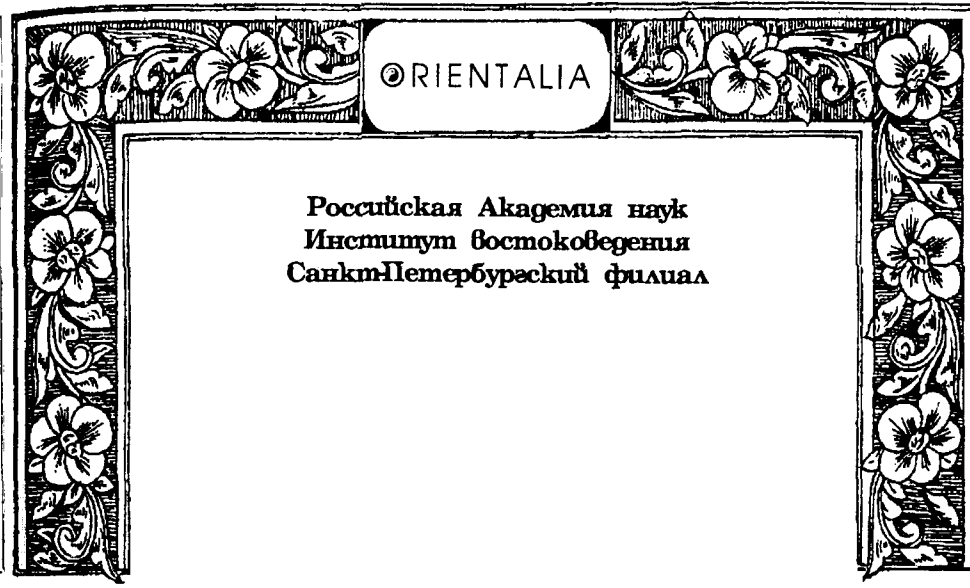




Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Studies
St. Petersburg Branch



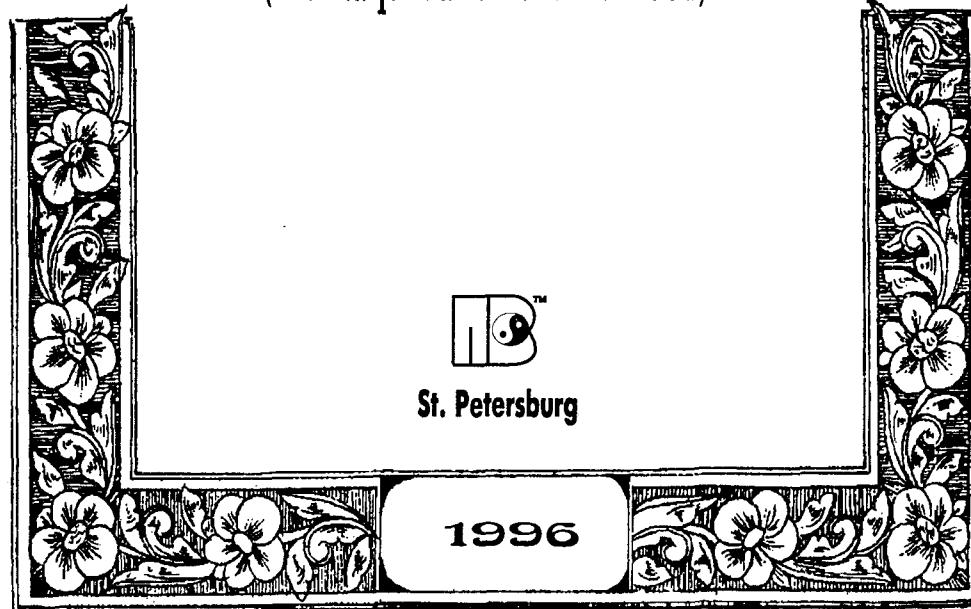
Российская Академия наук
Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

The Sufi Ritual Practice
(the Naqshbandi brotherhood)

A.A.Khismatoulin

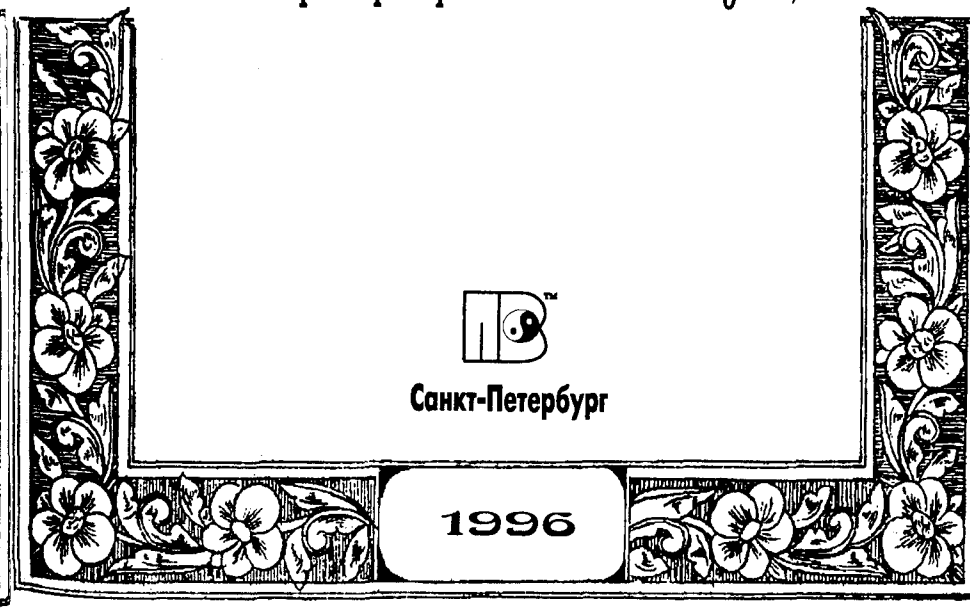
Ес уфийская ритуальная практик **К**
(на примере братства Накшбандийа)

