

ПРОСТРАНСТВЕННАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ВЕРБАЛЬНЫХ ПСИХОТЕХНИК НА ПРИМЕРЕ ИСЛАМСКОГО *ЗИКРА* И ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ *УМНОЙ МОЛИТВЫ*¹

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, имеющей пространственное измерение. С одной стороны, эта субстанция может восприниматься как находящаяся в теле человека, а с другой стороны – молитвенная практика осмысливается 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.

V. A. Rozov

Spatial conceptualization of verbal psychotechniques on the example of Islamic *dhikr* and Eastern Christian prayer of heart

Summary. 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 rather 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 through the prism of microcosm-macrocosm dichotomy.

Keywords: prayer, *dhikr*, prayer of the heart, space, sacred, microcosm, macrocosm.



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 определенную 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, *умную молитву* восточно-христианской мистической традиции

(исихазма), исламский *зикр*. Эти практики оказались в сфере пристального внимания исследователей, выявлявших их генетические взаимосвязи и типологические параллели между ними¹.

Типологическое сопоставление этих техник может быть весьма плодотворным для изучения способов достижения и обстоятельств переживания особых психических состояний, вызванных религиозными практиками, а, следовательно, в определенной 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, но выводит из их исторического контекста сходные факты и явления, сводит их вместе и изучает их, группируя друг с другом, чтобы дать общую картину религиозного как явления присущего человечеству в целом².

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

¹ Более подробно см.: Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.

² Kristensen W. B. The Meaning of Religion Lectures in the Phenomenology of Religion. P. 2.

Р. Отто охарактеризовать сакральное в качестве априорной категории¹.

Пространство и время, будучи, 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 наделены различные аспекты бытия, и которая имеет различные измерения: теологическое, пространственно-временное, ритуальное и т. д.² 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 Мира. 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»³. 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 повседневного 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 немислимы вне пространственных координат, категоризирующих пространство в терминах *сакральное – профанное*. Священное пространство можно также определить как место, которое становится таковым благодаря повторяющимся там правлениям сакрального⁴. В полной мере это пространственное измерение относится и к вербальным религиозным практикам, т. е. 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, увеличивается⁵. 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

¹ Отто Р. Священное. С. 177.

² Забияко А. П. Святое. С. 963.

³ Элиаде М. Священное и мирское. С. 22.

⁴ Van der Leeuw G. Religion in Essence and Manifestation. P. 400.

⁵ Розов В. А. Типологические особенности сакральной речи. С. 56.

уровня бытия в особом пространстве, создаваемом здесь и сейчас посредством звука¹. Таким образом, мантра в момент своего исполнения как бы становится реальностью особого рода.

Тем не менее, мантра значительно шире по 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 (хотя 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. Умная молитва, или умное делание, восходит к очень ранним молитвенным практикам восточно-христианского монашества, описания 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 – так называемое 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)². 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 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*),

¹ Yelle R. A. Explaining mantras Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra. P. 38–39.

² Здесь и далее перевод Корана приведен по изданию: Коран / Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963. В скобках указаны номера суры и аята (аятов).

совершаемом преимущественно уединенно. При практике тихого зикра формула повторяется на начальных этапах шепотом, а впоследствии – про себя, в уме. Существует и другая разновидность зикра, *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 Аллах* – «Нет божества, кроме Аллаха!»), эпитеты Бога, обозначающие его местоимения (*Ха Хува* – «Вот он!») или даже комбинации звуков (например, «зикр пилы» в братстве йасавийя, заключающийся в повторении слогов *ха-хи* и напоминающий поэтому звук работающей пилы). Во время умной молитвы повторяется одна формула, Иисусова молитва, которая при этом может быть сокращена. Это обстоятельство роднит зикр с мантрами на уровне формально-лингвистического и семантического анализа используемых текстов, поскольку тексты мантр, в отличие от Иисусовой молитвы, также отличаются разнообразием. Как и в случае с формулами зикра, тексты мантр также могут в ряде случаев скрываться от непосвященных и сообщаться при инициации в рамках передачи традиции.

Из числа наиболее важных свойств зикра и умной молитвы необходимо отметить сходство субъективно ощущаемой локализации молитвы на уровне тела. 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 обеих 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»¹. Согласно св. Каллисту Тиликуду, для умной (сердечной) молитвы необходимо «углубление ума в сердце», поскольку она совершается в сердце верующего: «Ощутив мирный воздух и достигнув божественного благоволения, [ум], при действии в нем самом божественного и поклоняемого Духа, от помышления чаще восторгается в безвидное, бескачественное и простое устроение, входя очень скоро внутрь сердца»². Суммируя описание умной молитвы у авторов, чьи труды вошли в «Добротолубие», игумен Варсонофий (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 при-

¹ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 27.

² Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни. С. 421.

входящим со стороны впечатлениями, не будет рассеиваться, но лишь пламенно призывать имя Господа»¹. Молитва ощущается как некая субстанция, которая может быть помещена в сердце, по крайней мере на уровне телесных ощущений.

В классическом труде XI в. по суфизму «Послание ал-Кушайри» («Ар-рисала ал-Кушайрийя») 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 первого². Зикр языка – постоянное повторение формулы зикра, которое затем становится постоянным, произвольным и совершается в уме («сердце») верующего. Ал-Газали в своем фундаментальном труде «Воскрешение наук о вере» («Ихйа’ улум ад-дин») писал, что упоминание Бога только языком, без работы сердца, не приносит никакой пользы верующему³. 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. Боге⁴. Процесс перехода зикра из уст в сердце также рассматривался как поэтапный 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 Всевышним⁵.

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»⁶. 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 практиками⁷. В православной традиции, «так как это вхождение (молитвы – В. Р.) в

¹ Варсонофий, игумен (Веровкин В. С.). Учение о молитве по Добротолубию. С. 104.

² Ал-Кушайри Абу ал-Касим. Ар-рисала ал-Кушайрийа ли ал-имам Абу ал-Касим ал-Кушайри. С. 384.

³ Ал-Газали Х. Ихйа’ улум ад-дин. С. 357.

⁴ Gardet L. Dhikr. P. 225.

⁵ Хисматуллин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). С. 83.

⁶ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 164.

⁷ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. С. 371.

область сердца не легко и не скоро достигается, то святые подвижники рекомендуют другие ... вспомогательные приемы»¹, 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»². По словам святого Исихия, верующему «должно всегда вращать в пространстве сердца имя Иисус-Христово, как молния вращается в воздушном пространстве перед тем, как быть дождем»³.

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. По словам святых Каллиста и Игнатия, «священная и боготворная молитва – есть пища, душу укрепляющая и оживляющая»⁴. Для суфийской мысли также характерно сравнение зикра с пищей души: для суфия пища – это поклонение Богу и постоянное его поминание⁵. А в тех районах Индии, где основным занятием было ткачество, зикр часто сравнивался с прядением пряжи, способным превратить грубое сердце в тонкую и драгоценную нить⁶.

Другое важное сходство зикра и умной молитвы состоит в том, что в процессе их исполнения индивид воспринимает себя как находящегося в особом, сакральном пространстве, противопоставленном 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»), метафоры, уместной 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»⁷. С садом сравнивал зикр и известный мусульманский мистик ал-Халладж в

¹ Варсонофий, игумен (Веревкин В. С.). Учение о молитве по Добротолубию. С. 105.

² Там же. С. 104.

³ Цит. по: Иларион, митрополит (Алфеев). Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. С. 178.

⁴ Там же. С. 143.

⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 124–125.

⁶ Там же. С. 378.

⁷ Ал-Кушайри Абу ал-Касим. Указ. соч. С. 383.

«Китаб тавасин», сопоставляя свой мистический опыт с опытом пророка Мухаммада посредством аллюзии на Коран¹: «Не заблудился ваш товарищ в саду зикра, свидетельствуя Нас, и не сбился с пути в блуждании мыслью»². Здесь зикр сравнивается с садом (*бустан*), а 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»³. Молитва, по св. Исааку Сирину, – «прибежище ищущим помощи, источник спасения, опора немощным, покров во время искушений, щит избавления в брани, стрела, изоощренная на врагов»⁴. Итак, молитва описывается как некое пространство, причем пространство безопасное для человека, пространство, в котором человек чувствует себя защищенным.

С этим последним 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 бесов⁵ и способно даже защитить практикующего ее от недобрых людей и диких животных⁶. Подобные представления характерны и для отношения верующих мусульман к зикру. Формула зикра, прочитанная на ухо больному, способна исцелить его. Практикующий зикр мистик без вреда может находиться среди хищных животных, понимает язык зверей, птиц и растений, ему подчиняется сама природа⁷.

Интересно, что при совершении зикра нередко эффекты своего рода визуализации, освящающей пространство вокруг, так называемые *фотизмы*. Так, практикующий, перед этим предварительно уединившийся в считающемся сакральным месте (например, гробница суфийского святого – *вали*), в ходе практики видит слова зикра *ля иляха илля Аллах* («Нет бога, кроме Аллаха») на белых стенах гробницы, земле и даже небе⁸. Вообще созерцание божественного света – одно из важнейших суфийских переживаний, соотносимое с созерцанием световых феноменов в рамках практик исихазма⁹. Упомянувшийся выше св. Каллист Тиликуд обращает внимание на визуальный аспект мистического опыта: «Созерцательные умы, видя Бога в виду безвидном, в пресветлейшей,

¹ «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).

