Вукуф-и калби* состоит из осознанности и готовности воспринять божественную суть таким образом, чтобы сердце не представляло бы ничего кроме Бога. <...> Во время *зикра* связь (*иртибат*) и осознанность (*ағāхй*), направленные на объект *зикра* (*ба мазкүр*), – необходимое условие. <...> Во-вторых, *закир* должен осознавать свое сердце, то есть в секунды *зикра* сконцентрироваться на куске плоти конусообразной формы, который вынужденно называют сердцем, и который является выужденным пленником левой части груди. [Именно] его необходимо занять *зикром* и сделать проговаривающим *зикр*, не допуская того, чтобы он был непостоянным в *зикре* и невежественным относительно его смысла. Хазрат хваджа Баха ад-Дин, да будет свята его могила, не считал обязательным (*лазил*) задержку дыхания и соблюдение числа повторов в *зикре*, одна-

⁴⁷ Рашахат... С. 24–25.

⁴⁸ Рисала-йи мурадан... С. 311

⁴⁹ Рашахат... С. 26.

ко *вукуф-и калби* в обоих значениях признавал важным и необходимым, поскольку в *вукуф-и калби* сосредоточена квинтэссенция цели *зикра* (*мақсуд аз зикр*)»⁵⁰.

Анализируя технические аспекты практики *зикра*, нельзя не заметить, что основной своей целью он ставит внутреннее освобождение от всех мыслей и полную концентрацию на каком-либо образе, доходящую до стадии деперсонификации или растворения (*фанā*) в нем субъекта *зикра*. Это может быть как образ шейха в рассмотренной выше практике *таваджжуха*, так и образ юноши в раннесуфийской практике *назар ила-л-мурд* (созерцание юного), и вообще любой другой совершенный образ или форма. «Цель заключается в том, чтобы добиться восприятия бытия через растворение в красоте и совершенстве, постигая бытие внутри явлений»⁵¹.

Таким образом, объекты для концентрации внимания и последующего растворения в них могут варьироваться от вполне конкретных до самых абстрактных в зависимости от степени обученности и способностей ученика. Если при растворении в шейхе (*фанā* 'фй-и-шайх) его образ, как образ реальной совершенной личности, можно внутренне воссоздать и представить, то при растворении в Пророке (*фанā* 'фй-н-набй) это сделать уже гораздо труднее – в связи с полным отсутствием в то время портретной живописи и иконографии. И уже совсем невозможной кажется попытка представить при растворении в Аллахе (*фанā* 'фй-л-лаҳ) его образ. В последних двух упражнениях используется образ совершенного человека (*инсан-и камил*), каковым является образ шейха. В целом же в суфизме «растворение бывает двух видов: растворение темного и физического (*зулмāни ва таби'и*) и растворение светлого и духовного (*нуранй ва руҳāнй*)»⁵².

В рассматриваемом здесь конкретном случае практикующему *зикр* преписывается сконцентрировать свое внимание под «аккомпанемент» рецитации на образе физического сердца, которое, напомним, может быть мысленно представлено в виде пирамиды (*хара.м*), конуса (*маҳрут*), либо, возможно, их проекцией на плоскости, то есть в виде треугольника с выбитым в нем тетраграмматомом – четырехбуквенным именем Бога. Адептам братства вменялось выбить или вырезать в своих сердцах поминание имени божьего.

Сердце для суфиев является как физическим органом, так и духовной субстанцией, способной вместить в себя Аллаха, другими словами, прототипом сердца в физическом плане является духовное сердце, которое можно открыть в себе и пробиться к нему через *зикр* сердцем, концентрируя свое внимание на сердце физическом.

⁵⁰ Рашахат... С. 27.

⁵¹ Тришингел Дж. С. Суфийские ордены... С. 247.

⁵² Макамат-и... С. 61.

«Нужно проговаривать *зикр* от сердца к сердцу», – наставлял Хваджа Накшбанд своих учеников⁵³.

Вторым сердцем может быть как духовное сердце учителя, в согласованности с которым ученик должен удерживать свое перед началом *зикра*, так и духовное сердце самого ученика, которое необходимо открыть в себе. Так или иначе, образ, реально представляемый учеником во время *зикра*, – это образ физического сердца, вероятно накладываемый на первоначальный образ шейха, что практически полностью соответствует вышеописанной практике *таваджжуха*. Как говорил Мухаммад Парса, «цель *зикра* – *лā илāха иллā-л-лā-ху* – концентрация особого рода (*таваджжух ба ваджх-и хāсс*)»⁵⁴, имея в виду, что такая концентрация осуществляется вместе с рецитацией.

Анализ практики *зикра*

Существенную, если не определяющую роль при концентрации внимания на внутреннем образе физического сердца играет рецитация формулы *зикра* или теомнения. Для анализа механизма ее воздействия мы воспользовались положением о фасцинации, введенным в рамки общей теории сигнализации Ю. В. Кнорозовым и разработанным впоследствии Ю. М. Лотманом в применении к моделям коммуникаций в системе культуры.

Суть положения заключается в том, что для выполнения задач, сформулированных в виде наставлений, инструкций или команд, необходимо преодолеть следующие препятствия:

1 – помехи в канале связи, то есть адекватность понимания информации, передаваемой через акустический или оптический каналы связи;

2 – помехи в анализаторе самого принимающего эту информацию, то есть посторонние мысли или настроенность адресата на другую информацию.

Для устранения первого препятствия в случае, если информация передается по акустическому каналу связи (то есть представляет собой аудиоинформацию на естественном языке), этот естественный язык должен быть, как минимум, соотнесен адресатом с таковым.

Для устранения помех второго рода надо на вводимую информацию наложить шум (фасцинацию), который бы определенным образом сочетался с информацией и заглушал бы в сознании адре-

⁵³ Макамат-и... С. 63

⁵⁴ Парса М. Рисала-йи кудсийа... С. 59.

сата другие команды, мешая тем самым их выполнению, и создал бы благоприятные условия для восприятия нужной информации⁵⁵.

Для ритмической организации передаваемой аудиоинформации многочисленные культуры издревле пользовались как общечеловеческими, так и выработанными каждой культурой в отдельности и эффективными только для нее одной фасцинирующими приемами. Растягивание гласных, типа глиссандирующего пения или рецитатива (христианская литургия, чтение Корана и т. п.), скорее всего было одним из наиболее ранних приемов фасциации. В этом же ряду находится другой эффективный, универсальный и очень простой прием – повтор ранее полученной информации два и более раза.

В целом же соотношение информации и фасциации в звуковой и зрительной сигнализациях по Ю. В. Кнорозову может быть схематично и обобщенно представлено в виде пяти подразделений⁵⁶:

Звуковая сигнализация	Зрительная сигнализация	Информация (смысл)	Фасциация (свойство)
Монотонная речь	Печатный текст	действует	нейтральна
Интонированная речь	Каллиграфия	действует	действует частично
Мелодекламация	Реклама	действует	действует
Пение	Живопись	действует частично	действует
Инструменталь- ная музыка	Орнамент	нейтральна	действует

Возвращаясь к рецитации формулы, нельзя не заметить, что основной задачей ритуала *зикра* является растворение в каком-либо совершенном образе через *зикр-и қалби*. «Цель *зикра* – в том, чтобы *закир* постиг истину слов единобожия. <...> От проговаривания слов единобожия все, не относящееся к Великому Аллаху, полностью исчезает»⁵⁷. Неофиту предписывается мысленно про себя проговаривать определенным образом формулу *зикра*. Иными словами, *закир*, при отсутствии разрыва во времени между посылкой и приемом информации и при отсутствии выполнения мнемонической функции (информация не перемещается во времени), является одновременно посылающим и принимающим информацию, заключенную в формуле *зикра*, то есть *закир* – одновременно и адресант, и адресат.

Моделью коммуникации в этом случае становится автокоммуникация. Ее схема имеет следующий вид: *Закир* -----> *Закир'*, где

⁵⁵ Структурно-типологические исследования. М., 1962. С. 283–285.

⁵⁶ Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. Этнография, история, филология. М., 1973. С. 324–334.

⁵⁷ Макалат-и... С. 64

условно принимаем психическое состояние «*Закира*» до *зикра* за обыденное, а «*Закира*» – за измененное. Тогда:

1. Образ физического сердца, благодаря «выбитому» в нем имени Бога (Аллаха), становится образом-символом, и как всякий символ «и в плане выражения, и в плане содержания представляет собой текст, то есть обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей»⁵⁸. Необходимо всеми силами сконцентрировать свое внимание на сердце, которое содержит в себе истину всего человеческого (*башариййат*), состоящую из совокупности (*маджмуа*) высшего (*ульви*) и низшего (*суфлай*) миров⁵⁹.

2. Даваемая формулой *зикра* информация также может представлять собой текст в виде сообщения на естественном арабском языке, который одновременно является сакральным языком, языком Корана и Сунны, иначе говоря, этот текст изначально закодирован дважды, принадлежа как к естественному языку – в качестве «цепочки знаков с разными значениями», так и к языку сакральному – как некоторый сложный знак с единым значением священности⁶⁰. Еще раз отметим, что при всем этнокультурном многообразии адептов различных суфийских братств, формулы *зикра* существуют только либо в их арабском варианте («консервативная тенденция»), либо представлены псевдоязыком (тенденция к «деисламизации»), что также указывает на сакральность и таинственность этого языка.

3. Информация, аккумулированная в рассматриваемой здесь формуле *зикра*, не является для *закира* свежей или новой. Напротив, являясь частью *шахады*, слышенной им много раз в различных ситуационных контекстах, она – лишь повтор ранее полученной информации. Текст, несущий такого рода «несвежую» информацию, функционально используется не как сообщение, а как код, «когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений»⁶¹.

4. Во всех словах формулы присутствуют долгие гласные, которые при произношении растягиваются, а в части утверждения имеет место частичная редукция: за буквой *ха* в слове Аллах идет *сукун*, т. е. отсутствие гласного. В силу особенностей произношения

⁵⁸ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман. Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. С. 192. Здесь и далее все цитируемые статьи Ю. М. Лотмана взяты из указанного сборника.

⁵⁹ Рашахат... С. 95

⁶⁰ Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Указ. соч. С. 129–132.

⁶¹ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Указ. соч.. С. 85.

арабского языка, буква *ха* в конечной позиции и без гласного практически не произносится.

5. Программа рецитации, задаваемая положением *вукуф-и 'адади*, становится вторым добавочным кодом, в функции которого входит трансформация исходного вербального сообщения. «Распространение принципа повтора на фонологический и другие уровни естественного языка представляет собой агрессию автокоммуникации в чуждую ей языковую сферу»⁶². Однако с тем чтобы этот принцип эффективно работал, не достаточно лишь простого повторения пусть даже синтагматически организованной формулы *зикра*, поскольку «анализатор, неоднократно подвергаясь определенному ритмическому раздражителю, перестает его воспринимать (напр., постоянное тиканье стенных часов). Сходным образом построенный строго ритмически сигнальный ряд [= формула *зикра*], может утратить фасцинирующие свойства после нескольких повторений»⁶³. Чтобы этого не произошло, с целью нарушения однообразного ритма скорость рецитации меняется благодаря задержке дыхания, либо ведущим *зикра*.

6. Особенностью ритуала *зикра* является то, что последний не выступает в качестве самоцели. В противном случае, он отвечал бы первой стадии в градации *зикра*, то есть проговаривание формулы происходило бы ради проговаривания. Здесь же задача несколько иная – поступательно вовлечь сердце в процесс рецитации. Для этого *закир* с закрытыми глазами воссоздает в памяти ранее виденный им символический образ физического сердца (напр., ели, кипариса, кедра и т. п.) с «выбитым» в нем именем Бога (Аллаха). На нем он и концентрирует свое внимание.

Схема модели автокоммуникации в ритуале *зикра* имеет следующий вид⁶⁴:



где:

контекст – осознаваемый *закиром* ритуал *зикра*;

сообщение 1 – формула *зикра* (*ля иллаха илла-л-лаху*);

код 1 – естественный и сакральный арабский язык;

сдвиг контекста – частичное абстрагирование *закира* от ритуала *зикра*;

сообщение 2 – перекодированное благодаря коду 2 сообщение 1, то есть перекодированная формула *зикра*;

код 2 – рецитация, определяемая положением *вукуф-и 'адади*.

⁶² Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации... С. 84–85.

⁶³ Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации... С. 332.

⁶⁴ Схема модели автокоммуникации в ее общем виде заимствована у Ю. Лотмана, см. его статью «О двух моделях коммуникации...».

Рецитация играет роль второго кода (по Ю. Лотману) или шума, фасцинации (по Ю. Кнорозову) и вызывает смысловую трансформацию исходного текста, ведущую в свою очередь к потере им своих первичных семантических связей. Таких кодов может быть несколько, начиная от ритмических рядов (синтагм) внутри формулы *зикра* и самой рецитации и заканчивая координированными ритмизованными упражнениями и ритмичным дыханием. И чем их больше, тем больше перекодируется исходное сообщение, получая новые релятивные значения. «Разнообразные системы ритмических рядов, построенные по синтагматически ясно выраженным принципам, но лишённые собственного семантического значения – от музыкальных повторов до повторяющегося орнамента, – могут выступать как внешние коды, под влиянием которых перестраивается словесное сообщение. Однако для того, чтобы система работала, необходимо столкновение и взаимодействие двух разнородных начал: сообщения на некотором семантическом языке и вторжения чисто синтагматического добавочного кода»⁶⁵.

Единственной неизвестной пока переменной в вышеприведенной схеме модели автокоммуникации остается сообщение 2. Вот как описывает трансформированную и перекодированную формулу *зикра* ученик Баха ад-Дина Накшбанда хваджа Мухаммад Парса в отношении тех, кто уже пережил трансцендентальный опыт на примере своего личного опыта: «*Зикр* овладевает им и находит себе пристанище в его сердце. Тогда тот смысл фразы единобожия, который уже перестает быть значением слов этой фразы (т. е. потеря первичных семантических связей) и принадлежать арабскому или персидскому языкам, начинает преобладать (*галиб*) в сердце, и оно охватывается *зикром* и его смыслом»⁶⁶.

Сообщение 1, благодаря особым способам проговаривания формулы и в результате перекодировки ее рецитацией, становится синтагматически организованным асемантическим сообщением. В ходе рецитации скорость проговаривания постепенно растет. Рост скорости вызывается задержкой дыхания, время на которую увеличивается с каждым новым циклом повторов при сохранении постоянными интервалов для выдоха (в случае, если задержка дыхания соблюдается), или она меняется ведущим *зикра*. Следствием увеличения скорости проговаривания становится замыкание формулы *зикра* самой на себя, благодаря чему она действительно приобретает черты асемантического сообщения.

К сожалению, в имеющихся у нас материалах мы не смогли найти вариант проговаривания формулы *тахлил* в братстве Накшбандийа. Однако способы проговаривания этой же формулы, при-

⁶⁵ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации... С. 80.

⁶⁶ Парса М. Рисала-йи кудсйа. С. 91–92.

нятые в *зикрах* других братств, позволяют с большой степенью уверенности утверждать, что в братстве Накшбандийа существует либо один из способов, описанных ниже, либо – свой собственный.

Мирганийа: «отправляя *зикр*, следует склонить голову вправо ⁶⁷ и одновременно сказать *лā*; затем опустить голову на грудь, говоря *илāха*; только потом, склонив голову к сердцу, т. е. влево, произнести *иллā-л-лāх*, причем это нужно выдохнуть буквально от пупка к сердцу так, чтобы достославное имя Аллаха осело в сердце и вытеснило из него все дурные мысли. Нужно сделать акцент на произношении *халзы* [перед словом Аллах] и увеличить долготу *али-фа* (а), однако умеренно или чуть превысив среднюю норму. После буквы *ха* в слове *илāх* идет *фатха*, а за буквой *ха* в слове *Аллāх* – *су-кун*» ⁶⁸.

Шазилийа: «начинают слева, из-под пупка, пролонгируя достаточно долго произнесение отрицательной частицы *лā*; затем фарингально отчетливо выделяют *и* (в слове *илāх*), огласовывая *х* как *ха* (т. е. *илāха*); после чего следует глубокая пауза и наклон шеи к плечу. <...> Вслед за этим говорят *иллā-л-лāх*, фарингально четко выделяя *и* в частице (*иллā*). <...> Далее акцентируют славное слово (*Аллāх*), выделяя *ā* глубоким и протяжным растягиванием» ⁶⁹.

В качестве более наглядной иллюстрации того, что особые формы произношения в *зикре* десемантизируют его формулу, превращая ее в синтагматически организованное асемантическое сообщение, а слова, из которых она состоит, – в псевдослова, приведем еще два варианта рецитации формулы *зикра*, состоящей всего из одного слова: Аллах.

Рахманийа: «нужно сделать два движения: первое состоит в том, чтобы поразить [головой] грудь в место расположения материального сердца конусоидальной формы, произнося при этом *Аллāх*, наклонив голову над пупком; второе движение заключается в поднятии головы с произнесением *халзы* ("легкое придыхание") в имени Аллаха (т. е. 'А) и с проносом головы от пупка до вершины мозга, затем произносится оставшаяся часть формулы (*лāх*) над пупком тайн» ⁷⁰. Таким образом, формула *зикра* предстает в виде чередования слова и псевдослова: *Аллах* – 'Аллах.

Халладжийа: «[в формуле] упраздняют первый слог *Ал* и последовательно добавляют к финальной букве *х* три гласных: *а* – с на-

⁶⁷ В этих братствах рецитация сопровождается круговыми движениями головы или – головы с включением грудного отдела.

⁶⁸ *Ар-Рутби*. Минхат ал-асхаб // Ар-раса'ил ал-Мирганийа. Каир, 1358/1939. С. 87. Цит. по кн.: Дж. С. Тримингема. Суфийские ордены в исламе... С. 246.

⁶⁹ *Ибн 'Ийād*. Мафарих ал-^салиййа фй-л-ма'асир ал-Шазилийа. Каир, 1355/1937. С. 111. Цит. по кн.: *Anawati G.-C., Gardet L. Mystique Musulmane...* P. 202.

⁷⁰ *Баиш Тарзи*. Китаб ал-минах ал-раббанийа. Тунис, 1351 г. х. С. 79 (*Anawati G. C., Gardet L. Mystique Musulmane...* P. 203).

клоном головы вправо, и – влево, у (произносится как о) – к сердцу. То есть: *лаха! лахи! лахо!*»⁷¹. Здесь, как видно из описания, формула *зикра* всецело представлена псевдословами.

Возвращаясь к формуле *зикра* в братстве Накшбандийа, отметим, что одно из обиходных названий этой формулы представляет собой псевдослово *хайлала*, которое могло появиться только в результате трансформации исходной формулы *тахлил* в ходе рецитации, путем увеличения скорости последней и замыкания формулы самой на себя. В дальнейшем, с увеличением скорости проговаривания, исходная формула, по свидетельству М. Парсы, может трансформироваться до одного слова: Аллах. «Когда *закир* уже близок к тому, чтобы постигнуть истину растворения, этот момент сопровождается тем, что его внутреннее естество (*батин*) отвергает часть отрицания, и его мысли не могут быть не чем иным, кроме утверждения, а *зикр* его становится: Аллах, Аллах. Здесь он постигает истину формулы и познает ее тайну (*сирр*)»⁷².

В процессе такой автокоммуникации «происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций – от необходимого человеку в определенных типах культуры ощущения своего бытия до самопознания и аутопсихотерапии»⁷³.

Однако *зикр* формулирует свою цель несколько специфичнее «самопознания и аутопсихотерапии». Он идет дальше. В его задачу входит растворение личности в Боге (*фанъ*) и пребывание ее там (*бақъ*). Именно поэтому в ритуал на ментальном уровне введен образ-символ физического сердца.

Напомним, что передача вербального сообщения в виде формулы *зикра* и концентрация внимания на образе-символе не сопровождаются разрывом во времени, а происходят одновременно. В связи с чем в какой-то момент после начала рецитации формула теряет свое первоначальное значение. Такая асемантическая формула – *хайлала* – становится причиной изменения исходного психического состояния *закира*, то есть приводит к некоторому сдвигу контекста или частичному абстрагированию *закира* от ритуала *зикра*. При этом рецитация этой уже десемантизированной формулы продолжается по той же самой схеме, правда, выходя на несколько другой уровень.

	контекст 2	сдвиг контекста 2	
Закир'----->	<u>сообщение1</u>	----- <u>сообщение2</u> ----->	Закир''
	код 1	код 2	

⁷¹ Anawati G.-C., Gardet L. *Mystique Musulmane*... P. 204.

⁷² Рисала-йи кудсийа. С. 87.

⁷³ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации... С. 84.

где:

контекст 2 – частичная абстрагированность *закира* от ритуала *зикра* при сохранении им осознания субъект-объектных отношений: «я – Бог»;
 сообщение 1 – образ-символ физического сердца;
 код 1 – десемантизированная формула *зикра*: «хайлала»;
 сдвиг контекста 2 – полная абстрагированность *закира* от ритуала *зикра* и потеря им субъект-объектных отношений: «я – Бог»; сообщение 2 – неопределяемо, то есть выход *закира* во внесемиотическую реальность;
 код 2 – продолжающаяся рецитация.

Сообщение 1 – символ, имеющий план выражения в виде элементарной геометрической фигуры с именем Аллаха, и план содержания. «Последний всегда принадлежит более многомерному смысловому пространству. Поэтому выражение не полностью покрывает содержание, а лишь как бы намекает на него»⁷⁴. Посему символ содержит в себе одновременно два сообщения: явное – план выражения, и скрытое – план содержания, причем первое является «узлом на память» для отправляющего *зикр*, напоминая ему о невыраженном втором и играя «роль возбудителя, вызывающего возрастание информации внутри сознания получателя»⁷⁵, что и вызывает сдвиг контекста. Перекодированная в ходе *зикра* и ставшая кодом формула трансформирует сообщение 1 тем, что, приглушая семантические связи плана выражения (треугольник или тетрактис с именем Аллаха), выводит на поверхность план содержания символа, что и становится сообщением 2 для *закира*, и что приводит к окончательному абстрагированию *закира*.

Попытаемся представить себе весь ритуал *зикра* с самого начала и до конца.

1. *Закир* садится напротив шейха; принимает определенную позу, такую же, какую принял шейх; закрывает глаза; сжимает зубы и губы; задерживает дыхание; прижимает язык к небу; представляет себе образ физического сердца с «выбитым» в нем именем Аллаха (а перед этим, вероятно, образ шейха) и, исполнившись величия, приступает к рецитации формулы.

2. Какое-то время формула для него несет в себе буквальный смысл, но с увеличением скорости проговаривания она его теряет, становясь сакральным псевдословом, понять которое он не в силах. Скорее всего, где-то здесь для *закира* и происходит первый сдвиг контекста.

3. Основная задача для него, требующая приложения значительных волевых усилий, – вовлечь в рецитацию сердце, образ-символ которого выступает на первый план после потери формулой буквального смысла. На нем он концентрирует свое внимание, продолжая рецитацию.

⁷⁴ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры... С. 193.

⁷⁵ Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс... С. 245.

4. В идеальном варианте такая концентрация заканчивается для него растворением в этом образе-символе. Это растворение знаменует окончательный сдвиг контекста для *закира* в сторону его полного абстрагирования от ритуала *зикра*.

Таких поступательных сдвигов может быть несколько. И чем более глубокий сдвиг, тем полнее *закир* овладевает *зикром* или, пользуясь суфийским выражением, тем полнее сердце охватывается им. Вероятно, именно эти сдвиги и именуются суфиями как *хал*. Сказанное отнюдь не означает, что *закир* достигает своей конечной цели за один сеанс, поскольку его конечная цель это – не только растворение в Боге, но и пребывание в нем. *Хал* же – быстропроходящее состояние, и для того, чтобы такое состояние переросло в стадию (*макâm*) на мистическом пути, необходимо укрепление этого состояния, которое достигается многократным повторением сеансов *зикра* и соответственно – многократным повторением этих состояний. Такого рода процесс может занять от нескольких десятков дней до года и более. Поэтому у суфиев существует подразделение *закиров* на начинающих, находящихся в середине пути и идущих к его завершению.

Вот как описывается это у адептов братства. «Тот смысл благословенного имени *Аллах*, который без всяких рассуждений становится доступным пониманию, необходимо созерцать, не прибегая к объяснениям по-арабски, еврейски, персидски и т. п. Удерживая этот смысл, нужно, используя весь понятийный аппарат и все силы, сконцентрировать свое внимание на конусоидальном сердце и утвердиться (*мудавалат*) в понимании его сути. Для удержания сути необходимо прилагать усилие (*такаллуф*) до тех пор, пока не исчезнет напряжение (*кулфат*), <...> возможно, что суть желаемого предстанет перед внутренним взором (*басірат*) в виде света, разливающегося и охватывающего все видимые и познаваемые творения. Тогда необходимо вновь всеми силами сконцентрироваться на конусоидальном сердце до тех пор, пока его образ не исчезнет и не проявится желаемое (*мақсуд*).»⁷⁶

Каждый символ является своеобразным мостом между вербально выражаемым и вербально невыразимым, между семиотической и внесемиотической реальностями. И чем древнее символ, тем длиннее этот мост, уходящий в дописьменную эпоху, информация о которой хранится как в коллективном бессознательном⁷⁷ каждой

⁷⁶ 'Абд ар-Рахман Джами. Рисала-йи хазрат-и мавлана Джами... С. 146–148.

⁷⁷ Косвенным доказательством того, что *зикр* апеллирует к бессознательному, служит тот факт, что, во-первых, данное Хизром упражнение для 'Абд ал-Халика Гидждувани связано с полным погружением в воду, во-вторых, сам *зикр* уподобляют воде, в-третьих, во время *зикра* случаются видения, когда отправляющий *зикр* падает в воду. Так например, одного из своих учеников хваджа Накшбанд обязал отправить *зикр*. «И я наяву увидел себя упавшим в воду. После *зикра* я отправился к хвадже и

отдельно взятой личности, так и в конденсированном виде в элементарных символах. К числу древних элементарных символов относятся простые геометрические фигуры, такие как крест, круг, пентаграмма и т. д. Треугольник или тетрактис также стоит в этом ряду. Известный еще во времена Пифагора, он был символом восхождения от множественности к единому целому и – символом дифференцированной целостности. Именно на эту информацию выводит план выражения образа-символа сердца, и именно к этой информации апеллирует перекодированная формула *зикра*. «В случае, когда мы имеем дело с получением информативного возбудителя, это, как правило, строго урегулированный текст, который способствует самоорганизации воспринимающей личности. Размышления под стук колес, под мерную, ритмическую музыку, созерцательное настроение, вызванное рассматриванием правильных узоров или совершенно формальных геометрических рисунков, завораживающее действие словесных повторов – все это наиболее простые примеры такого рода увеличения внутренней информации»⁷⁸.

Увеличение внутренней информации приводит к сдвигу контекста и соответственно – к различным состояниям *закира* в зависимости от того, к какому разряду он сам относится: начинающих, находящихся в середине пути или идущих к его завершению. Лишь для последних *зикр* заканчивается истинным растворением в Боге.

«Начинающий (*мубтади*) осознает Бога через внешнюю форму (*сұрат*) *зикра*, находящийся в середине пути (*мутавассит*) – через его суть, а находящийся в конце пути (*мунтахй*) – через истину. В каждой из степеней (*дараджат*): окончание для начинающего – преобладание в сердце внешней формы *зикра* в таком виде, чтобы сердце (*дил*) и душа (*замйр*) были бы постоянно заняты *зикром*; окончание для находящегося в середине пути – осознание единения, которая является сутью *зикра*; когда эти состояния (*ахбал*) начинают преобладать, они становятся причиной удивительных всплеск-озарений, и иногда возникает мысль о полном совершенстве; окончанием для находящегося в конце

рассказал ему об увиденном. Он сказал, что такое отправление (*та'ат*) принимается (*кабул*), поскольку твоя душа (*дил*) через *зикр* возродилась. Душа – как рыба, *зикр* – как вода. Душа одаряется (*ваххаб*) жизнью в *зикре*» (Макамат-и... С. 149). В современной психоаналитике вода интерпретируется как символ бессознательного. «Покоящееся в низинах море – это лежащее ниже уровня сознания бессознательное. <...> Психологически вода означает ставший бессознательным дух» (Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 109). И еще: «вода – чрезвычайно распространенный мифологический эквивалент материнского лона, которое скрывает в себе "первосущество". <...> Христианский обряд крещения связан именно с этой мифологемой: погрузиться в воду – это значит вернуться в хаос, во тьму материнского лона, чтобы заново возродиться» (Аверинцев С. С. Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 126).

⁷⁸ Лотман Ю. М. Каноническое искусство... С. 245.

пути служит растворение (*истихләк*) в том виде, когда он начинает видеть все неявленное, связь: любящий (*мухйиб*) – возлюбленный (*махбуб*) и оба они исчезают в свете любви. Не остается ничего кроме единения»⁷⁹.

Исходя из последнего, можно констатировать факт исчезновения субъект-объектных отношений: «я – Бог». Эта стадия знаменует собой окончание пути к Аллаху (*сайр ил-л-ләх*) и служит той гранью, за которой начинается индивидуальный религиозно-мистический опыт, выразить который адекватно не представляется возможным. «Каждый переживает его по-своему, и говорить об этом бесполезно. Это – то, что надо пережить, а – не то, о чем следует говорить»⁸⁰.

Выводы

Подводя предварительные итоги по практике *зикра* в братстве Накшбандийа, можно сделать некоторые выводы.

1. Как и любое другое упражнение на пути обучения *сулук*, практика *зикра* основной своей целью ставит установление усилиями мурида внутренней духовной связи *нисбат*, при достижении которой мурид объективно пребывает в некоем экстатическом состоянии *хал*. «Когда сидят в духовном общении (*сукбат*) с владеющими со-единением (*арбаб-и джал'ийат*), и сердце соединяется со Всевышним и успокаивается, тогда нет необходимости в проговаривании *зикра*. Поскольку цель *зикра* – получение этого *нисбата* (*ғараз аз зикр хусул-и ин нисбат аст*)»⁸¹.

2. Другими словами, *зикр* является тем упражнением, которое эквивалентно *сукбату* в пути привлечения *джазба*. «Цель *зикра* состоит в том, чтобы сердце всегда осознавало бы Всевышнего (*ағәх ба ҳаққ-и субҳана*). <...> Если в *сукбате* с владеющими соединением это осознание (*ағәхӣ*) пришло, то суть *зикра* достигнута. <...> Если же в *сукбате* это осознание не пришло, то путь к нему лежит через проговаривание *зикра*»⁸².

3. Исходя из однонаправленности по цели, преследуемой и достигаемой при духовном общении и при практике *зикра*, а также из одинакового конечного результата в обоих случаях – некоего экстатического состояния *хал*, все составляющие духовного общения *сукбат* должны повторяться в *зикре*. Так оно и происходит.

⁷⁹ Джилал Хараби. Рисәлә-йи рахнамә-йи ʿуқдагушай. Цит. по: Mole M. Quelques Traites Naqshbandis... Р. 289.

⁸⁰ Парса М. Рисала-йи кудсийа. С. 90.

⁸¹ Рашахат... С. 268.

⁸² Там же. С. 24.

Последовательность ритуально-духовных действий в сравнении:

Сухбат		Зикр	
Муршид (учитель)	Мурид (ученик)	Закир (ученик)	Мазкур (Всевышний)
I-----Сухбат----->		I-----Зикр----->	
(вербально-духовное общение)		(формула зикра)	
I-----Таваджжух----->		I-----Таваджжух----->	
(концентрация внимания)		(образ шейха-образ сердца)	
I-----Нисбат----->		I-----Нисбат----->	
(духовная связь)		(духовная связь)	
I-----Тасарруф----->		I-----Тасарруф-----I	
(духовный захват)		(духовный захват)	
I-----Хал----->		I-----Хал----->	
(экстатическое состояние)		(экстатическое состояние)	

В этой схеме лишь *тасарруф* имеет обратный знак, поскольку духовный захват для начинающих происходит со стороны божественного. «Результат *зикра* выражается в том, что в момент [проговаривания] отрицания все, относящееся к человеческому, исчезает, а в момент [проговаривания] утверждения последствие от воздействия духовного захвата влечением божественности (*асари аз а́сар-и тасарруфât-и джазâбат-и улухиййат*) ниспадает божьей милостью»⁸³. Однако, как указывалось выше, некоторые способны осуществлять *тасарруф* уже сами в состоянии *хал* (см. Гл. II). Но так как состояние *хал* скоротечно, то для полного овладения этой техникой муриду необходимо перевести *хал* в *макам*, то есть сделать его стабильным.

4. Ритуал *зикра* представляет собой сочетание трех компонентов: вербального – формула *зикра*, ментального – образ для концентрации и физического – ритуальная поза.

5. Анализ вербальной составляющей ритуала *зикра* в Накш-бандийа показал, что практика братства отражает «консервативную» тенденцию, исходя из того, что в *зикре* братства используются традиционно исламские формулы богопомяновения, то есть формулы, взятые либо из текста Корана, либо – из нормативной культовой практики.

6. Благодаря наличию имени не антропоморфизируемого (в отличие, например, от христианства) и не сравниваемого ни с чем Аллаха, или – наличию его имен-атрибутов, формулы *зикра* представляют собой некие абстрактные сообщения на естественном и сакральном арабском языке: цепочка знаков и единый знак с общим значением священности – код 1.

⁸³ Рашахат... С. 26.

7. Формулы *зикра* отличаются особые способы их проговаривания:

- а) растягивание гласных;
- б) частичная редукция или сокращение падежных окончаний;
- в) добавление перед именем Аллаха легкого придыхания – *халмы*, что приводит в целом к образованию ритмических рядов (синтагм) внутри формул, которые, в свою очередь, могут также служить в качестве способа дополнительного кодирования.

