

Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 7
volume 7**

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1995

Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомнемия (зикр)

А. А. Хисматулин
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Чтобы узнать нечто о значении религиозного опыта для тех, кто его имеет, мы можем сегодня изучать любые его формы. Если он что-нибудь значит, то он значит все для тех, кто его имеет.

Карл Густав Юнг¹.

Традиция братства *Накшбандийа*, как, впрочем, и традиции других суфийских братств, хранит и имеет на практике сложный набор психотехнических, духовно-религиозных и физических приемов, используемых как в индивидуальных упражнениях, так и в ритуальных коллективных радениях для достижения измененного (по сравнению с обыденным) состояния сознания, с целью получения религиозно-мистического опыта через контакт, последующее познание и духовное единение с Богом (Аллахом). Феномен измененного состояния сознания возникает в результате комплексного и параллельного воздействия совокупности психо-технических приемов таких, как: погружение в себя (*мушāхада*), фиксация позы (*джалса*), концентрация внимания (*таваджджух*), задержка дыхания (*ҳабс-и дам*), повторение формул теомнемии (*зикр*) и ряд других, а также зависит от фактора веры и психических способностей ученика и учителя. В связи с этим акцентация данной статьи на теомнемии или собственно *зикре* как на одном узком, хотя и очень важном аспекте прагматического суфизма и выделение этого аспекта из контекста ритуала являются вынужденными и вызваны отсутствием возможности рассмотреть все аспекты и нюансы практики братства в рамках одной статьи.

¹ Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 172.

Собственно *зикр*² является основной составляющей ритуала богопомятия и представляет собой многократное произнесение:

- а) — индивидуальной формулы, даваемой и разъясняемой конфиденциально неофиту шейхом братства во время инициации;
- б) — коллективной формулы братства.

Произнесение как коллективной, так и индивидуальной формул также может подразделяться на:

- а) — громкий *зикр* (*джали*);
- б) — тихий *зикр* (*хафи*).

Последний, в отличие от первого, произносится мысленно про себя или шепотом.

Изначально в братстве отдается предпочтение тихому *зикру*, введенному в обиход прагматического суфизма в XII веке основателем самостоятельной школы среднеазиатского мистицизма, именуемой *хваджаган*, °Абд ал-Халиком Гидждувани (ум. в 1220 г.)³ и адаптированному два века спустя основателем братства *Накшбандийа* или *Накшбандийа-хваджаган* Баха ад-Дином Накшбандом (1318—1389).

На протяжении многих веков одной из основных коллективных формул братства является формула *тахлила* — «Лā илāха иллā-л-лāху» («Нет божества кроме Аллаха»), известная также как формула «отрицания — утверждения» (*нафи ва исбат*), и как формула единобожия (*таухид*). Шесть из одиннадцати положений, ставших основными принципами духовной жизни братства, непосредственно относятся к мысленной рецитации этой формулы и ритуалу *зикра*. По словам основателя братства, четы-

² Здесь и далее в связи с полисемией слова под «собственно зикр» подразумевается его основное значение: помятие имени Бога (Аллаха), *теомнемия*, *йадкард* (*перс.*).

³ Обучение тихому *зикру* °Абд ал-Халика Гидждувани традиция приписывает легендарному святому Хизру. В упражнении, которое последний ему преподал, содержится квинтэссенция дальнейшей практики братства. «Войди в водоем (*хауз*), опустишь с головой в воду и сердцем скажи: "Лā илāха иллā-л-лāху Мухаммадун расулу-л-лāхи"» (Фахр ад-Дин °Али б. Хусайн Кāшифи Вā°из. Рашахāt °айн ал-хайāt. Лакхнау, Навалкишор, 1897, с. 19. Далее: Рашахāt). Это упражнение, связанное с погружением в воду, обуславливает: задержку дыхания на время погружения и проговаривания формулы; определенную позу, принимаемую под водой; изменение мировосприятия и отключение от всех внешних раздражителей. Явление Хизра практически всегда связано с ключевыми моментами в истории развития братств, а также в духовном становлении отдельно взятой личности, поскольку его уроки и наставления не требуют каких-то дополнительных обоснований. Так, ходжа Йусуф Хамадани (ум. в 1140 г.) — шейх °Абд ал-Халика, — обучая своих *хулафа* громкому *зикру*, не свободному, вероятно, от влияния шаманизма, не считал возможным изменить тихий *зикр* своего ученика, так как *зикр* был преподан и разъяснен Хизром.

