*В.А. Розов*

**ПРОСТРАНСТВЕННАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ВЕРБАЛЬНЫХ ПСИХОТЕХНИК НА ПРИМЕРЕ ИСЛАМСКОГО *ЗИКРА* И ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ *УМНОЙ МОЛИТВЫ***

*Аннотация*. Исламский *зикр* и восточно-христианская *умная молитва* – вербальные психотехники, способствующие достижению особых религиозных переживаний. Не затрагивая вопрос их генетического родства, в статье рассматривается сходство представлений о них как о материальной субстанции, имеющий пространственное измерение. С одной стороны, эта субстанция может восприниматься как находящаяся в теле человека, а с другой стороны – молитвенная практика осмысляется в качестве особого сакрального пространства, в котором находится верующий. Эта амбивалентность пространственной концептуализации позволяет рассматривать ее в качестве отражения дихотомии микрокосм – макрокосм.

*Ключевые слова*: молитва, *зикр*, *умная молитва*, пространство, сакральное, микрокосм, макрокосм

*Благодарности*: Автор выражает благодарность гранту СПБГУ Pure ID 92565886 за поддержку публикации.

*Abstract*. Islamic *dhikr* and Eastern Christian *prayer of the heart* are verbal psychotechniques leading a practitioner to a special state of mind. The paper does not address the question of their genetic relationship, but rater concentrates on the similarity of their perception as a material substance that has the spatial dimension. On the one hand, this substance could be perceived as a kind of entity in the human body, and on the other hand, the prayer practice is described as a special sacred space accommodating a believer. This ambivalence of the spatial conceptualization allows as to look at it throw the prism of microcosm-macrocosm dichotomy.

*Key words*: prayer, *dhikr*, *prayer of the hart*, space, sacred, microcosm, macrocosm

*Acknowledgments:* The funding Pure ID 92565886 of Saint Petersburg State University to support this research project is gratefully acknowledged.

В различных религиозно-мистических традициях мира важное место занимают формы речевого поведения, призванные помочь адепту в достижении особого психоэмоционального состояния. Для этого ему предписывается многократно (иногда – вплоть до нескольких тысяч раз) безостановочно повторять определённую формулу, причем подобное повторение может быть как устным, вслух, так и мысленным, про себя. К наиболее известным и ярким примерам подобного рода психотехник можно отнести *мантры* в индуизме и буддизме, *умну́ю* *молитву* восточно-христианской мистической традиции (исихазма), исламский *зикр*. Эти практики ранее были в сфере пристального внимания исследователей, выявлявших их генетические взаимосвязи и типологические параллели между ними[[1]](#footnote-1).

Типологическое сопоставление этих техник может быть весьма плодотворным для изучения способов достижения и обстоятельств переживания особых психических состояний, вызванных религиозными практиками, а, следовательно, в определённой степени полезным для понимания природы религиозного опыта как такового. При этом чрезвычайная обширность темы, обилие разнообразного материала, многообразие форм концептуализации реализации подобного рода практик подталкивает к сравнительному анализу их отдельных сторон, а субъективный характер переживаний верующего, практикующего ту или иную психотехнику – к выбору феноменологии религии как основной исследовательской оптики, через которую будет рассматриваться сходство религиозных традиций. Феноменология не пытается сравнивать религии друг с другом как большие единицы, но она выводит из их исторического контекста сходные факты и явления, с которыми она сталкивается в различных религиях, сводит их вместе и изучает их, группируя друг с другом, чтобы дать общую картину религиозного как явления присущего человечеству в целом[[2]](#footnote-2).

Один из аспектов, демонстрирующих явные черты сходства на материале различных традиций, – осмысление вербальной техники как особого рода пространства, которое может быть описано в категориях *сакральное* – *профанное*. Несмотря на многообразие форм религиозных и магических практик, которые распространены у народов мира, находящихся на различных стадиях общественного развития, нельзя не отметить повсеместную распространенность представлений о сакральном и, вероятно, принципиальную схожесть религиозного чувства. Сакральное отвечает глубинным свойствам человеческой психики, и именно это делает возможным разнообразие воплощений этой категории в том или ином конкретном обществе. Можно сказать, что возможность переживать сакральное – присущая психике человека черта, что позволило Р. Отто охарактеризовать сакральное в качестве априорной категории[[3]](#footnote-3).