8. Рецитация, задаваемая программой *вукүф-и ‘ададй*, служит основным добавочным кодом – код 2.

9. В ходе рецитации, благодаря особым способам проговаривания и увеличению скорости рецитации, формула *зикра* теряет свои первоначальные семантические связи, становясь асемантическим сообщением-псевдословом: *лā илāха иллā-л-лāху* -----> *хайлала*. Это приводит к некоторому сдвигу контекста для *закира* в сторону его частичного абстрагирования от ритуала *зикра*, что служит завершением начальной стадии рецитации в *зикре*.

10. Следующие стадии характеризуются наличием в качестве кода формулы-псевдослова и в качестве сообщения – образа-символа физического сердца с «выбитым» в нем именем Аллаха. На этом образе-символе под «аккомпанемент» рецитации псевдослова *закир* концентрирует свое внимание, что способствует вовлечению сердца в процесс рецитации.

11. Рецитация, как основной добавочный код, на этом этапе служит перерасстановке акцентов с плана выражения символа (тетрактис с «выбитым» именем Аллаха) на план его содержания (асемиотическая реальность), апеллируя тем самым к бессознательному *закира*.

12. В идеальном варианте, т. е. для находящихся в конце пути – *мунтахй*, заключительная стадия завершается окончательным сдвигом контекста к полному абстрагированию *закира* от ритуала *зикра* с потерей им субъект-объектных отношений, называемому иначе растворением (*фанā*).

13. Таким образом, теомнения (*зикр, йāдкард*) представляет собой стадийный и поступательный акт автокоммуникации, где адресантом и адресатом в одном лице является *закир*. Такого рода автокоммуникация включает в себя поступательные сдвиги контекста от осознания *закиром* ритуала *зикра* до полного его абстрагирования.

14. Возможно, изначальное использование некоторыми братьями в качестве формул *зикра* псевдослов приводит к некоторому сокращению времени, необходимого для изменения исходного психического состояния *закира*.

Рецитация канонических текстов (*хатм*)

В любой конфессиональной системе можно обнаружить и выделить те канонические тексты, которыми эта система оперирует или на которых она базируется. Если брать монотеистические религии, то в христианстве это – Библия, в иудаизме – Тора, в зороастризме – Авеста, в исламе – Коран и т. д. Если же речь заходит о домонотеистических конфессиях, в этом случае такого рода тексты зачастую бытуют в устной передаче (наговоры, заговоры, молитвы и т. п.). По-видимому, общим определяющим для тех и других является тот факт, что эти тексты первоначально были продуцированы представителями своих конфессий в особых измененных состояниях сознания, позволявших им получать их непосредственно от потусторонних сил (Бога, ангела, духа и т. д.)¹. Поэтому, соответственно:

- язык, структура и стиль такого канонического текста отражают то измененное состояние сознания, в котором он был получен и продуцирован первым (или одним из первых) представителем будущей конфессии;

- в тексте отражаются этнопсихологические особенности того, кто продуцировал текст, поскольку он является представителем выпестовавшей его этноконфессии и носителем данной культуры;

- соответственно новый канонический текст, появляющийся не на пустом месте, имеет характерные признаки уже бытующих в этноконфессиональной среде текстов подобного рода;

- другие представители данной этноконфессии будут в первую очередь восприимчивы к рецитации и аудированию такого текста;

- все, что связано с чтением текста, впоследствии канонизируется и изменению не подлежит, таким образом фиксируются все особенности, сопутствовавшие измененному состоянию сознания получившего текст. Главным образом это относится к настрою на ре-

¹ Ср., напр.: Моисей (Exodus, III, 6; IV, 1, 10), Илия (I Reg. XIX, 13), Иезекиель (Ezech., II, 8) и т. п. Цит. по: Винников Н. Н. Легенда о призвании Мухаммада... С. 132, 135.

цитацию, ритму дыхания во время рецитации и связанному с ним способу произнесения текста, вхождению в текст или, иными словами, следованию за текстом, а также – к ритуальной позе во время чтения;

– текст не может и не должен быть переведен на язык, отличный от языка, на котором он был получен, в противном случае, для языка оригинала он теряет статус канонического текста; перевод необходимо должен сохранять абсолютно все особенности исходного текста, что в принципе трудновыполнимо и по сути будет представлять собой сотворение заново канонического текста для языка перевода;

– поскольку текст был получен и воспроизведен измененным состоянием сознания, он не может быть адекватно воспринят на обыденном уровне понимания, исходя из чего к нему пишутся многочисленные комментарии, составляются энциклопедические словари и т. п. Другими словами, такой текст пытаются адаптировать для обыденного, повседневного состояния сознания, которое, как правило, оперирует элементарной логикой, и которое присуще большинству представителей конфессии;

– результатом многократной рецитации канонического текста вкупе с соблюдением строго фиксированных правил рецитации и особой организацией ритма дыхания при этом может стать изменение состояния сознания, близкое тому, какое было у первого продуцировавшего этот текст;

– зная все особенности построения канонического текста для конкретной языковой этнической и конфессиональной культуры, теоретически и практически представляется возможным создать искусственные варианты канонического текста, которые по эффективности будут аналогом исходного инварианта.

Поскольку настоящая работа посвящена исламской культурной традиции, предметом обсуждения станет канонический текст ислама – Коран. Следует сразу же оговориться, что предлагаемый экскурс в коранистику будет иметь прикладное значение и необходим лишь для анализа рецитации канонического текста в прагматическом суфизме, исходя из чего пророческое откровение будет рассматриваться с общепринятых позиций мусульманской традиции, избегая уводящих в сторону споров и коллизий вокруг происхождения Корана, последовательности ниспослания сур, их композиции и т. п. При этом, для того чтобы аргументированно доказать все вышесказанное относительно канонических текстов, в применении к Корану необходимо ответить на два основных вопроса.

1. Был ли весь текст (или какая-то его часть) передан Мухаммаду в измененном состоянии сознания, позволившем последнему получить его непосредственно от потусторонних сил.

2. Был ли таковой текст, при позитивном ответе на первый вопрос, сохранен традицией в том виде, в каком он был передан.

Как известно, часть текста Корана передавалась Аллахом Пророку через Джабраила в приказном порядке, посредством императивов: «*Икра'*! *Кул'*» (Читай! Говори!). Другая же часть передавалась как бы от третьего лица. Доподлинно известно, что первое откровение пришло Мухаммаду в каком-то измененном состоянии сознания. Вполне вероятно, что во сне, возможно – в грезах наяву, а возможно – в страхе². Версий много, однако все они сходятся в одном – в передаче «различных типов мистического транса – видения, речения извне и изнутри, ощущение страха, тяжести, насилия»³. Также доподлинно известно и почти общепринято⁴, что первым откровением, императивно переданным Мухаммаду Аллахом, были первые пять аятов 96-й суры.

1 *Икра' бисли раббика аллази халақа*

2 *халақа ал-инсана мин 'алақин*

3 *Икра' ва раббука ал-акрам*

4 *аллази 'аллама би-л-калами*

5 *'аллама ал-инсана май лам йа'лам*

Читай! Во имя Господа твоего,
который сотворил –
сотворил человека из сгустка.
Читай! И Господь твой
щедрейший,
который научил каламом,
научил человека тому, чего он
не знал.

Следовательно, как минимум, пять аятов 96-й суры были переданы Пророку в каком-то измененном состоянии сознания – удущье, страхе, тяжести и т. п. – и одним из характерных признаков последнего является наличие императива перед последующим текстом.

Через некоторое время, уверовав в Единого Бога, Пророк начинает рецитировать передаваемый текст на людях – проповедовать. Незначительное сначала число последователей новой религии со временем растет. Не подвергаются воздействию проповедей те, у которых уже есть свой канонический текст – христиане, иудеи и зороастрийцы (впоследствии, некоторые из них, находясь в сфере действия исламской культурной системы, меняют свою веру, но в основном – по политическим соображениям).

Объем текста Корана растет вместе с количеством последователей. В конце концов, происходит окончательное становление канона. Оформившийся уже текст первоначально письменно не фиксируется. Существуют лишь вспомогательные записи, сделанные

² Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммада... С. 126–127.

³ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. Москва, 1991. С. 168.

⁴ См.: Резван Е. А. Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С. 29–42.

«на пальмовых черенках, бараньих лопатках, пергаменте»⁵, очевидно из-за отсутствия традиции записи такого рода текстов в арабской среде, поскольку, как представляется, традиция предполагала знание текста наизусть и изустную его передачу.

Изначально так и происходит. Коран бытует только в устной форме. Появляется категория людей, владеющих либо большей частью текста, либо полным текстом и способных рецитировать его по памяти – *хафизы*. Но здесь традиция сталкивается с проблемами, ранее ей неизвестными или не встававшими столь актуально, а именно – с разночтениями и разными вариантами произнесения в ставшем уже *de facto* каноническим тексте новой религии. Эти проблемы, наряду с проблемами чисто политическими, ставят вопрос о письменной фиксации канона, и приблизительно через полтора десятка лет после смерти Пророка, при третьем праведном халифе – ‘Усмани (644 – 656), текст Корана фиксируется посредством притязательного и пристрастного отбора источников-передатчиков и становится каноническим *de jure*. Именно этот отбор, получивший название «усмановской редакции», и может стать камнем преткновения в ответе на второй из поставленных вопросов. Однако, поскольку традиция определенно запомнила пять аятов 96-й суры в качестве первых, то, маловероятно, чтобы усмановская редакция их как-то коснулась. Они явятся отправной точкой для дальнейших рассуждений. Однако при ответе на вопрос о сохранении традицией варианта рецитации канона первым продуцировавшим его, необходимо рассмотреть то, насколько эффективно она могла это сделать.

Через какое-то время после фиксации канона из всех возможных способов его чтения признаются правомерными семь. Появляются профессиональные чтецы Корана – *мукри*’, *қари*’, которые также обучаются своему ремеслу, исходя из традиции изустной передачи и имея письменный текст лишь как вспомогательный⁶. Появляется и становится на ноги наука о рецитации Корана – *‘илм ат-таджвйд ал-Кур’ан*.

На этом этапе можно с большой степенью уверенности утверждать, что все или практически все атрибуты произнесения ставшего каноническим текста, сопровождавшие измененное общением с ангелом состояние сознания Мухаммада и – его последующие проповеди, развиваясь впоследствии в науку о рецитации Корана, были так или иначе зафиксированы традицией в семи (или – в одном из семи) способах его рецитации, разночтения коих, никак не влияя

⁵ Пиотровский М. Б. Коранические сказания... С. 19.

⁶ Denry F. M. Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission // Oral Tradition. Arabic Oral Tradition. Columbia, 1989. Vol.4. N 1–2, January–May. P. 11.

на значение и не меняя смысла, оказываются не столь значительными, как это может показаться на первый взгляд ⁷.

Традиция рецитации Корана

В числе многочисленных религиозных отправлений рецитация Корана ставится мусульманской традицией на одно из высочайших мест, в особенности, если рецитация происходит стоя и во время намаза ⁸. Текст Корана называется «говорящим наставником» (*ва'из-и гуяй*), а его чтение – средством, очищающим сердца, покрытые мирской ржавчиной. При этом со слов *Ибн Мас'уда* ⁹ считается, что произнесение любой из букв в тексте Корана равносильно десяти благодеяниям. Той же традицией, со слов *Ахмада ибн Хан-балля* ¹⁰ говорится, что из всех способов, приближающих верующего к Богу, наиболее предпочтительным для Него является рецитация Корана, неважно осмысленная или нет. В последнем случае это будет лишь именоваться, как рецитация невежд (*тилават-и гафилан*) ¹¹.

Всякое религиозное оправление имеет свои установившиеся правила и свой традиционный этикет. In genere этикет рецитации (*адаб-и тилават*) Корана подразделяется на внешний и внутренний. Соблюдение первого из двух в свою очередь делится на шесть аспектов.

Внешний этикет

1. Перед чтением чтец должен совершить ритуальное омовение (*тахарат*) и, исполнившись смирения, обратиться лицом к Мекке. Чтение должно сопровождаться чувством глубокого почтения к читаемому (*хурмат*). Предпочтительнее всего – чтение стоя, во время ночного намаза, когда сердце освобождается от мирских забот.

2. Чтение должно быть медленным и вдумчивым (*ахиста ва тадбир*). Нельзя стремиться к тому, чтобы быстрее его закончить и

⁷ Подр. см: Brockett A. The Value of the Hafs and Warsh transmissions for the Textual History of the Qur'an // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an/ Ed. by A. Rippin. Oxford, 1988. P. 31–45.

⁸ Кимийа-йи... С. 88.

⁹ *Ибн Мас'уд* (ум. 653 г.) – сподвижник Пророка и один из первых профессиональных чтецов Корана.

¹⁰ *Ахмад ибн Ханбал* (780–855). Известный и авторитетнейший хадисовед и правовед. Основатель одного из четырех канонизированных суннитских толков ислама – ханбалитского. Подробнее см: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 30–31.

¹¹ Кимийа-йи... С. 89.

чтобы каждый день полностью прочитывать весь текст Корана. Пророк указывал, что «всякий, заканчивающий чтение Корана (*хатми*) менее, чем за трое суток, не будет его знать»¹². В связи с чем сам текст делится на части (*хизб*). Тот, кто заканчивает чтение Корана за неделю, делит его на семь частей, необязательно равных.

Так например, халиф 'Усман начинал в ночь на пятницу со второй суры и до пятой включительно, в ночь на субботу – с 6-й по 11-ю, в ночь на воскресенье – с 12-й по 19-ю, в ночь на понедельник – с 20-й по 28-ю, далее – с 29-й по 38-ю, затем – с 39-й по 55-ю, после чего в ночь на четверг он заканчивал чтение текста, т. е. с 56-й по 114-ю. У сподвижников Пророка было принято несколько иное деление: 1-я часть – первые 3 суры, 2 – последующие 5 сур, 3 – 7 сур, 4 – 9 сур, 5 – 11 сур, 6 – 13 сур, 7 – оставшиеся¹³.

3. Чтение должно также сопровождаться плачем, как об этом говорил Пророк: «Когда вы читаете Коран, плачьте! Если плач не идет, вызовите его усилием», поскольку «Коран был ниспослан для [осознания] скорби (*анджх*), поэтому читая его, скорбите. Всякий, обдумывающий обещания, угрозы и приказания в Коране, увидя свою немощность (*'аджэ*), вынужден будет скорбить, если он не невежда»¹⁴.

4. Если при чтении в тексте есть упоминания о муках (*'азāб*), битье поклонов (*саджда*), милости (*рахмат*) и т. п., необходимо после их упоминания произносить соответствующие им формулы просьб о помиловании, спасении и т. д. и/или совершать соотносимые с ними действия.

5. Коран необходимо читать достаточно громко, чтобы по крайней мере, слышать себя. В противном случае отправление намаза будет неправильным. Тихое чтение Корана допустимо в общественных местах, где слишком громкое произнесение (*джахр*, *'алāнийя*) может показаться лицемерным или побеспокоит других молящихся. В остальном громкая рецитация считается предпочтительней, поскольку может разбудить сердце как самого чтеца, так и услышавших его чтение.

6. Необходимо прилагать усилия, с тем чтобы читать Коран мелодичным голосом. Пророк заповедовал мусульманам: «Украшайте чтение Корана мелодичным голосом». Традиция объясняет эту заповедь более сильным влиянием мелодичной рецитации на сердца верующих. Вместе с тем чрезмерная интонированность и превращение рецитации в пение шариадом не одобряются (*макрух*)¹⁵.

¹² Абу Халид ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин (Воскрешение наук о вере)/Перс. пер. Тегеран, 1973. Т. 2. С. 349 (далее – Ихйа...); Кимийа-йи... С. 89.

¹³ Ихйа... С. 350.

¹⁴ Кимийа-йи... С. 89–90.

¹⁵ Ихйа... С. 357; Кимийа-йи... С. 90.

Другими словами, можно сказать, что существуют некие нормы для рецитации Корана, в рамках которых при отсутствии студий звукозаписи и звукозаписывающей аппаратуры традиция пытается как-то сохранить исходный инвариант произнесения текста. Источники свидетельствуют о том, что традиционная изустная передача из поколения в поколение неплохо справлялась с этой задачей.

«Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует, ждал ⁶А'ишу. Поскольку та припозднилась, он спросил у нее, где она была. На что последовал ответ:

– О, Пророк Аллаха, я слушала чтение Корана одним человеком с таким хорошим голосом, лучше которого я еще не слышала. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует, поднялся, [вышел] и тоже очень долго слушал [его чтение]. После чего вернулся и сказал:

– Это Салим, раб *Абу Хузайфа*¹⁶. Хвала Аллаху, сделавшему так, что в нашей общине есть такие, как этот [раб].

Ночью он пошел слушать ⁶Абдаллаха ибн Мас⁶уда, там же были Абу Бакр и ⁶Умар. Все трое стояли [и слушали] допоздна. После чего он [Пророк] сказал:

– Всякий, кто захочет освежить Коран чтением таким образом, каким он был ниспослан (разрядка наша. – А. Х.), должен читать так же, как этот сын "матери раба". Под матерью раба имелась в виду его [Мас⁶уда] мать¹⁷.

Внутренний этикет

Если внешний этикет отвечал на вопрос как читать, то внутренний этикет, оговариваемый традицией, касается в основном отношения чтеца к читаемому, пытается вызвать у чтеца соответствующий настрой на чтение сакрального текста, ниспосланного Всевышним, отвечая тем самым на вопрос, что чувствовать при чтении. Этот этикет, в свою очередь, также подразделяется на шесть основных аспектов.

1. У чтеца должно быть ощущение величия текста (*'азамат-и сухан*), ибо это – Слово Всевышнего. Оно предвечно и является Его качеством, сокрытым в Нем. То же, что проходит через язык – слова (*хуруф*). Легко сказать «огонь», у всякого для этого достанет сил, но не достанет сил вытерпеть жар огня. Это же относится и к истинному значению слов Корана, проявление света которого не смогут вынести семь небес и семь твердей. Всевышний сказал: «Если

¹⁶ Абу Хузайфа (ум. 36 г. л. х.) – один из ближайших сподвижников Пророка и его доверенное лицо. См.: *Муфин М. Фарханг-и фарси*. Т. 5. С. 457.

¹⁷ Ихйа... С. 358.

бы Мы низвели Коран на гору, ты бы увидел ее смиренно расколовшейся от страха пред Аллахом»¹⁸. Истина, величие и красота Корана скрыты за покровом слов, ибо языки и сердца человеческие не смогут вынести это иначе как за словесной завесой¹⁹.

2. Сердце чтеца перед чтением должно быть подготовлено к величию Всевышнего, которое есть Его Слово. Чтец должен осознавать, что он читает и какой опасности подвергает себя, поскольку Им было сказано: «К нему [Корану] прикасаются только чистые»²⁰. Под «чистыми» имеются в виду чистые не только с точки зрения ритуальной чистоты, но и чистые сердцем, ибо только им, очистившимся от скверны и накипи, доступен свет величия Всевышнего. И никто не сможет познать величия Корана до тех пор, пока не познает величия Всевышнего. А присутствия в сердце величия Всевышнего не будет до тех пор, пока не будет размышлений о Его качествах и деяниях (*сиффат ва аф'ал*)²¹.

3. Концентрация всех помыслов чтеца на тексте и отказ от посторонних мыслей во время чтения. Сердцем чтец должен осознавать читаемое. В случае отвлечения от текста и неспособности сконцентрироваться на значении читаемого, он должен вернуться к тому месту, откуда началось непонимание и начать его снова. Если же чтец не имеет представления о читаемом, то пользы от такого чтения гораздо меньше, и все же он должен нести в своем сердце чувство величия Корана, что уберет его от разброса мыслей.

4. Чтец должен вдумываться в значение каждого слова из читаемого им, с тем чтобы понять. Если это не получается с первого раза, то вернуться и прочитать непонятое вновь. Также рекомендуется возвращаться к тем местам текста, чтение которых доставляет особенное удовольствие. Такой вид чтения с возвратом предпочтительнее объемного, но не относится к групповому чтению Корана вслед за имамом.

О Пророке рассказывают, что он ночью во время молитвы двадцать раз возвращался и перечитывал 118-й аят 5-ой суры:

*Ин ту'аззибху
фаиннаху 'ибдука
ва ин тағфирлаху
фаиннака анта ал-'азизу ал-ҳакиму*²².

Если Ты их накажешь,
то ведь они – Твои рабы,
если простишь их,
то ведь Ты – великий,
мудрый)

¹⁸ Коран, 59:21.

¹⁹ Кимийа-йи... С. 90.

²⁰ Коран, 56:78.

²¹ Ихйа... С. 363; Кимийа-йи... С. 91.

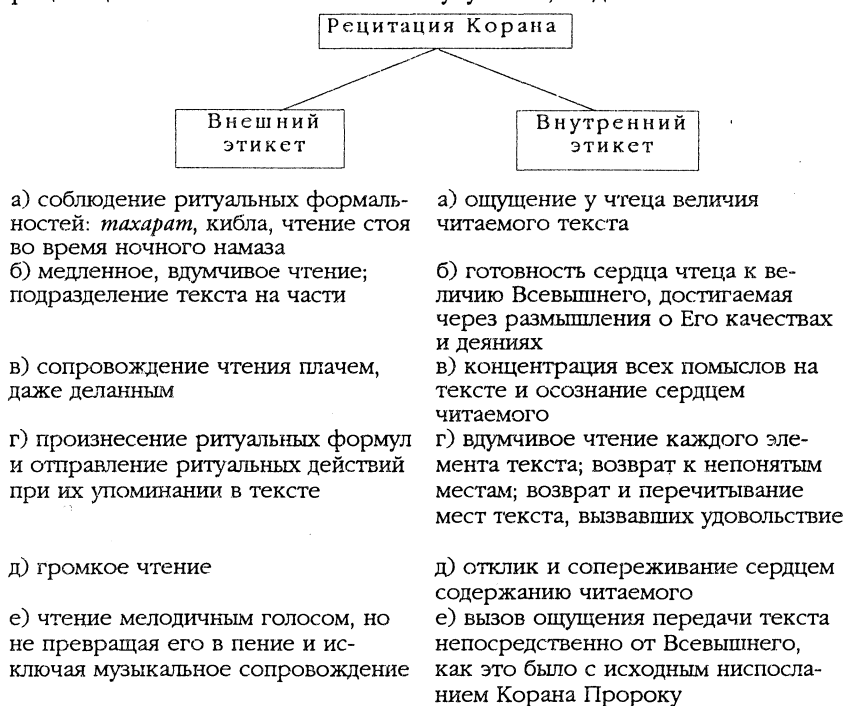
²² Кимийа-йи... С. 91; Ихйа... С. 365.

Читая любой из аятов, следует думать только о содержании и смысле аята, и ни о чем другом. При этом, как утверждает традиция, трем категориям лиц не доступен смысл Корана: тому, кто прежде не ознакомился с формальным *тафсири* (*тафсир-и за-хир*) и не знает арабского; тому, чье сердце погрязло во грехе или вольнодумстве; тому, кто признает только внешний смысл читаемого и питает отвращение к происходящему в своем сердце. Для этих категорий лиц не представляется возможным проникновение дальше внешнего смысла Корана ²³.

5. Сердце чтеца должно откликаться на содержание читаемого и охватываться им. Так, если речь идет о страхе перед Богом (*хяф*), то оно должно трепетать и стелать; если же речь заходит о милости (*рахмат*) божьей, то – охватываться радостью и т. д. Другими словами, через него должны проходить все те состояния, о которых говорится в Коране.

6. Необходимо таким образом его читать, как будто бы слышишь текст непосредственно из уст Всевышнего ²⁴.

Суммируя все вышесказанное по поводу этикета и атрибутов рецитации канонического текста мусульман, выделим основное:



²³ Кимийа-йи... С. 92.

²⁴ Там же. С. 92.

Стили рецитации

Ранее мы упомянули семь типов рецитации, признанных нормативным исламом после письменной фиксации канона и касающихся несущественных разночтений в нем. Кроме этих типов-разночтений существуют также стили рецитации, одной из основных характеристик которых является скорость произнесения текста. Однако вполне резонно предположить, что, с одной стороны, сам Пророк, осознавая сакральность текста и невозможность внесения в него каких-либо изменений, воспроизводил его в проповеди в той же манере, в которой и получал, используя один из стилей рецитации, позволявший слушателям отчетливо воспринимать его, а с другой – именно этот стиль и должен был сохранить все особенности измененного состояния сознания Пророка во время получения текста. В первую очередь это касается дыхания, поскольку любое мало-мальски серьезное изменение состояния сознания рефлекторно ведет к изменению ритма дыхания: спокойное ровное дыхание во сне, учащенное дыхание при приближении опасности и т. д. Верно и обратное – сознательное изменение ритма дыхания может служить тем благоприятным фоном, на котором будут происходить те или иные требуемые изменения состояния сознания. Поэтому нас интересует стиль рецитации Пророка и то, как в нем традицией были зафиксированы такие категории, как вдох и выдох.

Из существующих стилей рецитации, объединенных в науку о рецитации Корана, наиболее популярными и употребительными признаются пять: *тахккик*, *хадр*, *тартил*, *тадбир* и *муджаббид*.

Тахккик («анализ», «изучение», «исследование») – стиль рецитации, отличающийся медленной, отчетливой манерой произнесения текста. Не используется для публичного аудирования, но – для постановки артикуляции в ходе обучения. Является тем типом, на котором основаны другие типы рецитации²⁵.

Хадр («схождение», «спуск», «ускорение») – стиль рецитации, характеризующийся высокой скоростью чтения, даже в ущерб правилам. Нетренированное ухо при использовании чтением этого стиля неспособно следовать за текстом. Данный стиль используется, как правило, для индивидуального чтения²⁶.

Тартил («чтение нараспев») – стиль рецитации, отмеченный Кораном, как наиболее предпочтительный. Мусульманская традиция рекомендует его для наиболее полного осмысления (*тафаккур*) текста владеющими арабским. Ею же он предписан также и не знающим арабского (*аджам*), с тем чтобы у них в сердцах возникли почтение (*тавккир*), уважение (*ихтирâли*) и неизгладимое впечатление (*асар*)

²⁵ Denny F. M. Qur'an Recitation. P. 19.

²⁶ Там же. P. 20.

после прочтения текста ²⁷. *Тартил* выделяется ясной и четкой манерой рецитации и в этом схож с *тахкиком*. В связи с чем часто говорится о том, что всякий *тахкик* есть *тартил*, но не всякий *тартил* – *тахкик* ²⁸.

Тадбир («циркулирование», «вращение») – стиль, самой существенной характеристикой которого является скорость проговаривания. Скорость *тадбира* определяется, как находящаяся между скоростью *тахкика* и *хадра*. Но, рецитируя на скорости *тадбира*, чтец должен исходить из ясности и четкости *тартила* ²⁹.

Муджаввад («улучшенный») – стиль рецитации, иногда именуемый как *таджвид* и определяемый, как наиболее музыкальный из всех существующих, граничащий с песнопением, но позволяющий чтецам-виртуозам показывать все, на что они способны. Правомерность использования этого стиля вызывала (и до сих пор вызывает) большие сомнения у борцов за чистоту ислама. Очевидно, что как таковой он появился позже других.

Традиция нормативного ислама, к сожалению, не дает однозначных указаний относительно того стиля рецитации, который был присущ Пророку. Тем не менее она говорит о том, что ему было свойственно четкое произнесение текста – слово за словом ³⁰. Это вполне естественно, так как рецитируемый им текст должен был довести до сознания слушателей идею единобожия и заставить их уверовать в Аллаха. Другими словами, речь не может идти не о *хадре*, не о *тадбире* и не о вызывающим споры «музыкальном» *муджавваде*. И поскольку традицией рекомендуется *тартил* в качестве стиля рецитации, желательного (*мустахабб*) как для публичного произнесения Корана в арабской среде, так – и вне таковой, то скорее всего Пророк использовал в своих проповедях именно его. К этому же стилю апеллирует и Коран: *ва раттили ал-кур'ан тартилан* («и читай Коран чтением стройным») ³¹. Кроме *тартила* остается еще один – *тахкик*. Но напомним, что всякий *тахкик* есть *тартил*, но не всякий *тартил* – *тахкик*. Следовательно, можно с большой степенью уверенности предполагать, что из существующих стилей рецитации, принятых нормативным исламом после смерти Пророка, последним в своих проповедях применялся только один – *тартил*.

²⁷ Ихйа... С. 352.

²⁸ Denny F. M. Qur'an Recitation. P. 20

²⁹ Там же. P. 21.

³⁰ Там же. P. 8; Ихйа... С. 352.

³¹ Коран, 73:4.

Рецитация и дыхание

Любое действие, относящееся к чтению или произнесению вслух более или менее связного текста, основано на том, что этот текст может быть продюцирован только на выдохе. Из этого банального принципа следует, что время, необходимое для выдоха, определяет то количество или тот отрезок текста, который может быть произнесен за это время. Далее необходимо сделать вдох (полный или неполный) и на выдохе произносить следующий отрезок, и т. д. Если при чтении обычного текста чтец не задумывается над этим и вправе вдыхать и выдыхать, когда ему заблагорассудится, то при чтении канонического текста, способного изменять состояние сознания, оговариваемая регуляция дыхания – основное условие. В этом отношении канонический текст ислама не представляет собой исключения.

Правила чтения (*каб'ид-и кир'ат*) Корана, также входящие в основу науки о его рецитации (*'илм-и таджвид*), подразделяются на несколько основных аспектов. Это – ассимиляция и диссимиляция согласных, влияние согласных на произношение следующих за ними гласных, постановка фразовых и смысловых ударений и др. В данном контексте интерес представляет факт наличия правил, регламентирующих постановку пауз, поскольку именно во время паузы происходит вдох. Такой свод правил существует. Он называется правилами «паузы и начала» (*вақф ва ибтида'*). Кроме своей основной функции регламентации дыхания эти правила обеспечивают понимание смысловой нагрузки каждого аята в отдельности и связей между ними в целом.

Пауза (*вақф*)

Под паузой в науке о рецитации подразумевается остановка после произнесения слова (фразы), необходимая для того, чтобы сделать вдох (*ба қадр-и нафас задан*). Такого рода паузы подразделяются на пять видов.

1. Полная пауза (*вақф-и та'мим*) – пауза, при которой предыдущий текст не имеет ни смысловой, ни экспрессивной (*та'аллуқ-и лафзӣ*) связи с последующим. Различают а) обязательную (*лазил*) полную паузу и б) необязательную (*гайр-и лазил*). Непостановка необязательной полной паузы не приводит к искажению смысла. Непостановка же обязательной вызывает искажение. Например, на стыке 19-го и 20-го аятов 9-й суры непостановка обязательной полной паузы искажает смысл сказанного: «[19] Аллах не ведет людей несправедливых [20] Тех, которые уверовали».

2. Достаточная пауза (*вақф-и кафи*) – пауза, при которой предыдущий текст имеет смысловую связь с последующим.

3. Красивая пауза (*вақф-и ҳасан*) – пауза, при которой предыдущее высказывание имеет экспрессивную связь с последующим.

4. Неприличная пауза (*вақф-и қабих*) – пауза, ведущая к непониманию смысла высказывания, как-то: паузы между определяемым и определением, подлежащим и сказуемым и т. п. В исключительных случаях, когда дыхание чтеца слишком стеснено, он может позволить себе такую паузу, но затем ему придется вернуться к смысловому началу текста и прочесть его уже правильно заново.

5. Отвратительная пауза (*вақф-и ақбах*) – пауза, не только полностью искажающая смысл высказывания, но и приводящая к противоположному смыслу. Так например, в 117-м аяте 23-й суры постановка паузы после глагола «призывает» полностью извращает смысл сказанного: «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога». Такого рода паузы запрещены (*ҳарām*)³².

Как ясно видно из этого краткого обзора, паузы выполняют роль знаков препинания, при отсутствии таковых в Коране. Превалирование традиции изустной передачи канона потребовало тем не менее каких-то письменных значков, отмечающих все указанные виды пауз и играющих роль знаков препинания. Любой коранический текст, используемый в стадии обучения будущими профессиональными чтецами, помимо общих диакритических значков, содержит также и специальные значки, отмечающие текстовые паузы.

Из 15-и паузальных знаков, используемых чтецами Корана, в качестве основных можно выделить следующие:

лӣ ل – знак для полной паузы;

лӣл ل – знак обязательной паузы;

тӣ ط – знак абсолютной и очевидной паузы (*мутлак ва зохир*),

одного из видов достаточной паузы;

джӣл ج – знак разрешенной паузы;

сӣд ص – знак для свободной (*мураххаc*) паузы;

лӣ لا – отсутствие паузы;

му'анақа معانقه – дословно «объятие», т. е. знак, указывающий чтецу на две паузы рядом, и – на то, что ему следует от одной из них воздержаться в пользу другой; иногда заменяется словом *мурāk* *аба*, иногда – *ла*, иногда – просто тремя точками³³.

Сказанное дает основание сделать заключение о том, что мусульманская традиция смогла относительно полно сохранить вариант рецитации Пророка, по крайней мере – в определенной части канона. Последнее, по-видимому, можно отнести на счет первых 5-и аятов 96-й суры.

³² Рисāла-йи дар байāн-и кавā'ид-и кирā'ат-и кур'āн (Трактат о правилах чтения Корана) // Каджкӯл-и вāджиб ал-хифз ва вāджиб ан-назр/Сост. и изд. Абд ал-Хаким Бухари. Бухара, 1909. С. 69.