ре положения из шести соотносятся с формулой и между собой следующим образом:

1. *йādкард* («поминание») — предписанность в ритуале *зикра* (*таклїф дар зикр*).

2. *бāзгашт* («возврат») — возвращение к Богу;

3. *нигāхдāшт* («сохранение») — мысленное сохранение состояния положения 2, т. е. состояния возвращенности к Богу;

4. *йāддāшт* («запоминание», «фиксация в памяти») — упорочение в положении 3, т. е. в сохранении состояния возвращенности к Богу⁴.

При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что если *йādкард* представляет собой особым образом предписанную мысленную рецитацию формулы *зикра* (причем эта компонента в ритуале заменяема: коллективные формулы — индивидуальные формулы), а *бāзгашт*, *нигāхдāшт* и *йāддāшт* — лишь различные грани состояния концентрации внимания, являющиеся следствием суггестийного воздействия рецитации, то следующее, пятое положение, а именно *вукūф-и ʿададї* («осознание исчисления», «остановка внимания на исчислении») — есть не что иное, как задание программы рецитации, то есть увеличение количества повторений на строго определенное число раз: 3, 5, 7... 21. Основатель братства рассматривал «остановку внимания на исчислении» как первый этап в обучении божественной науке⁵ (*ʿилм-и ладунї*)⁶.

Программа рецитации практически направлена на:

а) увеличение периода задержки дыхания с каждым новым циклом повторов на время, необходимое для двукратного произнесения формулы *зикра* при сохранении постоянными интервалов для выхода;

б) создание совершенно конкретного внутреннего устойчивого образа, каковым является образ физического сердца, и концентрацию всего внимания на нем.

В связи с этим одновременно с рецитацией формулы *зикра* практикующему его предписывается остановить свое внимание на сердце (*вукūф-и қалбї*). *Вукūф-и қалбї* («осознание сердца», «остановка внимания на сердце») — шестое положение, непосредственно касающееся ритуала *зикра*.

⁴ Рашахат, с. 25.

⁵ Божественная наука (*ʿилм-и ладунї*) — наука или знания, получаемые непосредственно от Бога, без посредничества человека или ангела. — Мухаммад Моʿин. Фарханг-и фарси. Тегеран, 1371 г. с. х., 2, с. 2344.

⁶ Рашахат, с. 26.

Нижеприводимые наставления по отправлению *зикра* дают о нем и о вышеуказанных положениях более полное представление.