Пространство и время, являясь, по И. Канту, априорными категориями человеческого мышления, легко поддаются осмыслению в категориях сакрального. Это тем более верно в контексте осмысления сакрального как своего рода *маны*, могущественной сверхъестественной силы, которой могут быть наделы различные аспекты бытия, и которая имеет различные измерения: теологическое, пространственно-временное, ритуальное и т.д.[[4]](#footnote-4) Как отмечал М. Элиаде, «религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира». Речь идет не о теоретических построениях, но о первичном религиозном опыте, предшествующем всякому размышлению о Мире. Это — разрыв пространства, позволяющий сотворить мир, т.к. он обнаруживает «точку отсчета», центральную ось всякой последующей ориентации. Когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира»[[5]](#footnote-5). Степень сакральности каждого отдельного участка пространства для представителя той или иной религиозной традиции разная – наряду со святыми местами, центрами паломничества, храмами для него существуют также профанные, т.е. нейтральные, а также оскверненные места. Это же справедливо и по отношению ко времени – его отрезки качественно неодинаковы: ткань бытия разрывают праздники и периоды поста.

Религиозные практики, относящиеся к области сакрального *ab initio*, также могут осмысляться в категориях пространства. Достаточно вспомнить коллективные молитвенные ритуалы, паломничество, храмовую архитектуру, религиозное изобразительное искусство – все эти проявления религиозности немыслимы вне пространственных координат, категорирующих пространство в терминах *сакральное* – *профанное*. Священное пространство можно также определить как место, которое становится таковым благодаря повторяющимся там правлениям сакрального[[6]](#footnote-6). В полной мере это пространственное измерение относится и к вербальным религиозным практикам, то есть тем, неотъемлемой частью которых является произнесение различного рода текстов. Если же эти тексты обладают рядом формальных характеристик, таких как ритм, рифма, использование устаревшей лексики и псевдослов (т.е. лишенных смысла комбинаций звуков), то их отделенность от обыденной речи и, следовательно, степень сакральности, увеличивается[[7]](#footnote-7). Такое слово наделяется могущественной силой, источником которой может быть и соответствие организации текста мифологическим или космогоническим представлениям. Например, индуистская *мантра* – своего рода диаграмма строения, возникновения и разрушения макрокосма и микрокосма одновременно, соединяющая эти два уровня бытия в особом пространстве, создаваемом здесь и сейчас посредством звука[[8]](#footnote-8). Таким образом, *мантра* в момент своего исполнения как бы становится реальностью особого рода.

Тем не менее, мантра значительно шире своим функциям, чем *зикр* и *умная молитва*, поскольку может использоваться в ходе ритуала, а также для достижения целей, которые можно назвать магическими: для лечения, облегчения родов, достижения целей материального плана. *Умная молитва* и *зикр* же предназначены исключительно для достижения психических состояний, по крайней мере, изначально (однако впоследствии они также стали использоваться в качестве магического средства для достижения тех или иных мирских целей и в качестве апотропеического ритуала). Это, а также культурная и временная близость контекста возникновения *умной молитвы* и *зикра* подталкивает к их первоочередному сопоставлению друг с другом.

В этой статье под *умной молитвой* понимается мистическая практика, возникшая в рамках *исихазма* – мистического течения в восточном христианстве, восходящего к монашеским практикам восточных отцов церкви. Часто *исихазм* связывается с именем Григория Паламы (1296 – 1359), особенно в том, что касается *умной молитвы*. Тем не менее, *умная* *молитва* или *умное делание* восходит к гораздо более ранним молитвенным практикам восточно-христианского монашества, положения о которых впоследствии были обобщены в сборнике «Добротолюбие», опубликованном в 1782 г. на греческом языке и вскоре переведенном на русский. Суть *умной молитвы* состоит в многократном произнесении Иисусовой молитвы (*«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешного»*) про себя так, чтобы молитва стала ощущаться верующим как неотъемлемая часть души, «укоренилась в ней». Надо отметить, что в этой статье за скобками остаются практики, в которых *умная молитва* обожествляется посредством отождествления Бога и его имени – т.н. *имяславие*.