³³ Кавā'ид-и кирā'ат-и кур'āн. С. 70–71.

Что же касается остального текста, то вопрос о его разночтениях и компиляции усмановской редакции, возможно решаем предлагаемой не совсем традиционной для коранистики методикой, а именно, отношением количества вдохов на единицу времени чтения текста, то есть:

Т – время чтения всего Корана или его какой-то части стилем рецитации *тартил*;

Вд – общее количество вдохов за время чтения;

Вд – среднее количество вдохов на единицу времени

Т чтения, например, равно Вд/мин. Зная при этом, что число вдохов-выдохов для обывденного состояния сознания за сутки $22\ 736^{34}$, имеем:
 $\frac{22736}{24 \times 60} = 15,78 \text{ Вд/мин.}$

Следовательно, любое отклонение от этого показателя в ту или в другую сторону, будет указывать на глубину изменения состояния сознания. Эту же несложную калькуляцию можно провести и в отношении каждой суры (или ее части), что, пожалуй, будет более корректным, поскольку Пророк получал откровения не однажды, но последовательно. За другую точку отсчета, вероятно, надо брать количество вдохов на единицу времени чтения первых пяти аятов 96-й суры, либо – аятов и сур, обладающих неоспоримыми свидетельствами их получения в некоем измененном состоянии сознания. Дальнейшее сравнение полученных объективных результатов должно дать как общую картину по всему тексту, так и, что более существенно, – по каждой суре канона. Приближение показателей к 15,78 Вд/мин будет говорить или о поздней компиляции и изменениях в тексте, или – о сознательном творчестве самого Пророка, а их приближение к отношению, близкому пяти аятам 96-й суры и им подобным, – о получении текста в измененном состоянии сознания.

Хатм 8 братстве Накшбангуя.

Школа Хваджаган

Прагматический суфизм довольно рано начинает осознавать эффективность рецитации канонических текстов для достижения измененного состояния сознания, подобного тому, которое было у Пророка при исходном ниспослании ему текста Корана. Однако то ли интуитивно, то ли в целях практических, для каждодневных упражнений мистиками из всего текста Корана отбирается лишь небольшое число сур. Эти суры, с добавлением ритуальных формул, комбинируются ими в разных последовательностях и с разным чис-

³⁴ Спивак Д. Л. Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989. С. 63.

лом повторов каждой из них. Такие комбинации сур и формул, предписанных для рецитации, получают название *хатм*.

Этот термин, дословно обозначающий «завершение», «окончание», первоначально в применении к чтению Корана обозначал окончание чтения всего текста Корана. Впоследствии под *хатмом* начинает подразумеваться чтение любой части канонического текста (*хар бар хъдан-и кур'ан*)³⁵. Далее части канона группируются и объединяются в канонические варианты, может быть на первый взгляд более упрощенные, но тем не менее функционально аналогичные исходному инварианту и приспособленные для многократной повседневной рецитации. Эти варианты сгруппированных частей канона обозначаются тем же старым термином *хатм*, но – уже как вид совершенно отдельного упражнения. Появляются «собственные» *хатмы*, называемые в честь тех, кто создал (или якобы создал) определенный *хатм*, задав последовательность и определенное количество повторов в чтении тех или иных сур из Корана. *Хатмы*, согласно традиции чтения Корана, отправляются во время ночного намаза (*нальз-и тахадждуд*). В качестве примера приведем *хатм* некоего шейха Хамзы Махдumi Кашмири:

ас-Салат – 1001 раз;

ал-Фатиха – 1001 раз;

ал-Ихлас – 1001 раз;

ат-Таййиба – 1001 раз;

ас-Салат – 1001 раз³⁶.

Как видно из данного *хатма*, центральное место в его структуре занимает 112-я сура Корана – *ал-Ихлас* (Очищение). Начинаясь императивом *кул!* («скажи!»), она участвует практически во всех существующих *хатмах*, правда не всегда располагаясь в них на ключевой позиции. Считается, что воздаяние (*саваб*) от ее рецитации эквивалентно «десяти отпущенным на свободу рабам или, по словам других, – одному полному *хаджду* и полному малому паломничеству (*'умра*)»³⁷.

Стараясь заполнить лауну, возникшую в результате критического подхода, а затем и декларированного отказа от практики *самы*, школа Хваджаган делает ставку на два вида рецитации: канонических текстов (*хатм*) и формул теомнемии (*зикр*), причем первый вид дает широкие возможности для творческого подхода в создании вариаций *хатмов*.

Традиция братства Накшбандийа сохранила вариант *хатма*, предложенный основателем школы Хваджаган Йусуфом ал-Хамада-

³⁵ Му'ин М. Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 1399.

³⁶ Кадждул-и ваджиб ал-хифз ва ваджиб ан-назр. С. 159.

³⁷ 'Убайдаллах Ахрар. Анфас-и нафсийа. С. 15.

ни. Как и другие, его следует оправлять во время ночного намаза, соблюдая следующий порядок:

первые 2 *ракат*а – определение цели намаза (*ниййат*);

далее следуют 12 *ракат*ов с шестью формулами приветствий (*салām*), где:

первый *ракат* – *ал-Фатиха* и *айат ал-Курси* [стих о троне 2:256 /257]³⁸ – по 1 разу;

второй – *Амин ар-Расул* – 1 раз;

третий – *ал-Фатиха* и затем сура *Йа син* [36] с первого по 10-й аят включительно;

четвертый – с 11 по 20-й аят включительно;

пятый – с 21 по 32-й;

шестой – с 33 по 40-й;

седьмой – с 41 по 50-й;

восьмой – с 51 по 61-й;

девятый – с 62 по 73-й;

десятый – с 74 и до конца, т. е. до 83;

одинадцатый – *ал-Ихлас* – 3 раза;

двенадцатый – *ал-Ихлас* – 3 раза³⁹.

Более поздние источники дают другой вариант *хатма* школы Хваджаган, в котором сура *ал-Ихлас* стоит на ключевой позиции с количеством повторов, намного превышающим количество повторов остальных составляющих *хатма*.

ал-Фатиха – 7 раз;

ас-Салат – 100 раз;

Алам нашрах («Разве Мы не раскрыли»), [94] – 79 раз;

ал-Ихлас – 1001 раз;

ал-Фатиха – 7 раз;

ас-Салат – 100 раз⁴⁰.

Сам факт существования такого рода вариантов канона в практике школы, а затем и братства, ведет к постановке вполне закономерных вопросов, касающихся принципов композиции *хатма*, оснований для отбора тех или иных сур и формул, принципа определения количества повторов каждого из компонентов *хатма* и т. п. Но ни создатели *хатмов*, ни их «пользователи» не дают каких-либо обоснованных определенных ответов на эти вопросы, за исключением подобных тем, которые были приведены в отношении рецитации суры *ал-Ихлас*.

³⁸ Автором толкового словаря персидского языка предлагается несколько расширенный вариант 256 аята–стиха о троне, начинающегося со слов *Аллаху ла илаха илла хуба...* и заканчивающегося словами *...асхабу ан-нарихум фи ха халидуна*, что соответствует 256–259 включительно. См.: *Муфн М. Фарханг-и фарси*. Т. 5. С. 72.

³⁹ *Анфас-и нафсийа*. С. 7–8.

⁴⁰ *Каджкул-и ваджиб ал-хифз ва ваджиб ан-назр*. С. 159.

Братство Накшбандийа

Становлением братства Накшбандийа знаменуется окончательное становление основ практики братства, где *зикр* и рецитация канонических текстов начинают играть ведущую роль. Обсуждается вопрос, какой же из этих двух видов практик лучше. Одни считают, что лучше *зикр* (*зикр гуфтан афзал аст*), другие – рецитация Корана (*тилават-и кур'ан*). Но, как выясняется, важен конечный результат – бытие с Богом (*ба худа будан афзал аст*)⁴¹. Другими словами оба вида рецитации рассматриваются как функционально стоящие приблизительно на одном уровне, то есть – приводящие к результатам одного порядка – бытию с Богом.

Тем не менее между этими видами практик проводится дифференциация, отводящая *зикру* роль упражнения, необходимого для начинающих, а рецитации Корана – для находящихся в середине пути. Для находящихся в конце пути нужно только отправление намазов, состоящих ко всему прочему также из рецитации канонических текстов⁴². Таким образом, в братстве Накшбандийа *хатм*, как отдельный вид практики, рекомендуется находящимся в середине пути и идущим к его завершению.

Для находящихся в середине пути предлагается следующий вариант рецитации.

После отправления намаза с заходом солнца (*намаз-и шайм*), «нужно прочесть шесть *рак'атов*, состоящих из трех пар. Первую пару – с намерением сохранения веры (*хифз ал-йман*)»⁴³. Читать следует так:

I рак'ат

- 1) *ал-Фатиха* [1] – 1 раз;
- 2) *ал-Кадар* [97] – 1 раз;
- 3) *ал-Ихлас* [112] – 7 раз;
- 4) *ал-Фалак* [113] – 1 раз;
- 5) *ан-Нас* [114] – 1 раз⁴⁴.

II рак'ат, читается то же самое, то есть:

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) 97 – 1 раз;
- 3) 112 – 7 раз;
- 4) 113 – 1 раз;
- 5) 114 – 1 раз.

⁴¹ Рашахат... С. 180.

⁴² Там же. С. 191.

⁴³ *Фазл Ахмед*. Рисала-йи мурадан. Цит. по: *Mole M. Quelques Traits Naqshbandis // Фарханг-и Иран замин*. Тегеран, 1339. Т. 8. №. 34. С. 313.

⁴⁴ 113 и 114 суры в текстах, как правило, не разделяются и называются *Му'узатин* («взывающие о помощи»).

Вторая пара *ракъатов* читается с намерением дара Пророку (*тух-фат ар-расул*).

III ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *аз-Зуха* [93] – 1 раз.

IV ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *Алам наирах* [94] – 1 раз.

Третья пара – с намерением благословения кающимся (*салât-и авâ-бин*).

V ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *Айат ал-курси* [2:256/257] – 1 раз;
- 3) *ал-Ихлас* [112] – 3 раза;

VI ракъат, то же самое, то есть:

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) 2:256/257 – 1 раз;
- 3) 112 – 3 раза.

Перед намазом, оправляемым поздно вечером (*намаз-и 'ишâ*), следует прочитать четыре *ракъата* в качестве дополнительной практики (*суннат-и зава'ид*). Чтение их представляет собой четыре *кул* (скажи!). Вероятнее всего, имеются в виду четыре суры Корана, начинающиеся императивом *кул*.

После этого намаза в качестве ночной практики (*къийâm ал-лайл*) четыре *ракъата* в следующем порядке:

I ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *Айат ал-курси* [2:256/257] – 3 раза;

II ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *ал-Ихлас* [112] – 3 раза;

III ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) 113 – 3 раза;

IV ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) 114 – 3 раза.

Чтение нечетного *витра*, состоящего из трех *ракъатов*, может быть в двух вариантах, оба из которых практикуются.

1-й

I ракъат

ал-А'ла [87] – 1 раз;

2-й

I ракъат

ал-Кафар [97] – 1 раз;

II ракъат
ал-Кафириин [109] – 1 раз;
 III ракъат
ал-Ихлас [112] – 1 раз;
ан-Нас [114] – 1 раз.

II ракъат
ал-Кафириин [109] – 1 раз;
 III ракъат
ал-Фалак [113] – 1 раз;

В качестве составляющих для ночного намаза (*намаз-и тахадж-жуд*), состоящего из 12 ракъатов, предлагается сура *Йа син* [36], которую нужно читать в каждом ракъате полностью. Есть и другой вариант – трехкратное чтение в каждом ракъате суры *ал-Ихлас* ⁴⁵.

Находящимся в конце пути для отправления намазов рекомендован объем рецитируемых канонических текстов, в два раза превышающий их объем для предыдущей ступени обучения. В чтении текстов предлагается порядок, действующий в течение 40 дней. Далее, на последующие сорок дней, меняется только количественное соотношение читаемого.

Первые 40 дней.

I ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *Айат ал-курси* [2:256/257] – 3 раза;
- 3) *Йа син* [36] – 10 раз;

При этом в первом поклоне – трехсоткратный *тамджид*, то есть совокупность формул *тасбих*, *тахлид*, *тахлил* и *такбир* в указанном порядке:

Субхана аллахи;

Ал-халиду ли-ллахи;

Ла илаха илла-л-лаху;

Аллаху акбару.

– 300 раз

II ракъат

- 1) *ал-Фатиха* – 1 раз;
- 2) *Айат ал-курси* [2:256/257] – 1 раз;
- 3) *Йа син* [36] – 1 раз;
- 4) 109 – 1 раз;
- 5) 110 – 1 раз;
- 6) 111 – 1 раз;
- 7) 112 – 3 раза;
- 8) 113 – 1 раз;
- 9) 114 – 1 раз.

Вторые 40 дней.

Чтение суры *Йа син* в первом ракъате увеличивается с 10 раз до 20 раз, а *тамджида* – с 300 до 500 раз.

⁴⁵ Рисата-йи мурадан. С. 313–314.

Третьи 40 дней.

Количество повторов суры *Йа син* в первом *ракате* возрастает до 30 раз, а *та.мджид* – до 700 раз.

Четвертые 40 дней.

Йа син – 40 раз, *та.мджид* – 1000 раз ⁴⁶.

Вполне очевидно, что указанный порядок в чтении сур и формул может меняться в зависимости от времени и места действия братства. Какие-то суры могут добавляться или убираться. Может измениться количество повторов тех или иных составляющих. Как уже упоминалось, все это зависит от творческого отношения шейхов и наставников братства. Несомненно другое – наличие избирательного подхода и приоритетности в выборе сур для рецитации, а также – отличие этого вида практики от практики *зикра*, где многократная рецитация его формул приводит к превращению последних в рецитируемые псевдослова, тогда как чтение коранического текста не допускает даже в принципе такой возможности.

Выводы

1. Существующие свидетельства о первом откровении Мухаммада и получении им первых сур Корана позволяют считать эти суры полученными и воспроизведенными Пророком в некоем измененном состоянии сознания, типа удушья, страха, сна и т. п.

2. Объективным результатом индивидуального религиозно-мистического опыта мусульманского Пророка стало появление канонического текста ислама, который после смерти Мухаммада, по крайней мере в какой-то своей части, был зафиксирован традицией в том виде, в котором он был Пророку ниспослан.

3. Фиксация традицией канона повлекла за собой появление науки о его рецитации – *‘илм ат-таджвид*, изучающей вопросы, связанные как с непосредственным чтением Корана – *‘илм ал-кира’ат*, так и с этикетным чтением.

4. Рассмотрение этикета рецитации выявило его подразделение на внешний и внутренний, где следование первому предполагает соблюдение внешних ритуальных формальностей (ритуальная чистота и поза, громкое и мелодичное чтение, произнесение ритуальных формул и совершение ритуальных действий при их упоминании в тексте и т. п.); в свою очередь следование второму сосредоточивает внимание на внутреннем духовном настроении на читаемое, концентрации на нем, сопереживании содержания с полным жива-

⁴⁶ Рисала-йи мурадан. С. 315–316.

нием в текст и с вызовом ощущения слышания или передачи читаемого непосредственно от Бога.

5. Как и любое другое упражнение на пути обучения *сулук*, рецитация Корана в братстве Накшбандийа практикуется с целью установления, поддержания и укрепления внутренней духовной связи *нисбат*. Поэтому теомнения (*зикр*) и рецитация Корана рассматриваются как явления, приводящие к одному результату – бытию с Богом. Другими словами, при рецитации Корана присутствуют все те же составляющие, что присутствовали и при *субхате*, и при *зикре*, а именно: *таваджжух* – на тексте Корана, *нисбат* – духовная связь с божественным, *масарруф* – захват божественным и некое экстатическое состояние.

6. Однако несомненно существенное отличие в наполнении этих компонентов при *зикре* и при чтении Корана. Во втором случае отсутствует образ шейха, который заменяется концентрацией внимания на «говорящем наставнике» (*ба'из-и гуйа*). Ученик вживается уже не в шейха или не только в него, но в священный текст, пробуя создать в себе ощущения его передачи непосредственно от Бога.

7. Данное обстоятельство смены объектов мысленной концентрации объясняет тот факт, что рецитация канонических текстов предписывается на втором этапе обучения, то есть после того, как ученик самостоятельно начал устанавливать внутреннюю духовную связь благодаря *зикру*. Именно для ее развития и укрепления необходима рецитация канонических текстов.

8. Как отмечалось в предыдущей главе, *зикр* завершается неким скоротечным экстатическим состоянием *фана'* – растворением в божественном. Этим заканчивается первый этап мистического пути, который называется путь к Богу – *сайр ила-л-лах*. Истинной же целью мистика является пребывание в Боге, то есть укрепление состояние *фана'* с возвращением к нему сознания. Такое состояние получило название *бака' ба'д ал-фана'* – пребывание в Боге после растворения в нем. Данное состояние знаменует собой начало пути в Боге – *сайр фи аллах*, то есть начало второго этапа мистического пути *сулук*. Вот что говорит об этом традиция братства.

«[Состояние] *фана'* представляет собой завершение пути к Аллаху, а *бака'* есть начало пути в Аллахе. Путь к Аллаху завершается тогда, когда мистик полностью покидает свою привычную родину (*ватан-и ла'луф*) и выходит за пределы человеческих очертаний (*хутут-и башариййат*), а в своих устремлениях концентрируется непосредственно на Всевышнем (*таваджжух-и раст ба хаққ*)»⁴⁷.

⁴⁷ Рисала-йи кудсийа. С. 119.

С целью такой непосредственной коцентрации на Всевышнем используется текст Корана, являющийся Его словом.

9. Однако в повседневной практике братства используются сочетания весьма ограниченного числа сур и аятов из Корана, которые по своей структуре и стилистике наиболее близки аятам, полученным Пророком при первых откровениях.

Аудирование (самāʿ)

Распространение ислама с его абстрактной монотеистической идеей, ниспосланной и переданной через слово (*кайм*), способствовало моделированию новой культурной системы с преимущественной ориентацией ее носителей на восприятие живого, ритмически организованного слова на слух. «Слух (*сам*) преимущественнее (*фазил-тар*) зрения (*баср*). Все заповеди шариата основаны [исходя из восприятия] на слух, поскольку если бы не было слуха, утверждение (*сабат*) и установление (*насиб*) их были бы невозможными»¹.

При этом различные приемы и методы сенсорного воздействия, направленные на слуховое восприятие и попавшие в сферу действия системы или внесенные вместе с ней (напр., рецитация Корана), получают как бы преимущественное право на развитие. Такое эксклюзивное право дает им возможность проявить себя с точки зрения эффективности и неэффективности воздействия в рамках конкретной этносреды и соответственно – быть отобранными и адаптированными представителями этой среды. Другими словами, это право – право на эволюцию, даваемое системой этим приемам и методам.

Наряду с другими, в их число вошло и аудирование (*самāʿ*), классический вариант которого² мы определяем, как однократное прослушивание ритмически организованного исполнения, выраженного в стихотворной, музыкальной или стихотворно-музыкальной форме. Иначе говоря, – как однократное прослушивание рифмованной прозы, стихов, музыки или песен с музыкальным сопровождением. Однократное прослушивание является принципиальным отличием *самāʿ* от другого основного вида практики суфиев – темнемии (*зикр*), который характеризуется многократным проговариванием.

¹ *Абу ал-Хасан ал-Худжвирӣ*. Кашф ал-махджуб / Крит. текст с комм. В. А Жуковского. Л., 1926. С. 511 (далее – Кашф...).

² Под неклассическим вариантом аудирования следует понимать такое прослушивание, когда исполнитель и слушатель соединены в одном лице.

Под аудирование попадают все типы артистической деятельности, относящиеся к восприятию на слух и свойственные любой культурной традиции прошлого и настоящего. Поэтому абсолютно неубедительными кажутся попытки некоторых исследователей проследить исторические корни *самы́* и выявить в этом аспекте изначальное влияние одних культурных традиций на другие³. Утрируя, можно сказать, что аудирование появляется с появлением у человека слуха и способности воспринимать что-то ритмически организованное.

Расширяя свои границы, ислам в каждом конкретно взятом культурном ареале (в том числе и в собственно арабо-семитском) сталкивается с практикой аудирования и рецитации каких-либо сложившихся фольклорных текстов, которым он фактически может противопоставить только рецитацию и аудирование Корана. С тем чтобы не проиграть в этом противоборстве, рецитация канонического текста мусульман и соответственно – его аудирование априорно возводятся в ранг практик, пользующихся преимущественным правом и поощряемых нормативным исламом. Что же касается аудирования локальных фольклорных текстов, то в отношении них между ярыми сторонниками нормативного ислама и теоретиками суфизма возникает полемика по поводу дозволенности и недозволенности их прослушивания, приводящая в конце концов к многоступенчатому подразделению аудирования таких текстов в зависимости от целей, преследуемых в аудировании, и – от вычленяемых в нем компонентов. Последние, соотношенные в той или иной степени с преданием и Сунной, начинают играть роль, определяющую дозволенность и недозволенность *самы́* в каждом конкретном случае.

Аудирование в исламской культурной традиции точно так же, как и в других, предполагает наличие:

а) исполнителя или исполнителей; б) исполняемого; в) инструмента или инструментов (в том числе и голоса); г) формально пассивной аудитории.

Исходя из последней составляющей, *самы́* может быть:

- коллективным;
- индивидуальным (что, впрочем, бывает не так часто).

Типы аудирования в зависимости от исходных качеств (состояний) аудитора

Несмотря на наличие остальных составляющих *самы́*, основным критерием дозволенности этого вида практики является аудитор, вернее то, что он из себя представляет, или то, чем занято его

³ См., напр., *Siraj ul-Haqq*. *Samā' and Raqs of the Darvishes* // *Islamic Culture*. Vol. XVIII. N. 2, April 1944. P. 111.

сердце, «поскольку *сама*⁴ не привносит в сердце ничего, чего бы там не было, но приводит в движение то, что там уже есть»⁴.

Поскольку именно аудитор решает, что ему слушать, когда, в каком месте и с кем, то, принимая исходные качества аудитора за основу в оценке дозволенности *сама*⁴, исламская традиция вычленила в нем следующие типы:

- беззаботное слушание или слушание ради развлечения;
- слушание с порицаемыми качествами;
- слушание с похвальными качествами.

Беззаботное слушание

Аргументируя дозволенность аудирования беззаботными людьми и аудирование ради развлечения и особо оговаривая только случай злоупотребления в получении наслаждения от восприятия прекрасного (то есть когда наслаждение приводит к развращенности и приносит вред), в традиции проводится параллель между ощущениями, возникающими от восприятия прекрасного благодаря зрению, обонянию, вкусу и даже способности разума оценить хорошее изречение. При сравнении их с точки зрения получения удовольствия, радости и наслаждения, возникает резонный и вполне логичный вопрос: почему для всего, что касается восприятия прекрасного на слух, должно быть сделано исключение, и почему оно должно стать запретным?

Такая постановка вопроса и предлагаемая аргументация не лишены оснований, если учесть, что воздействие, ориентированное на слух, доминирует в мусульманской культурной системе, хотя при этом ислам располагает фактически одним приоритетным для рецитации и прослушивания текстом, который он должен противопоставить огромному количеству локальных фольклорных текстов на всей территории своего распространения.

Для того чтобы обосновать правомочность беззаботного слушания других текстов (в том числе и чисто музыкальных), мистики в основном афелируют к двум преданиям, взятым из традиции нормативного ислама. Оба связаны со случаями из жизни любимой жены Пророка 'Аиши и вошли в традицию с ее слов.

Сцена и действующие лица одного из них выглядят так:

- место действия – мечеть;
- время действия – один из праздников ('ид);
- исполнители – какие-то темнокожие (*зангийан*);
- исполняемое – фольклорные песни и танцы;
- инструмент – голос и, возможно, какой-то из ударных;
- аудитория – Пророк и малолетняя 'Аиша у него на руках.

⁴ Кимийā-йи... С. 172.

Пикантность ситуации для ревнителей чистоты ислама заключается в том, что темнокожие развлекались в мечети, а Пророк, увидев это, сам пригласил 'А'ишу посмотреть на них и послушать. Более того, судя по всему, при его приближении они замолчали, и ему пришлось попросить их возобновить игру.

Все действия Пророка подвергаются мистиками скрупулезной оценке, после чего делаются выводы:

- Пророк, увидев, как темнокожие развлекаются в мечети, не запрещает им делать это;

- Пророк выступает инициатором и приглашает малолетнюю жену посмотреть и послушать их;

- он сам просит их продолжить игру;

- он сам смотрит и слушает их.

Следовательно:

- эпизодические развлечения (например, в дни праздников) дозволительны;

- местом для них может служить даже мечеть.

Вторая история отчасти повторяет первую:

время действия – один из праздников;

место действия – жилой дом;

исполнители – наложницы (*канізақ*);

исполняемое – фольклорные песни;

инструмент – голос, бубен (*даф*);

аудитория – Пророк и Абу Бакр.

Здесь действия Пророка еще больше обозначают дозволенность эпизодического исполнения и, следовательно, прослушивания фольклорных текстов. Он заходит в дом, где наложницы исполняют песни под удары в бубен, затем ложится, повернувшись к ним спиной. Вслед за ним в дом входит Абу Бакр и пытается воспрепятствовать игре наложниц. Пророк останавливает его, позволяя им продолжить игру, и объясняет это праздничными днями. Поведение Пророка в данном эпизоде характеризуется традицией, как еще раз подтверждающее дозволенность эпизодического аудирования фольклорных песен с музыкальным сопровождением ⁵.

Слушание с порицаемыми качествами

В отличие от беззаботного слушания этот тип слушания подразумевает намеренное увеличение наслаждения за счет возгорания в сердце и в мыслях порочных помыслов и устремлений. В связи с чем мистическая традиция проводит четкую грань между порицаемыми и похвальными качествами (*сиффат-и лазм* и *сиффат-и мах-*

⁵ Кимийа-йи... С. 172.

муд) аудитора, имея в виду под первыми мысли и желания, возникающие во время аудирования и направленные на недозволенный с точки зрения шариата сексуальный контакт⁶.

Слушание с похвальными качествами

Вполне естественно, что под похвальными качествами аудитора традицией подразумеваются, как правило, те качества, которые определяют его отношение к религии и Богу. Поэтому целенаправленное аудирование, способствующее появлению, развитию и закреплению этих качеств за аудитором, одобряется и поощряется. Их намеренное возгорание обеспечивается четырьмя видами слушания.

1. Слушание песен и стихов паломников, приводящее к стойкому желанию совершить *хаджж*, а также слушание песен борцов за веру и стихов, читаемых на поле битвы, которые устремляют людей на войну за веру и придают им смелость.

2. Аудирование траурных песен, которое должно сопровождаться праведной скорбью и мыслями о проступках и грехах в исполнении религиозных заповедей.

3. Третий вид аудирования охватывает те качества, намеренное усиление которых посредством *самы* считается дозволительным, как-то: радость по случаю свадьбы, возвращения из странствий, рождения сына и обрезания, праздников, встречи друзей и т. п.

4. Четвертый вид слушания с похвальными качествами касается *самы* суфиев. Поскольку *самы* суфиев замешано на любви к Богу и ставит своей основной целью достижение непосредственного контакта со скрытым миром, постольку последствия его бывают значительнее многих формальных благодеяний. Однако основным условием дозволенности проведения *самы* даже среди самих суфиев считается преобладание в сердце аудитора любви к Богу до такой степени, чтобы она превалировала в нем над всем мирским. В противном случае *самы* может принести вред⁷.

Условия, несоблюдение которых приводит к запрету на дозволительные типы аудирования

Традиция аудирования нормативного ислама, стараясь как-то сузить рамки дозволенного прослушивания локальных фольклор-

⁶ Кимийа-йи... С. 173.

⁷ Там же. С. 173–174.

ных текстов, а также регламентировать рецитацию и аудирование Корана, вводит условия, препятствующие произвольному проведению *самы*. Такого рода вводимые ограничения определяются пятью категориями.

Категория исполнителей

Запрет на слушание женщин и детей в местах, именуемых местами искуса и страстей. Главной причиной запрета является возможный страх потери контроля над собой у слушающего их, поскольку в основе всякого творения лежит страсть. Если же аудитор видит лицо исполнителя, то вероятность выхода плотской страсти из-под контроля повышается. Поэтому особо оговариваются варианты:

а) слушание женщин дозволительно только из-под покрывала, при этом женский голос не является срамным признаком пола, в отличие от ее лица;

б) при наличии у аудитора страха перед искусом, слушание женского голоса даже из-под покрывала запрещено;

в) слушание исполнения детей дозволительно, если они не находятся в местах искуса⁸.

Категория инструментов

Запрет на прослушивание исполнения с использованием струнных музыкальных инструментов, как то: рубаб, арфа (*чанг*), лютя (*барбат*) и т. п. В число запрещенных музыкальных инструментов так же вошли флейта иракского происхождения (*най*) и бубен без колокольчиков. Основание для их запрета – суждение по аналогии (*кыйас*), исходя из той ассоциативной связи, которая может возникнуть у слушающего, так как считается, что на этих типах инструментов свойственно играть любителям выпить. Таким образом, дозвоительными остаются только ударные и духовые инструменты, а также голос. Среди первых выделяют тамбурин (*табл*) и бубен, имеющий колокольчики. Среди вторых – флейту (*шахин*), если она сузается к концу⁹.

Категория исполняемого

Запрет в категории исполняемого распространяется на те стихи и песни, в которых присутствуют скверные слова, сарказм и хула на верующих. Этот же запрет относится и к тем песням, в которых отражены женские качества.

⁸ Кимийа-йи... С. 174.

⁹ Там же. С. 174–175.

Категория исполняемого в суфизме

Исламская мистическая традиция, используя богатейший багаж живого фольклора, не склонна ограничивать себя в категории исполняемого. Здесь все усилия ревнителей рафинированного ислама сводятся на нет, поскольку в качестве основных аргументов в свою защиту мистики приводят погруженность в любовь к Богу в проводимом *самат* и аллегорическое или символическое толкование исполняемого в нем. Многое из того, что вызывает нарекание со стороны нормативного ислама, можно услышать в суфийском *самат*. Это – стихи с упоминанием женских прелестей, вина, питейных мест, притонов и т. п.¹⁰

Категория аудиторов

Четвертым условием вводится ограничение по возрасту исходя из того, что у молодежи, как правило, доминируют сексуальные потребности, которые могут быть усилены посредством *самат* и которые она не способна будет контролировать. Последнее, в свою очередь, может привести к сексуальной необузданности и отклонениям. Склонность к эфебофилии, педофилии и педерастии, судя по всему была и остается весьма заурядным явлением в исламском мире, в связи с чем критике подвергалась не только не умеющая сдерживать свои страсти молодежь, но и некоторые пиры и шейхи, весьма часто обвиняемые в эфебофилии (*назар ил-л-мурд*, *шахид-баз*).

Категория непрофессиональных аудиторов

Ограничение для простых смертных в проведении традиционных *самат* ради увеселения и развлечения ставится как пятое условие. Другими словами, такого рода *самат* не должно превышать некий минимакс за определенный период, например, *самат*, проводимое по определенным праздничным дням в году. В противном случае, при количественном увеличении и превышении некоего дозволительного минимума, *самат* ради увеселения, представляющее тип беззаботного аудирования, становится запретным¹¹.

Категория профессиональных аудиторов

В целом аудиторы в суфизме по отношению к исполняемому подразделяются на две основные группы:

- а) вслушивающиеся в смысл исполняемого;
- б) слушающие мелодичность и оформленность исполняемого, невзирая на смысл¹².

¹⁰ Кимийа-йи... С. 175–176.

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Кашф... С. 524.

Для первой группы характерны различные аллегорические и символические толкования услышанного, для второй группы – ассоциативная интерпретация.

Бывает так, что представители второй группы слушают просто звучание инструмента или слушают арабские бейты, не зная арабского. В любом случае разнообразность и вариативность интерпретаций и тех и других зависит от степени одержимости сердца слушающего божественной любовью. Следует оговориться, что данное не относится к аудированию Корана, поскольку, как будет показано ниже, произвольная интерпретация Корана не дозволительна¹³.

Разряды *сама* в суфизме

Основной своей целью в *сама* профессиональные аудиторы ставят достижение некоего экстатического состояния, именуемого *ваджд*. *Ваджд* – собирательный термин для экстатических состояний (*ахвâl*) любого рода, возникающих в результате аудирования. В мистической традиции, несмотря на различные суждения о природе *ваджда*, это состояние принято подразделять на производное:

- от чувственных состояний (*аз джинс-и ахвâl*);
- от внутренних озарений (*аз джинс-и мукашафât*)¹⁴.

Путь к состоянию *ваджда* для начинающего лежит через:

- произвольное понимание и ту интерпретацию, которую слушающий дает услышанному;
- соотнесение интерпретации услышанного со своим состоянием;
- рост доминирования, возникшего благодаря интерпретации состояния страха, удовлетворенности, радости, любви, тоски, надежды и т. п.;
- частичный или полный охват аудитора этим возобладавшим состоянием.

В этом, как считается, скрыта величайшая опасность для начинающего, поскольку его сердце переполнено разными чувствами, и какое из них начнет преобладать в течение аудирования, зависит только от толчка интерпретации аудитора. Эта интерпретация в ходе *сама* не может быть контролируема кем-то извне, так как многочисленность фольклорных текстов и однократность их воспроизведения в ходе *сама* не дают времени наставникам и шейхам подготовить мурида к нужному пониманию. Поэтому последствия, овладевающие сердцем мурида, могут быть как приемлемыми (*âsâr-и кабул*), так и неприемлемыми (*âsâr-и радд*).

¹³ Кимийа-йи... С. 177–178.