Йадкард — представляет собой изустный *зикр* (*зикр-и лисāнӣ*) или *зикр* сердцем (*зикр-и қалбӣ*). Хазрат мавлана Са'д ад-Дин Кашгари⁷, да будет свята его могила, говорили, что способ обучения этому *зикру* состоит в следующем: сначала шейх сердцем произносит: «Лā илāха иллā-л-лāху Муҳаммадун расӯлу-л-лāхи» («Нет Божества кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха»). *Мюрид* должен подготовить свое сердце и удерживать его в согласованности (*дар муқабила*) с сердцем шейха. Закрыв глаза, плотно сжав губы и зубы и прижав язык к небу, он должен задержать свое дыхание и, исполнившись величия (*таъазӣм*), с одобрения шейха с полной отдачей приступить к *зикру*. Он должен проговаривать его сердцем, а не языком, и в задержке дыхания проявить терпение. За один цикл задержки дыхания он должен произнести его три раза таким образом, чтобы отзвук (*асар*) приятной истомы (*халāват*) *зикра* достиг сердца. Способ, благодаря которому тебе будет легче освоить это, заключается в том, что дыхание следует задержать под пупком (*нāф*), сжав губы и прижав язык к небу так, чтобы оно не было внутри слишком стеснено. Истину (*хақӣқат*) сердца <...> нужно отвратить (*бӣзār*) от всех помыслов и сконцентрировать ее на куске плоти конусоидальной (*санӯбар*) формы⁸, заняв его произнесением *зикра* следующим образом: слово «лā» («нет») вытягивается вверх, слово «илāха» («божества») ведется в сторону правой руки, а фразой «иллā-л-лāху» («кроме Аллаха») с силой ударяют в конусоидальное сердце⁹ так, чтобы тепло от этой фразы отозвалось во всех органах...¹⁰.

Более детально эта процедура выглядит так:

а) — дыхание задерживается под пупком;

⁷ Са'д ад-Дин Кашгари — Султāн ад-Дин Са'д ад-Дин Муҳаммад ал-Кашгари — ученик °Алā ад-Дина °Аттарā, умер в 1455 или 1458 г.

⁸ Автор текста пытается дать доступное описание образа физического сердца, поэтому здесь мы слова *санӯбар* и *санӯбарӣ* даем в их втором значении «конусоидальный» или «пирамидальный». В первом значении *санӯбар* — общераспространенное название всех растений семейства пирамидальных типа ели, кедра, кипариса и т. п. Подробнее см.: М. Мо'ин. Фарханг-и фарси. Тегеран, 1371 г. с. х., т. 2, с. 2169. «В конусообразной форме кипариса мусульмане видят эмблему бессмертия, и арабы называют его "древо жизни"». — Архимандрит Никифор. Библейская энциклопедия. М., 1891, с. 393.

⁹ Сердце (*дил*, *қалб*) — орган конусоидальной формы (*санӯбар аш-шакл*), расположенный в левой стороне груди и полый внутри. Форма сердца — пирамида (*харам*) с треугольным основанием (*мусаллас ал-қасида*) или конус (*махрут*), вершина которого расположена спереди-внизу-слева, а основание — сверху-сзади-справа. Суфийский термин. Сердце — тонкая божественная (*раббāнӣ*) субстанция (*латифа*), которая связана с физическим сердцем конусоидальной формы. Подробнее см.: °Али Акбар Дехудā. Луғатнама. Тегеран, 1342 г. с. х., вып. 84, с. 392—393.

¹⁰ Рашахат, с. 24.

б) — слово «лā» мысленно берется из-под пупка и доводится до темени;

в) — слово «илāха» также мысленно берется и доводится от темени до правого плеча (*катф*);

г) — словами «иллā-л-лāху» от правого плеча ударяют в сердце, которое расположено в левой стороне груди и представляет собой кусок плоти (*лаҳм*) конусоидальной формы;

д) — траектория, возникающая в результате проговаривания всей формулы, аналогична перевернутой лигатуре букв «лам» и «алиф»¹¹;

е) — вместе с началом выдоха проговаривают: «Муҳаммадун — расулу-л-лāхи» («Мухаммад — посланник Аллаха»).

Бāзгаишт — всякий раз, как отправляющий *зикр* (*зāкир*) языком сердца произносит благословенную фразу (*таййиба*)¹², вслед за ней он тем же языком должен сказать: «Господи, Ты — мое устремление, и быть угодным Тебе — моя цель». Эти слова «возврата» суть устраняющие всякую плохую или хорошую постороннюю мысль (*хāтир*) до той степени, пока *зикр* его не очистится, и голова его не освободится от всего, что не относится (*мāсава*) к Богу...