*Зикр* – более комплексное понятие, которое включает в себя широкий спектр мусульманских религиозных практик, связанных с упоминанием Бога и его эпитетов (само арабское слово *зикр* означает «упоминание»). Название практики и ее теологическое обоснование опирается на многочисленные коранические предписания помнить о Боге, например, следующее: «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием» (33:41)[[9]](#footnote-9). Это может быть произнесение вслух формул при совершении какого-либо действия (самая частая – *бисмилла*, что означает «С именем Божьим») или в качестве молитвенной практики. В *суфизме*, мистико-аскетическом движении в исламе, под *зикром* понимается специальная техника, связанная с многократным повторением формул и призванная достичь определенного психоэмоционального состояния (*хал*). Сопоставление описаний *умной молитвы* и *суфийского* *зикра*, зафиксированных в христианских и исламских памятниках мистической мысли, показывает ряд серьезных сходств между этими двумя практиками. При этом важно отметить, что в данном случае речь идет почти исключительно о так называемом *тихом зикре* (*зикр хафи*), совершаемом преимущественно уединенно. При практике *тихого зикра* формула повторяется на начальных этапах шепотом, а впоследствии – про себя, в уме. Существует и другая разновидность *зикра*, это так называемый *громкий зикр* (*зикр джали*) – коллективные радения, часто сопровождаемые бегом по кругу, ритмическими движениями и прочими внешними проявлениями экстатического состояния психики. Очевидно, что именно *тихий зикр* имеет наибольшее сходство с *умной молитвой*, и в силу этого будет являться объектом сопоставительного анализа в данной статье.

Несомненным различием *зикра* и *умной молитвы* является степень разнообразия рецитируемых формул. В первом случае это могут быть различные фразы и выражения (например, *Ля иляха илля Аллаха –* «Нет божества, кроме Аллаха!»), эпитеты Бога, обозначающие его местоимения (*Ха Хува* – «Вот он!») или даже комбинации звуков (например, т.н. «зикр пилы» в братстве Йасавийя). Во время умной молитвы повторяется одна формула, Иисусова молитва, которая, однако, может быть сокращена. Это обстоятельство роднит *зикр* с *мантрами* на уровне формально-лингвистического и семантического анализа используемых текстов. Природа этого сходства должна быть изучена гораздо глубже, чем позволяет объем и задачи этой статьи, и может стать объектом дальнейшего исследования.

Из числа наиболее важных свойств *зикра* и *умной молитвы* необходимо отметить сходство субъективно ощущаемой локализация молитвы на уровне телесных ощущений. Повторение сакрального текста воспринимается как находящееся в двух возможных местах: в районе рта / языка (т.е. органов речи) и в сердце, причем последнее является конечной целью практикующего в обоих традициях. Так этот процесс описывается в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу», анонимном русском сочинении XIX в.: «Наконец, чрез непродолжительное время почувствовал, что молитва сама собою начала как-то переходить в сердце… Я перестал устами говорить молитву»[[10]](#footnote-10). Согласно св. Каллисту Тиликуде, для *умной (сердечной) молитвы* необходимо «углубление ума в сердце», поскольку она совершается в сердце верующего[[11]](#footnote-11). Суммируя описание *умной молитвы* у авторов, чьи труды вошли в «Добротолюбие», игумен Варсофоний (Веревкин) пишет: «Для того, чтобы достигнуть успеха в *умной молитве*, надо вывести наше обычное рассудочное сознание из головы, отрешить его от всех мирских и греховных помышлений и водворить в сердце, где мысль, не развлекаемая ни памятью, ни привходящим со стороны впечатлениями, не будет рассеиваться, но лишь пламенно призывать имя Господа»[[12]](#footnote-12). Молитва ощущается как некая субстанция, которая может быть помещена в сердце, по крайней мере на уровне телесных ощущений.