² *Al Hallāj*. *Kitāb al Tawāṣīn*. P. 33.

³ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 23.

⁴ *Варсонофий, игумен (Веревкин В. С.)*. Указ. соч. С. 51–52.

⁵ *Иоанн Лествичник*. Лествица. С. 136.

⁶ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 47–48.

⁷ *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. С. 212–213.

⁸ *Лейн Э.* Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи». С. 51.

⁹ *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. С. 342.

невещественной и несложной красоте, ... озаряющего всякий ум как бы лучами, световидными потоками красоты»¹. При этом созерцание фотизмов приравнивалось к видению Фаворского света, осиявшего Иисуса Христа во время Преображения и почитаемого как несотворенная божественная энергия, преобразующая естество мистика². Исламский мистицизм также знаком с фотизмами, которые воспринимаются как сияние духа в сердце человека, свидетельствующие о его восхождении по «стоянкам» мистического пути к Богу, причем этот опыт сравнивается с опытом вознесения пророка Мухаммада (*ми 'радж*)³. Вообще, сопоставительное рассмотрение фотизмов в суфизме и исихазме – обширная тема, заслуживающая отдельного исследования, причем опорной точкой при изучении феномена видения света и ориентации в пространстве в рамках исламских мистических практик должен стать классический труд А. Корбена, в котором эти явления рассматриваются в тесной связи друг с другом⁴.

Суммируя вышесказанное, можно сделать следующий вывод: и в христианской, и в исламской мистической практике молитвенные техники достижения особого психического состояния воспринимаются практикующими и описываются в терминах пространства. Принимая в представлении практикующих пространственное измерение, непрерывно рециτιруемый текст как бы «воплощается» в физическую реальность, становится в их глазах некоей осязаемой 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 могут быть соотнесены с представлением о неоднородности пространства с точки зрения наличия в нем сакральных свойств. При этом молитвенная практика, воспринимаясь как наделенная свойствами сакральной субстанции, 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 (макркосм) 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

¹ Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота. С. 422.

² Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. С. 446.

³ Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. С. 99–100.

⁴ Там же. С. 23–24.

практикующему достичь трансформации и приблизиться к Богу¹.

Существует и иная интерпретация сходства описанных выше психотехник, не отменяющая, впрочем, ценности первой. Мистический опыт – отдельный тип религиозного опыта, который характеризуется особой близостью присутствия священного. Эти особые тесные отношения чаще всего ассоциируются с переживанием «союза»². 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 обеих 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. При этом рассмотрение подобных феноменов кажется плодотворным не с генетической точки зрения, что уже неоднократно предпринималось, а с типологической, позволяющей выявить сходства в переживании религиозного опыта, обусловленные единством устройства человеческой психики и лежащего за ней телесного опыта. 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. Последнее, а также обращение к материалам, описывающим шаманский опыт, позволит выявить закономерности переживания сакрального опыта и сделать более глубокие выводы.

ЛИТЕРАТУРА

Ал-Газали Хамид. Ихйа' 'улум 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: Матаби' му'ассаса Дар аш-Ша'б, 1989.

Варсонофий, игумен (Веревкин В. С.). Учение о молитве по «Добротолению». Рыбинск: Рыбинский дом печати, 2002.

Забияко А. П. Святое // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический проект, 2006. С. 962–963.

Иларион, митрополит (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», 2013.

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

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

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / Пер. с франц. Ю. Стефанова.

¹ *Элиаде М., Кулиану И.* Словарь религий, обрядов и верований. С. 186.

² *Steinbock A. J.* Phenomenology and mysticism: the verticality of religious experience. P. 24.

- М.: Фонд исследований исламской культуры, Волшебная гора, Дизайн. Информация. Картография, 2009.
- Лейн Э.* Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / Пер. с англ. Л. А. Игоревского. М.: Центр-Полиграф, 2009.
- Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Издание Свято-Троицкой Лавры, 1991.
- Отто Р.* Священное. Об иррациональном в отношении с божественным и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.
- Розов В. А.* Типологические особенности сакральной речи // ФИЛОЛОГОС. 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. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
- Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни // *Лосев А. Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 393–457.
- Хисматуллин А. А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.
- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012.
- Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Элиаде М., Кулиану И.* Словарь религий, обрядов и верований / Пер. с франц. Н. Зубкова, Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. М.: Академический проект, 2011.
- Gardet L.* Dhikr // Encyclopedia of Islam / Ed. by V. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 223–227.
- Al Ḥallāj.* Kitāb al Tawāṣīn / Éd. et trad. par L. Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- Kristensen W. B.* The Meaning of Religion Lectures in the Phenomenology of Religion. Hague: Springer-Science, New York: Business Media, 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 / Tr. 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.