Нигāхдāишт — представляет собой наблюдение за мыслями с тем, чтобы в момент многократного проговаривания *закиром* благословенной фразы за цикл задержки дыхания (*дар йак дам*) его единственная мысль не рассеялась. Хазрат мавлана Са^ад ад-Дин, да будет свята его могила, по поводу значения этого термина изволили заметить, что необходимо час, два, а то и больше, в той мере, пока это будет доступно (*му^ассар*), удерживать свою мысль от всего постороннего...

Йāддāишт — постоянное осознание божественной сути путем эстетического созерцания (*зауқ*). Некоторые называли это, как «присутствие без отсутствия» (*хузур би гайбат*)...¹³

Вукӯф-и ^аададй — как уже отмечалось выше, программа рецитации задается положением *вукӯф-и ^аададй* («остановка на исчислении»), которое ставит своей целью сбор (*джам^а*) блуждающих мыслей (*хāгāтир-и мутафаррақа*) в виде увеличения количества повторов формулы *зикра* с трех раз за один цикл задержки дыхания до 21 и более.

...Сначала проговаривают три раза за одну задержку дыхания (*хабс-и нафас*), затем — 5 раз, после чего — 7 раз, и таким образом постепенно доводят до 21 повтора. В дальнейшем, чем больше по-

¹¹ Хвāджа Фазл Аҳмад. Рисāла-йи мурадāн. Цит. по: Моле М. Quelques Traités Naqshbandis. — Фарханг-и Иран замин. Тегеран, 1339, т. 8, № 34, с. 310.

¹² Благословенная фраза (*таййиба*) — формула *шахады*.

¹³ Рашахат, с. 24—25.

второв при сохранении нормального самочувствия, тем лучше. Если же чрезмерное количество повторов будет слишком затруднительным (*машаққат*), то вполне можно ограничиться 21 повтором. Во всяком случае, на сколько бы ни увеличивалось количество повторов, заканчивать следует на нечетном числе (*тақ*)...¹⁴.

Чрезмерное количество повторений не является обязательным условием (*шарт*). «Необходимо, чтобы произносимое было осознано с тем, чтобы от него была польза. Если *зикр* был повторен 21 раз и не дал результата, причина этого лежит в непродуктивности (*бийхәсилӣ*) в осознании произносимого. Результат *зикра* выражается в том, что в момент отрицания (*нафӣ*) все относящееся к человеческому исчезает, а в момент утверждения (*исбат*) воздействие от влияния власти (*тасарруфāt*) влечения (*джазабат*) божественности (*улӯхиййат*) ниспадет божьей милостью (*мутālāʿa*)...»¹⁵.

Вуқӯф-и қалбӣ. Последнее, шестое положение ритуала *зикра*, раскрываемое двумя понятиями.

Во-первых, сердце *закира* должно ощущать в себе божественную истину, как об этом уже шла речь в разделе «йәддәшт» <...> *вуқӯф-и қалбӣ* состоит из осознанности и готовности воспринять божественную суть таким образом, чтобы сердце не представляло бы ничего кроме Бога <...> во время *зикра* связь (*иртибат*) и осознанность (*ағәхӣ*), направленные на объект *зикра* (*ба мазкур*), — необходимое условие (*шарт*). Эту осознанность называют свидетельством контакта (*шухӯд-и вусӯл*) и восприятия, а также *вуқӯф-и қалбӣ*. Во-вторых, *закир* должен осознавать свое сердце, т. е. в секунды *зикра* сконцентрироваться на куске (*қатʿа*) плоти (*лаҳм*) конусоидальной формы (*санубарӣ аш-шакл*), который вынужденно называют сердцем и который является вынужденным пленником левой части груди. Его необходимо занять *зикром* и сделать проговаривающим *зикр* (*гӯйā ба зикр*), не допуская того, чтобы он был непостоянным (*зайл*) в *зикре* и невежественным (*ләфил*) относительно его смысла (*мафхӯм*).