В классическом труде одиннадцатого века по суфизму «Послание ал-Кушайри» (*Ар-Рисала ал-Кушайрийа*) говорится о двух формах *зикра* – «*зикре* языка» (*зикр ал-лисан*) и «*зикре* сердца» (*зикр ал-калб*), причем последний постоянен и не прерывается, в отличие от первого[[13]](#footnote-13). *Зикр* языка – постоянное повторение формулы *зикра*, которое затем становится постоянным, непроизвольным и совершается в уме («сердце») верующего. Ал-Газали в своём фундаментальном труде «Воскрешение наук о вере» (*Ихйаʼ ʻулум ад-дин*) писал, что упоминание Бога только языком, без работы сердца, не приносит никакой пользы верующему[[14]](#footnote-14). Впрочем, стадии *зикра* осмысляются различным образом, в зависимости от школы. Так, в некоторых источниках особо отмечали три вида *зикра*: уже упомянутые «*зикр* языка», «*зикр* сердца», а также «*зикр* сокровенного» (*зикр ас-сирр*), относящийся к субстанции более тонкой, чем дух (*рух*). Это состояние, в котором верующий как бы исчезает в *зикре* и объекте упоминания, т.е. Боге[[15]](#footnote-15). Процесс перехода *зикра* из уст в сердце также рассматривался как поэтапной процесс. Согласно ал-Газали существуют следующие стадии *зикра*. На первой стадии сердце минимальным образом вовлечено в упоминание Бога, формулу *зикра* повторяют лишь уста. На второй стадии сердце начинает вовлекаться в этот процесс время от времени под действием предпринимаемых адептом усилий, а на третьей стадии сердце уже полностью охвачено *зикром*, и усилия уже необходимы для того, чтобы отвлечься от него. На четвертой, наивысшей стадии *зикра*, сердце охвачено уже не формулой повторения, а самим Всевышним[[16]](#footnote-16).

При этом особенно обращает на себя внимание сходство техники «перемещения» молитвы в область сердца – это происходит в такт дыханию адепта. Так, в ходе исполнения тихого *зикра* «экстатическое состояние достигается чтением повторяющихся коротких обращений-восклицаний при контроле дыхания в координации с определенными телодвижениями, балансированием и наклонами»[[17]](#footnote-17). Суть этого метода заключается в «направлении» молитвы в отдельные участки тела вместе с дыханием, и как отмечал Е.А. Торчинов, он имеет прямые аналоги с чтением *мантр* в индуизме и *исихастскими* практиками[[18]](#footnote-18). В православной традиции, «так как это вхождение [молитвы] в область сердца не легко и не скоро достигается, то святые подвижники рекомендуют другие … вспомогательные приемы»[[19]](#footnote-19), главный из которых – контроль за дыханием. «Дыхание, – говорит преподобный Никифор Уединенник, – есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с тем выдыхаемым воздухом понудь его войти в сердце и остаться»[[20]](#footnote-20). По словам святого Исихия, верующему «должно всегда вращать в пространстве сердца имя Иисус-Христово, как молния вращается в воздушном пространстве перед тем, как быть дождю»[[21]](#footnote-21).

В пользу правильности трактовки молитвенной практики как некоей физической реальности, субъективно переживаемой верующим на телесном уровне, свидетельствует и общая для христианской и мусульманской практик метафора молитвы как пищи, еды. По словам святых Каллиста и Игнатия, «священная и боготворная молитва – есть пища, душу укрепляющая и оживляющая»[[22]](#footnote-22). Для *суфийской* мысли также характерно сравнение *зикра* с пищей души: для *суфия* пища – это поклонение Богу и постоянное его поминание[[23]](#footnote-23). А в районах Индии, где основным занятием было ткачество, *зикр* часто сравнивался с прядением пряжи, способным превратить грубое сердце в тонкую и драгоценную нить[[24]](#footnote-24).

Другое важное сходство *зикра* и *умной молитвы* – их практика воспринимаются как нахождение в особом пространстве, причем это пространство сакральное, противопоставленное профанному, обыденному. Это сходство можно было бы отнести на счет языковой метафоры, трактующей психические состояния как некую реальность в которой находится человек (ср. *я* *в гневе* / *я* *в комнате*), действенной как для русского, так и для арабского, в случае с *зикром*, языка. Тем не менее, обращение к источникам позволяет сделать вывод: сама молитва воспринимается или, по крайней мере, описывается верующим как некое явственно ощущаемое пространство. Это пространство имплицитно наделяется чертами сакрального, часто сравнивается с раем. Отдельного упоминания заслуживает ощущение безопасности нахождения в этом пространстве.