¹⁴ Там же. С. 178.

Ваджд от внутренних озарений возникает на продвинутой ступени слушания, когда слушающему уже либо совсем не нужно понимание текста, либо, что на самом деле лишь другая грань, фактически любой текст будет соотноситься им с одним единственным желанием – состояния слияния со Всевышним. Это состояние, как минимум уже единожды пережитое, было им запомнено, и при последующих аудированиях нуждается лишь в обновлении. Память аудитора при первом проявлении *ваджда* от озарений цепляется за тот образ или то видение, которое было явлено во время состояния *ваджда*. Далее аудитору достаточно воссоздать этот образ во время аудирования любого текста и состояние *ваджда* будет обретено им вновь. Задача эта тоже не из легких, но в сравнении с начинающим опытному аудитору уже есть от чего отталкиваться.

Образы, за которые цепляется память аудитора, как правило в каждом конкретном случае индивидуальны. Единственное, что можно о них сказать, это то, что все они суть образы-символы (*мишл*), несущие в себе смысл, явленный во время *ваджда*, и зачастую теряемый после него. Потеря смысла вызывает состояние неудовлетворенности и поиска, в котором зацепкой является сам образ-символ. Так, иногда традицией оправдываются случаи лицемерия суфиями юношей, обусловленные видением прекрасного молодого лица во время *ваджда* и затем – потерей и поиском смысла, стоявшего за этим видением.

Аудирование Корана и обоснование предпочтения другим видам аудирования

Как традиция нормативного ислама, так и мистическая традиция в один голос утверждают, что слушание Корана – «лекарство (*шафа*) для всех категорий людей (*аснаф*)»¹⁵ и что человеческое естество «от слушания коранического текста не испытывает отворачивания, но [наоборот] всецело откликается (*риккат-и азим*) на него»¹⁶. Суфийская литература изобилует примерами и историями о случаях впадения в экстатические состояния, потери сознания, вплоть до летального исхода, в результате прослушивания аятов из Корана¹⁷.

Однако, не желая ограничивать себя аудированием только лишь канонического текста ислама и оставляя за собой свободу выбора, мистическая традиция обосновывает предпочтительность аудирования фольклорных текстов неподготовленностью аудиторов к

¹⁵ Кимийа-йи... С. 178.

¹⁶ Кашф... С. 510.

¹⁷ Там же. С. 510–517.

слушанию Корана и почтительным отношением к нему. На то есть пять причин.

1. Далеко не все айаты Корана имеют касательство с состоянием влюбленности, характерным для суфиев.

2. Знание Корана, как правило наизусть, и его частое цитирование не дают того эффекта, который бывает при однократном прослушивании не слышанного ранее текста.

3. Правила рецитации Корана не позволяют вносить в нее какие-либо изменения или превращать ее в пение, чего нельзя сказать об исполнении фольклорных текстов, которые каждый раз можно исполнить по-новому. В последнем случае для аудитора не пропадает эффект новизны.

4. Рецитация и аудирование Корана исключают дополнительное музыкальное сопровождение, воздействие от которого приводит к более значительным последствиям.

5. Иногда для усиления определенного психического состояния аудитора требуется прослушивание исполнения, созвучного с этим состоянием. Если же прочитанный айат Корана не найдет отклика в душе аудитора, то у него может возникнуть чувство антипатии к Корану, чего допускать не следует. Более того, даже при отсутствии антипатии аудитор может примерить свое душевное состояние с услышанным, искажая при этом смысл, что так же недопустимо¹⁸.

Этикет сама^с

Представляется вполне естественным, что для получения наибольшего эффекта от аудирования мистической традицией вводятся некие правила, касающиеся подходящего места проведения *сама^с*, времени и аудитории. При этом эти категории определяются от противного.

Время. Противопоказано *сама^с* во время отправления намаза, приема пищи или когда сердце вообще занято чем-то другим. Иными словами, необходимо наличие настроенности на прослушивание, в противном случае оно бесполезно.

Место. Не рекомендованы для проведения *сама^с* места, в которых аудитор может быть чем-то отвлечен от аудирования, а также неужоженные места.

Компания. Аудитория должна состоять из лиц, являющихся профессиональными аудиторами, объединенными общей целью и, кроме того, соблюдающими определенный этикет во время самого аудирования. Недозволительно размахивать руками и головой, де-

¹⁸ Кимийа-йи... С. 179.

лять надуманные движения, глазеть по сторонам, вскакивать со своих мест и т. п.¹⁹. Выражаясь иначе, аудитор должен всецело предаться *самѧ*, не отвлекаясь сам и не отвлекая других.

Самѧ в Накшбандийѧ.

Школа Хваджаган

Смомента своего появления школа Хваджаган избирает дифференцированный подход к практике вхождения в экстатические состояния. Осторожное отношение шейхов школы к аудированию фольклорных текстов можно определенно назвать специфической чертой пути школы. Не выходя за рамки, *самѧ* практикуется эпизодически в соответствии с наставлениями основателя школы Абд ал-Халика ал-Гидждувани: «*Самѧ* часто не практикуй, так как частая практика *самѧ* характеризуется лицемерием (*нифѧк*) и умерщвляет сердце. Однако и не отрицай его, поскольку последователей *самѧ* очень много»²⁰.

Вполне очевидно, что такая эпизодическая практика *самѧ* не в состоянии обеспечить накопление индивидуального мистического опыта, необходимого для полного духовного становления суфия. Эта лакуна заполняется другим видом практики, также ориентированным на слуховое восприятие, но имеющим присущую только ему специфику, а именно, рецитацией как канонических текстов (*хатм*), так и формул теомнемии (*зикр*).

Братство Накшбандийѧ

Фактически окончательный отказ от практики аудирования декларируется Баха ад-Дином Накшбандом. Его «крылатое выражение» по поводу *самѧ*, цитируемое во многих руководствах и наставлениях братства, – «Мы это не практикуем, но и не отрицаем» (*ми ин кѧр наликуним ва инкѧр наликуним*)²¹, – и повторяющее слова его духовного пастыря Абд ал-Халика, становится критерием отношения к аудированию в братстве. Основных причин этого – три, и первая – чисто практическая.

1. Непрогнозируемость результата аудирования для начинающего, так как однократное исполнение не слышанного ранее текста и эффект от него едва ли могут быть полностью предсказуемы и

¹⁹ Кимийѧ-йи... С. 180.

²⁰ Рашахѧт... С. 20.

²¹ Там же. С. 65; Макѧмѧт-и...С. 41.

контролируемы извне шейхом или наставником. Поэтому очень часто встречаются предупреждения о возможных негативных последствиях аудирования для муридов²².

2. Тенденция к избеганию обвинений и критики в свой адрес со стороны нормативного ислама, а значит – закреплению за собой безупречной репутации среди мусульман и выделению на фоне многочисленных последователей *самат*, среди которых значительная часть обвинялась в недозволительном аудировании. Подобная репутация способствовала увеличению численности сторонников и последователей братства.

3. Инициация Баха ад-Дина духом 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, другими словами, преемственность в передаче духовного опыта и практики.

И тем не менее, несмотря на такое отношение к *самат* основателя братства, известен случай его проведения с участием певцов (*кавбал*) и музыкантов в присутствии Баха ад-Дина, который прослушав до конца исполнение, не запретил его, а изрек лишь свое «крылатое выражение»²³. С другой стороны, в среде братства за время его существования были выпестованы широкоизвестные и не столь известные поэты и музыканты, род занятий которых предполагает наличие массовой аудитории. Среди них особо можно выделить 'Али Шира Навои (1441–1501) и 'Абд ар-Рахмана Джамии (1414–1492). Последний, написав высокопрофессиональный «Трактат о музыке», в заключительной его части указывает на ту роль, которую играют различные лады в эмоциональном воздействии на аудитора, вызывая и усиливая веселье, печаль, тоску, храбрость и т. п. Отмечается при этом и значение исполнителя, который «должен подбирать под каждую из разновидностей [ладов] соответствующие ей [по содержанию] стихи, отвечающие ее воздействию на дух, дабы это воздействие оказалось сильнее и действеннее»²⁴. Для того чтобы делать такие выводы, необходим большой практический опыт, который может появиться только в результате проведения исполнения и аудирования многочисленных фольклорных текстов. В дополнение обратим внимание на тот факт, что при декларируемом неприятии *самат* любой из взятых трактатов братства изобилует не только цитатами из Корана и «крылатыми выражениями» шейхов. Отнюдь нет. В особенности там, где речь заходит о тонкостях мистического опыта: когда для объяснения уже не хватает обыденного языка, тогда в ход идут бейт, кита, мисра, газал и др. Трудно предположить, что все это сочинялось только для написания трактата

²² Кимийа-йи... С. 174.

²³ Рашахат... С. 65; Макамат-и... С. 41.

²⁴ 'Абд ар-Рахман Джамии. Трактат о музыке/Пер. с перс. А. Н. Болдырева, коммент. В. М. Беляева. Ташкент, 1960. С. 65.

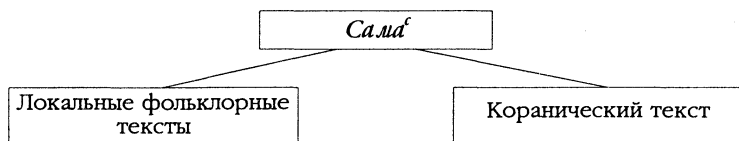
или наставления и никогда не исполнялось для последователей братства и более широкой аудитории. Если же исполнялось, то для тех и других это уже – участие в *саме*.

Таким образом, есть все основания считать, что невзирая на объявленное основателем братства неприятие практики аудирования и практически полное отсутствие в источниках намеков на проведение *самы* последователями братства, оно тем не менее эпизодически проводилось, хотя, без сомнения, предпочтение отдавалось рецитации.

Анализ практики *самы*^с

Принимая во внимание все вышесказанное относительно практики аудирования, принятой в исламской мистической традиции в целом, а также в братстве Накшбандийа в частности, можно схематично выделить некоторые общие характерные черты.

Основное разделение *самы* сводится к следующему:



При этом, если при строго регламентированных требованиях к рецитации и аудированию коранического текста не возникает даже вопроса о правомочности его аудирования, то в отношении локальных фольклорных текстов определение дозволенности и недозволенности их прослушивания происходит по следующим критериям.

- I. Исполнители:
 - а) пол
 - б) возраст
- II. Исполняемое:
 - а) содержание
 - б) форма
- III. Инструменты:
 - а) голос
 - б) ударные
 - в) духовые
 - г) струнные
- IV. Аудиторы:
 - а) профессиональные
 - б) непрофессиональные

V. Качества аудитора:

- а) беззаботное слушание
- б) слушание с похвальными качествами
- в) слушание с порицаемыми качествами

VI. Место

VII. Время

VIII. Компания

IX. Этикет аудирования

По своим функциям *самъ* ориентирована на усиление:

- а) порочных и непорочных мыслей и чувств – для непрофессиональных аудиторов;
 - б) любви к Богу (Аллаху) – для профессиональных аудиторов.
- Последние исходят из прослушивания:
- а) содержания – начальная ступень;
 - б) формы – продвинутая ступень.

Выводы

Обращая еще раз внимание на противопоставление традицией аудирования локальных фольклорных текстов аудированию Корана и наоборот, а также на тот факт, что прослушивание этих двух категорий текстов приводит к появлению экстатических состояний (*ваджд*), можно прийти к не совсем тривиальному выводу, заключающемуся в том, что функционально обе категории текстов находятся на одном уровне и что до появления коранического текста его функции в будущем исламском мире осуществлялись многочисленными локальными фольклорными текстами. Следовательно, с одной стороны, внедрение коранического текста в умы мусульман и априорное возведение его рецитации и аудирования в ранг практик, пользующихся преимущественным правом на отправление и поощряемых нормативным исламом, должны были со временем в силу специфической структуры построения текста Корана, способствовать некой унификации этнопсихологических особенностей мусульман по всему исламскому миру (в особенности, это касается адептов суфийских братств), а с другой стороны – способствовать частичной девальвации аудирования каких-либо других текстов, слушавшихся в братствах с целью получения экстатического состояния.

Последнее можно наблюдать на примере братства Накшбандийа, где отход от практики *самъ* был декларирован с самого начала его существования и где получение мистического опыта в основном достигалось различными видами рецитации.

Заключение

Насколько вообще представляется возможным описать практику исламского мистицизма в конкретном братстве, рассмотреть ее составляющие и дать ей какую-либо более или менее объективную оценку, основываясь исключительно на письменных источниках, настолько в данной работе была предпринята попытка это сделать. Вполне естественно, что какие-то отдельные детали практики братства могли выпасть из поля зрения нашего исследования, поскольку невозможно полностью и всесторонне изложить то, что касается психики человека и что остается «за кадром» наставлений и руководств по психотехнике. Однако мы надеемся, что основные элементы практики Накшбандийа все-таки нашли в нашей работе свое отражение и получили адекватную оценку.

Мистическая практика в братстве представляет собой в высшей степени духовные отношения, складывающиеся в биноме «учитель–ученик», которые основной своей целью ставят передачу личности учителя в ученике. Так как учитель – это, в первую очередь, духовное существо, то такая передача для ученика по сути означает его второе, духовное рождение (*виладат-и санийя*) с помощью и через учителя. Вероятно, именно это духовное рождение стоит за «усыновлением» (*ба фарзанди кабул кардан*) шейхами некоторых из своих учеников. Другими словами, основная цель мистического пути – становление духовной личности (*вуджуд-и ма'нави*) и передача через нее духовной культуры.

«Духовная личность (*вуджуд-и ма'нави*) по выражению суфиев, да освятит Аллах их души, подразумевает под собой второе рождение (*виладат-и санийя*), то есть выход мистика из физической оболочки (*бирун амадан-и аз лаийи-ла-йи таби'ат*) и из-под ее гнета так, как об этом говорил Иисус, мир да пребудет над ним: «Не войдет в царство небесное тот, кто не родится дважды». Всякий, кто удостоился чести стать духовной личностью в упомянутом смысле, не будет нуждаться в том, чтобы умолять кого-либо [обучить] мистическому пути»¹.

¹ Рашахат... С. 217.

Как духовно-мистическая практика, так и отношения в бинومه постулированы 11-ю принципами духовно-религиозной жизни, направленными в основном на закрепление отношений, обуславливающих трансляцию личности учителя и соответственно – духовное рождение ученика. Такого рода закрепление отношений нашло отражение в формировании внутренней духовной связи «божественное – учитель – ученик», получившей название *нисбат*. Установление и закрепление *нисбата* ставится главной задачей для всех упражнений мистического пути.

С тем чтобы ученик родился вторично как духовное существо, шейхами братства по отношению к ученику осуществляются, с одной стороны, чисто духовные действия, позволяющие им сразу же доводить его до состояния божественного осознания, согласно его воле или помимо ее. Такое божественное осознание внешне выражается в некоем экстатическом состоянии – *хъл*. Данный путь получил название пути привлечения – *джазба*. Специфической чертой пути *джазба* является установление *нисбата* со стороны шейха по отношению к муриду во время духовно-вербального общения между ними – *суббат*. С другой стороны, ими же ученику для самостоятельной практики предлагается комплексный набор психо-технических и духовно-религиозных упражнений, ведущих поэтапно к этой цели. Этот путь получил название пути обучения – *сулук*. Характерным признаком пути *сулук* служит установление *нисбата* со стороны ученика по отношению к шейху на начальном этапе, а затем, на продвинутой стадии обучения, – непосредственно по отношению к божественному. Особенностью практики братства следует считать приоритетное применение пути привлечения или его комбинации с путем обучения, при сохранении предпочтения первому.

Анализ пути привлечения и пути обучения выявил наличие последовательности определенных повторяющихся действий, выраженных на ментальном, вербальном и физическом уровнях и ставящих своей главной целью достижение состояния полной идентификации с духовным партнером. Для ученика начального периода обучения, то есть проделывающего путь к Аллаху – *сайр ила-л-лах*, самостоятельная практика заключается в копировании и полном вживании в образ шейха на этих трех уровнях, начиная непосредственно с момента инициации, где первый должен: принять ритуальную позу, такую же, какую принял шейх – физический уровень; зафиксировать мысленно образ шейха и удерживать его перед собой – ментальный уровень; произнести сакральный текст (формулы *зикра*) вслед за шейхом – вербальный уровень. В дальнейшей самостоятельной практике ментальная компонента может варьироваться: образ шейха – образ физического сердца. Однако, «воспринимая проявления другой личности (личности учителя) даже в неполной, редуцированной форме (например, не все три описанных выше компонента, а только

слово и образ, либо слово и физическое движение, либо только слово), ученик может восстановить недостающее слагаемое (или даже два) за счет особо интенсивного, глубокого восприятия редуцированного целого»². При этом, как показал проведенный анализ вербальной составляющей, то есть рецитируемых формул *зикра*, они, становясь в процессе рецитации псевдословами, служат тем благоприятным фоном, на котором происходит вживание в образ. Полное вживание в духовный образ характеризуется исчезновением личности ученика, его деперсонификацией. Данное экстатическое состояние получило название *фанâ'* («исчезновение»). Более или менее продолжительное и стабильное оно знаменует духовное рождение ученика, после которого он уже может не нуждаться в шейхе. С достижением этого состояния усилиями самого ученика, заканчивается путь к Аллаху, и начинается второй этап мистического пути, который именуется как путь в Аллахе – *сайр фи Аллах*.

На втором этапе мистического пути к практике *зикра* добавляется практика рецитации канонических текстов, представляющих собой особым образом подобранные и сгруппированные айаты и суры Корана вкупе с ритуальными формулами. Подбор совершенно определенных и повторяющихся в различных комбинациях айатов и сур, по всей видимости, осуществляется, исходя из их структурного сходства с аятами и сурами, полученными Пророком при первых откровениях и отражающими то состояние сознания, в котором Мухаммад их получал и продуцировал. Иначе говоря, шейхами братства создаются варианты миниканонических текстов, широко используемых в повседневных практических упражнениях, получивших название *хатм*. При этом общий этикет и правила рецитации Корана распространяются и на эти тексты.

Последнее предполагает наличие существенных отличий в рецитации канонических текстов от практики *зикра*. По сути происходит замена в ментальной и вербальной составляющих ритуала. На место учителя в человеческом облике встает идеальный говорящий учитель (*бâ'из-и ҳўй*), то есть сакральный текст, требующий всей концентрации внимания только на нем. Этот текст также обязывает проговаривающего следовать за ним, сопереживать вместе с ним и наконец – вживаться в него. Иначе говоря, нужно творить текст, как творят молитву. Такой текст ни в коем случае не может стать набором псевдослов, как это происходит с формулами *зикра*. Практикуя на втором этапе рецитацию канонических текстов, ученики закрепляют полученную на первом этапе духовную связь, развиваясь уже как духовные личности. Фактически, шейхами братства признается, что путь в Аллахе бесконечен, поскольку Всевышний до

² Семенов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 15.

конца не познаваем. «Степеням пути в Аллахе нет конца, так как совершенство облика возлюбленного не поддается описанию. Те степени слияния (*марâтиб-и вус'ул*), что достигаются в этом мире, – все еще начальная степень от того, что осталось [достигнуть]. Даже при вечной жизни в том мире нельзя достичь завершения этих степеней»³.

Однако при невозможности закончить путь в Аллахе ученики, сами становясь шейхами и получая разрешение-иджазу на самостоятельную практику, все-таки приступают к набору и воспитанию своих последователей, что знаменует собой начало третьего этапа духовной жизни при незавершении второго. Это качество отражено в названии этапа – *сайр 'ан аллах би-ллах*, то есть – путь от Аллаха с Аллахом. На этом один цикл передачи духовной культуры завершается, и начинается новый.

³ Рисала-йи кудсийа. С. 132.

دیرین نامی عالی و حسن فیض نامی

مجموعه علم و حکمت نسخه کسیر داریت انصافیت امام جعفر الاسلامی طلب بیان استحضار و تامل

کیمیای سعادت

بحران تمام و الاکلام امیدوار اعظمیتم غیبی اکبرم افغانی نور محمد صاحب بلندتری برکتی

در طبع نامی گرامی و کیمیای سعادت و طبع نیر

Абӯ Ҳамид ал-Ғазалӣ
КИМӢЙӒ-ЙИ СА^СӒДАТ
Избранные главы

Асл девятый

О поминании Всевышнего

Знай, что суть (*лубаб*) и цель (*максуд*) богопоклонения заключается в поминании Всевышнего, что столп [веры] для мусульманина – намаз, что цель намаза – поминание Всевышнего, так как Он сказал: «молитва удерживает от мерзости и неодобряемого, и самое великое [дело] это – поминание Аллаха»¹.

Чтение Корана – самое лучшее проявление богослужения, поскольку это слова Всевышнего, который увещевает (*музаккир*), постольку чтение всего, что в нем содержится, становится причиной освежения поминания Бога.

Цель поста (*рүза*) – уменьшение плотских страстей, с тем чтобы сердце, освобождаясь от их груза, очищалось и становилось местом *зикра*, так как *зикр* невозможен из завязнувшего в плотских страстях сердца, и он на него не действует.

Цель *хаджжа*, представляющего собой паломничество к Дому Бога, – поминание Бога [через посещение Его] дома и возбуждение страсти к Богу через встречу (*лақ'*) с Ним.

Следовательно, основа всего в богослужении это – *зикр*. Основа же для мусульманина это – фраза *Лә иләһа иллә-л-ләху* (Нет бога кроме Аллаха). Она – как *зикр*. Все другие культовые отправления (*'ибадәт*) – подтверждение этого *зикра*.

Для тебя поминание Всевышнего выльется в [будущее] поминание [Им] тебя. Неужели какой-нибудь другой результат может быть превыше этого? Поэтому Им было сказано: «поминайте же Меня, и Я вспомню вас»². Поминать (*йәдкард*) необходимо постоянно. При нерегулярном поминании оно [тем не менее] в большинстве состояний [просто] необходимо, поскольку [именно] в этом заключено спасение (*фаләх*). Вот почему Он сказал: «поминайте Аллаха много, может быть, вы получите спасение»³. Другими словами, Он сказал,

¹ Коран, 29:44.

² Коран, 2:147.

³ Коран, 8:47.

что если у вас есть надежда на спасение, то ключ к нему лежит в частом, а не редком *зикре*, и в большинстве состояний не меньшем. Почему Он и сказал: «для тех, которые поминуют Аллаха, стоя, сидя и на своих боках» ⁴. То есть Он обязал их хвалу воздающим поминанием (*санā'*), чтобы они, стоя, ложась спать, и в любом другом состоянии, не были бы беспечны, сказав при этом: «вспоминай твоего Господа в душе с покорностью и страхом, произнося негромко слова [поминания] по утрам и вечерам, и не будь [в этом] небрежным» ⁵, то есть поминай Его в мольбах (*зāri*), в страхе (*хара́с*) и в тайне, на рассвете и ночью, никогда не пребывая [при этом] в беспечности.

У Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует, спросили:

– Какие из деяний достойнее других?

На что он ответил:

– Когда умираешь, а язык твой свеж поминанием Всевышнего.

И заметил при этом:

– Знаете ли вы о самом лучшем из ваших деяний, которое предпочтительнее пред Всемогушим и Великим Господом, и о величайшей из ступеней ваших, и о том, что лучше золота и серебра в раздаче милостыни, и лучше *джихада* с врагами Всевышнего, хотя там при рубке их голов летят и ваши головы тоже?

Его спросили:

– Что же это, о Пророк Аллаха, да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует?

Он ответил:

– *Зикр* Аллаха и поминание Всевышнего. Всевышний говорит, что всякому, кто в молитвах (*duʿā*) занят тем, что поминает Меня, награда у Меня [для него] будет значительнее и достойнее той, что получают просящие милостыню.

И еще [Пророк] сказал:

– Отправляющий *зикр* по Всевышнему среди беспечных (*ḡāfilān*) подобен живому среди мертвецов. Он – как зеленое дерево посреди сухостоя, и – как стойкий боец за веру посреди спасающихся бегством.

Маʿāз ибн Джабал, да будет доволен им Аллах, заметил: «Пребывающие в раю не по чему другому не испытывают такой скорби (*хасрат*), как по времени, проведенному в миру без поминания Всевышнего».

⁴ Коран, 3:188.

⁵ Коран, 8:204.

Истина зикра

[Градации зикра].

Знай, что *зикр* бывает четырех ступеней. Первая. Когда он проговаривается без участия в этом сердца. Эффект (*асар*) от него слабый, но он есть, поскольку язык занят высоким служением (*хидмат*), которое предпочтительнее для языка, чем если бы он был занят чем-то никчемным, или не был бы занят вовсе.

Вторая. Когда он бывает в сердце, но не поселяется там и не оседает. Таким образом, он должен усилием (*ба такаллуф*) удерживаться в сердце, поскольку если не приложить усилий и стараний, то сердце по природе своей вернется к невежеству и разговариванию с самим собой (*хадис-и нафс*).

Третья. Когда *зикр* оседает в сердце, охватывает (*мастаули*) его и поселяется в нем, причем занять его чем-то другим можно [только], приложив усилие. Это [уже] бывает величественно.

Четвертая. Когда сердце охватывается объектом *зикра* (*мазкур*), то есть Всевышним, а не самим *зикром*, так как существует разница между тем, что все сердце *закира* испытывает любовь к объекту *зикра*, и тем, что оно испытывает любовь к [самому] *зикру*. Однако совершенство достигается тогда, когда *зикр* и его осознание уходят из сердца, а остается только объект *зикра*. Будучи в большинстве своем на арабском или персидском языках, *зикр* в обоих случаях имеет что-то от разговаривания самим с собой. Однако он [только] похож на [такое] разговаривание. Суть же его в том, чтобы сердце освободилось от разговаривания на арабском, персидском или каком бы то ни было языках, а стало бы все Им так, чтобы в нем не осталось места ни для чего другого. Такое происходит в результате чрезмерной любви (*махаббат-и муфрит*), называемой *'ишк*. При этом горячо любящий (*'ашик*) отдает себя всецело возлюбленному (*ма'ишук*). Случается так, что сердце, занятое Им, забывает (*фарамуш*) собственное имя, поскольку погружается настолько, что забывает себя и все, что есть, кроме Всевышнего. Или же сердце следует путем мистцизма (*масаввуф*), тогда у суфиев это состояние называют растворение (*фанâ*) и небытие (*нистî*). Другими словами все, из чего состоит его *зикр*, перестает существовать, и он сам перестает существовать, поскольку также забывает самого себя.

У Всевышнего существуют миры, о которых мы понятия не имеем. Для нас они означают «небыть» (*нист*). «Быть» (*хаст*) для нас значит осознание (*агахи*) и осведомленность (*хабар*) о мире. Когда кто-либо забывает о мирах, значащих для людей «быть», то по отношению к нему они становятся «небыть», а когда он забывает свое «Я» (*хүди-йи хүд*), то он и по отношению к себе тоже становится «небыть». Когда же от него не остается ничего кроме Всевышнего, то его «быть» становится истиной (*хаққ*).

Это похоже на то, как если бы ты, взглянув на небо и землю и на то, что на них есть, не увидел бы больше ничего и сказал, что мир – это не больше того [что я вижу] и все. Так и тот, не видя ничего другого кроме Всевышнего, говорит, что все – это Он, кроме Него ничего просто нет. Здесь и исчезает разделение (*джудайи*) между ними, и наступает единение. Это – начало мира единства и соединения. То есть все, не относящееся к Богу, исчезает, и он уже не осознает своей изолированности и отчужденности, так как изолированность может познать тот, кто знает двойственность: Я и Бог. Но [находясь] в таком состоянии, он уже не имеет о себе представления, и когда познает это, то уже не идентифицирует свою изолированность, но только – соединение.

Когда он достигает этой ступени (*дараджа*), перед ним раскрывается ангельский мир (*сұрат-и малакұт*). Души ангелов и святых демонстрируются ему в прекрасных образах, и то, что является особенностью наличия божественности, предстает перед ним. Возникают удивительные состояния, выразить которые не представляется возможным.

Когда же он приходит в себя и возвращается к другим делам, то тот эффект [от пережитого] остается в нем, и он становится одержим страстным желанием (*шаук*) [повторения] этого состояния. Мир и все, что в нем есть, все, чем заняты люди, уже не радует его сердце. Телом он пребывает среди людей, а сердцем он – там. Он удивляется людям, погруженным в мирские дела. Он смотрит на них сочувствующе, зная, чего они лишаются. Те же смеются над ним, спрашивая, почему бы ему тоже не заняться мирскими делами, и считая, что он близок к безумию и меланхолии.

Следовательно, тот, кто не достигает ступени растворения и небытия, и с кем не случаются такие состояния (*ахбал*) и озарения (*мукашафат*), но который тем не менее охватывается *зикром*, уже получает эликсир счастья (*кимийй-йи са'адат*), ибо когда *зикр* начал преобладать и вошел в привычку, то [человеком] овладевает любовь до такой степени, что он начинает любить Всевышнего превыше всего на свете. Суть же счастья заключается в том, чтобы [своя] судьба (*масир*) и высшие приоритеты (*марджа'*) были связаны с Богом, тогда со смертью высшее удовольствие от созерцания Его будет по степени [своей] любви.

У того же, кто возлюбил мирское, страдания и боль от разлуки с мирским будут равносильны его любви к мирскому, как мы уже и говорили об этом ранее.

Стало быть, тот, кто часто отправляет *зикр*, и у кого [тем не менее] не возникает таких состояний, как у суфиев, не должен испытывать отвращения [к этому делу], поскольку счастье связано не с этим, но с тем, что сердце, украсившись светом *зикра*, уже подготовило высшее счастье. Все, что не проявилось в этом мире, про-

явится [в том] после смерти. [Поэтому] необходимо постоянно прикладывать старания, наблюдая за сердцем, с тем чтобы оно было со Всевышним и всегда осознавало бы то, что постоянный зикр – ключ к чудесам божественного царства. То же самое имел в виду Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, когда сказал: «Всякий, желающий увидеть райский купец, должен часто поминать Всевышнего». Поскольку мы на это указывали, постольку стало понятным, что суть всех культовых отправлений это – *зикр*. Истинным *зикр* бывает тогда, когда отправляется во исполнение религиозных заповедей (*амр ва нахй*)⁶, удерживая от греха и совершая божье повеление. Если *зикр* не отвечает этому [требованию], то это свидетельствует о том, что такой *зикр* – пустой звук и истины в себе не содержит. Аллах знает, что правильно.

[Традиционные формулы зикра]

Достоинства *тасбих*, *тахлил*, *тахмид*, *салат* и *истигфар*

[Тахлил]

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, говорит: «Любое благое дело, исходящее от раба божьего, будет взвешено на весах в судный день, кроме фразы *Лā ilāha illā-l-lāhu*. Поскольку если ее положить на те весы, то она перетянет семь небес и семь твердей, и все, что на них есть». И еще он добавил: «Если произносящий *Лā ilāha illā-l-lāhu* правдив (*сāдик*) [в произносимом] и [в то же время] имеет грехов во множестве, сравнимом с земной пылью, то эти грехи ему прощаются». А также он заметил: «Всякий, сказавший *Лā ilāha illā-l-lāhu* искренне (*би ихлās*)⁷, окажется в раю». И еще он сказал: «Для всякого, кто будет 100 раз на день произносить –

Лā ilāha illā-l-lāhu вахдату (Нет бога кроме Аллаха единого
Лā шарика лаху Нет с Ним никого)

⁶ *Амр ва ма'руф ва нахй аз мункар*, или сокращенно *амр ва нахй* – с одной стороны, божественное повеление делать что-либо из того, что известно (*ма'руф*) и признано в исламе, как благое: намаз, пост (*рўза*), паломничество (*хаджж*), отчисления в пользу общины (*закāt*), и т. п. С другой стороны, это – отказ (*нахй*) от совершения порицаемого и неприемлемого (*мункар*) исламом. См.: *Му'ин М.* Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 351.

⁷ *Ихлās* – такая искренность и чистота в делах, при которых для доказательства искренности и чистоты суфий не требует себе в свидетели никого кроме Бога. Разница между правдивостью (*сидк*) и искренностью (*ихлās*) состоит в том, что первый термин относится к вербально выраженному отношению говорящего к чему-либо, тогда как второй является производной и функцией первого, вступая в силу с началом действия, о котором шла речь. См.: *Му'ин М.* Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 173.

<i>Лаху ал-мулку ва</i>	Его есть царство и
<i>Лаху ал-ҳалиду ва</i>	Его есть слава и
<i>Хуба 'алл кулли шай'ин қадірун</i> Он властен над всем и вся) –	

это будет равносильно 10 рабам, отпускаемым на свободу, что зачтется ему как 100 добрых дел, а 100 грехов его будут стерты». Эти слова служат также защитой (*хирз*) от Дьявола до наступления ночи. Фактически, любой произносящий эти слова как бы освобождает 4-х рабов – сыновей Исмә'ила, мир да пребудет над ним ⁸.

Тасбиҳ и таҳмид

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, говорит: «Каждому, кто в день 100 раз произнесет *Субҳана Аллāхи ва биҳамдихи* (Хвала Аллаху и мы воздаем Ему хвалу), будут прощены все его грехи, будь они даже в количестве, сравнимом с московской пеной». И еще он сказал: «Всякому, кто после каждого намаза будет произносить 33 раза – *Субҳана Аллāхи* и 33 раза – *Ал-ҳалиду ли-ллāхи*, и 33 раза – *Аллāху акбару*, и после чего закончит 100 кратным произнесением *Ла илāха иллā-л-лāху ваҳдату – Ла шарі ка лаху – Лаху ал-мулку ва – Лаху ал-ҳалиду ва – Хуба 'алл кулли шай'ин қадірун*, будут прощены все его грехи, даже если они будут во множестве, сравнимом с морской пеной».