Хазрат Хваджа Баха ад-Дин, да будет свята его могила, не считали обязательным (*ләзим*) задержку дыхания и соблюдение числа повторов в *зикре*, однако *вуқӯф-и қалбӣ* в обоих значениях признавали важным и необходимым, так как в *вуқӯф-и қалбӣ* сосредоточена квинтэссенция (*хулāса*) цели *зикра* (*мақсӯд аз зикр*)...¹⁶

Анализируя технические аспекты практики *зикра*, нельзя не заметить, что основной своей целью он ставит внутреннее

¹⁴ Рисала-йи мурадан, с. 311.

¹⁵ Рашахат, с. 26.

¹⁶ Рашахат, с. 27.

освобождение от всех мыслей и полную концентрацию на каком-либо образе, доходящую до стадии деперсонализации или растворения (*фанā*) в нем субъекта *зикра*. Это может быть как образ шейха в практике *таваджджуха*, так и образ юноши в раннесуфийской практике *назар илā-л-мурд* (созерцания юного) и вообще любой другой совершенный образ или форма. «Цель заключается в том, чтобы добиться восприятия бытия через растворение в красоте и совершенстве, постигая бытие внутри явлений»¹⁷.

Таким образом, объекты для концентрации и последующего растворения в них могут варьироваться от вполне конкретных до самых абстрактных, в зависимости от степени обученности и способностей ученика. Если при растворении в шейхе (*фанā* *фй-ш-шайх*) его образ как образ реальной совершенной личности можно внутренне воссоздать и представить, то при растворении в Пророке (*фанā* *фй-н-набй*) это сделать уже гораздо труднее (в связи с полным отсутствием в то время портретной живописи и иконографии). И уже совсем невозможной кажется попытка представить при растворении в Аллахе (*фанā* *фй Аллāх*) его образ. В последних двух упражнениях (*сабақ*) используется образ совершенного человека (*инсāн-и кāmил*), каковым является образ почившего шейха. В целом же «...растворение (*фанā*) бывает двух видов (*ваджх*): растворение от восприятия темного (*зулмāнй*) и физического (*табй^сй*) и растворение от восприятия светлого (*нурāнй*) и духовного (*рухāнй*)...»¹⁸.

В рассматриваемом здесь конкретном случае практикующему *зикр* предписывается сконцентрировать свое внимание под «аккомпанемент» рецитации на образе физического сердца, которое, вероятно, может быть мысленно представлено в виде пирамиды (*харам*), конуса (*махрūt*) либо, возможно, их проекцией на плоскости, то есть в виде треугольника с выбитым в нем тетраграмматон или четырехбуквенным именем Бога. «Выбей, вырежь в своем сердце поминание имени Божьего»¹⁹.

Сердце для суфиев является одновременно как физическим органом, так и духовной субстанцией, способной вместить

¹⁷ Тримингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе. Пер. с англ. М., 1989, с. 247.

¹⁸ Сāлих б. Мубāрак ал-Бухāрй (XIV в.). Мақāmāt-и хāзрат-и Хвāджа Накшбанд. Бухара, 1327 г. х., с. 61. Здесь и далее, поскольку три цитируемых нами текста представлены в одной литографии («Мақāmāt-и хāзрат-и Хвāджа Накшбанд» Сāлиха ал-Бухāрй, «Рисāла-йи қудсийа» Муҳаммада Пāрсā и «Рисāла-йи хāзрат-и мавлāнā Джāмй» Абд ар-Рахмāна Джāмй), изданной под редакцией Абū-л-Муҳсина Муҳаммад-Бақира б. Муҳаммада Али, то библиографические данные остаются указанными выше и не повторяются.

¹⁹ Там же, с. 68.

в себя Аллаха, то есть прототипом сердца на физическом плане является духовное сердце, которое можно открыть в себе и пробиться к нему через *зикр* сердцем (*зикр-и қалбӣ*), концентрируя свое внимание на сердце физическом. «Нужно проговаривать *зикр* от сердца к сердцу», — наставлял Хваджа Накшбанд своих учеников²⁰.