Пророку Мухаммаду приписывается следующие слова: «Если вы будете проходить через райский сад, тогда и будете вознесены к райскому саду». Когда же пророка спросили, о каком райском саде идет речь, он ответил: «*Зикр*»[[25]](#footnote-25). С садом сравнивал *зикр* и известный мусульманский мистик ал-Халладж в *«Китаб Тавасин»*, сопоставляя свой мистический опыт с опытом пророка Мухаммада посредством аллюзии на Коран[[26]](#footnote-26): «Не заблудился ваш товарищ в саду *зикра*, свидетельствуя Нас, и не сбился с пути в блуждании мыслью»[[27]](#footnote-27). Здесь *зикр* сравнивается с садом (*бустан*), причем сад является одной из наиболее распространенных метафор рая в системе образов арабо-мусульманской культуры. Точно так же с пребыванием в раю сравнивается состояние человека, пребывающего в состоянии *умной молитвы*: «Весь день провел я в радости и был как бы отрешенным от всего прочего, был как будто на другой земле и с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер»[[28]](#footnote-28). Молитва, по св. Исааку Сирину, – «прибежище ищущим помощи, источник спасения, опора немощным, покров во время искушений, щит избавления в брани, стрела, изощренная на врагов»[[29]](#footnote-29). Итак, молитва описывается как некое пространство, причем пространство безопасное для человека, пространство, в котором человек чувствует себя защищенным.

С этим обстоятельством связано восприятие *умной молитвы*, и *зикра* как своего рода апотропеического средства очищения пространства от потусторонних сущностей, сакрализации пространства вокруг практикующего. Считается, что пребывание в умной молитве отгоняет бесов[[30]](#footnote-30) и способно даже защитить практикующего ее от недобрых людей и диких животных[[31]](#footnote-31). Подобные представления характерны и для отношения верующих мусульман к *зикру*. Формула *зикра*, прочитанная на ухо больному, способно исцелить его. Практикующий зикр мистик без вреда способен находиться среди хищных животных, понимает язык зверей, птиц и растений, ему подчиняется сама природа[[32]](#footnote-32). Интересно, что при совершении *зикра* нередки эффекты своего рода визуализации, освящающей пространство вокруг. Так, практикующий, перед этим предварительно уединившийся в считающемся сакральным месте (гробница *суфийского* деятеля – *вали*) в ходе практики видит слова *зикра ла илаха илла Аллах* («Нет бога, кроме Аллаха») на белый стенах гробницы, земле и даже небе[[33]](#footnote-33). Вообще созерцание божественного света – одно из важнейших *суфийских* переживаний, соотносимое с созерцанием световых феноменов в рамках практик *исихазма*[[34]](#footnote-34).

Суммируя вышесказанное, можно сделать следующий вывод: и в христианской и в исламской мистической практике молитвенные техники достижения особого психического состояния (*умная молитва* и *зикр* соответственно) воспринимаются практикующими и описываются терминах пространства. Принимая в представлении практикующих пространственное измерение, непрерывно рецитируемый текст как бы «воплощается» в физическую реальность, становится в их глазах некоей ощутимой субстанцией. Эта субстанция воспринимается как находящаяся в теле верующего, причем последний может направлять ее в отдельные участки тела, прежде всего, – в область сердца. С другой стороны, практикующий может ощущать себя находящимся внутри этой субстанции; в таком случае молитва становится неким сакральным пространством. Пребывание в этом пространстве дает ощущение покоя и безопасности, защищает человека как от вполне земных, так и от исходящих от сверхъестественных существ угроз.