Рассказывают, что [однажды] к Пророку, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подошел некий мужчина и сказал:

– В миру мной пренебрегли. Я стал дервишем, обездоленным и несчастным. Что мне можно посоветовать?

Тот ответил:

– Где твое ангельское благословение (*салāt-и малā'ика*) и восхваление сотворенного (*тасбиҳ-и ҳалқ*), которыми достается хлеб насущный (*рӯзи*)?

– Что это, о Пророк Аллага, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует?

– Сто раз произносить –

<i>Субҳана Аллāхи ва биҳамдихи,</i>	(Хвала Аллаху и мы воздаем Ему хвалу
<i>Субҳана Аллāхи ал-'азими,</i>	Хвала Великому Аллаху и мы
<i>ва биҳамдихи</i>	воздаем Ему хвалу)
<i>Истағфиру-л-лāха –</i>	(Спаси Аллах) –

каждый день перед тем, как справишь предрассветный намаз, и с началом дня, с тем чтобы мир повернулся к тебе, если будет на то [Его] воля. Если же нет, то Всевышний каждой [твоей] фразой со-

⁸ Исмә'ил – сын библейского, а затем и коранического Ибрахима.

творит ангела, который будет произносить *масбих* до судного дня. Воздаяние (*саваб*) от этого будет зачтено тебе.

И еще Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

– Праведные дела (*бақийят-и сәлихят*) – это эти фразы: *субхана-л-лахи, ал-хамду ли-л-лахи, ла иляха иллّا-л-лаһу, аллаһу акбару*.

И Пророк же, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

– Эти фразы я люблю больше всего того, что находится под солнцем. Самые близкие слова для Всевышнего – это эти четыре фразы. Две [другие] фразы легки в произнесении, да тяжелы на весах [в судный день] и предпочтительны Всемилоостивейшим:

*Субхана-л-лахи ва бихамдихи,
Субхана-л-лахи ал-‘азими.*

Нищие сетовали Пророку, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует:

– Имущие уже получают все воздаяния загробной жизни, поскольку любые культовые отправления, которые мы совершаем, они тоже совершают, но при этом они раздают пожертвования (*садақа*), а мы не можем этого сделать.

На что он им ответил:

– Для вас каждый *масбих*, *тахлил* и *такбир* – как пожертвование. То же самое относится и к вашему исполнению религиозных заповедей. Если же кто-либо из вас положит кусок в рот супруги своей, это тоже будет пожертвование. Знай, что благодать от [произнесения] *масбиха* и *тахлида* у дервиша больше по той причине, что его сердце не глухо к несправедливостям в миру, и [поэтому эти] фразы, выходящие из его уст, бывают чище и подобны зерну, брошенному в ухоженную землю, от которого и след [остается] значительнее, и – результат. *Зикр* же в сердце, погрязшем в мирских страстях, подобен зерну, брошенному в солончак и оставляющему меньший след.

С а л а т

Однажды Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, вышел с радостным лицом и сказал:

– Джабраил, да будет доволен им Аллах, посетил меня и передал слова Всевышнего: «Не суди строго всякого из твоей общины, кто раз пошлет тебе благословение, я благословлю его десять раз. Если же он единожды поприветствует тебя, я воздам ему десятикратным приветствием».

[После чего] Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

– Всякий благословивший меня, будет благословлен всеми ангелами, вне зависимости от того благословит он меня единожды или много раз. [Однако] предпочтительнее для меня тот, кто станет благословлять меня чаще. Тому же, кто единожды благословит меня, это зачтется за десять праведных дел, а десять неправедных – будут стерты. Того, кто в своих письменных сочинениях благословит меня, будут охранять ангелы до тех пор, пока имя мое будет оставаться в этих сочинениях.

Истигфар

Ибн Мас'уд, да будет доволен им Аллах, заметил:

– В Коране существуют два айата. Всякому небезгрешному, прочитавшему эти два айата и испросившему прощения, будут прощены девять его грехов. Первый: «Тем, которые, сделавши какое-либо гнусное дело, сделавши зло себе самим, вспомнят о Боге и попросят прощения грехов своих»⁹; и второй: «Кто делает зло или обижает свою душу, и после того просит прощения у Бога, тот найдет Бога прощающим, милосердным»¹⁰.

Всевышний сказал Пророку, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует: «*Фасаббах биҳамди раббика ва астағфирху*» (Восславь хвалой Господа твоего и испроси у Него прощения)¹¹. Поэтому Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, часто повторял:

<i>Субҳанака аллаҳумма ва</i>	(Хвала Тебе, Боже, и
<i>Биҳамдика аллаҳумма</i>	Воссылаем хвалу Тебе, Боже,
<i>Ағфир ли иннака</i>	Ты прости меня
<i>Анта ат-таввāбу ар-рахīmу</i>	Ты – прощающий, милосердный)

И еще Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

– Всякий испрошающий прощения, найдет успокоение (*фарадж*) от любого рода печали и избавление от любого рода нужды (*тангй*) и получит хлеб насущный (*рўзи*) оттуда, откуда не ведает. Я сам по 80 раз в день произношу [формулы] *истигфар* и *тауба*.

Поскольку он делал так, следовательно ясно, что другим никогда не следует быть свободным от [выполнения] этого. Также он заметил:

– Всякому, кто перед отходом ко сну 3 раза произнесет *Астағфиру-л-лаҳа аллази лā илāха иллā хува ал-хаййу ал-қаййуму* (Спаси Аллах, у которого нет бога кроме Него [самого], живого, сущего), будут прощены все его грехи, будь они даже в количестве, сравни-

⁹ Коран, 3:129.

¹⁰ Коран, 4:110.

¹¹ Коран, 110:3.

мом с морской пеной, или с песчинками в пустыне, или с листьями на деревьях, или с днями [со дня сотворения] мира. А всякому небезгрешному, совершившему правильно ритуальное омовение (*ṭaḥārat*), отправившему два *раḳ'ата* намаза и испросившему прощения, будут прощены девять его грехов.



Асл восьмой

Об этикете слушания,
ваджда, и о понятии слуша-
ния, [которые] мы, если будем
угодно Аллаху, рассмотрим
в двух разделах

Знай, что чтение Корана – самое лучшее из религиозных отпра-
влений, в особенности, когда оно происходит стоя во время
намаза. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах
и да приветствует, говорил:

– Лучшее из всех религиозных отправлений моей *уммы* зак-
лючается в чтении Корана.

– Если кто-либо, кому была дарована милость чтения Корана,
думает, что другому было пожаловано нечто большее, чем ему, [то
он тем самым] преуменьшает то, что Всевышний возвеличил.

– Если Коран переложить на кожу, то огонь ее не возьмет.

– В судный день пред Всевышним не будет ходатая (*шафи'*)
величественнее Корана Пророка, [этим ходатаем не будут] ни анге-
лы, ни кто-либо другой.

– Всевышний говорит о том, что каждый, кто в своих молит-
вах читает Коран, являя этим лучшее из благодеяний признательно-
сти, будет Мной прощен.

И еще он, да благословит его, его род и сподвижников Аллах
и да приветствует, сказал:

– Сердца ржавеют, подобно железу.

В связи с чем у него спросили:

– О Пророк Аллаха, да благословит его, его род и сподвиж-
ников Аллах и да приветствует, чем же их можно отполировать?

– Читать Коран и помнить о смерти. Когда я покину вас, то
оставлю вам двух наставников (*ва'из*), которые [всегда] будут сове-
товать вам. Один из них – говорящий, второй – молчащий. Говоря-
щий наставник – Коран. Молчащий наставник – смерть.

Ибн Мас'уд, да будет доволен им Аллах, говорит:

– Читайте Коран, ведь каждый [произнесенный из него] звук (*харф*)¹ будет оценен, как десять благодетней (*хасана*). При этом я не говорю, что *алам* (мука) – звук, но *алиф* – отдельный звук, *лам* – отдельный и *лим* – отдельный звук.

Ахмад Ханбал, да будет милостив к нему Аллах, говорит:

– Я видел во сне Всевышнего и спросил у Него: О, Господи, как лучше к Тебе приблизиться? На что Он ответил: Словом Моим. Тогда я [вновь] спросил: Если при чтении Корана мне раскроется смысл, а если нет? Он ответил: Если раскроется, [то приблизишься], ну а если нет, то это – чтение невежд.

Знай, что всякий обучившийся чтению Корана, достиг высокой ступени (*дараджа*). Ему необходимо сохранять [в себе] уважение к Корану и предохранять себя от несправедливых поступков, проявляя во всех состояниях воспитанность (*адаб*). В противном случае есть опасение (*бийм*), что Коран станет его врагом (*хасм*).

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, [однажды] сказал:

– Наибольшим лицемерием в моей *умме* отличаются чтецы Корана.

Абӯ Сулайман Даранӣ, да будет милостив к нему Аллах, [как-то] сказал:

– Адское воинство (*забанийя*) скорее подвесит порочного чтеца Корана, нежели двуличного язычника, поскольку Всевышний говорит: «Послушай, раб Мой! Ты не стыдишься (*шарм*) [Меня]? А что, если взявши в руки письмо, нашедшее тебя, когда ты в пути, ты должен сойти с дороги, присесть, внимательно прочитать его и поразмыслить над ним? Так вот, эта Моя Книга – Мое письмо, которое Я написал тебе, с тем чтобы ты смог подумать и следовать ей. Ты же отвергаешь ее и не следуешь ей. Что с того, что ты ее читаешь, не думая?»

Хасан Басрӣ, да будет милостив к нему Аллах, говорит:

– Те, которые были до вас, считали Коран письмом, посланным им от Всевышнего. Ночами они размышляли над ним, днем – следовали ему. Вы же, правильно произнося слова и огласовки (*и^ар^аб*), но беспечно относясь к его указаниям, восприняли его уроки, как уже [выполненное] вами дело.

В общем, необходимо знать, что целью Корана не является [просто] чтение, но – действие. Чтение нужно для запоминания, запоминание – для выполнения указаний. Тот же, кто читает, но не выполняет, подобен божьему рабу, получившему письмо от Всевышнего с указаниями к действию, который уселся и выразительно читает это письмо, правильно произнося его текст, но [при этом] ни-

¹ *Харф* – слово полисемично и может означать: «буква», «звук», «слово».

чего из указанного в нем, не выполняет. Без сомнения такой заслуживает ненависти (*мақт*) и наказания (*уқубат*).

Внешний этикет рецитации Корана

Внешне необходимо соблюдать шесть следующих [положений]. Первое. Читать необходимо с почтением, перед тем совершив ритуальное омовение (*тахарат*), сев лицом к Мекке и исполнившись смирения, как во время намаза.

Эмир правоверных ^сАли, да будет доволен им Аллах, говорит:

– Тому, кто читает Коран стоя во время намаза, каждая произнесенная буква будет засчитана как за сто праведных дел. Если же сидя во время намаза – как за 50, если же не во время намаза, а во время ритуального омовения – как за 25, если же не во время ритуального омовения, то больше, чем за 10 праведных дел, зачтено не будет.

Предпочтительнее чтение ночью, во время намаза, когда сердце свободно [от мирского].

Второе. Необходимо читать медленно (*ахиста*), вдумываясь (*тадбир*) в смысл читаемого и не стремясь закончить (*хатм*) его поскорее. Если же торопятся, с тем чтобы за день прочитывать весь текст, то Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, [о таких] говорит:

– Всякий, заканчивающий чтение Корана менее, чем за трое суток, не будет его знать.

Ибн ^сАббас, да будет доволен им Аллах, сказал:

– Я читаю медленно и вдумчиво [суры] «Землетрясение» [99] и «Поражающее» [101], а с [суры] «Корова» [2] и «Семейство Имрана» [3] предпочитаю читать быстро.

^сАиша, да будет доволен ею Аллах, наблюдала за человеком, очень быстро читавшим Коран, на что она сказала:

– И не молчит, и Коран не читает.

Если неарабоязычный (*аджамий*), не знающий значения [слов] Корана, будет также читать медленно, то это предпочтительнее, поскольку [при этом] к [Корану] сохраняется уважение.

Третье. Плач. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, говорит:

– Читая Коран, плачьте! Если же плач не идет, вызовите его усилием (*ба таклиф*).

Ибн ^сАббас, да будет доволен им Аллах, говорит:

– Поторопись в битье поклона во время произнесения *Субхана аллази...* (Хвала тому...), с тем чтобы [успеть] заплакать. Если глаза при этом остаются сухими, то сердце должно зарыдать.

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, говорил:

– Коран ниспослан для [осознания] скорби (*андүх*), поэтому читая его, скорбите. Всякий, обдумывающий обещания, угрозы и приказания в Коране, осознав свою немощность (*‘аджз*), вынужден будет скорбеть, если он не невежда.

Четвертое. Нужно воздавать должное (*хаққ гузаштан*) каждому айату, как Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, когда дошел до айата о мучениях (*‘азаб*), произнес [формулу] взывания о помощи (*исти‘аза*)²; когда же дошел до айата о милости (*рахмат*), испросил милости³; в айате об очищении (*танзиййа*) – произнес *тасбиҳ*⁴. В начале [чтения] он воззвал к помощи, а как только закончил читать, то сказал:

– Аллахумма, архалини	(Аллах Всевышний, ниспосли мне
би-л-кур‘ани ва	милость в чтении Корана и
адж‘алху ли иллайи ва нурән	преврати его [для меня] в вождя и
	свет,
ва худдан ва раҳматан.	и руководство, и милость.
– Аллахумма, заққирни минху	Аллах Всевышний, напомни мне о
ма насийту	том, что я забыл,
ва ‘аллини минху	и научи меня тому,
ма джахилту	чего я не знал,
ва арзукни тилāvатаху	и даруй мне следование за ним
ан‘а ал-лайли ва атрафа	посреди ночи и в любое
ан-наҳри	время дня,
ва адж‘алху ҳуджжатан ли	и преврати его в окончательный
	довод.
Йа раббу-л-‘алимина.	О Владыка миров!)

Когда доходят до айата, требующего отбивания поклона (*суджуд*), отбивают поклон, [однако] произнося сначала *тасбиҳ*, после чего отбивают поклон. При соблюдении необходимых условий (*шарт*) намаза – ритуального омовения и прикрывания срамных признаков пола (*ситр-и ‘аурат*) – произнесение *такбира* и отбивание поклонов – достаточны [даже] без произнесения [формул] вероисповедания (*ташаххуд*) и приветствия (*салām*).

Пятое. Необходимо читать тихо [в том случае], если в нем [в Коране] встречается что-то о видениях (*риййа*), или если [громкое] чтение может расстроить намаз кого-то другого. В предании говорится, тайна достоинства Корана – в громком чтении, как тайна достоинства милостыни (*садақа*) – в открытой раздаче. Поэтому, если существует уверенность [в отсутствии необходимости тихого чтения], то лучше всего читать в голос, с тем чтобы другой также

² *Исти‘аза* – формула взывания о помощи – *А‘узу би-л-лаҳи* («Упаси Аллах!»).

³ Формула испрошения милости – *Раҳмату-л-лаҳи* («Да смирится Аллах!»).

⁴ *Тасбиҳ* – *Субҳана-л-лаҳи* («Хвала Аллаху!»).

слышал и получал бы от слушания (*самъ*) свою долю (*насиб*), дабы к нему также пришло бы большее осознание с концентрацией усилий (*хилмат*) и увеличением энергии (*нишият*), разбивая его сон и пробуждая других спящих. Если все эти намерения сольются воедино, то каждый получит воздаяние (*саваб*) [за доброе дело].

Если будут читать по кораническому свитку (*мусхаф*), то это даже лучше, поскольку дает работу также и глазам. Говорят, что *хатм* по свитку эквивалентен семи *хатмам* [без него]. Один из египетских *факихов* подошел к Шафи'и, да будет доволен им Аллах, и увидел его отбивающим поклон перед лежащим свитком, на что тот сказал:

– Ваш *факих* [= законовед] занимается Кораном. Я же, по отпращивании ночного намаза, кладу свиток перед собой и до утра не смыкаю глаз.

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подошел к Абу Бакру Сиддику, да будет доволен им Аллах, увидев его отпращивающим ночной намаз и тихо читающим Коран, и спросил у него:

– Почему ты читаешь тихо ?

– Я с Ним разговариваю. Он меня слышит.

[После чего] он увидел 'Умара, да будет доволен им Аллах, читающим в голос, и спросил:

– Почему ты читаешь в голос ?

– Я бужу спящих и отгоняю прочь Дьявола.

На что он сказал:

– Оба делают благое дело (*никъ*).

Следовательно, деяния такого рода определяются намерением (*ниййат*), и поскольку же намерения обоих были благими, оба получают воздаяние [за доброе дело].

Шестое. Стараться читать его мелодичным голосом (*аваз-и хуш*), как на то указывал Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует:

– Украшайте чтение Корана мелодичными голосами.

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, увидев раба Абу Хузайфы читающим Коран мелодичным голосом, сказал:

– *Ал-хамду ли-ллахи аллази джа'ала фи уммунн мислаху* (Слава Аллаху, сделавшему так, что в моей общине есть такие, как он).

Причина этого заключается в том, что чем мелодичнее голос, тем большие последствия в сердце вызываются чтением Корана. Традиция говорит о том, чтобы читали возвышенно (*михрабӣ*), но при этом чрезмерная интонированность (*алхан*) фраз и слов, как то делают певцы, неприемлемы (*макрӯх*).

Внутренний этикет рецитации Корана

Первое. Осознавать величие Слова, которое есть предвечное (*кади́м*) Слово Всевышнего, являющееся Его качеством, сокрытым в Его сути (*зат*). То же, что проходит через язык, – слова. Это подобно тому, как легко произнести «огонь», у всякого для этого достанет сил, но – не достанет сил вытерпеть его жар. Аналогичное происходит с истиной значения слов Корана. Если она выявит себя, то семь небес и семь твердей не смогут вытерпеть ее сияющее проявление (*таджалли́*). Поэтому Всевышний сказал: «*Лау анзална́ хаза́ ал-кур'ана 'аля́ джабалин лара'айтаху хайи́-ан мутасадди́ан мин хайи́ати алла́хи*» (Если бы Мы низвели Коран на гору, ты увидел бы ее смиренно расколовшейся от страха перед Аллахом)⁵.

Однако красота и величие Корана сокрыты за покровом слов (*касват-и хуру́ф*), так как языки и сердца [человеческие] не смогут их вынести. И иначе как за покровом слов нельзя донести их до человека. Это не служит основанием для того, чтобы [считать что] за словами нет великого деяния. То же самое происходит с животными, которыми невозможно управлять, обучать их правилам поведения, приказывать им, используя человеческий язык, поскольку они не в силах понять его. Хотя не находя другого выхода, используются звуки, близкие звукам животных, с тем чтобы ими вразумить их. Они слышат эти звуки, выполняют свою работу, но не понимают скрытого за ней смысла (*хикмат*). Так например, мул с окриком начинает вспахивать землю, но смысла, скрытого за вспахиванием, не осознает. [Не осознает] цели того, что вспаханная земля насыщается воздухом, вода смешивается с тем и другим, и когда эти три [элемента] объединяются, то, возможно, становятся питательной средой для зернышка, которое [затем] и выращивают.

Участь (*наси́б*) человека в чтении Корана – то же слушание звуков и внешний смысл, не более того. Но некоторые полагают, что Коран – только слова и звуки, а это – уже предел их слабости и смирения (т. е. они сходны с животными. – А. Х.). Подобное происходит, когда кто-либо считает, что истина огня (*ати́ш*) это – [совокупность букв] *алиф*, *та́* и *шин*, не осознавая того, что если бумага займется огнем, то он ее сожжет, и она не в силах будет совладать с ним. Тем не менее, эти же буквы [«огня»], присутствуя на бумаге, не оставляют на ней никаких следов. То же самое относится и к человеческому телу (*ка́лбуд*), с пребывающим в нем духом (*ру́х*). В словах это выражается как дух и тело, но превосходство тела [человека над другими телами] возникает в результате духа, превосходство слова «дух» – в результате [скрытого за этим словом] смыс-

⁵ Коран, 59:21.

ла. Полный анализ в такого рода книге [как эта] не представляется возможным.

Второе. Перед чтением Корана [необходимо] присутствие в сердце величия Всевышнего, так как это – Его Слово, и осознание той опасности, которой подвергают себя, читая Его Слово. Поскольку Он сказал: *Лә йа.массуху иллә-л-мутаххаруна* («К нему прикасаются только чистые»)⁶. К свитку нельзя прикасаться иначе, как чистыми руками, а истины Слова не постигнуть иначе, как очищенным от скверны дурного характера сердцем, украсившимся величественным сиянием и почтением (*нур-и та‘азил ва табкür*). Так, когда ‘Акрама⁷ раскрыл свиток, то забился в припадке (*ғаший*), повторяя: *Ха-зә каләмү раббӣ* (Это – слово Господа).

Никто не сможет познать величия Корана до тех пор, пока не познает величия Всевышнего. А это величие не будет присутствовать в сердце до тех пор, пока не будет размышлений о Его качествах и деяниях (*сиффат ва аф‘ал*). Когда в сердце будет присутствовать [осознание] престола и трона (*‘арш ва курсӣ*), семи небес и семи твердей, и всего того, что есть между ними, как то: ангелов, джиннов и рода человеческого, и животных, и насекомых, и минералов, и растений, и различных видов сотворенного (*махлукат*), когда придет осознание Корана, как Слова о том, что все это – во владениях Его могущества, [осознание того] что если же Он уничтожит все, то – без страха, что – в Его совершенстве нет изъянов, что – Он одновременно – Творящий, Имеющий и Дающий, тогда, возможно, в сердце появится небольшая толика (*шамла-йи*) Его величия.

Третье. Осознание сердцем читаемого, не допуская невнимательности и разговаривания самим с собой (*хадис-и нафас*), и разброса [мыслей]. Все, что прочитано невнимательно, необходимо считать нечитанным и вновь вернуться к этому. Подобное бывает тогда, когда кто-либо зайдет в сад полюбоваться [цветами], но, не обращая внимания на чудеса сада, выйдет из него. Так и Коран – место любования правоверных. В нем множество чудес и премудростей. Если кто-либо задумается над ними, то уже не сможет оторваться ни на что другое.

Следовательно, у того, кто не знает значения Корана, будет доля меньшая, но он должен осознавать его величие в своем сердце, дабы не было разброса в мыслях (*парākанда-йи андиша*).

Четвертое. Думать над смыслом каждого слова, с тем чтобы понять. Если понять с первого раза не получается, то вернуться.

⁶ Коран, 56:78.

⁷ ‘Акрама ибн Абу Джахл (уб.634) – известен тем, что его неуверовавший отец воевал с Пророком и был убит, после чего сын принял ислам и стал его ярым защитником. См: *Му‘ин М.* Фарханг-и фарси. Т. 5. С.1186.

Если получаешь удовольствие [от прочитанного места], то тоже вернуться, поскольку такое чтение предпочтительнее многочтения.

Абу Зарр, да будет доволен им Аллах, рассказывал о том, что Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, в течение одной ночи во время намаза возвращался к этому айату 20 раз: *Ин ту^ааззибху^л фаиннаху^л ^иба^ддука ва ин та^агфирлаху^л фаиннака анта ал-^аазизу ал-^хакиму ва бисми-л-л^ахи ар-рах^амани ар-рах^ами* («Если Ты их накажешь, то ведь они – Твои рабы, если простишь их, то ведь Ты – великий, мудрый. Во имя Аллаха, Всемилостивейшего и Милосердного»)⁸.

Са^аид ибн Джубайр возвращался к этому айату в течение ночи: *Ва алт^азу ал-йа^ума аййух^а ал-муджри^муна* («Отделитесь сегодня, грешники»)⁹.

Если же при чтении одного айата думают о другом, то [считается, что] такому айату как бы не отдано должное. ^Амир ибн ^Абд-аллах, сетуя на свои навязчивые мысли (*басвас*) [во время чтения], говорил:

– Это мирские помыслы. Если мне в грудь всадят нож, мне будет легче, чем тогда, когда во время намаза появляются мирские мысли. Сердце же мое занято тем, что [думает] о том, как в судный день я предстану перед Всемогущим и Великим Господом. Когда же я возвращаюсь [к действительности], я считаю эти мысли навязчивыми.

Читая каждое слово [текста в] намазе, необходимо думать только о его значении и более ни о чем. Когда же на ум приходят другие мысли, даже религиозные, это – навязчивые мысли. В каждом айате нужно думать только о его значении. Читая айаты о качествах Всевышнего, [следует] размышлять над тайнами этих качеств, с тем чтобы понять, что значит священный (*куддус*), всемогущий (*азиз*), мудрый (*хаким*), могущественный (*джаббар*) и т. п. Читая айаты о [Его] деяниях, типа: *халака ас-самавати ва-л-арза*. («создал небеса и землю»)¹⁰, [следует] понимать под чудесами сотворенного величие Творца и осознавать совершенство Его знания и могущества до такой степени, что куда бы ни падал взор, во всем видеть Истину в Его лице и от Него. Читая этот айат – *анна халакна ал-инса на мин нутфатин* («Мы создали человека из капли»)¹¹ – [следует] поразмыслить над чудесами этой капли, над тем, каким образом из качества одной капли воды появляется такое многообразие, как-то: мясо, кожа, артерии, скелет. И как из них сотворяются другие органы: голова, руки, ноги, глаза и прочие. И как затем появляются

⁸ Коран, 5:118.

⁹ Коран, 36:59.

¹⁰ Коран, 36:81.

¹¹ Коран, 36:77.

такие чудесные способности как слух, зрение, жизнь и тому подобное. Разъяснение значений во всем Коране [конечно] бывает затруднительно, но его назначение – [осознание страха] перед [будущим] наказанием (*танбиййа*) путем размышления над ним.

Смысл Корана для трех категорий лиц не является доступным. Во-первых, для тех, кто вначале не ознакомился с формальным *тафси́ром* и не знает арабского. Во-вторых, для тех, кто обременен тяжкими грехами или стал еретиком, так как сердце такого погрузилось во мрак невежества от грехов (*мáсййат*) и нововведений (*бид'ат*). В-третьих, для тех, кто настолько уверовал в слово, что признает только его внешнее значение, а от того, что происходит в сердце вопреки этому значению, испытывает отвращение. Для такого никогда не представится возможным проникновение дальше внешнего смысла [Корана].

Пятое. Сердце чтеца должно охватываться различными чувствами в зависимости от смысла аятов. Когда доходят до аята о страхе перед Богом (*хауф*), все сердце [чтеца] должно быть охвачено страхом (*хара́с*) и стенанием (*за́ри*). Когда он доходит до аята о милости божьей (*раха́мат*), то в нем должны появиться открытость и радость. Когда он слышит об атрибутах Всевышнего, то – смирение и покорность. Когда же он услышит об увертках (*муха́лат*) неверных в отношении достоинств Всевышнего, говорящих о том, что у Него будто бы есть помощники и сыновья, необходимо понизить голос и читать с чувством стыда и смущения. То же самое относится к значению каждого аята. Это значение следует сопереживать, дабы отдавать аятам должное.

Шестое. Слушать Коран так, как будто бы он исходит [непосредственно] от Всевышнего. Необходимо предположить (*тақдир*) его исходящим в экстатическом состоянии (*ха́л*) [непосредственно] от Всевышнего. Один из великих говорит [по этому поводу]:

– Я читаю Коран, не получая наслаждения (*хала́ват*) до тех пор, пока не представлю его ниспосылаемым от Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует. После чего я иду дальше и представляю себе его исходящим от Джабраила, мир да пребудет над ним. Наслаждение увеличивается. Затем я захожу еще дальше, достигая высочайшей отметки (*манзалат-и михин*), и читаю его теперь, как будто бы он исходит непосредственно от Всевышнего. Тогда я получаю такое наслаждение (*миз-зат*), которого никогда до этого еще не получал.



Асл восьмой

О чтении Корана

Знай, что Всевышний это – тайна (*сирр*) в сердце человека, которая настолько скрыта в нем, что подобна огню в кремне и огниве. С ударом огнива по кремню тайна огня обнаруживается и становится видной всем. Точно так же и слушание (*сама́*) мелодичного (*хуш.маузу́н*) голоса приводит в движение глубины сердца и поднимает [из его глубин] что-то на поверхность, причем все происходит помимо воли человека. Причина этого кроется в той связи (*мунáсибат*), которую истина сердца имеет с высшим миром (*‘алам-и ‘улв́и*), называемым еще миром духов (*‘алам-и арба́х*). Высший мир – мир изящества и красоты. Суть изящества и красоты – гармония. Все, что гармонично, является феноменом красоты того мира. Все, что в [нашем] чувственном мире (*‘алам-и махсус*) обладает красотой, изяществом и гармонией, все это – плоды изящества и красоты того мира. Следовательно и благозвучный голос обладает гармонией и подобием чудес того мира. По этой причине сердце становится восприимчивым (*ага́хӣ*): в нем проявляется страсть (*шау́к*) и возбуждение (*хара́кат*). Сам человек может и не знать, в чем тут дело. А дело в том, что это происходит в простом сердце, не заполненном любовью и страстью, приводящими к такому [состоянию]. Однако, когда сердце не пусто, а занято чем-либо, тогда то, чем оно занято, приходит в движение, подобно пламени [костра], горящего интенсивнее, когда его раздувают. Для всякого, кто несет в своем сердце пламя страсти к Всевышнему, *сама́* бывает важным [делом], так как это пламя разгорается еще ярче. Для всякого же, у кого в сердце любовь угасла (*ба́тил*), *сама́* бывает смертельным ядом (*захр-и қа́тил*). Для него это запрещено (*харáм*).

Среди улемов существуют разногласия по поводу дозволенности (*ха́лál*) и недозволенности (*харáм*) *сама́*. Всякий, кто решил, что это не дозволено, судил поверхностно (*аз ахл-и захир*). Ему и в голову не пришло, что воистину, любовь к Всевышнему оседает в человеческом сердце. Он рассуждает так: человек может испытывать любовь только к себе подобным (*аз джинс-и х́уд*), поэтому как он

может любить то, что ему не подобно и не имеет с ним никакого сходства. Рассуждая как он, нельзя предположить, что в сердце может быть что-то, кроме плотской любви (*ниик-и махлук*). Допустить плотскую любовь к Богу, исходя из представления о подобии¹, – неверно. Поэтому он и говорит, что *самд* – либо развлечение (*базӣ*), либо происходит от плотской любви. И то и другое в религии порицаемо (*мазмӯм*). Если же его спросить, что значит то, что любовь к Всевышнему обязательна (*ваджиб*) для [Его] творений (*халк*), он ответит, что это – покорность и исполнение религиозных обрядов. В этом кроется большое заблуждение, в которое впали эти люди. Мы в книге «Любовь» (*махаббат*), в разделе «Спасение» (*мунажджийат*) указываем на это. Здесь же скажем, что выносить суждение о *самд* нужно исходя из сердца, поскольку *самд* не привносит в сердце ничего, чего бы там не было, но приводит в движение то, что там уже есть.

Всякий, имеющий в сердце то, что с точки зрения шариата считается приемлемым (*махбуб*) и требует укрепления (*кувват*) путем *самд*, получит воздаяние (*саваб*) [за это благодеяние]. Со всяким же, имеющим в сердце что-то фальшивое и порицаемое шариатом, во время *самд* случаются мучения. Для всякого, свободного и от первого, и от второго, для кого *самд* – лишь развлечение, и кто естественным путем (*ба хукм-и таб*) получает от этого удовольствие (*лиз-зат*), для того *самд* дозволительно (*мубах*).

[Типы аудирования в зависимости от исходных качеств аудитора.

Тип первый: беззаботное слушание]

Таким образом *самд* подразделяется на три типа. Тип первый – беззаботное слушание и слушание ради развлечения. Этот способ (*тариқ*) слушания беззаботных людей, все в мире для которых забава (*лахв*) и развлечение. Такое тоже бывает. Но недопустимо (*равба набувад*) считать *самд* запретным по той лишь причине, что оно приятно, так как приятное не значит запретное. А то, что из приятного является запретным, является таковым не потому, что оно приятно, но потому, что в приятном может таиться вред (*зарар*) и развращенность (*фасад*). Так например, пение птиц тоже приятно, однако оно не запрещено. То же относится к свежести растений, проточной воде и наблюдению цветения и цветов. Все это – приятно и не запрещено. Следовательно, мелодичный голос по отношению к слуху подобен ручью и проточной воде по отношению к зрению,

¹ Представление о подобии, уподобление (*таибиҳ*) – антропоморфизация или очеловечивание Аллаха и вообще любое сравнение Аллаха с чем-либо. Подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 235 – 236.

и так же – аромату мускуса по отношению к обонянию, и так же – хорошей пище по отношению ко вкусу, и так же – хорошему изречению по отношению к разуму. Каждое из этих чувств есть особый род удовольствия. Почему же из их числа *сам* должно быть запретным? Аргументом тому, что вдыхание аромата, развлечения и наблюдение не являются запретными, служит рассказ ^аАиши, да будет доволен ею Аллах, о том, как в праздник ^аИд темнокожие (*зангййан*) развлекались в мечети. «Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подошел ко мне и спросил о том, хочу ли я посмотреть на это. Я ответила, что хочу. Тогда он встал у двери, поднял меня на руки, чтобы я могла наблюдать. После чего он несколько раз спрашивал меня о том, достаточно мне или нет. Я отвечала отрицательно».

Это предание (*хабар*) надежно, мы уже упомянули его в этой книге. Из него становятся очевидными пять дозволенностей (*рухсат*):

1. Не запрещаются эпизодические развлечения, забавы и зрительское участие в них (*наз^арат дар ^{ан}*), так как в развлечениях тех темнокожих были и танцы и песни.