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

Суть одного из основных посылов этого положения заключается в том, что для выполнения задач, сформулированных в виде наставлений, инструкций или команд, необходимо преодолеть следующие препятствия²¹:

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

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

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

Для устранения помех второго рода надо на вводимую информацию наложить шум (фасцинацию), который бы определенным образом сочетался с информацией и заглушал бы в сознании адресата другие команды, тем самым мешая их выполнению и создавая благоприятные условия для восприятия нужной информации²².

²⁰ Там же, с. 63.

²¹ Сфера применения данного положения не ограничивается только *зикром*, а может варьироваться от аутопсихотерапии и гипноза до различного рода рекламы и пропаганды.

²² Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 283—285, а также: Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации. — Основные проблемы африканистики. М., 1973, с. 324—334.

Как видно из сказанного ранее, основной задачей ритуала *зикра* является растворение в Аллахе через *зикр-и калби*. «Цель *зикра* в том, чтобы *закир* постиг истину слов единобожия (*таухид*) <...> от проговаривания слов единобожия все, не относящееся (*масавā*) к Великому Аллаху, полностью исчезает»²³. Неопиту предписывается мысленно про себя проговаривать определенным образом формулу *зикра*, то есть *закир* при отсутствии разрыва во времени между посылкой и приемом информации и при отсутствии выполнения мнемонической функции (информация не перемещается во времени) является одновременно посылающим и принимающим информацию, заключенную в формуле *зикра*. Другими словами, *закир* — одновременно и адресант, и адресат.

Моделью коммуникации в данном случае становится аутокоммуникация. Схема коммуникации имеет следующий вид: *Закир* → *Закир'*, где условно принимаем психическое состояние «Закира» до *зикра* за обыденное, а «Закира'» — за измененное, тогда:

1. Образ физического сердца, благодаря «выбитому» в нем имени Бога (Аллаха), становится образом-символом, который, как всякий символ, «...и в плане выражения, и в плане содержания представляет собой текст, то есть обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей...»²⁴. «Необходимо всеми силами сконцентрировать свое внимание на сердце, которое содержит в себе истину всего человеческого (*башарийат*), состоящую из совокупности (*маджмӯ'a*) высшего (*сулвй*) и низшего (*суфла*) миров (*кайнāt*)...»²⁵.

2. Даваемая формулой *зикра* информация также может представлять собой текст в виде сообщения на естественном арабском языке, который одновременно является сакральным языком, языком Корана и сунны, то есть этот текст изначально закодирован дважды, принадлежа как к естественному языку, где он представляет «цепочку знаков с разными значениями», так и к языку сакральному — как некоторый сложный знак с единым значением священности²⁶. Попутно заметим, что при всем этнокультурном многообразии адептов различных суфийских братств формулы *зикра* существуют только в их арабском варианте.

²³ Макарат-и Хазрат-и Хваджа Накшбанд, с. 64.

²⁴ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры. — Избранные статьи. Таллинн, 1992, с. 192. Все цитируемые нами статьи Лотмана приведены в указанном сборнике.

²⁵ Рашахат, с. 95.

²⁶ Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста, с. 129—132.

3. Информация, аккумулированная в данной формуле *зикра*, не является для *закира* свежей или новой. Напротив, представляя часть *шахады*, слышанной им много раз в различных ситуационных контекстах, она — лишь повтор ранее полученной информации, что дает основание интерпретировать данный текст как код. Другими словами, «функционально текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений»²⁷.