Эти два основных способа восприятия молитвенной практики как материального, обладающего пространством объекта может быть соотнесено с представлением о неоднородности пространства с точки зрения наличия в нем сакральных свойств. При этом молитвенная практика, воспринимаясь как наделенная свойствами сакрального субстанция, с одной стороны, освящает своим присутствием человеческое тело (микрокосм), и может усилиями практика перемещаться от одной части тела к другой. С другой стороны, молитва описывается как некое сакральное пространство, возникающее вокруг практикующего молитву человека и превращающего окружающий его мир (макрокосм) в своего рода подобие райского сада, безопасное и способствующее прогрессу в духовной практике. Возможно, именно такой амбивалентный характер представлений о пространственной природе вербальной психотехники обуславливает ее эффективность. Поскольку человек является микрокосмом, а вселенная – макрокосмом, именно это зеркальное соотношение позволяет практику достичь трансформации и приблизиться к Богу[[35]](#footnote-35).

Существует и иная интерпретация сходства описанных выше психотехник, не отменяющая, впрочем, ценности первой. Мистический опыт – особый тип внутри религиозного опыта, который характеризуется особой близостью присутствия Святого. Эти особые тесные отношения, чаще всего ассоциируются с такими переживаниями, как «союз»[[36]](#footnote-36). Опыт ощущения сакрального снаружи и внутри человеческого естества обеспечивает наиболее плотную, интимную связь с божественным, вплоть до растворения в нем (мотив, частый в ряде направлений *суфийской* мысли и практики).

Таким образом, молитвенная практика в обоих рассматриваемых традициях становится для верующих не только некоей материальной субстанцией, наделенной пространственным измерением, но также и мостом между сакральным и профанным измерениями бытия, звеном, связывающим микрокосм и макрокосм. Также она обеспечивает возможность ощутить наиболее тесное прикосновение к сакральному. Вероятно, взгляд через подобную «оптику» применим и к другим аспектам вербальных психотехник. Тем не менее, нельзя не сделать оговорку о том, что выводы, сделанные в этой статье носят в значительной степени предварительный характер и подлежат проверке на более обширном материале, в том числе с привлечением неавраамических традиций, в первую очередь – индуизма и буддизма.

Библиография:

*Al Ḥallâj.* Kitâb al Tawâsîn / Ed. et trad. par Lois Massignon. – Paris: Librarie Paul Geuthner, 1913.

*Gardet L.* Dhikr // Encyclopedia of Islam / Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht. – Vol. II. – Leiden: E.J. Brill, 1991. Pp. 223-227.

*Kristensen W.B*. The Meaning of Religion Lectures in the Phenomenology of Religion. – Hague: Springer-Science + Business Media, B.Y., 1960.

*Steinbock A.J*. Phenomenology and mysticism: the verticality of religious experience. – Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

*Van der Leeuw G.* Religion in Essence and Manifestation / Transl. by J. E. Turner. – Princeton: Princeton University Press, 1986.

*Yelle R.A.* Explaining mantras Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra. New-York – London: Routledge, 2003.

*Ал-Газали Хамид*. Ихйаʼ ʻулум ад-дин. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2005.

*Ал-Кушайри Абу ал-Касим*. Ар-Рисала ал-Кушайрийа ли ал-имам Абу ал-Касим ал-Кушайри. – Каир: Матабиʻ муʼассаса Дар аш-Шаʻб, 1989.

*Варсонофий, игумен (Веревкин В.С.)*. Учение о молитве по Добротолюбию. – Рыбинск: Издание ОАО «Рыбинский дом печати», 2002.

*Забияко А.П.* Святое // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. С. 962-963.

*Иоанн Лествичник*. Лествица. – СПб.: Печатный двор, 1996.

Коран / Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. – М.: Издательство восточной литературы, 1963.

*Лейн Э.* Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. – М.: ЗАО Центр-Полиграф, 2009.

*Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. – Изд. 3-е, испр. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013.

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Издание Свято-Троицевой Лавры, 1991.

*Отто Р.* Священное. Об иррациональном в отношении с божественным и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.

*Розов В.А*. Типологические особенности сакральной речи // ФИЛОLOGOS. 2020. № 1 (55). С. 50-57.

*Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.

*Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

*Хисматуллин А.А.* Суфийская ритуальная практика: (на примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996.

*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М.: ООО «Садра», 2012.

*Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994.

*Элиаде М., Кулиану И.* Словарь религий, обрядов и верований / Пер. с фр. Н. Зубкова, Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – М.: Академический проект, 2011.

Информация об авторе

Розов Владимир Андреевич, к.фил.н.; СПбГУ, лаборант-исследователь Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов; ст. преп. кафедры арабской филологии.