2. Они проделывали это в мечети.

3. Из предания явствует, что когда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, отвел туда ^аАишу, да будет доволен ею Аллах, он сказал: «Играйте». То есть это было распоряжение (*фар^ман*). Как же можно отдавать распоряжение на совершение запретного?

4. Инициатором был он, когда спросил ^аАишу, да будет доволен ею Аллах, о том, хочет ли она посмотреть. Это была просьба (*та-ка^{ра}*), а не как если бы к его приходу она уже наблюдала за ними, а они бы замолчали. Тогда было бы позволено сказать так, чтобы не расстраивать ее своей раздражительностью.

5. Он сам простоял с ^аАишой, да будет доволен ею Аллах, какое-то время, хотя наблюдение за игрой не было его делом.

Из вышесказанного становится очевидным, что для убаготорения женщин и детей с целью услаждения их сердец такого рода деяния людей – благо (*ник^у*). И это лучше, чем сдерживать самого себя (*хйштан фар^ах^ам гирифтан*), отстраняться и уединяться.

Так же верно и то, о чем рассказывала ^аАиша, да будет доволен ею Аллах.

«В детстве я наряжала кукол (*лубат*), как этим занимаются все девочки. Ко мне пришло еще несколько моих подруг. Когда к нам подошел Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подруги разбежались. Он снова подозвал их ко мне и спросил у одной из них:

– Кто эти куклы?

– Это мои дочки.

– А это что привязано между ними?

– Это их лошади.

– А что это у лошадей сверху?

– Крылья.

Тогда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, спросил:

– Откуда же у лошадей крылья?

– А разве ты не слышал, что у Сулеймана, мир да пребудет над ним, лошадь была с крыльями.

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, рассмеялся так, что стали видны все его благословенные зубы.

Я рассказываю об этом для того, чтобы стало ясно, что самоотстранение, отход и самоудержание от такого рода занятий идут не от религии. Подобные занятия – особенность детей и тех, кому свойственно заниматься этим и от кого не исходит безобразия.

Однако это предание не служит основанием, чтобы считать изображение лиц (*сұрат*) дозволенным, поскольку куклы детей делаются из дерева (*чүб*) и грубой ткани (*хирка*) и не имеют выраженного облика (*сұрат-и тамм*). В предании сказано, что крылья лошадей были из хирки.

Еще один рассказ 'А'иши, да будет доволен ею Аллах. «В праздник 'Ид две наложницы (*канйзак*) напевали песню (*сурүд*) под удары в бубен (*даф*). Вошел Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, и прилег, повернувшись от нас на другой бок. Вошедший затем Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, придрался к ним, сказав, что в доме божьего Пророка – свирель Дьявола (*мизмәр-и шайтән*). Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, обратился к нему:

– О Абу Бакр, оставь их в покое, ведь сегодня праздник».

Из этого предания очевидно, что бить в бубен и петь песни дозволительно (*мубах*). Можно не сомневаться в том, что Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, слышал это. Следовательно, то, что он слушал и запретил Абу Бакру, да будет доволен им Аллах, воспрепятствовать исполнению – недвусмысленный аргумент в пользу того, что [такого рода действия] являются дозволительными.

[Второй тип:

слушание с порицаемыми качествами]

Второй тип касается наличия в сердце порицаемых качеств (*сиф-фат-и мазмұм*). Если тот, у кого в сердце есть любовь к женщинам и детям, предается *самі* либо в их присутствии с целью увеличения наслаждения, либо в их отсутствии, надеясь на последующий контакт (*бақал*), с целью увеличения страсти, или же, слушая

такую песню, в которой упоминается о локонах, родинках и красоте, погружается от этого в сладострастные мысли, то такое [слушание для него] запрещено (*харам*). Чаще всего это встречается среди молодежи, поскольку – разогревает огонь запретной любви (*аттиш-и 'ишк-и бәтил*), а необходимую любовь (*'ишк-и вәджиб*) – гасит. Да и откуда ей возгореться?

Но, если эта любовь направлена к собственной жене или к собственной наложнице, то это входит в рамки получения мирских наслаждений и считается дозволительным до тех пор, пока первой не будет дан развод, а вторая не будет продана. Тогда это станет запретным.

[Третий тип:
слушание с похвальными качествами]

Третий тип касается тех, у кого в сердце присутствуют похвальные качества (*сиффат-и махмуд*). В этом случае *самә'* их усиливает. Это проявляется в четырех видах слушания.

Первый вид заключается в слушании песен и стихов паломников (*хаджийан*) об атрибутах Ка'абы и пустынь, разжигающих в сердце пламя страсти к дому Всевышнего. От такого *самә'* исходит благостная радость (*мажд*) для всякого, кому дозволительно отправиться в хаджж. Однако тому, кому родители не дают указания (*дастур*) отправиться в хаджж, или он не в состоянии его совершить по какой-то другой причине, недозволительно такого рода слушание, вызывающее рост желания хаджжа в его сердце, разве только он будет уверен в том, что даже если его страсть и усилится, у него все же достанет сил не совершать его и оставаться на месте.

Близко к этому стоят песни борцов за веру (*ғазийан*). Прослушивание их устремляет людей на войну за веру, на войну с врагами Всевышнего и на самопожертвование ради любви к Богу. От этого также исходит благостная радость.

То же самое относится к стихам, которые обычно читают на поле битвы (*масаф*), с тем чтобы придать смелости мужчинам для сражения и увеличить тем самым их храбрость. В этом также заключена благостная радость, если война ведется с не-верными. Если же война ведется с людьми истины (*ахл-и хаққ*)², то такое слушание запрещено.

² *Ахл-и хаққ* – «люди истины». Возможны два вероятных толкования этого понятия в данном контексте. В порядке приоритетности. Первое: противопоставление «людей истины» – «божьих людей», то есть людей, являющихся последователями монотеистических религий, неверным, то есть язычникам. Второе: *ахл-и хаққ* – тайная шиитская община, время возникновения которой так же, как и ее основатели, неизвестны. Ее вероучение представляет собой «смесь ислама, зороастризма, иудаизма и христианства». Подробнее см: *Муин М. Фарханг-и фарси*. Т. 5. С. 203; *Ислам: Энциклопедия*.

Второй вид заключается в слушании траурных песен (*сурӯд-и наӯҳа*), которые вызывают плач и увеличивают в сердце скорбь (*андӯх*). В этом также заложена благостная радость, если, слушая траурные песни, скорбящий думает о своих проступках (*тақсир*) и грехах (*гунаҳан*), которые он совершил как мусульманин и о том нереализованном (*фаут шуда*), что могло бы его возвысить и удовлетворить (*хушнӯд*) Всевышнего. Так, например, Дауд, мир да пребудет над ним, таким тоном и благозвучным голосом исполнял траурные песни, что слушающих его уносили в бесчувственном состоянии (*джанāза*).

Однако, если в сердце присутствует несправедливая скорбь (*андӯх-и ҳарām*), то траурные песни запретны. Это касается тех, у кого кто-то умер, и о ком Всевышний изволил сказать: «чтобы вы не печалились о том, что вас миновало»³, то есть не скорбели по ушедшим. Когда же кто-то, испытывая неприязнь (*карах*) к божьему промыслу и скорбя по этому поводу, исполняет траурные песни, с тем чтобы увеличить такую скорбь, тогда это считается запретным. По этой причине благо для исполняющего траурные песни будет оскверненным, а он сам станет грешником (*‘аси*). Тот же, кто будет слушать его, тоже станет грешником.

Третий вид относится к такому слушанию, когда в сердце присутствует радость (*шайдӣ*), и есть желание ее увеличить в *самал*. Это считается дозволительным в том случае, если сама радость обусловлена чем-то дозволительным. Например, во время свадьбы, во время пиршества (*валима*), во время жертвоприношения по случаю обрезания волос с головы семидневного младенца (*‘ақиқа*), во время рождения сына, во время обрезания (*хатна*) и во время возвращения из странствий, как то было, когда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, прибыл в Медину, и был встречен радующимися людьми, битьем в бубны, а также стихами:

Взошла для нас луна, неся с собой успокоение,

В своих молитвах нам надлежит Всевышнему воздать благодарение.

Также дозволительно увеселение в дни праздников *‘Ид*⁴, и *самал* по этой же причине считается дозволительным.

То же самое относится к встретившимся и трапезничающим друзьям, которые с помощью *самал* хотят сделать времяпровождение друг друга приятным. Взаимная радость такого рода дозволительна.

ческий словарь. С. 30; The Encyclopaedia of Islam. Leiden; London, 1960–19.. Vol. 1. P. 260–263.

³ Коран, 57:23.

⁴ Праздники *‘Ид*: *‘Ид ал-Фитр* – праздник розговения в честь завершения поста в месяц Рамадан; *‘Ид ал-Курбан* – праздник жертвоприношения; *‘Ид-и Наўрӯз* – новогодний праздник. Подр. см: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 88–89.

[Сама^а в суфизме]

Четвертый вид. Суть его касается того, у кого в сердце возобладала привязанность к Всевышнему, достигнув степени любви (*'ишк*). Такого рода слушание для него несет в себе благодать. Последствия (*асар*) его бывают значительнее многих формальных благодеяний (*хайрат-и расмий*). Чем больше возрастает любовь к Всевышнему, тем больше пользы от сама^а. Сама^а суфиев, имевшее подобное своей основой, устраивалось по этой же причине, хотя сейчас традиция уже искажена из-за групп лиц, которые внешне на них похожи, но у которых выхолощен их внутренний смысл (*муфлис аз ма^ани дар батин*). К значительным последствиям приводит сама^а, зажигая внутренний огонь любви.

Среди участников его бывают такие, у которых во время сама^а случаются озарения (*мукашафат*), и они впадают в прострацию (*лутф*)⁵, что случается только при сама^а. Эти субтильные состояния (*ахвал-и латиф*) вливаются в них из скрытого мира (*'алам-и гайб*) при помощи сама^а. Они называют это *ваджд*⁶. Случается так, что их сердца настолько очищаются в сама^а, что становятся подобными серебру, положенному в огонь. Сама^а разжигает в сердце такое пламя, что вся муть (*каджрат*) оттуда уходит. Бывает так, что у многих это не получается в аскетизме, а в сама^а – выходит.

Случается так, что сама^а приводит в действие ту тайную связь, которой обладает дух истинного человека с миром духов, до такой степени, что он полностью захватывается тем миром и обо всем, что происходит в этом мире, не имеет ни малейшего представления. Бывает так, что силы покидают его тело, и он падает без сознания.

Это – то, что по сути действительно происходит при таких состояниях. Степени их велики. Тому, кто верит в это и готов к этому, не суждено быть обделенным благодатью.

Однако при этом допускается множество ошибок (*галат*) и впадений в различные заблуждения (*хата*^а). Признаки истинности и ложности сама^а знают опытные и прошедшие путь наставники. Муриду же сомнительно проводить сама^а по собственному усмотрению, даже если у него и возникает такое желание.

⁵Али Халладж, один из муридов шейха Абу ал-Касима Гургани, спросил у него указаний относительно сама^а. Тот ему ответил:

⁵ Лутф – один из видов экстатических состояний, по-видимому, представляющий собой прострацию и определяемый как «утверждение истины в виде постоянного ликования (*бака'-и сурур*) и продолжительного созерцания (*дабам-и мушахадат*)». – Му^аин М. Фарханг-и фарси. Т. 3. С. 3589. Это состояние проявляется в тихой форме (*лутф-и хайф*) и в громкой (*лутф-и джалй*). – Там же. С. 3590.

⁶ Ваджд – собирательный термин для всех экстатических состояний, возникающих в результате аудирования.

«Пять дней ничего не ешь. После чего тебе приготовят хорошую пищу. Если и тогда ты предпочтешь *самд* пище, то твое желание *самд* истинно, и для тебя оно станет бесспорным». Однако для мурида, у которого еще не проявились состояния сердца, и который не знает иного пути, кроме пути совместных [с учителем] действий (*му'амалат*), или же состояния уже проявились, но его страсти (*шахват*) все еще полностью не побеждены, необходим наставник (*пир*), который бы удержал его от *самд*, поскольку вреда от него может быть больше, чем пользы.

Знай, что тот, кто не признает (*инка́р*) *самд*, *ваджд* и другие состояния суфиев, не признает и своей ограниченности (*мухтасарӣ*). Это простительно, так как отрицая то, чего у него нет, трудно обрести веру.

То же самое происходит с женоподобным⁷, когда он не верит, что в интимном общении (*сухбат*) существует удовольствие, которое можно получить силой страсти (*кувват-и шахват*). Поскольку он был сотворен обделенным страстью, то каким образом он способен познать это? Если слепой отрицает удовольствие, [проистекающее] от наблюдения свежести зеленых растений и проточной воды, не стоит удивляться, ибо ему не было дано зрение, чтобы он смог получить от этого удовольствие. Если ребенок отрицает удовольствие, [возникающее от обладания] властью, господством, повелеванием и владением державой, не стоит удивляться, ибо он знает только, как развлекаться и не ведает о том, что значит владеть страной.

Знай, что люди, будь то ученые или простые смертные, в отрицании состояний суфиев подобны детям, которые отрицают то, до чего пока не доросли. Тот же, у кого есть немного сообразительности (*зиракӣ*), говорит, что у меня не было таких состояний, но я знаю, что у них они бывают. Одним словом, он верит в это и допускает возможность этого. Однако существуют и те, кто от избытка глупости считают невозможным все то, что с ними не случается, а с другими происходит. Об этой породе людей Всевышний изволил сказать: «И раз они не нашли пути с ним, они скажут, что это – давняя ложь!»⁸.

⁷ Женоподобный (*муғаннас*, мн. ч. *мағанис*, *муғаннасін*, *муғаннасін*) – лицо мужского пола, отличающееся женственными манерами, кокетством и вычурностью в движениях, не свойственными мужчинам. Некоторые толковые словари относят к ним лиц с гомосексуальными наклонностями (а *catamite*) или – страдающих половым бессилием (incapable of *veneru*). Мусульманская традиция обтекаемо определяет их, как не нуждающихся в браке (*никах*). Подробнее см.: Arabic-English Lexicon/Ed. by E. W. Lane. London, 1865. В. 1. Part. 2. P. 815. Исследователь древневосточной и, в частности древнеарабской, музыки Хенри Джордж Фармер называет их просто половыми извращенцами (die Perversen). См: Farmer H. G. Musikgeschichte in Bildern // Islam. Bd. III. Lieferung 2. Leipzig, 1966. S. 60. Профессионально эти люди помимо «половых извращенцев» по некоторым данным определяются как музыканты. См: *Siraj ul-Haqq*. Samā' and Raqs of the Darvishes... P. 115; Farmer H. G. A History of Arabian Musik. London, 1929. P. 45.

⁸ Коран, 46:10.

Пять причин, требующих воздержания,
с тем чтобы описанное нами дозволительное
сама^а не превратилось в запретное.

[Категории исполнителей]

Первая причина заключается в запрете на слушание женщин или детей в местах страстей (*махалл-и шахват*); и хотя слушающий их сердцем будет погружен в божьи дела (т. е., будет думать о Боге. – А. Х.), так как страсть лежит в основе творения (*афаринаи*), с появлением перед глазами хорошенького личика Дьявол, лицезрея его, восстает, и сама^а проходит под эгидой плотской страсти.

Слушание ребенка, не находящегося в местах искуса (*махалл-и фитна*) дозволительно, а некрасивой женщины – нет, так как на нее смотрят. Смотреть же на женщину, какой бы она не была, запрещено. Если ее голос слушают из-под покрывала (*парда*), а у слушающего есть страх перед искусом (*бим-и фитна*), это запрещено. Если же страха нет, то – дозволительно на том основании, что две наложницы в доме А'иши, да будет доволен ею Аллах, пели песни, а Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, без сомнения слышал их пение. Из этого следует, что женские голоса так же, как и лица детей, не являются срамными признаками пола (*а'урат*). Но смотреть на детей с плотской страстью в местах, где существует страх перед искусом, – запрещено. То же самое касается женских голосов. Таким образом, мы рассматриваем состояния людей, уверенных в себе и опасющихся за себя. Так например, тому, кто гарантирован от собственной плотской страсти, дозволительно целовать свою жену в месяц рамазан, тому же, кто боится, что его страсть при этом перерастет в совокупление (*мубашарат*), или во время поцелуев у него случится эякуляция (*инзъл*), это – запрещено.

[Категории инструментов]

Вторая причина. Слушание исполнения с использованием струнных музыкальных инструментов, считающихся запрещенными (*нахи*), как-то: *рубаб*⁹, арфа (*чанг*), лютня (*барбат*), а также то, что относится к струнным инструментам (*рудха*) или флейте (*най*) иракского происхождения. Это обусловлено не их благозвучием. Для плохо и неблагозвучно играющих это тоже запрещено. Дело в том, что на них обычно играют любители выпить (*шарабхураган*), а все то, что для них специфично (*махсус*), стало запретным, поскольку

⁹ *Рубаб* – смычковый струнный инструмент. Хорошее описание с фотографиями перечисленных музыкальных инструментов можно найти у Х. Дж. Фармера. См: *Farmer H. G. Musikgeschichte in Bildern; A History of Arabian Musik; The Minstrelsy of 'The Arabian Nights'.* Bearsden, 1945.

связано с ними, и потому, что с ними ассоциируется и возбуждает такое же желание.

Но тамбурин (*табл*), флейта (*шахин*) и бубен (*даф*), если на нем есть колокольчики (*джаладжул*), – не запретны, и относительно них в предании ничего не сказано. Они не похожи на струнные инструменты и не являются вывеской (*шфар*) любителей выпить, так что суждения по аналогии (*кийас*)¹⁰ здесь не пригодны.

Что касается бубна, то в него били в присутствии Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, который заметил, что бить в него во время свадьбы не запрещено при условии, что на нем будут висеть колокольчики.

Бить в тамбурин – обычай паломников и бойцов за веру, но бить в тамбурин женоподобных (*табл-и муханнысан*)¹¹ запрещено, так как это – их ярлык. Их тамбурины длинные, узкие посередине и широкие с обоих краев.

То же самое относится и к флейте, если она сужается к концу. Если же нет, то тогда это не запрещено, поскольку играть на ней было свойственно пастухам (*шабан*).

Шафи'и¹² говорил, что основанием считать игру на флейте разрешенной служит тот факт, что однажды звуки флейты донеслись до ушей Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует. Он заткнул уши пальцами и сказал Ибн 'Умару, да будет доволен им Аллах:

– Послушай и дай мне знать, когда он закончит.

Стало быть, он позволил Ибн 'Умару, да будет доволен им Аллах, слушать, что и является основанием считать это дозволенным. Однако затыкание Пророком, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, пальцами ушей служит свидетельством того, что он в данный момент, вероятно, уже пребывал в великом и благородном состоянии и осознал, что мелодия может захватить его (*машгүл*), так как *самат* приводит в движение страсть к Всевышнему и подводит к Нему ближе тех, кто во время этого [слушания внутренне] свободен.

Это состояние бывает значительнее состояний слабых¹³, у которых его просто не бывает. Однако у тех, кто во время [слушания

¹⁰ Суждение по аналогии (*кийас*) – один из основных методов разбора дел в исламской юриспруденции, разработанный в первой половине VIII века и действующий в исламских государствах по сей день. Подробнее см: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 137.

¹¹ Изображение женоподобных и их тамбурина можно найти у Х. Дж. Фармера (Musikgeschichte in Bildern. S. 61).

¹² Шафи'и Абү 'Абдаллах Мухаммад (767-820) – известный правовед, хадисовед и основатель *мазхаба*. Подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 295–296.

¹³ Вероятнее всего имеются в виду люди экспрессивные и неспособные сдерживать себя во время *самат*.

внутренне] не свободен, случается так, что *самъ* возвращает их к реальности (*шай'ил*) и в отношении них становится ущербным (*нуқс'ан*).

Следовательно, неучастие в *самъ* не является чем-то недозволенным и не служит основанием считать его запретным.

Наоборот, отдача распоряжения – обоснование дозволенности. Совершенно определено, что другого объяснения здесь быть не может.

[Категории исполняемого]

Третья причина. Когда в песнях присутствуют скверные слова (*фухи*), сарказм (*хадждж'а*) и хула (*та'н*) на верующих, типа стихов *рафизитов*¹⁴, в которых говорится о сподвижниках (*сах'аб*) [Пророка], или же в них отражаются женские качества, тогда как не пристало в кругу мужчин говорить о достоинствах женщин. Декламация и слушание такого рода стихов запрещены. Тем не менее декламация и слушание стихов, в которых говорится о локонах, родинках, красоте и облике, а также о случаях разлуки и встречи и о том, что относится ко влюбленным, – не запрещены. Это [слушание] становится запретным лишь тогда, когда слушающий в своих мыслях предается сладострастию по отношению к любимой им женщине или ребенку (*бар зан йа кудак фуруд аварад*). Тогда мысли его являются запретными, за исключением случаев, когда он в слушании думает таким образом о своей жене или наложнице, что не запрещается.

[Категории исполняемого в суфизме]

Что касается суфиев и тех, кто занят и погружен в любовь к Всевышнему, проводя *самъ* ради этого, то такого рода стихи (*абй'ат*) не содержат для них вреда (*зийан*), так как они из каждого двустушия (*байт*) выделяют тот смысл, который подходит для их состояний.

Случается так, что локон (*зулф*) видится им как мрак невежества (*зулмат-и куфр*), а свет (*нур*) – как воплощение света веры (*ру-йи нур-и й.м'ан*). Бывает так, что под локоном они понимают цепь [звеньев] божественных проявлений (*силсила-йи ашк'ал-и хазрат-и алахиййат*). Так, в бейте одного поэта:

Я сказал себе, что раскрывая тайну завитка ее кудрей,
Шаг за шагом постигну, в чем их общий секрет.
Смеясь надо мною, она к черным кудрям своим
Докрутила колечко, счет мой сбив, –

¹⁴ *Рафиза* (мн. *равафиз*) – «отвергающие». Прозвище, данное суннитами шиитам, отвергавшим правление трех праведных халифов и признававшим права на имамат только за 'Али. См.: *Му'ин М.* Фар-ханг-и фарси. Т. 5. С. 574; Ислам: Энциклопедический словарь. С. 198.

они под кудрями понимают цепь [звеньев] проявлений. Тот, кто хотел бы постигнуть это разумом, как только доходит до понимания тайны одного волоса как чуда из божественных чудес, с появлением нового локона путается в расчетах и здравый смысл его пребывает в изумлении (*мадхуи*).

Когда речь заходит о вине (*шарāб*) и опьянении (*мастī*) в стихах, то они отнюдь не воспринимают их в прямом смысле. Так например, бейт:

Разливай вино хоть по тысячам чаш,
Пока не выпьешь его, не постигнешь экстаз, —

они понимают как то, что занятия религией отличают не разговоры о ней и не изучение религиозных наук, но озарение свидетельством божественного присутствия (*заук*)¹⁵. Если даже ты будешь усердствовать в разговорах о значении любви, аскетизма, упования на Бога и тому подобном, сочинишь сотни книг и испишешь сотни листов бумаги, от этого не будет никакой пользы до тех пор, пока ты сам не обрешь эти качества.

Если же читаются стихи о питейных притонах (*харāбат*), то они понимают их совсем по-другому. Так например, в бейте:

Кто не бывал в местах растления, безбожник тот, поскольку
Места растления — религии основы, —

они под местами растления понимают разрушение (*харāби*) чело-веческих атрибутов (*сиффāt-и башарийāt*), а под основами религии (*усул-и дин*) — то, что эти выпестованные (*абādān*) атрибуты должны быть разрушены до полного их исчезновения, с тем чтобы в человеке проявилась и была бы выпестована его суть (*гаухар*).

Объяснения их пониманий бывают долгими, так как у каждого из них существует отличное от других понимание, соответствующее его взгляду. Причина, вызывающая такого рода толкования, кроется в том, что некоторые невежды (*аблахān*) и еретики (*лубтади'ān*) хулят их за то, что они цитируют и слушают стихи о возлюбленных (*санаи*), локонах, родинках, опьянении и притонах, являющиеся за-претными, полагая при этом, что их высказывания в отношении суфиев уже серьезный аргумент (*худжджат-и 'азили*) и серьезный уп-

¹⁵ *Заук* — в первом значении: «вкус», «опробирование», «оценивание». Как это обычно встречается в мистической терминологии, для объяснений понятий тонкого мира повседневным языком мира материального во второе мистическое значение термина закладывается лишь функция первого значения. В данном случае второе значение подразумевает первую ступень свидетельства из тонкого мира о божественном присутствии. Эта ступень характеризуется продолжительной чередой молниеносных озарений-вспышек, благодаря которым мистик как бы пробует на вкус эти свидетельства тонкого мира. Следующая более полная степень определяется как *шурб* — «опьянение».

рек (*та'н-и 'азим*). Отвратительны (*мункар*) те, кто понятия не имеет об их состояниях.

Однако *сам* суфиев бывает и таким, которое не относится к смысловому значению бейта, но — только к голосу. Бывает так, что они слушают только саму мелодию от игры на флейте, хотя она не несет в себе никакого значения. Случается также и такое, что, не зная арабского, некоторые из них слушают арабские бейты. Невежды при этом смеются, говоря, зачем он предается *сам*, если не знает о чем это. Такие невежды не понимают того, что верблюд тоже не знает арабского, но, бывает, услышит араба, поющего *худа*¹⁶ и несется с тяжелым грузом, ликуя (*наийят*) и вдохновляясь силой *сам* так, что, достигнув дома, с окончанием *сам* в экстазе падает и умирает. Надо бы такому невежде подискутировать с боевым верблюдом и спросить у него: «Ты же не знаешь арабского, откуда же в тебе появляется такое ликование?».

Иногда они понимают что-то из арабских бейтов, но это «что-то» не является истинным значением бейта, а только тем, что подсказывают им их фантазии (*зийял*), поскольку в этом случае они не ставят своей целью интерпретацию стихов. Так например, кто-то сказал:

Не посещал он (*м* *з*аран) меня во снах,
Разве что в ваших фантазиях, —

после чего суфий впал в экстатическое состояние. У него спросили:

— От чего ты впал в это состояние? Ведь ты даже не знаешь, что он сказал.

Тот ответил:

— Почему это я не знаю? Он сказал, что мы жалки (*м* *з*арил). И правильно сказал. Мы все жалки, несчастны (*дар* *м*анда) и находимся в опасности (*дар* *х*атар).

Таково их слушание, что любой из них что бы он ни слышал и ни видел, будет слышать и видеть то, чем одержимо его сердце. Тому, кто не испытал огонь истинной или ложной любви, смысла сказанного не понять.

[Категории аудиторов]

Четвертая причина. Когда слушатель молод, в нем преобладает плотская страсть, и божественной любви и того, что она собой представляет, он просто еще не познал. Тогда зачастую бывает так, что, услышав о локонах, родинках и хорошеньком личике, он допускает Дьявола себе на шею, и тот разжигает в нем плотскую страсть и создает в его сердце [сцены] любви с миловидными особа-

¹⁶ *Худа'* — песни погонщиков верблюдов, заставляющие последних двигаться быстрее.

ми. Когда же он слушает о состояниях влюбленных, также получая от этого удовольствие, то опять [Дьявол] поднимается в нем в виде плотской любви.

Многие мужчины и женщины, нося суфийские одежды, предаются таким занятиям, оправдываясь затем бессмысленными фразами (*ба 'ибарат-и тәләт*) и говоря, что такого-то охватила пылкая страсть и влечение, и ему на пути встретилась страстно влюбленная. Также говорят, что такая любовь – настоящая западня, и что такой-то попался в силки. Еще говорят, что есть что-то величественное в том, что он старался сохранить свое сердце для того, чтобы оно увидело свою возлюбленную.

Сводниц (*кабадак*) называют путеводными (*тарикйи*) и покладистыми. Разврат (*фиск*) и педерастия (*либатат*) называют пылкой страстью и влечением. При этом бывает так, что они в свое оправдание (*'узр-и хұд*) говорят, что такой-то пир [тоже] заглядывается на такого-то ребенка, и что это всегда было свойственно пирам, и что это не педерастия, а игра с возлюбленным (*шахидбәзи*). Смотреть же на возлюбленного (*шахид*) является духовной пищей (*ғазә-ийи рұх*). Говоря подобного рода чушь, они скрывают за ней свой позор (*фази-хат*). Каждый, кто не убежден в том, что это грешно и запрещено, – вольнодумец (*ибәхатйи*), стоящий вне закона (*хұн-и у лубәх аст*).

[Категории аудиторов в суфизме]

То, что говорят или рассказывают о пирах, будто бы они заглядываются на детей, – либо ложь, [распространяемая] с целью самооправдания, либо, [обман]: если они и смотрят, то делают это без плотской страсти, но так, как смотрят на красное яблоко или на красивый цветок. Но даже если кто-то из пиров и совершил проступок (*хатә'*), то это не значит, что все они грешны (*ла'сұм*). Вместе с тем, если такой пир совершил проступок или впал в грех, то этот грех считается недозволительным. Вот почему про Дауда, мир да пребудет над ним, рассказывают разные истории, чтобы ты не подумал, что каждый застрахован от небольших грехов (*сағә'ир*), хотя они могут перерасти в большие. Рассказывают и о том, как он причитал, плакал и раскаивался [в содеянном], чтобы ты принял это как аргумент и избавил бы себя от этого.

Есть еще и другая причина. Однако это бывает не часто. Встречаются такие, кому является нечто, когда они пребывают в состояниях, подобных суфийским. Случается так, что им открываются сущности ангелов и душ святых в виде какого-нибудь символического образа (*лисәл*)¹⁷. Бывает так, что такое открытие (*кашф*)¹⁸ принима-

¹⁷ Три философских и суфийских понятия: телесный мир (*'әләм-и аджәл*), то есть мир физический или низший; мир духов (*'әләм-и арвәх*) или мир высший; мир образов (*'әләм-и лисәл*), находящийся между первыми двумя и похожий на телесный мир,

ет вид бесконечно прекрасного человека, символический образ которого, естественно, соответствует [стоящему за ним] истинному смыслу. Такой смысл являет собой предельное совершенство сущности духовного мира (*'алам-и арвах*), а его символический образ из мира образов (*'алам-и сурат*) – предельную красоту.

Среди арабов не бывает откровения прекраснее, чем в образе собаки (*вахй-йи калбӣ*). Пророк видел Джабраила, мир да пребудет над ними, в этом образе.

Бывает так, что кому-то из них оттуда является нечто в образе прекрасного юноши (*аирад*), и он получает от этого величайшее удовольствие. Когда же после этого он приходит в себя, то смысл [от увиденного], [бывший явным], становится скрытым. Он начинает искать [утерянный] смысл, выражением которого был символический образ [юноши]. Случается так, что этот смысл не обретается; если его взгляд падает на прекрасное лицо, соотносящееся с тем лицом, то к нему возвращается прежнее состояние, и он вновь обретает утраченный было смысл. От всего этого он впадает в экстатическое состояние (*ваджд*).

Следовательно, дозволительно желание (*рағбат*) видеть красивое лицо тому, кто вновь хочет обрести это состояние. Не имеющий же понятия об этих тайнах (*асраф*), наблюдая желание первого, полагает, что тот видит то же самое, что и он сам, просто не имея представления другом.

В общем, занятие суфиев – дело великое, опасное и крайне скрытое. Ни в чем другом не бывает столько ошибок, как в нем. Эти указания приводятся здесь для того, чтобы стало ясно, что к ним относятся несправедливо (*мазлӯм*), когда думают, что они – [люди] того же сорта, что появились в наши дни. В действительности, подвергшимся несправедливости считается тот, кто полагает, что раз к нему отнеслись несправедливо (*ба хӯд зулм карда*), то он вправе, сравнивая [себя] с другими, в отношении суфиев поступать также.

[Категории непрофессиональных аудиторов]

Пятая причина. Когда *сама*¹⁸ происходит традиционно среди простых смертных (*'авам*) ради увеселения (*'ишрат*) и развлечения,

однако соотносящийся с ним так же, как отражение в зеркале от физического тела соотносится с самим телом. Согласно средневековым мусульманским представлениям, душа, отделяясь от тела в момент смерти, затем до судного дня пребывает в оболочке-образе (*қайиб-и лиҷайлӣ*), другими словами, превращается в фантом (*шабх*) и живет в мире образов до страшного суда. См.: *Муфин М.* Фарханг-и фарси. Т. 2. С. 2266; Т. 3. С. 3852. Отличные от приведенной точки зрения суждения в отношении мира образов можно найти в статье: *Khalifa Abdul Hakim. Religious Experience or The Prophetic Consciousness (Some views about kashf and wahd) // Islamic Culture. Vol. XVI. N. 2, April 1942. P. 153–160.*

¹⁸ *Кашф* – проявление в сознании мистика мира идей и истин скрытого тонкого мира. См.: *Муфин М.* Фарханг-и фарси. Т. 3. С. 2987.

то это дозволительно при условии, что они не будут усердствовать, и *сам* не войдет у них в привычку (*ниша*), ибо некоторые незначительные грехи (*гунахан-и сағира*) при их количественном увеличении достигают ступени тяжких (*кабира*). Некоторое из того, что считается дозволительным при эпизодическом повторении и в небольших количествах, становится запретным при увеличении [числа].

Так, Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, не запретил темнокожим единожды развлечься в мечети, но если бы из нее сделали игровой дом, то тогда он запретил бы это. Также он не запретил 'А'ише, да будет доволен ею Аллах, смотреть на них, но если бы кто-то постоянно смотрел на них, и это вошло бы у него в привычку, то тогда это стало бы недозволительно. Эпизодические шутки (*маз*) дозволительны, однако, если они становятся традиционным поведением и превращаются в насмехательство (*масхара*), то – нет.