А.А.Хисматулин



St. Petersburg

1996



Санкт-Петербург

1996

Содержание

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

Ответственный редактор
О. Ф. Акилушкин

Хисматулин 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 конкретно 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*, *самд*), уделяя внимание их происхождению и правомерности существования с точки зрения нормативного ислама и перехода 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. Хисматулин, 1996
© Центр «Петербургское
Востоковедение», 1996

ORIENTALIA

зарегистрированная торговая марка



зарегистрированная
торговая марка

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 бинома «муршид–мурид».....	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>самд</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 дозволенные типы аудирования.....	131
Категория исполнителей.....	132
Категория инструментов.....	132
Категория исполняемого.....	132
Категория аудиторов.....	133
Разряды <i>самд</i> в суфизме.....	134
Аудирование Корана и обоснование предпочтения другим видам аудирования.....	135
Этикет <i>самд</i>	136
<i>Самд</i> в Накшбандийа	137
Школа Хваджаган.....	137
Братство Накшбандийа.....	137
Анализ практики <i>самд</i>	139
Выводы	140
Заключение	141
Абу Хамид ал-Газали. Кимийа-йи са'адат. Избранные главы.....	145
<i>Зикр</i> . Асл девятый. О поминании Всевышнего.....	147
<i>Самд</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 Общеизвестным считается, что термин *бид'ат* обозначает только негативные нововведения, хотя Абу Хамид ал-Газали в своем «Эликсире счастья» («Кимийа-йи са'адат») 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. Кимийа-йи са'адат. Лакхнау, Навакишор, 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. Акимушкина, «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 лакуну 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 *Трилингел Дж. С.* Суфийские ордены в исламе/Пер. с англ., под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. 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 G.-C. 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, начнет 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 бинома.

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 *масабвуфа*, 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 – бинома «шейх – мурид» и о его базисе, представленном каждодневными практическими упражнениями, в ходе выполнения которых выкристаллизовываются 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.

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.
- ‘Алим* عالم, мн. ч. *‘улама* (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 ال المراد).
- ‘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.
- Базгашт* 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 Накшбандийа; употребляется в устойчивых словосочетаниях типа: взять чей-то груз, сбросить груз на кого-то, избавиться от груза и т.д.
- Басират* بصيرت – внутреннее духовное видение.
- Басмала* بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ – *бисми-л-лахи-р-рахмани-р-рахим* – «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-упоения 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 (*сама‘*, سماع); подразделяется на производный от чувственных состояний и на производный от озарений (*мукашафат*, مکاشفات).
- Вукуф-и ‘адади* وقوف عددی (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 لدنی).
- Вукуф-и калби* وقوف قلبی (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 سنوبری) 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 باطنی), фактически означающий духовный вампиризм со всеми вытекающими последствиями; одна из целей применения духовного захвата (*тасарруф*, تصرف).

Джазба جذبہ – путь привлечения в Хваджаган и Накшбандийа; характеризуется последовательными действиями со стороны *мурида* по отношению к *муриду*: вербально-духовным общением (*субхат*, 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 биноме *муриид-мурид*.

Джалса جلسه – общее название для ритуальных поз.

Джалиийат-и дил دل جمعیت – *джалиийат-и хатири* خاطری – духовное со-единение.

Лузану دوزانو (перс. букв.: на двух коленях) – ритуальная поза сидя, с поджатыми под себя ногами.

Закир – زاکر 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 عدت – 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.

Иджаза اجازه – разрешение; разрешение на наставничество (*иджаза-и иршад*, اجازه ارشاد), выдаваемое прошедшему путь обучения (*сулук*, سلوک).

Индирадж اندراج (букв.: включение) – термин употребляется в устойчивом словосочетании, характерном для практики Хваджаган и Накшбандийа – *индирадж-и нихайат дар бидайат* (اندرراج نهایت در بدایت) – включение окончания мистического пути в его начало; имеется в виду применение шейхами пути привлечения (*джазба*, جذبہ) перед началом пути обучения *мурида*, когда последний в экстатическом состоянии, вызванном усилиями шейха, видит конечную цель своей предстоящей самостоятельной практики.