+79045164801

[vladirozov@yandex.ru](mailto:vladirozov@yandex.ru)

1. Более подробно см.: *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Kristensen W.B*. The Meaning of Religion Lectures in the Phenomenology of Religion. – Hague: Springer-Science+Business Media, B.Y., 1960. P. 2. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в отношении с божественным и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 177. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Забияко А.П.* Святое // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. С. 963. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 22. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Van der Leeuw G.* Religion in Essence and Manifestation / Transl. by J. E. Turner. – Princeton: Princeton University Press, 1986. P. 400. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Розов В.А*. Типологические особенности сакральной речи // ФИЛОLOGOS. 2020. № 1 (55). С. 56. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Yelle R.A.* Explaining mantras Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra. New-York – London: Routledge, 2003. Р. 38-39. [↑](#footnote-ref-8)
9. Здесь и далее перевод смыслов Корана приведен по изданию: Коран / Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963. В скобках указаны номера суры и аята (аятов). [↑](#footnote-ref-9)
10. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Издание Свято-Троицевой Лавры, 1991. С. 27. [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. С. 102-103. [↑](#footnote-ref-11)
12. Там же. С. 104. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ал-Кушайри Абу ал-Касим*. Ар-Рисала ал-Кушайрийа ли ал-имам Абу ал-Касим ал-Кушайри. – Каир: Матабиʻ муʼассаса Дар аш-Шаʻб, 1989. С. 384. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ал-Газали Хамид*. Ихйаʼ ʻулум ад-дин. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2005. С. 357. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Gardet L.* Dhikr // Encyclopedia of Islam / Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht. – Vol. II. – Leiden: E.J. Brill, 1991. P. 225. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Хисматуллин А.А.* Суфийская ритуальная практика: (на примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. С. 83 [↑](#footnote-ref-16)
17. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 164. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 371. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Варсонофий, игумен (Веревкин В.С.)*. Учение о молитве по Добротолюбию. – Рыбинск: Издание ОАО «Рыбинский дом печати», 2002. С 105. [↑](#footnote-ref-19)
20. Там же. С. 104. [↑](#footnote-ref-20)
21. Цит. по: *Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. — Изд. 3-е, испр. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013. С. 178. [↑](#footnote-ref-21)
22. Там же. С. 143. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М.: ООО «Садра», 2012. С. 124-125. [↑](#footnote-ref-23)
24. Там же. С. 378. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ал-Кушайри Абу ал-Касим*. Ар-Рисала ал-Кушайрийа ли ал-имам Абу ал-Касим ал-Кушайри. – Каир: Матабиʻ муʼассаса Дар аш-Шаʻб, 1989. С. 383. [↑](#footnote-ref-25)
26. «Не сбился с пути ваш товарищ и не заблудился. И говорит он не по пристрастию. Это - только откровение, которое ниспосылается. Научил его сильный мощью, обладатель могущества…» (53:2-6). [↑](#footnote-ref-26)
27. *Al Ḥallâj.* Kitâb al Tawâsîn / Ed. et trad. par Lois Massignon. – Paris: Librarie Paul Geuthner, 1913. P. 33. [↑](#footnote-ref-27)
28. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Издание Свято-Троицевой Лавры, 1991. C. 23. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Варсонофий, игумен (Веревкин В.С.)*. Учение о молитве по Добротолюбию. – Рыбинск: Издание ОАО «Рыбинский дом печати», 2002. С. 51-52. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Иоанн Лествичник.* Лествица. – СПб.: Печатный двор, 1996. C. 136. [↑](#footnote-ref-30)
31. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Издание Свято-Троицевой Лавры, 1991. С. 47-48. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М.: ООО «Садра», 2012. С. 212-213. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Лейн Э.* Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. – М.: ЗАО Центр-Полиграф, 2009. С. 51. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 342. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Элиаде М., Кулиану И.* Словарь религий, обрядов и верований / Пер. с фр. Н. Зубкова, Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – М.: Академический проект, 2011. С. 186. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Steinbock A.J*. Phenomenology and mysticism: the verticality of religious experience. – Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 24. [↑](#footnote-ref-36)