4. В данной формуле *зикра* можно четко выделить две синтагмы:

- «*лā илāха*» («нет божества») — часть отрицания (*нафй*);
- «*иллā-л-лāху*» («кроме Аллаха») — часть утверждения (*исбāt*), причем в части утверждения имеет место частичная редукция: за буквой «ха» в слове «Аллах» идет *сукун* (т. е. отсутствие гласного) и, в силу особенностей произношения арабского языка, буква «ха» в конечной позиции и без гласной практически не произносится, то есть формула предстает в виде «*лā илāха иллā-л-лā*».

5. Программа рецитации, задаваемая положением *вукуф-и ададй*, становится вторым добавочным кодом, в функции которого входит трансформация исходного вербального сообщения. «Распространение принципа повтора на фонологический и другие уровни естественного языка представляет собой агрессию автокоммуникации в чуждую ей языковую сферу»²⁸.

6. Особенностью ритуала *зикра* является тот факт, что одновременно одно и то же сообщение передается по двум каналам связи. Один из них — условно оптический²⁹. По нему передается образ-символ физического сердца с «выбитым» в нем именем Бога (Аллаха). По второму акустическому каналу связи рецитацией формулы *зикра* передается сообщение о том, что «нет божества кроме Аллаха».

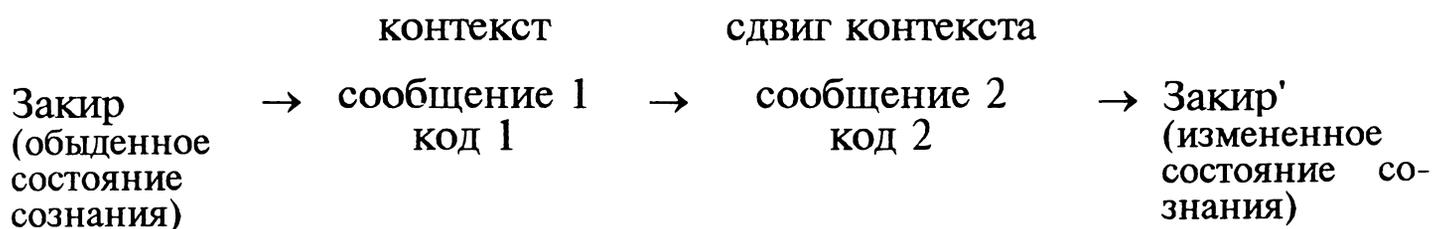
Схема модели автокоммуникации по акустическому каналу связи имеет следующий вид³⁰:

²⁷ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации..., с. 85.

²⁸ Там же, с. 84—85.

²⁹ Канал назван условно оптическим в силу того, что, отправляя *зикр* с закрытыми глазами, *закир* воссоздает в памяти ранее виденный символический образ физического сердца.

³⁰ Схема модели автокоммуникации в ее общем виде заимствована у Ю. Лотмана, см.: О двух моделях коммуникации...



где:

сообщение 1 — формула *зикра* («лā илāха иллā-л-лāх»);
код 1 — естественный и сакральный арабский язык;
сообщение 2 — перекодированное благодаря коду 2 сообще-
ние 1, то есть перекодированная формула *зикра*;
код 2 — рецитация, определяемая положением *вуқӯф-и
‘ададӣ*.

Рецитация играет роль второго кода (по Ю. Лотману) или шума, фасцинации (по Ю. Кнорозову) и вызывает смысловую трансформацию исходного текста, ведущую, в свою очередь, к потере им своих первичных семантических связей. Таких кодов может быть несколько, начиная от ритмических рядов (синтагм) внутри формулы *зикра* и рецитации и заканчивая координированными ритмизованными упражнениями и ритмичным дыханием. И чем их больше, тем больше перекодируется исходное сообщение, получая новые релятивные значения. «Разнообразные системы ритмических рядов, построенные по синтагматически ясно выраженным принципам, но лишённые собственно семантического значения — от музыкальных повторов до повторяющегося орнамента, — могут выступать как внешние коды, под влиянием которых перестраивается словесное сообщение. Однако для того, чтобы система работала, необходимо столкновение и взаимодействие двух разнородных начал: сообщения на некотором семантическом языке и вторжения чисто синтагматического добавочного кода»³¹.