Илм-и ладуни علم لدنی – божественная наука или знания, получаемые непосредственно от Всевышнего без посредничества ангела или человека; одна из составляющих *зикра* Хваджаган и Накшбандийа – *вукуф-и адади* (وقوف عددی, осознание исчисления) – рассматривается в качестве примера такого знания.

Илм ат-таджвид علم التجويد – наука рецитации Корана.

Истигфар – استغفار – формула просьбы о спасении и защите – *астагфиру-л-лаха* أستغفر لله («спаси Аллах»).

Каввал قوال – певец, музыкант, обычно приглашаемый на суфийское *самэ*.

Калб قلب (перс. синоним *дил*, دل) – сердце: божественная субтильная субстанция (*латифа*, لطیفه), связанная с физическим сердцем конусоидальной формы (*калб-и санубари*, калб-и санубар аш-шакл, قلب صنوبری, قلب صنوبر الشكل); символический образ физического сердца в виде пирамиды, конуса или их проекцией на плоскости; используется независимо как в практике *таваджжух*, так и при рецитации формул теомнемии.

Кари قارئ – чтец Корана

Кийас قیاس – 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 *масарруфа* устранять возникающие препятствия в осознании божественного.

Латифа لطیفه – 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 خفي) и громкую (*лутф-и джали*, لطف جلي) формы.
- Маглуб* 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.
- Ми'сал* مثال – символический образ, в котором проявляется какая-то идея из божественного мира; наблюдается во время откровений (*мукашафат*, مكاشفات) в экстатических состояниях.
- Муджаббад* 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* مكاشفات – откровения из скрытого божественного мира, сниходящие 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.
- Муришид* مرشيد (букв.: ведущий по правильному пути) – суфийский руководитель, учитель, наставник, проводник.
- Муханнас* مخنث – (мн. ч. *маханис*, 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* مشاهدہ – процесс созерцания внутренним видением.

- Назар бар кадал* نظر بر قدم – один из принципов духовно-религиозной жизни Хваджаган и Накшбандийа, означающий контроль за физическим и духовным движением мистика.
- Назар ила-л-мурд* نظر ال 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 باطنی – 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* ريفضه (мн. *равафиз*, روافض) – отвергающие; прозвище, данное суннитами шиитам, отвергавшим правление трех праведных халифов и признававшим права на имамат только за 'Али.
- Руханийят* روحانيت – духовная сущность умершего.
- Сайр* 'ан аллах би-л-лах سير عن الله بئله – 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 الی 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* صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ وَسَلَّمَ («да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует») и сокращенный, с благословением только Пророка – *Салла-л-лаху алайхи ва саллама* صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ («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.
- Тадвир* 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*, اللهُ أَكْبَرُ («велик Аллах»).

- Тартил* ترتيل (букв.: чтение нараспев) – один из стилей рецитации Корана, отмеченный последним как наиболее предпочтительный; характеризуется ясной и четкой манерой рецитации.
- Тасаввуф* 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* اويسی – инициированный духом Пророка, духом «святого» или почившего шейха.
- Умма* امت – мусульманская община.
- Фана* فنا (букв.: растворение) – экстатическое состояние полной идентификации с духовным партнером-объектом, растворения и исчезновения в нем, возникающее как результат занятий 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 теомнеми.
- Хадис-и нафс* حديث نفس – разговаривание с самим собою; выражение употребляется при отсутствии наполнения божественным смыслом рецитируемых формул теомнеми или канонических текстов.
- Хадр* حدر (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, айатов и ритуальных формул с заданным числом повторов каждой составляющей; рецитация *хатм* 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 – لا اله الا الله و محمد رسول الله *Ла илаха илла-л-лаху ва Мухаммадун расулу-л-лахи*, «нет бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник Аллаха».
- Шахид* شاهد (букв.: свидетель) – а) свидетель в мусульманской юриспруденции; б) милovidный, возлюбленный; в) Всевышний г) отпечаток в сердце, возникший в результате созерцания внутренним видением (*мушахада*, مشاهدہ); последствие свидетельства божественного присутствия в сердце.
- Шахидбази* شاهديبازی – 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*, *sama'*) 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 (*wagf wa ibtida'*) 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*, *shuhbat*, *nisbat*, *tawajjuh*, *taṣarruf*, *murāqaba*, *ḥal*, *dhikr*, *khatm*, *sama'*, *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, *shuhbat* – 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 (*ahwāl*), achieved by practicing *ṣuḥbat* (in the path of attracting – *jadḥba*) and *dhikr*, *khatm* and *samāʿ* (in the path of teaching – *suluk*).

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 existence 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 ṣāʿadat* by Abū Ḥamid al-Gazālī (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: *Rashḥat ʿain al-hayāt* by Fakhr ad-Din Kashifi Waʿiz (Lucknaw; Nawalkishor, 1897); *Risala-yi Qudsiyya* by M. Parsa; *Risala-yi ḥadrat-i mawlāna Jami* by ʿAbd ar-Rahman Jami; the last two in – *Maqamat-i ḥadrat-i khwaja Naqshband* by Salih al-Bukhari (Bukhara, 1910) and others.