Последствия и этикет *сам*. [Степень мурида]

Знай, что в слушании существуют три уровня: первый – понимание (*фахм*), затем – экстатическое состояние (*ваджд*), после чего – движение (*харакат*). О каждом из них есть что сказать.

Первый уровень заключается в понимании. Однако тот, кто предается в *сам* вожденным мечтам (*тала*) или слушает невнимательно, или же думает о материальном, бывает низменнее (*хасистар*) того, о понимании и состоянии которого идут разговоры. Для тех же, у кого преобладают мысли о религии и любви к Всевышнему, слушание в понимании подразделяется на две ступени.

Первая – ступень мурида. У него в исканиях (*дар талаб*) и на пути обучения бывают различные состояния, начиная от подавленности (*кабз*) и радостного упоения (*баст*)¹⁹, до легкости (*асанн*) и тяжести (*душвар*). [Соответственно] и последствия, всецело овладевающие его сердцем, бывают приемлемыми (*асар-и кабул*) и неприемлемыми (*асар-и радд*). Когда он слушает что-то, где говорится о порицаемом, приемлемом и неприемлемом, встрече и разлуке, близости и удаленности, удовлетворенности и недовольстве, надежде и безнадежности, страхе перед Богом и защищенности, верности обещанию и нарушению его, а также – о радости от воссоединения, и – о

¹⁹ *Кабз* и *баст* – два противоположных состояния, означающие для мистика соответственно подавленность и радость-упоение. Они возникают после прохождения им состояний *хауф* и *радж*, страха перед Богом и упования на Него, характерных для рядового правоверного. Принципиальная разница между этими двумя парами терминов состоит в том, что первая пара состояний возникает и овладевает мистиком в конкретный данный момент. Вторая – относится к состояниям в будущем. См.: *Муфин М. Фарханг-и фарси*. Т. 3. С. 2634.

скорби от разлучения, тогда то, с чем он сталкивается, соотносится им со своими состояниями, а то, что находится у него внутри, возгорается, взывая к жизни различные состояния и ввергая его в разные мысли. Если же основы его религиозных познаний и его веры не будут прочны, то мысли, приходящие ему во время *самы*^а, могут оказаться богохульными (*куфр*) настолько, что прослушав что-то о Всевышнем, его понимание услышанного может стать ирреальным (*махъл*).

Так например, услышав этот бейт:

Солнце зашло, даря милость свою.

Сегодня удручен вопросом: «Почему?» –

любой мурид, который вначале продвигался быстро и споро [в своем духовном развитии], а затем ослаб, будет думать, что Всевышний сначала относившийся к нему благосклонно и благоволивший ему, переменялся к нему. Это изменение он будет относить на счет Всевышнего, а это уже богохульство. Ему необходимо знать, что Всевышнему не свойственны изменения, что Он – изменяющий, но – не изменяющийся. Ему следует знать, что его собственные качества изменились так, что смысл, бывший ранее для него явным, стал теперь скрытым, тогда как с Его стороны просто никогда не бывает удерживания (*ман*^а), укрывания (*хиджаб*) и усталости (*малъл*). Врата [у Него] всегда открыты. Например, солнце, дарящее свой свет, станет скрытым для того, кто зашел в тень от стены, но [в этом случае] изменения происходят в нем самом, а не в солнце. Следовательно, надо сказать:

Восходит солнце – медлительный красавец,

Если мне не светит, знать судьба такая.

Он должен связывать появление завесы со своим несчастьем (*адбар*) и – со своими проступками, а не относить это на счет Всевышнего. Задача приведенного примера состоит в том, что несовершенство (*накъс*) и изменчивость (*тагаййур*) качеств нужно соотносить с самим собой и со своей душой (*нафс*), а все, что прекрасно и красиво, – со Всевышним. Если же не положить [этот принцип] в основу, то можно очень быстро, не заметив этого, скатиться с позиций разума в богохульство. По этой причине в *самы*^а [проводимом] ради любви к Всевышнему, скрыта величайшая опасность.

[Продвинутая ступень слушания]

Вторая ступень наступает после прохождения ступени мурида и оставления позади состояний стоянок (*ахвъл-и макълмат*), после достижения такого состояния, которое называют исчезновением (*фана*^а) и небытием (*нистй*), увязывая это со всем, кроме Всевышнего,

и которое называют объединением (*таухид*) и единством (*йаганяги*), связывая это со Всевышним.

Слушание у достигшего данной ступени заключается не в понимании смысла; в нем, застигнутом слушанием, обновляется [состояние] небытия и единства. Он полностью перестает быть самим собой (*аз ху́д га'иб шавад*), более не осознавая этот мир. Бывает так, что он падает в огонь, не отдавая себе отчета [в происходящем]. Подобное произошло с шейхом Абу ал-Хасаном Нури, когда во время *самы* он рванулся в сторону, где был скошен и сжат тростник, обрезая себе ноги и не осознавая этого. Слушание такого рода полнее, чем слушание муридов, замешанное на человеческих качествах, как то бывает, когда слушатель полностью теряет самоконтроль, наподобие тех женщин, которые, увидев Йусуфа, мир да пребудет над ним, полностью утратили над собой контроль, начав резать себе руки.

Ты не должен отрицать такого рода небытие и говорить: «Я же его вижу, каким же образом он перешел в небытие?». Он – не тот, кого ты сначала видишь как личность, а после его смерти видишь, как он перешел в небытие. Нет, его истина – то неуловимое значение, которое несет в себе место мистического знания (*махалла-и ма'рифат*). Поскольку это знание мистическое, постольку все, чем он является, исчезает и переходит по отношению к нему в небытие. Поскольку он перестает осознавать себя, постольку по отношению к себе он умирает. Поскольку не остается ничего, кроме Всевышнего и Его поминания, постольку все, что тленно (*фāни*), исчезает, а все, что незыблемо (*бāқи*), остается. Отсюда, значение единства в том, что он, не видя ничего кроме Бога, говорит, что все это – Он, а меня нет; или же говорит, что я есмь Он. От этого некоторые впадают в заблуждение, трактуя значение [такого состояния] как *ху́л*²⁰, а некоторые – как *иттихад*²¹. Это похоже на то, как если бы некто, не видя ни разу зеркала, взглянул бы в него и, увидев там свое лицо, подумал, что оно переместилось в зеркало, а качества зеркала – быть красным и белым. В случае если он подумает, что его лицо переместилось в зеркало, это – *ху́л*. Если же он предположит, что зеркало имеет его лицо, это – *иттихад*. Оба предположения ошибочны, так как зеркало никогда не станет лицом, а лицо – зеркалом. Однако так думают те, кто до конца в этом не разобрался. Объяснить это в одной книге представляется затруднитель-

²⁰ *Ху́л* – проникновение чего-то во что-то. В философском понимании различались: проникновение внешних свойств в тела и абстракции; проникновение части в целое; проникновение признака в предмет; проникновение духа в другое тело. См.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 282; *Му'ин* М. Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 1370.

²¹ *Иттихад* – соединение, слияние чего-то с чем-то. Термин имеет двоякое толкование: соединение божественной и человеческой природ; соединение души мистика с божеством во время *ваджда*. Указ. соч. С. 116 и Т. 1. С. 134 соотв.

ным, поскольку данная наука обширна, и мы уже давали свои разъяснения по этому поводу в книге «Ихйа»²².

[Состояние ваджда]

Второй уровень. Как только проходит понимание, появляется состояние (*хал*), именуемое *ваджд*. Приобретать *ваджд* – значит приобретать такое состояние, которого до этого не было. На самом деле, о нем и о том, что оно означает, говорят много. [Из того, что говорят], правильно то, что оно не бывает однородным, но очень многообразно, хотя и подразделяется на два вида: производное от чувственных состояний (*аз джинс-и ахвâl*) и производное от озарений (*аз джинс-и мукашафât*).

Первый вид бывает тогда, когда какое-то из чувственных качеств начинает преобладать [над другими] и превращает его (т. е. слушателя. – А. Х.) в словно опьяневшего. Этим качеством иногда бывает страсть [к Богу], иногда – страх [перед Ним], иногда – огонь любви, иногда – желание, иногда – печаль, иногда – тоска: много видов. Но как только сердце охватывает огонь [этого качества], то дым от него доходит до мозга (*далмâğ*), начиная преобладать над всеми [другими] его чувствами до такой степени, что он перестает видеть и слышать, будто спящий, а если видит и слышит, то безучастно и не понимая, будто опьяневший.

Второй вид – состояние, производное от озарений, случается тогда, когда проявляется что-то из того, что видят суфии. Иногда – в облачении (*дар касват*) символического образа (*мисâl*), иногда – открыто (*сарîх*). Последствие *самâ* в этом случае представляет собой следующее: сердце отполировывается (*сâфи*) как зеркало, на которое осела пыль и которое очищают, с тем чтобы в нем появилась способность отражать; тогда любое значение [увиденного] можно [вербально] выразить научно-религиозно (*‘илмî*), по аналогии (*кийâсî*) или символически (*мисâlî*). Истина же известна только тому, кто достиг этого состояния.

Следовательно, каждому [достигшему] известен только свой опыт (*кидалмâğ*), а если он захочет осмыслить опыт других, то он [должен] сравнить его со своим. Все, о чем можно судить по аналогии, опирается на религиозную науку (*‘илм*), а не на свидетельства от озарений (*заук*). Мы оговариваем это [специально], чтобы те, кем не овладевают экстатические состояния *заук*, уверовали бы единожды и [больше] не отрицали, так как их отрицание несет с собой только вред.

Непроходимый невежда тот, кто полагает что отсутствующее у него в сокровищнице не найти и в сокровищнице правителя. Еще

²² Имеется в виду известный труд ал-Газали «Ихйа ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»).

невежественнее его тот, кто по своей близорукости считает себя правителем, говоря при этом: я всего добился, все повидал, и того, чего у меня нет, вообще не существует. Все отрицающие восходят к этим двум типам невежд.

Знай, что *ваджд* бывает деланным (*ба такаллуф*), тогда он уподобляется лицемерию, если только с этой деланностью в сердце не привносятся *ваджд* порождающие мотивы. В этом случае бывает, что истина *ваджда* проявляет себя. В предании сказано, когда вы слушаете Коран, плачьте. Если же слезы не идут, вызовите их усилием (*такаллуф*). Значение приведенного высказывания заключается в том, чтобы усилием вызвать в сердце мотивы, порождающие скорбь (*хузи*). Это усилие может дать свои результаты, и случается, что такое *самиа* проходит естественным путем (*ба хақиқат*).

[Аудирование Корана и обоснование
предпочтения другим видам аудирования]

Вопрос. Некоторые говорят, что раз их *самиа* для Бога и ориентированно на Него, то они должны приглашать и усаживать чтецов Корана (*мукри*), чтобы те читали его, а не певцов (*қаввал*), распевающих песни. Ведь Коран – это слово божие, следовательно и слушание его будет самым предпочтительным.

Ответ. Аудирование аятов из Корана случается часто, и состояние *ваджда* от этого бывает тоже очень часто. Очень многие от аудирования Корана приходят в бессознательное состояние. Много было и таких, которые во время этого отдали Богу душу. Приводить все [известные] истории очень долго. Мы их подробно изложили в «Ихйа». Что же касается причин, по которым вместо чтецов Корана усаживают певца, а вместо чтения Корана поют песни, то их пять.

Первая причина заключается в том, что не все аяты Корана имеют касательство с состояниями влюбленных. В нем есть повествования о неверных, суждения относительно деяний мирян (*ахл-и дунйа*) и многое другое, так как Коран – лекарство (*шафа*) для всех категорий (*аснаф*) людей. Когда же чтец (*қари*) станет, например, читать аяты о наследовании (*мирас*), о том, что матери достается одна шестая, а сестре – половина наследства, или же о том, что женщина, у которой умер муж, должна соблюсти срок (*сиддат*)²³ в течение 4-х месяцев и 10-и дней, то такого рода примеры не способствуют возгоранию огня любви, разве только у тех, кто настолько сильно влюблен, что ему все равно, что слушать, будь то даже весьма далекое от его устремлений (*мақсуд*). Но такое бывает не часто.

²³ Срок, в течение которого по законам шариата овдовевшей женщине запрещено вступать в брак.

Вторая причина состоит в том, что Коран знают наизусть и часто цитируют. То же, что часто слушают, в большинстве случаев не находит отклика в сердце. Иной раз видишь, как кто-то слушает впервые, и с ним случается *хал*. Во второй раз этого не происходит. Песню же каждый раз можно спеть по-новому, Коран – нет. Во времена Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, когда пришли арабы и когда Коран слушали впервые, люди плакали и с ними случались экстатические состояния. Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, говорил: «Мы были, как и вы. Сейчас наши сердца отвердели». То есть они успокоились для Корана и привыкли к нему (*xūḡar*). Стало быть, все, что происходит впервые, имеет более значительные последствия. Поэтому 'Умар, да будет доволен им Аллах, приказал паломникам быстрее возвращаться из хаджжа в свои города, сказав, что я боюсь, что они привыкнут к Ка'бе, и из их сердец уйдет почтение к ней.

Третья причина состоит в том, что сердца не приводятся в движение до тех пор, пока их не приведешь в движение интонацией (*al-ḫān*) и ритмом (*вазн*). По этой причине слушание повествований проводится реже слушания хорошего голоса, если он мелодичен и интонирован. Тогда любая мелодия вызовет свои собственные последствия. Чтение Корана нельзя интонировать и превращать его в пение, а также вносить в него изменения. Если же оно не интонированно, то остаются только слова, но не для тех, у кого пламя любви бывает настолько сильным, что возгорается и от них.

Четвертая причина. К интонированию еще следует добавить дополнительное музыкальное сопровождение, как то: игру на дудке (*қасаб*), бубне, тамбурине, флейте и т. п., тогда последствия будут значительнее, но тогда это превратится в вид сарказма (*хазл*), а чтение Корана – в *ваджд*. От того, чтобы чем-то сопровождать чтение Корана, следует воздержаться, поскольку в глазах простых людей это будет выглядеть насмешкой. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, был в доме Рабī' бинт Са'уда, когда его наложницы распевали под бубен песни. Увидев его вернувшимся, они стали восхвалять его в стихах. Он сказал, чтобы они замолчали и пели бы то, что пели до этого, поскольку восхваление под бубен, подобно *ваджду* и приобретает вид насмешки.

Пятая причина. Если всякому, находящемуся в определенном экстатическом состоянии и страстно желающему послушать бейт, соответствующий его состоянию, прочесть не тот бейт, то это вызовет в нем неприязнь. Возможно он даже скажет: «Прекрати и прочитай что-нибудь другое». Не следует выставлять чтение Корана в таком качестве, чтобы от него шла антипатия (*караḫат*). Вполне возможно, что все айаты не найдут соответствия с состоянием слушающего их. Однако, если при несозвучности бейта с [душевным] состоянием, он все-таки примеряет его с ним (поскольку не обяза-

тельно искать в сказанном то, что заложил туда поэт), то чтение Корана нельзя сопоставлять со своими мыслями, искажая при этом смысл.

Таким образом, указанные причины, по которым шейхи предпочитают певцов [чтецам], по сути сводятся к двум: первая – неподготовленность аудиторов; вторая – почтительное отношение к Корану, дабы не вызвать брожения в мыслях.

[Движение, танцы и разрывание одежды
во время аудирования]

Третий уровень касается движения, танцев и разрывания одежды во время *самы́*. Все, что происходит помимо воли и чему нельзя сопротивляться, непогрешимо. Все, что происходит намеренно, с целью демонстрации своего состояния, запрещено и подобно лицемерию.

Абӯ ал-Қасим Насрабади сказал: «Я говорю, что этим людям лучше предаваться *самы́*, чем жить скрытно». Абӯ ʿУмар ибн Надждид же говорил: «Если они тридцать лет будут жить скрытно, то это лучше, чем если они будут лживо демонстрировать в *самы́* свои состояния».

Знай, что совершеннее всех тот, кто участвуя в *самы́*, остается при этом внешне спокойным. Сила у того бывает такая, что он может сдерживать себя, так как движение, вопли и плач происходят от слабости. Но такая сила встречается не часто. То же самое имел в виду и Абӯ Бакр Сиддик, да будет доволен им Аллах, сказав: «Это тяжело и требует силы – быть в состоянии сдерживать себя, а тому, кто не в состоянии, [требуется блюсти себя], чтобы его сдерживание не стало бы сдерживанием внешним и по необходимости».

У Джунайда был ученик. Когда однажды этот ученик предался *самы́*, то издал вопль. На что Джунаид ему сказал: «Если еще раз ты сотворишь что-нибудь подобное, я прекращу с тобой свои отношения». После чего он подождал, пока тот с большим усилием (*джахд*) не добился того, что сдерживал себя целый день. В конце концов, он издал вопль, пуповина его лопнула, и он преставился.

Однако бывает дозволительным, не высказывая своего состояния, танцевать или усилием заставлять себя плакать, поскольку танцы [по шариату] дозволительны. Темнокожие танцевали в мечети, в то время как ʿАиша, да будет доволен ею Аллах, наблюдала за ними. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал ʿАли, да будет доволен им Аллах, что ты – это я, а я – это ты, тот от радости пошел в пляс, притоптывая ногами, как это делают арабы, радуясь и ликуя. Джаʿфару, да будет доволен им Аллах, он сказал: «Ты останешься во мне, в моем естестве (*халк*)». После чего его [Джаʿфара] естество от радости тоже пошло в пляс.

Зайду ибн Х^арису²⁴, да будет доволен им Аллах, он сказал: «Ты – наш брат, и отныне – вольноотпущенный». Тот от радости пустился в пляс.

Следовательно, говорящий о том, что это запрещено, допускает ошибку. Крайняя степень в этом наступает тогда, когда это выливается в игры, которые также не запрещены. Для того же, кто танцует ради усиления экстатического состояния, возникающего в его сердце, это само по себе похвально.

Однако ему не следует произвольно рвать на себе одежду, так как это – порча имущества. Но если он побежден (*мағлұб*) [охватившим его состоянием], то тогда это дозволительно, даже если разрывание одежды произвольное (*ба ихтийār*). Однако бывает так, что [во время *сама*^а] его воля находится в стесненном состоянии (*музтар*), и даже если бы он и хотел не делать этого, то все равно не смог бы. Так бывает со стоном больного, который хотя и исходит произвольно, однако же если бы больной захотел не стонать, то не смог бы. Человек не всегда может воздержаться от того, что от него исходит намеренно и по своей воле, поскольку он бывает настолько охвачен этим, что удивляться не приходится. Что касается суфиев, произвольно разрывающих одежду на мелкие лоскутья, то некоторые их критикуют, впадая в заблуждение, и говорят, что этого не следует делать. Однако холстину (*карбас*) тоже разрывают на куски, с тем чтобы сшить рубаху. То же самое относится и к прямоугольным лоскутьям, отрываемым, дабы они сослужили службу в качестве молитвенных ковриков (*саджда*) или дервишеской одежды (*муракка*^а). Считается дозволительным, если кто-нибудь разорвет основу и уток холстины (*сāни-йи карбас*) даже на четыреста лоскутков и раздаст их дервишам, с тем чтобы каждый из этих лоскутков можно было [затем] пустить в дело.

Этикет *сама*^а.

[Категории времени, места и компании]

Знай, что в *сама*^а необходимо соблюдать три вещи: время, место и компанию (*замāн, макāн, ихвāн*).

Время. Если *сама*^а проходит во время намаза, во время приема пищи или во время, когда сердце занято чем-то другим, то оно бесполезно.

Место. Не подходят для его проведения места типа дорог, темных и неухоженных мест или же домов, где творится несправедливость и постоянно царит беспокойство.

²⁴ Зайд ибн Х^арис – был рабом, подаренным Хадиджей Пророку. Последний дал ему вольную и усыновил. Был одним из первых, принявших ислам. Погиб в 629 г. Примечателен один факт из его биографии. После того, как он дал своей жене Зайнаб развод, на ней женился Пророк. См.: Му^нин М. Фарханг-и фарси. Т. 5. С. 663, 665.

Компания. Компании бывают такими, что всякий присутствующий может выступать в роли аудитора (*ахл-и самі*), будь то какой-нибудь заносчивый из мирян (*мутакаббир*), или – чтец Корана, не признающий *самі*, или же – лицей (*мутакаллиф*), постоянно изображающий экстатическое состояние и деланно танцующий, или же – присутствующие на *самі* невежды, предающиеся непотребным мыслям и занятые никчемными разговорами, разглядывающие всех и вся без должного уважения, или же – некоторые женщины, приходящие поглазеть и пребывающие в компании молодых людей, так что помыслы и тех и других не свободны друг от друга. *Самі* в такой компании бесполезно. Именно это имел в виду Джунайд, когда говорил, что в *самі* время, место и компания – необходимые условия (*шарт*).

Запрещено сидеть там, куда приходят поглазеть молодые женщины и мужчины из тех невежд, у которых плотская страсть берет верх над всем остальным, так как во время *самі* пламя плотской страсти становится сильнее с двух сторон и проявляется в глазах у каждого. Бывает также, что она, зацепив сердце, становится зерном (*тухм*), вызывающим разврат и непристойности. Никогда не следует проводить *самі* в таком окружении.

Следовательно те, кто являются профессиональными аудиторами и собираются ради этого, должны соблюдать этикет (*адаб*), заключающийся в том, что все должны сидеть, опустив головы перед собой, не глядя друг на друга и полностью отдавая всего себя слушанию. Во время слушания нельзя разговаривать, пить, оглядываться по сторонам, размахивать руками и головой и производить какие-либо деланные движения. Нужно сидеть так, как сидят во время намаза, когда произносятся слова вероисповедания (*ташах-худ*), устремив сердце к Богу и ожидая того, что посредством *самі* может проявиться (*футух*) из скрытого [мира]. Надо себя сдерживать: не вставать и не двигаться произвольно.

Если же кто-то по причине охватившего его *ваджда* встанет, то – не удерживать его. Если у кого-то упадет тюрбан, то – всем приложить руки [к голове]. И хотя все это – новшества (*бид'ат*), о которых рассказывали первые сподвижники и последователи [Пророка], тем не менее, не все то, что является нововведением, следует запрещать. Многое бывает во благо. Шафи'и говорил, что *таравих*²⁵ был введен эмиром правоверных Умаром, да будет доволен им Аллах. Это нововведение – во благо. Следовательно, порицаемые нововведения те, которые противоречат Сунне. Нести же радость в сердца людей – похвально в шариае. У разных людей бывают раз-

²⁵ *Таравих* (ед. ч. *тарви́ха* – «отдохновение») – а) непродолжительная пауза после отправления каждых четырех ракатов в ночных намазах в месяц рамазан. См.: *Муфин М.* Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 1062; б) сама ночная молитва в месяц рамазан, в другие месяцы именуемая как *тахаджжуд*. См.: Ислам. Энциклопедический словарь. С. 235.

ные обычаи (*'адат*). Поступиться последними – вызвать недовольство первых. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

– С кем бы ты ни жил, живи в согласии с его обычаями и наклонностями (*Халику ан-наса би ахлақиһи*).

Поскольку люди в одобрении этого [= нововведений] находят радость, а в неодобрении – начинают дичиться (*мутаваххиш*), то их одобрение исходит от Сунны (т. е. от традиции. – А. Х.). Сподвижники Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, считаясь с его мнением, не вставали [когда он входил], так как это вызывало у него неприязнь. Однако поскольку где-то [в исламском мире] подобное стало обычным, постольку невставание вызывает дикость, а вставание – первое, что вызывает одобрение в их сердцах. У арабов свои обычаи, у персов – свои. [Только] Аллах знает, что правильно.



Список использованных источников и литературы

Источники

1. *Ахрар 'Убайдиллах*. Анфас-и нафиса // Макамат-и хазрат-и хваджа Накшбанд. С. 2–19.
2. *Бухари 'Абд ал-Хаким*. Каджкул-и ваджиб ал-хифз ва ваджиб ан-назр. Бухара, 1909.
3. *Бухари Салих б. Мубарак*. Макамат-и хазрат-и хваджа Накшбанд / Изд. Абул-Мухсин Мухам мад-Бакир б. Мухаммад 'Али, Бухара, 1910.
4. *Ва'из Фахр ад-Дин 'Али б. Хусейн Кашифи*. Рашахат-и 'айн ал-хайат, Лакхнау; Навалкишор, 1897.
5. *Газали Абду Халид*. Ихйа' 'улум ад-дин / Перс. пер. Тегеран, 1973.
6. *Газали Абду Халид*. Кимийа-йи са'адат. Лакхнау; Навалкишор, 1871.
7. *Джамий 'Абд ар-Рахман*. Рисала-йи хазрат-и мавлана Джамий // Макамат-и хазрат-и хваджа Накшбанд. С. 138–158.
8. *Джамий 'Абд ар-Рахман*. Трактат о музыке/Пер. с перс. А. Н. Болдырева, коммент. В. М. Беляева. Ташкент, 1960.
9. Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1991.
10. *Парса Мухаммад*. Рисала-йи қудсийа // Макамат-и хазрат-и хваджа Накшбанд. С. 37–137.
11. *Раийтани 'Али*. Рисала-йи хазрат-и 'азизан // Макамат-и хазрат-и хваджа Накшбанд. С. 20–36.
12. Рисала-йи дар байан-и кавасид-и кират-и кур'ан, // Каджкул-и ваджиб ал-хифз ва ваджиб ан-назр. С. 69–73.
13. *Фазл Ахмад*. Рисала-йи мурадан, – Mole M. Quelques Traits Naqshbandis // Фарханг-и Иран замин. Тегеран, 1339. Т. 8. № 34. С. 307–318.
14. *Харави Джилал*. Рисала-йи рахнама-йи 'укдагушай – Mole M. Quelques Traits Naqshbandis // Фарханг-и Иран замин. Тегеран, 1339. Т. 8. № 34. С. 285–293.
15. *Холейли Рухулла Мусави*. Таузиҳ ал-мас'ил. Тегеран, б/г.
16. *Худжвири Абду ал-Хасан*. Кашф ал-маҳдҷуб / Крит. текст с коммент. В. А. Жуковского Л., 1926.

Справочно-библиографическая литература

17. Библийская энциклопедия / Изд. Архимандрит Никифор. М., 1891.
18. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

19. *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. М., 1975.
20. *Arabic-English Lexicon* / Ed. by E. W. Lane. London, 1865.
21. *Concordantiae corani arabicae* / Ed. by Gustavus Flügel. Lipsiae, 1842.
22. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden; London, 1960–19...
23. *Лутатнама* / Сост. и изд. 'Али Акбар Даххула. Тегеран, 1963.
24. *Фарханг-и фâрсӣ (A Persian Dictionary)* / Сост. и изд. Мухаммад Му'ин. Тегеран, 1992.

Исследования на русском языке

25. *Аверинцев С. С.* Примечания к ст. К. Г. Юнга «К психологии архетипа младенца» // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 119–129.
26. *Акилушкин О. Ф.* Институт «хангах» и бином «муршид-мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимоотношений. М., 1994. С. 11–20.
27. *Акилушкин О. Ф.* Примечания к книге Дж. С. Тримингема «Суфийские ордены в исламе» / Пер. с англ. М., 1989.
28. *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964.
29. *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
30. *Винников В. Н.* Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. Сб. ст. Л., 1934. С. 125–146.
31. *Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбанд Бухарский // С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. Сб. ст. Л., 1934. С. 147–164.
32. *Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбанд Бухарский. Избр. соч. М., 1962. Т. 3. С. 369–386.
33. *Грюнебаум Г. Э., фон.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258) (G. E. von Grunebaum. Classical Islam. A History 600–1258. London, 1970) / Пер. с англ. М., 1988.
34. *Делидов С. М.* Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.
35. *Диваев А. А.* Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун. Этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1899. Т. XV. Вып. 3.
36. *Залелан К. Г.* Легенда о Хаким-Ата // Известия Императорской Академии Наук. СПб., 1898. Т. 9. № 2. С. 105–150.
37. *Казанский К.* Суфизм с точки зрения современной психопатологии. Самарканд, 1905.
38. *Кириллина С. А.* Эволюция египетских суфийских братств (XIX–нач. XX в.) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики, М., 1985. С. 172–190.
39. *Кириллина С. А.* Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX–нач. XX века) // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 80–93.
40. *Кнорозов Ю. В.* К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. Этнография, история, филология. М., 1973. С. 324–334.
41. *Кныш А. Д.* Суфизм // Ислам: историографические очерки / Под ред. С. М. Прозорова. М., 1991. С. 109–193.
42. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985.

43. Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1.
44. Мухаммедходжаев А. Идеология нақшбандизма. Душанбе, 1991.
45. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
46. Петрушевский И. П. Ислам в Иране. Л., 1966.
47. Резван Е. А. Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С. 7–84.
48. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991.
49. Селенов А. А. Бухарский шейх Баха уд-Дин (Накшбенд) // Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914. С. 202–211.
50. Селениов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 5–32.
51. Спивак Д. Л. Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.
52. Структурно-типологические исследования. М., 1962.
53. Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 230–270.
54. Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе (Trimingham J. Sp. The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971)/ Пер. с англ. М., 1989.
55. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография, 1927, № 1.
56. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
57. Юнг К. Г. О возрождении // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 250–287.

Исследования на западноевропейских языках

58. Algar Hamid. Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat // Essays on Islamic philosophy and science / Ed. by George F. Hourani. Albany; New York, 1975.
59. Anawati G.-C., Gardet L. Mystique Musulmane. Aspects et tendances. Experiences et techniques. Troisieme edition // Etudes Musulmanes. VIII. Paris, 1976.
60. Brockett A. The value of the Hafs and Warsh transmissions for the textual History of the Qur'an // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an / Ed. by A. Rippin. Oxford, 1988. P. 31–45.
61. Chodkiewicz M. Quelques aspects des techniques spirituelles dans la *tariqa* Naqshbandiyya // Naqshbandis. Historical develop-ments and present situation of a muslim mystical order. Proceedings of the Sevres Round Table, 2–4 May 1985. Varia Turcica. XVIII. Istanbul; Paris, 1990. P. 69–82.
62. Denny F. M. Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission // Oral Tradition, Arabic Oral Tradition. Columbia, 1989. Vol. 4. N 1–2.
63. Farhadi Rawan A. G. On some early Naqshbandi major works // Naqshbandis. Historical developments & present situation of a muslim mystical order. Proceedings of the Sevres Round Table, 2–4 May 1985. Varia Turcica. XVIII. Istanbul; Paris, 1990. P. 63–67.
64. Farmer H. G. Musikgeshichte in Bildern. Islam. Leipzig, 1966. Bd. III. Lieferung 2.
65. Farmer H. G. The Minstrelsy of 'The Arabian Nights'. Bearsden, 1945.
66. Farmer H. G. A History of Arabian Musik. London, 1929.
67. Hourani G. F. The Chronology of Ghazzali's Writings // JAOS, 1959. Vol. 79. N 4 (Oct.–Dec.). С. 225–233.
68. Meier F. Zwei Abhanlungen über die Naqshbandiyya. Stuttgart; Steiner, 1994.

69. *Khalifa Abdul Hakim*. Religious Experience or The Prophetic Consciousness (Some views about «kashf» and «wahi») // Islamic Culture. April 1942. Vol. XVI. N 2. P. 153–160.
70. *Nizami K. A.* The Naqshbandiyyah Order // World Spirituality. Vol. 20. New York, 1991. P. 162–193.
71. *Ruspoli S.* Reflexions sur la voie spirituelle des Naqshbandi // Naqshbandis. Historical developments and present situation of a muslim mystical order. Proceedings of the Sevres Round Table, 2–4 May 1985. Varia Turcica. XVIII. Istanbul; Paris, 1990. P. 95–107.
72. *Schimmel A.-M.* Mystical dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975.
73. *Siraj ul-Haqq*. Samāʿ and Raqs of the Darvishes // Islamic Culture. April 1944. Vol. XVIII. N 2. P. 111–130.
74. *Ter Haar Johan G. J.* The Naqshbandi tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi // Naqshbandis. Historical developments and present situation of a muslim mystical order. Proceedings of the Sevres Round Table, 2–4 May 1985. Varia Turcica. XVIII. Istanbul; Paris, 1990. P. 83–93.
75. *Waley M. I.* Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism // Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi. London; New York, 1990.

Исследования на персидском языке

76. *Муʼталидӣ Махмудхт*. Мавлānā Ҳāлид Нақшбандӣ ва пайравāн-и тарйқат-и ӯ. Тегеран, 1989.
 77. *Пӯр Джабādӣ Насруллаҳ*. Руʼйат-и маҳ дар āсмāн // Нашр-и Дāниш. № 1–5. Тегеран, 1368/1989–1369/1990.
 78. *Ҳақӣқат ʿАбд ар-Рафӣʿ*. Тарйх-и ʿурфāн ва ʿарифāн-и йрāнӣ аз Байазид Бистāmӣ та Нӯр ʿАлишāх-и Гунабādӣ. Тегеран, 1993.
-

Глоссарий

- Агахи* آگاهی (перс., букв.: осведомленность) – внутреннее осознание божественного и сопричастности божественному; мистическое участие сердца в осознании божественного; употребляется наряду со своими арабскими синонимами: *вукуф*, *хузур* (وقوف، حضور).
- ‘Азизан* عزیزان (букв.: дорогие, ценные) – дорогие перед Богом; избранные – термин для обозначения последователей школы Хваджаган и братства Накшбандийа.
- ‘Али-м* عالم، мн. ч. *‘ула-ма* (علماء) – обученный формальным религиозным наукам; получивший формальное религиозное образование.
- Амрад* امراد، ед. ч. *мурд* (مرد) – безбородый, юный; юноша как объект для созерцания (см. *назар ила-л-мурд*) (نظر الى المرء).
- ‘Ариф* عارف، мн. ч. *‘урафа* (عرفاء) – получивший мистическое знание и обладающий им, мистик.
- Асл* اصل – основа, суть, принцип.
- Ахвал* احوال، ед. ч. *хал* (حال) – следует понимать как термин, обозначающий совокупность экстатических, измененных по сравнению с обыденным и преходящих состояний сознания, возникающих в процессе религиозно-мистической практики.
- Базгаишт* بازگشت (перс. букв.: возврат) – возвращение к Богу; одна из составляющих ритуала *зикра* в Хваджаган и Накшбандийа, сопровождающаяся мысленным произнесением фразы: «Господи, Ты – мое устремление, и быть угодным Тебе – моя цель», после завершения очередного цикла рецитации формулы *зикра*; считается, что эта фраза способствует концентрации внимания на Всевышнем и устраняет посторонние мысли; введена основателем школы.
- Бай’ат* بيعت – присяга на верность, сопровождаемая пожатием руки и передачей духовного наследия присягающему.
- Бака* بقاء – стадия или стоянка (*макам*, مقام), возникающая после прохождения экстатического преходящего состояния (*хал*, حال) растворения в божественном (*фана*) и обозначающая осознаваемое стабильное состояние пребывания в Боге; иначе име-

нуется как *бака ба'д ал-фана* (بقاء بعد الفناء) – пребывание в Боге после растворения в Нем.

Бар بار (перс. букв.: груз, тяжесть) – груз или тяжесть духовной связи *нисбат*; термин Хваджаган и Накшбандий; употребляется в устойчивых словосочетаниях типа: взять чей-то груз, сбросить груз на кого-то, избавить от груза и т.д.

Басират بصيرت – внутреннее духовное видение.

Басмала بسملة – *бисми-л-лахи-р-рахмани-р-рахим* باسم الله الرحمن الرحيم – «во имя Аллаха милостивого, милосердного», – краткое обозначение начальной фразы сур Корана; формула начинания для любого дела; формула *зикра*.

Баст بست (букв.: расширение) – экстатическое состояние радости-упоевания в данный конкретный момент; возникает у мистика после прохождения состояния упования на Бога (*раджа*, رجاء), характерного для рядового мусульманина и относящегося к состояниям в будущем.

Бид'ат بدعت – нововведение в ритуальные религиозные отправления.

Вали ولی, мн. ч. *авлия* (اولياء) – в высшей степени духовная личность, наиболее близко стоящая к Богу и обладающая статусом, превосходящим статус пророка; соответствует рангу и качествам святого в христианстве, однако с оговорками – в связи с отсутствием института канонизации в исламе.

Ваджд وجد – собирательный термин для экстатических состояний, возникающих в результате аудирования (*сам'а*, سماع); подразделяется на производный от чувственных состояний и на производный от озарений (*мукашафат*, مکاشفات).

Вукуф-и 'абади وقوف عدى (перс. букв.: осознание исчисления) – программа рецитации формул *зикра* в Накшбандийа, характеризующаяся увеличением количества повторений формул на строго определенное число раз: 3, 5, 7... 21; введена, как считается, основателем братства; основана на божественной науке (*'илм-и ладуни*, علم لدنى).

Вукуф-и калби وقوف قلبى (перс. букв.: осознание сердца) – одна из составляющих ритуала *зикра* в Накшбандийа, направленная на мысленное создание символического образа физического сердца в виде пирамиды, конуса (*калб-и санубари*, قلب صنوبرى) или их проекций на плоскости, то есть в виде тетрактиса; введена, как принято считать, основателем братства.

Галаба غلبه – охваченность экстатическим состоянием восторга; экстаз.

Гарат غارت (букв.: грабеж) – духовный грабеж (*гарат-и ахвал батини*, غارت احوال باطنى), фактически означающий духовный вампиризм со всеми вытекающими последствиями; одна из целей применения духовного захвата (*тасарруф*, تصرف).

Джазба جذبه – путь привлечения в Хваджаган и Накшбандийа; характеризуется последовательными действиями со стороны *муршида* по отношению к *муриду*: вербально-духовным общением (*сужбат*, صحبت), концентрацией внимания (*таваджжух*, توجه), установлением духовной связи (*нисбат*, نسبت), духовным захватом *мурида* (*масарруф*, تصرف) и доведением его до экстатического состояния (*хал*, حال); применяется шейхами на начальных этапах мистической практики с целью привлечения учеников и определения конечной цели их обучения, а также с целью установления прочных отношений в бинOME *муришид-мурид*.

Джалса جلسه – общее название для ритуальных поз.

Джалмиййат-и дил جمعیت دل – *джалмиййат-и хатири* جمعیت خاطری – духовное со-единение.

Дузану دوزانو (перс. букв.: на двух коленях) – ритуальная поза сидя, с поджатыми под себя ногами.

Закир ذاکر отправляющий *зикр*.

Заук ذوق (букв.: вкус, опробывание, оценивание) – мистическое значение термина подразумевает первую ступень свидетельства из тонкого мира о божественном присутствии, отмечаемую продолжительной чередой молниеносных озарений-вспышек, благодаря которым мистик как бы пробует на вкус эти свидетельства.

Зикр ذکر (букв.: поминание, перс. синоним *йадкард*, یادکرد) – один из основных видов практики на пути обучения (*сулук*, سلوک), подразумевающий под собой определенным образом заданное многократное произнесение абстрактных по значению формул, содержащих в себе имя Бога (Аллаха) или его имена-атрибуты; формулы *зикра* представлены естественным и сакральным языком (арабский или псевдоязык) и подразделяются на коллективные и индивидуальные; заданность произнесения включает в себя особые способы проговаривания формул, скорость проговаривания и количество повторов; различают тихий *зикр* (*зикр-и хафи*, ذکر خفی) и громкий (*зикр-и джали*, ذکر جلی).

Зилин ضمن (букв.: содержимое, внутреннее) – термин используется в устойчивых словосочетаниях (в применении духовно более сильного к духовно ослабленному): взять кого-либо под свое духовное покровительство или под свой духовный протекторат (*дар зилин гирифтан*, در ضمن گرفتن); вывести кого-либо из-под своего духовного покровительства (*аз зилин ихрадж кардан*, از ضمن اخراج کردن).

Йаддашт یادداشت (перс. запоминание) – одна из составляющих ритуала *зикра* в Хваджаган и Накшбандийа, характеризующаяся запоминанием состояния, наступающего в результате проговаривания формул теомнемии.

Йадкард یادکرد (перс. букв.: поминание) – см. *зикр*.

‘Иддат عتد – срок, в течение которого по законам шариата овдовевшей женщине запрещено вступать в брак; равен 4 месяцам и 10 дням со дня получения известия о смерти.

Иджаз اجازه – разрешение; разрешение на наставничество (*иджаз* – *ийи иршад*, اجازه ارشاد), выдаваемое прошедшему путь обучения (*сулук*, سلوك).

Индирад-ж اندراج (букв.: включение) – термин употребляется в устойчивом словосочетании, характерном для практики Хваджаган и Накш-бандийа – *индирад-ж-и нихайат дар бидайат* (اندراج نهايت در بدايت) – включение окончания мистического пути в его начало; имеется в виду применение шейхами пути привлечения (*джазба*, جذب) перед началом пути обучения *мурида*, когда последний в экстатическом состоянии, вызванном усилиями шейха, видит конечную цель своей предстоящей самостоятельной практики.

‘Илм-и ладун علم لدنی – божественная наука или знания, получаемые непосредственно от Всевышнего без посредничества ангела или человека; одна из составляющих *зикра* Хваджаган и Накш-бандийа – *вукуф-и ‘адади* (وقوف عددي, осознание исчисления) – рассматривается в качестве примера такого знания.

‘Илм ат-таджвид علم التجويد – наука рецитации Корана.

Истигфар – استغفار – формула просьбы о спасении и защите – *астаг-фиру-л-лаха* استغفر لله («спаси Аллаха»).

Каввал قوال – певец, музыкант, обычно приглашаемый на суфийское *сам*‘.

Калб قلب (перс. синоним *дил*, دل) – сердце: божественная субтильная субстанция (*латифа*, لطيفه), связанная с физическим сердцем конусоидальной формы (*калб-и санубари*, калб-и санубар *аш-шакл*, قلب صنوبري, قلب صنوبر الشکل); символический образ физического сердца в виде пирамиды, конуса или их проекцией на плоскости; используется независимо как в практике *таваджжух*, так и при рецитации формул теомнии.

Кари قارئ – чтец Корана

Кийас قياس – суждение по аналогии, один из основных принципов разбора дел в мусульманской юриспруденции с VIII века по настоящее время.

Кутб قطب (букв.: ось, полюс, точка опоры) – высший ранг *вали*, имеющий непрерывающуюся духовную связь с божественным и считающийся среди мистиков своего рода высшим духовным целителем, способным путем *тасарруфа* устранять возникающие препятствия в осознании божественного.

Латифа لطيفه – субтильная, тонкая субстанция, невидимая обычным зрением.

Лутф لطف – один из видов экстатических состояний, по-видимому представляющий собой прострацию, возникающую в процессе созерцания внутренним видением (*мушахада*, مشاهدہ); различают

тихую (*лутф-и хафи*, لطف خفی) и громкую (*лутф-и джали*, لطف جلی) формы.

Мағлуб مغلوب (букв.: побежденный, охваченный) – один из статусов владеющих *тасарруфом*; человек, способный осуществлять духовный захват только находясь в экстатическом состоянии (*хал*, حال) с целью передачи этого состояния захватываемому.

Ма'зун مأذون (букв.: получивший разрешение) – один из статусов владеющих *тасарруфом*; человек, вольный осуществлять духовный захват по своему усмотрению.

Ма'мур مأمور (букв.: уполномоченный, подчиненный) – один из статусов владеющих духовным захватом; человек, способный осуществлять духовный захват только по указанию свыше.

Ма'рифат معرفت – мистическое знание, приобретаемое в результате занятий мистической практикой.

Мисал مثال – символический образ, в котором проявляется какая-то идея из божественного мира; наблюдается во время откровений (*мукашафат*, مکاشفات) в экстатических состояниях.

Муджаввид مجود (букв.: улучшенный) – один из стилей рецитации Корана, иногда именуемый как *таджвид* и определяемый как наиболее музыкальный из всех существующих стилей, манера рецитации которого граничит с песнопением.

Мукашафат مکاشفات – откровения из скрытого божественного мира, снисходящие на мистика во время экстатических состояний.

Мукри مقرئ – чтец Корана

Мулазамат ملازمت – неотступное следование за *муришидом*, сопровождение и служение ему.

Мурабба' مربع (перс. синоним *чахарзану*, چهارزانو, букв.: на четырех коленях) – ритуальная поза сидя по-турецки.

Муракаба مراقبه (перс. синоним *нигахдашт*, نگهداشت) – состояние сохранения концентрации внимания в процессе созерцания внутренним видением.

Мурид مرید (букв.: исследующий, ищущий) – суфийский ученик, последователь, послушник, неофит.

Муршид مرشد (букв.: ведущий по правильному пути) – суфийский руководитель, учитель, наставник, проводник.

Муханнас مخنث – (мн. ч. *лаханис*, مخانث) – женоподобный; лицо мужского пола, отличающееся женственными манерами общения, кокетством и вычурностью в движениях, не свойственных мужчинам; гомосексуалист; половой извращенец; импотент.

Мухтар مختار (букв.: избранный, имеющий свободу выбора) – один из статусов владеющих духовным захватом; человек, вольный осуществлять духовный захват по своему усмотрению.

Мушахада مشاهده – процесс созерцания внутренним видением.

Назар бар кадам نظر بر قدم – один из принципов духовно-религиозной жизни Хваджаган и Накшбандийа, означающий контроль за физическим и духовным движением мистика.

Назар илла-л-мурд نظر الى المرد (букв.: созерцание юного) – термин раннесуфийской практики, означающий созерцание юноши с целью достижения экстатического состояния; иногда под подобной практикой пытались скрывать различные сексуальные отклонения.

Нафи ва исбат نفى و اثبات (букв.: отрицание и утверждение) – одно из распространенных названий формулы *тахлил*, первая часть которой представляет собой отрицание – *Ла илаха*, لا اله («нет бога»), вторая утверждение – *илла-л-лаху*, الا لله («кроме Аллаха»).

Нигахдашт نگهداشت – см. *муракаба*.

Нисбат نسبت – внутренняя духовная связь (*нисбат-и батини*, نسبت باطنی) между здравствующим шейхом и поколениями умерших шейхов данной линии с одной стороны, и шейхом и его учениками – с другой; приобретение способности самостоятельно устанавливать духовную связь ставится главной задачей ученикам на пути обучения (*сулук*, سلوك).

Рафиза رفيضة (мн. *равафиз*, روافض) – отвергающие; прозвище, данное суннитами шиитам, отвергавшим правление трех праведных халифов и признававшим права на имамат только за 'Али.

Руханийят روحانیت – духовная сущность умершего.

Сайр 'ан аллах би-л-лах سير عن الله بالله – путь от Аллаха с Аллахом; завершающий этап мистического пути, накладывающийся на предыдущий, при котором мистики, продолжая приобретать мистические знания, начинают обучать следующее поколение мистиков.

Сайр ила-л-лах سير الى الله – путь к Аллаху; начальный этап мистического пути, по-видимому включающий в себя «этап шариата», то есть исполнения всех предписанных религиозных заповедей вкупе с мистическими упражнениями; завершением пути к Аллаху следует считать самостоятельное достижение экстатического состояния *фана'* и переход этого состояния в *бака'*.

Сайр фи-л-лах سير في الله – путь в Аллахе; этап, следующий за этапом пути к Аллаху и определяемый стабильным состоянием стадии *бака' ба'д ал-фана'* (пребывание в Боге после растворения в нем); по всей вероятности эквивалентен этапу *ма'рифата*, то есть приобретения мистического знания; *сайр фи-л-лах* не имеет завершения – процесс приобретения мистического знания бесконечен.

Салат – صلات – а) молитва; б) формула благословения, подразделяющаяся на полный вариант, с благословением Пророка, его рода и сподвижников (*асхаб*, اصحاب) – *Салла-л-лаху алайхи ва*

алихи ва асхабиhi ва саллама *و سلم واصحابه و آل و صلى الله عليه و* («да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует») и сокращенный, с благословением только Пророка – *Салла-л-лаху алайхи ва саллама سلم و صلى الله عليه و* («да благословит его Аллах и да приветствует»); формулы произносятся или пишутся после каждого упоминания Пророка – как посланника, как Пророка или после упоминания его имени (Мухаммад).

Самъ سماع – аудирование – однократное прослушивание ритмически-организованного исполнения, выраженного в стихотворной, стихотворно-музыкальной и чисто музыкальной форме.

Сафар дар ватан سفر در وطن (перс.) – путешествие в месте проживания; один из принципов духовно-религиозной жизни Хваджаган и Накшбандийа, означающий как физические путешествия, так и духовное продвижение от порицаемых качеств к похвальным.

Силсила سلسله (букв.: цепь) – цепь духовной преемственности в суфийских братствах.

Сулук سلوك – путь обучения, характеризующийся самостоятельными усилиями *мурида* по установлению духовной связи (*нисбат*, نسبت) в ходе выполнения практических упражнений, которые основной своей задачей ставят вживание в образ шейха на трех уровнях: физическом, ментальном и вербальном.

Сунна سنت – мусульманская традиция; пример жизни Пророка как образец и руководство для всей мусульманской общины; состоит из поступков Пророка, его высказываний и невысказанного одобрения.

Сухбат صحبت – интимное вербально-духовное общение двух лиц, подразумевающее концентрацию внимания духовных партнеров (*таваджжух*, توجه) и установление духовной связи между ними (*нисбат*, نسبت).

Таваджжух توجه – концентрация внимания на духовном партнере, при которой концентрирующийся либо мысленно представляет себе объект по памяти, либо имеет его непосредственно перед глазами; духовным партнером в *таваджжухе* может быть как живой объект, так и неживой, но одухотворенный, например текст Корана.

Тадбир تدوير (букв.: циркулирование, вращение) – один из стилей рецитации Корана, определяемый только скоростью рецитации, находящейся между скоростью рецитации *тахкика* и *хадра*.

Таййиба طيبة – благословенная фраза – полная формула вероисповедания мусульман (*шахада*, شهادت).

Такбир تكبير – формула возвеличивания – *Аллаху акбару*, الله اكبر («велик Аллах»).

- Тартил* ترتيل (букв.: чтение нараспев) – один из стилей рецитации Корана, отмеченный последним как наиболее предпочтительный; характеризуется ясной и четкой манерой рецитации.
- Тасавбуф* تصوف – суфизм, исламский мистицизм.
- Тасарруф* تصرف – духовный захват партнера, происходящий на заключительном этапе *таваджжуха* и вводящий захваченного в экстатическое, порой бессознательное состояние; *тасарруф* является основным элементом пути привлечения (*джазба*, جذب).
- Тасбих* تسبيح – формула восхваления Аллаха – *Субхана-л-лаху*, سبحان الله («хвала Аллаху»).
- Тахкик* تحقيق (букв.: анализ, изучение) – один из стилей рецитации Корана, отличающийся медленной, отчетливой манерой произнесения текста.
- Тахлил* تهليل – первая часть формулы вероисповедания мусульман (*шахада*, شهادت) – *Ла илаха илла-л-лаху*, لا اله الا الله («нет бога кроме Аллаха»).
- Тахмид* تحميد – формула благодарения-восхваления – *Ал-хамду ли-л-лахи*, الحمد لله («слава Аллаху»).
- Увайси* اويسى – инициированный духом Пророка, духом «святого» или почившего шейха.
- Умма* امت – мусульманская община.
- Фана* فناء (букв.: растворение) – экстатическое состояние полной идентификации с духовным партнером-объектом, растворения и исчезновения в нем, возникающее как результат занятия духовно-религиозными упражнениями.
- Фарзанд* فرزند (букв.: перс. дитя, чадо, ребенок, младенец) – употребляется в устойчивом выражении – *ба фарзанди кабул кардан*, به فرزندی قبول کردن («признать за свое чадо») во время инициации без испытательного срока и означает, что вновь посвященный включен в духовную связь (*нисбат*, نسبت) по признаку «кровного» родства.
- Хабс-и дам* حبس دم; *хабс-и нафас* حبس نفس – задержка дыхания – один из приемов практики Хваджаган и Накшбандийа при рецитации формул теомнемии.
- Хадис-и нафс* حديث نفس – разговаривание с самим собою; выражение употребляется при отсутствии наполнения божественным смыслом рецитируемых формул теомнемии или канонических текстов.
- Хадр* حذر (ускорение) – один из стилей рецитации Корана, характеризующийся высокой скоростью чтения, даже в ущерб правилам.
- Хайлала* – асемантическая формула *зикра*, появившаяся как следствие трансформации исходного варианта формулы *тахлил* – *Ла илаха илла-л-лаху*, لا اله الا الله в результате увеличения скорости рецитации и особому способу проговаривания формулы.

Хал حال – экстатическое, измененное по сравнению с обыденным состояние сознания, наступающее как результат практики определенных духовно-религиозных упражнений.

Халват дар анджуман خلوت در انجمن (перс.) – уединение в обществе; один из принципов духовно-религиозной жизни Хваджаган и Накшбандийа, подразумевающий практику установления и поддержания духовной связи (*нисбат*, نسبت) во время занятий мирскими делами.

Халифа خليفه (мн. ч. *хулафа*, خلفاء) – заместитель шейха суфийского братства, назначаемый шейхом; число заместителей у одного шейха не может превышать четырех.

Хатм ختم (букв.: окончание) – а) окончание чтения всего текста Корана; б) миниканонический текст, составленный из определенных коранических сур, аятов и ритуальных формул с заданным числом повторов каждой составляющей; рецитация *хатм*а должна отвечать правилам рецитации Корана.

Ха-хи – формула *зикра* братства Йасавийа, изначально состоящая исключительно из псевдослов; так называемый *зикр* пилы.

Хирка خرقة – рубище, суфийская одежда из грубой ткани.

Хузур حضور (букв.: присутствие) – осознание божественного присутствия в сердце мистика; см. перс. синоним *агахи*, آگاهی.

Хуш дар дам خوش در دم (перс.) – осознанность в дыхании; один из принципов духовно-религиозной жизни Хваджаган и Накшбандийа, означающий контроль за выходящим из уст.

Чахарзану چهارزانو – см. *мурабба*'

Шайх ал-ислам شيخ الاسلام – старейшина ислама, титул, употребляемый с X в. по отношению к тому или иному крупному авторитету в области мусульманского права;

Шаук شوق – божественная страсть, страстная тяга и любовь к божественному.

Шахада شهادت (свидетельство) – формула вероисповедания мусульман – *Ла илаха илла-л-лаху ва Мухаммадун расулу-л-лахи*, لا اله الا الله و محمد رسول الله («нет бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник Аллаха»).

Шахид شاهد (букв.: свидетель) – а) свидетель в мусульманской юриспруденции; б) миловидный, возлюбленный; в) Всевышний г) отпечаток в сердце, возникший в результате созерцания внутренним видением (*мушахада*, مشاهده); последствие свидетельства божественного присутствия в сердце.

Шахидбази شاهدبازی – эфебофилия; разврат.

Шахват شهوت – плотская страсть.

Summary

In the given book an attempt to treat on a whole the mystical ritual practice by example of the particular taken sufi brotherhood was the first time undertaken in the history of Russian oriental studies. The Islamic mystical practice has been methodologically reflected here as coming into being in the limits of the ritual practice of the normative Islam and then as coming out beyond these limits.

An analysis of the most important aspects of the Naqshbandi practice (*dhikr, khatm, samā'*) based on the principles of semiotic and textology is certain to be distinguished by a definite novelty value. An investigation of the relations in the binom of *murshid-murid* was also carried out in the first time. Having not been previously described in scientific literature, the stages of establishing these relations were extracted in the two main variants of the mystical path: *jadhba* and *suluk*.

The variants of the prophetic appeal to Muhammad and his reactions to it (active and passive) were scrutinised in comparison with the two ways of initiation of the potential *murids* (with or without probationary period) in the Naqshbandi brotherhood. The structure of the first prophetic revelations' texts was found to have a certain resemblance with the structure of the canonical texts, being recited in the brotherhood and determined by the term of *khatm*.

In this connection a method of critical approach to the text of Qur'an based on analysis of the principles of breath regulation and pausal signs (*waqf wa ibtidā'*) was proposed as being an untraditional and a new one for Qur'anistic.

Such the main psycho-technical terms of the Islamic mysticism as – *jadhba, suluk, ṣuḥbat, nisbat, tawajjuh, taṣarruf, muraqaba, ḥal, dhikr, khatm, samā', wajd*, as well as those of the pertaining to the brotherhood proper – *safar dar waṭan, khalwat dar anjuman* and others – have been interpreted and determined in accordance with a new comprehension of the tasks of the mystical teaching. For instance, *jadhba* was determined as the path of attracting, *suluk* – as the path of teaching, *ṣuḥbat* – as the verbal-spiritual intercourse, *nisbat* – as the spiritual bond, *taṣarruf* – as the spiritual capture and so on.

The general conclusions were shown by this work to be as follows:

1. The main task of the practical sufism is to hand over the mystical experience of teacher together with the mystical culture to the next generation of adherents.

2. The mystical experience of teacher in the binom of *murshid-murid* is given over to his disciples (and from generation to generation correspondingly) in the altered states of consciousness (*aḥwāl*), achieved by practicing *ṣuḥbat* (in the path of attracting – *jadhbā*) and *dhikr*, *khatm* and *samāʿ* (in the path of teaching – *sulūk*).

3. In order to accept the mystical experience and mystical culture proposed by teacher, disciple must become a spiritual being like his teacher, or, stated differently, he is to be born ones again (*wiladat-i ṣaniyya*) that means a spiritual birth.

4. The first spiritual experience is given over to disciple within *ṣuḥbat*, when teacher concentrates his attention on disciple (*tawajjuh*) to establish the spiritual bond (*nisbat*) between each other, and then to capture him (*taṣarruf*), and upon capturing to lead him into the altered state of consciousness (*ḥāl*).

5. For disciple to become the spiritual being by himself, he, practising the above mentioned exercises on the path of teaching, has to copy his teacher in three levels: physical – a ritual pose (*jalsa*); mental – a mental concentration of attention on his teacher (*tawajjuh*); verbal – repeating the sacred text (e. g. *dhikr* formula) after teacher.

6. One can see from the research that there are the same components with the same order in all these exercises. During *ṣuḥbat*, *dhikr* and *khatm*, after taking the ritual pose, one should concentrate all attention on his spiritual partner in order to establish the spiritual bond, then to carry out the spiritual capture or to be captured, after it, to go or to be led into the altered state of consciousness. Otherwise expressed, all these exercises can be assumed to come to the same consequences – the altered state of consciousness. However, there is a certain difference in filling these components depending on the status of adherent (*murshid*, *murid* of the initial stage, *murid* of the middle stage or *murid* of the final stage). For example, in the case of *khatm*, practised on the middle and the final stages of the path of teaching, the spiritual partner is the canonical text compiled mostly from that of Qur'an.

This book can be conditionally looked upon as consisting of the three parts: the historical one (Chapter I), the practical one (Chapters II, III, IV, V) and the Addenda. A brief history of appearing, organising and developing the Khwajagan school and the Naqshbandi brotherhood as well as the specific features of the school practice with its sequential changes and transformations due to Baha ad-Din Naqshband is given in the historical part. The practical part in the second chapter

concerns forming the binom of *murshid-murid* sequentially dealing with the psycho-technical methods and exercises which serve for the relations inside the binom to be stated and consolidated (*ṣuḥbat, tawajjuh, taṣarruf*, etc.). Chapters III, IV and V describe the particular taken kinds of the brotherhood practice (*dhikr, khatm, samāʿ*) paying attention on their origin and legitimacy of their existance in view of the normative Islam, and then coming over to their practising in the brotherhood. Each of these chapters is ended by the analysis and the conclusions. In the end of the work there are the conclusions given on the whole research. The Addenda are represented by the translations of the three chosen chapters from *Kimīya-yi saʿadat* by Abu Ḥamid al-Ġazālī (sec. ed. Lucknaw; Nawalkishor, 1871) regarding the three aspects of the practical sufism: *dhikr, khatm, samāʿ*.

The research is based on such the original Naqshbandi sources as: *Rashahat ʿain al-hayāt* by Fakhr ad-Din Kashifi Waʿiz (Lucknaw; Nawalkishor, 1897); *Risala-yi Qudsiyya* by M. Parsa; *Risala-yi ḥaḍrat-i mawlana Jami* by ʿAbd ar-Rahman Jami; the last two in – *Maqamat-i ḥaḍrat-i khwaja Naqshband* by Salih al-Bukhari (Bukhara, 1910) and others.

серия

ORIENTALIA

ХИСМАТУЛИН АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
Суфийская ритуальная практика
(на примере братства Накшбандийа)

научное издание

ISBN 5-85803-074-2

Набор — *А. А. Хисматулин*

Корректор — *Е. Н. Олегова*

Редактор издательства — *О. И. Трофимова*

Технический редактор — *Л. И. Гохман*

Художник издательства — *Б. И. Понежатый*

Выпускающий редактор — *Д. А. Ильин*

Макет подготовлен

Центром «Петербургское Востоковедение»

ЛР № 061800 от 16.11.92

Издательство

Центр «Петербургское Востоковедение»

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

✉ Для корреспонденции:

198152, Санкт-Петербург, а/я 111

Подписано в печать 24.11.96. Формат 60х90 1/16.

Гарнитура основного текста «Garamond».

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 п. л.

Заказ № 466

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.

В серии Вышли книги:

ORIENTALIA

И. А. Алимов.

Вслед за кистью.

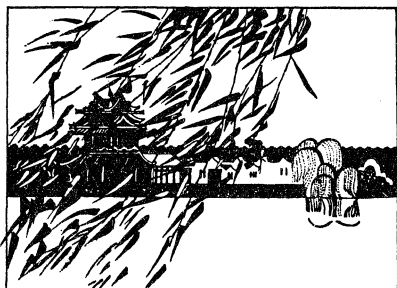
Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Часть 1.

Авторские сборники *бицзи*, первые образцы которых появились в эпоху Тан (618—907), играют в китайской классической литературе весьма значительную роль. В эпоху Сун (960—1279) их количество измерялось сотнями: почти каждый крупный сунский литератор и чиновник оставил после себя такого рода сборник. Рассматривая сборники бицзи в их истории — от самых ранних до самых типичных — автор книги составляет наиболее полный список сунских сборников бицзи и видит свою задачу в детальном изучении конкрет-

ных сборников, что позволит в дальнейшем дать более точное определение явлению *бицзи*.

В настоящем томе рассмотрен ряд таких сборников начиная с сочинения Сун Ци «Заметки господина Сун Цзин-вэня» (XI в.), в котором впервые слово *бицзи* присутствует непосредственно в названии сборника, и заканчивая сочинением Цзэн Минь-сина «Разные записи Ду-сина» (XII в.). Книга в значительной степени состоит из переводов и рассчитана не

только на специалистов по китайской словесности, но и на более широкий круг читателей, интересующихся классической литературой Древнего Китая.



В. Б. Касевич. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.:

Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. ISBN 5-85803-050-5

Предлагаемая вниманию читателя монография посвящена старой проблеме: как в языке отражается видение мира конкретным человеческим сообществом. Поскольку речь пойдет о «наивной» картине мира, которая всегда, пусть пережиточно, связана с той или иной системой верований, в рассмотрение с необходимостью вовлекаются существенные аспекты религиозного мирозерцания и миропонимания. Автор рассматривает данную проблематику прежде всего применительно к языкам Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии в лингвистическом плане и применительно к буддизму — в религиозноведческом. В книге излагаются основы буддийской догматики в ее хинаянском варианте, представления об основных категориях «наивной» картины мира, проблемы типологии языков и культуры.

ORIENTALIA

Эти и другие книги издательства можно
заказать по адресу:

198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111



Готовятся к изданию книги:

Е. А. Торчинов. РЕЛИГИИ МИРА: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.

Настоящая книга является первой в отечественной, а в значительной степени и в мировой науке попыткой представить религию в качестве целостного психологического феномена. Автор развивает и обосновывает принципиально новый психологический подход к истолкованию феномена религии, исходя из понятия глубинного религиозного опыта как особой психологической реальности и активно используя разработки представителей трансперсональной психологии (С. Гроф и его школа).

В первой части книги рассматривается структура религиозного опыта и его типы, вопрос о взаимодействии религии с другими формами духовной культуры (мифология, философия, наука). Вторая—четвертая части посвящены рассмотрению конкретно-исторических форм религиозной практики изменения сознания (психотехники) с целью приобретения глубинного (трансперсонального) опыта. Рассматриваются формы шаманской психотехники, мистериальные культы древнего Средиземноморья, сложнейшие формы психотехники, разработанные в религиях Востока — даосизме, индуизме, буддизме. Особая глава посвящена «библейским религиям откровений» — иудаизму, христианству и исламу. Особый интерес представляет глава «Каббала и Восток», в которой проводятся параллели между иудейским мистицизмом (каббала) и религиозно-философскими учениями индо-буддийской и дальневосточной традиций.

Для религиоведов, психологов, философов, культурологов, востоковедов и всех, интересующихся проблемами религиоведения и психологии.

А также:

В. Н. Горегляд. Японская литература VIII—XVI вв. Начало и развитие традиций (учебное пособие)

М. В. Воробьев. Корея до второй трети VII века. Этнос, общество, культура, окружающий мир.

При издательстве работает Читательский клуб, рассылающий книги наложенным платежом.

Члены клуба пользуются приоритетом при приобретении наших книг, а также десятипроцентной скидкой.

За дальнейшей информацией обращаться по адресу:

198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111.

Просьба вкладывать чистый конверт для ответа.

Санкт-Петербург

ORIENTALIA®

А.А.Хисматулин суфийская ритуальная практика

Книга посвящена изучению ритуальной практики суфийского братства Накшбандийа и его предшественницы школы Хваджога.

В книге три части: историческая, практическая и приложение (перевод трех глав из классического труда Абу Хамида ал-Гизали «Эликсир счастья»). В исторической части рассказывается о появлении, становлении и развитии суфийской школы Хваджога и братства Накшбандийа, описываются характерные черты практики школы, последовательные изменения в ней и ее трансформация с приходом шейха Баха ад-Дина Накшбанды. Практическая часть рассматривает формирование бинома «учитель—ученик», технические приемы и упражнения, служащие для становления и закрепления отношений внутри бинома (сухбат, тасарруф, таваджжух, муракаба и др.). В последующих главах автор разбирает конкретно взятые виды ритуальной практики братства, уделяя внимание их происхождению и правомерности существования с точки зрения нормативного ислама. Автор делает попытку ответить на вопросы, что же стоит за индивидуальным мистическим опытом, каким образом и благодаря чему он приобретает и как он передается от учителя к ученику.

В серии вышли:

- В. С. Панфилов. Грамматический строй вьетнамского языка
- А. М. Куликова. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.)
- М. И. Никитина. Корейская поэзия в жанре сиджо (Семантическая структура жанра. Образ. Пространство. Время)
- Н. Л. Сухачев. Перспектива истории в индоевропеистике «Стахпакашрадда». Сборник статей памяти Г. А. Зографа
- М. Е. Кравцова. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов
- И. Р. Тантилевский. История и идеология Кумранской общины
- А. Н. Ланьков. Политическая борьба в Корее XVI—XVIII вв.
- И. Т. Канева. Шумерский язык
- И. А. Алимов. Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи

1996