Единственной неизвестной пока переменной в приведенной выше схеме модели автокоммуникации остаётся сообщение 2. Вот как описывает трансформированную и перекодированную формулу *зикра* ученик Баха ад-Дина Накшбанда Хваджа Мухаммад Парса в отношении тех, кто уже пережил трансцендентальный опыт на примере своего личного опыта

и достиг ступени (*дараджа*): ...*зикр* овладевает (*мустаули*) им и находит себе пристанище в его сердце. Тогда тот смысл (*ма‘āни*) фразы единобожия (*таухид*), который уже перестает быть значением слов этой фразы (т. е. потеря первичных семантических свя-

³¹ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации..., с. 80.

зей. — А. Х.) и принадлежать арабскому или персидскому языкам (т. е. потеря кода 1 — естественного и сакрального арабского языка. — А. Х.), начинает преобладать (*г̣алиб*) в сердце, а сердце охватывается зикром и его смыслом, также предстает величественным (*а̣зам*) тот момент, когда сердце, украшаясь зикром, создает ощущение безграничного счастья (*кам̣ал-и са̣адат*). Все, чего нельзя найти в этом мире, есть в том мире. Когда же почва сердца очищается от мирских страстей, зерно *зикра* падает на эту почву, и теперь не остается ничего, что удерживало бы связь с волей (*их̣тй̣й̣ар*). Воля была до этого, а теперь все. После этого остается ждать, что произойдет дальше...³².

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

К сожалению, в имеющихся у нас материалах мы не смогли найти вариант проговаривания формулы *тахлила* в братстве *Накшбандийа*. Однако способы проговаривания этой же формулы, принятые в зикрах других братств, позволяют с большой степенью уверенности утверждать, что в братстве *Накшбандийа* существует либо один из способов, описанных ниже, либо — свой собственный.

Мирганийа: «...отправляя *зикр*, следует склонить голову вправо³³ и одновременно сказать "ла̣"; затем опустить голову на грудь, говоря "ил̣аха"; только потом, склонив голову к сердцу, т. е. влево, произнести "ил̣ла-л-ал̣ах", причем это нужно выдохнуть буквально от пупка к сердцу, так, чтобы достославное имя Аллаха осело в сердце и вытеснило из него все дурные мысли. Нужно сделать акцент на произношении *хамзы* и увеличить долготу *алифа* (*ā*), однако умеренно или чуть превысив среднюю норму. После буквы "ха" в слове "ил̣ах" идет *фатха*, а за буквой "ха" в слове "Аллах" — *сукун*»³⁴.

³² Парса М. Рисала-йи кудсийа, с. 91—92.

³³ В этих братствах рецитация сопровождается круговыми движениями головы или головы с включением грудного отдела.

³⁴ Ар-Рутби. Минхат ал-асх̣аб — Ар-рас̣аил ал-Мирганийа. Каир, 1358/1939, с. 87. (В кн.: Тримингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе, с. 246.)

Шазилийа: «...начинают слева, из-под пупка, пролонгируя достаточно долго произнесение отрицательной частицы "лā"; затем фарингально отчетливо выделяют "и" (в слове "илāх"), огласовывая "х" как "ха" (т. е. "илāха"); после чего следует глубокая пауза и наклон шеи к плечу... Вслед за этим говорят "иллā-л-лāх", фарингально четко выделяя "и" в частице исключения ("иллā")... Далее акцентируют славное слово (*Аллāх*), выделяя "ā" глубоким и протяженным растягиванием»³⁵.

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

Рахманийа: «...нужно <...> сделать два движения: первое состоит в том, чтобы поразить [головой] грудь в место расположения материального сердца конусоидальной формы, произнося при этом "Аллāх", наклонив голову над пупком; второе движение заключается в поднятии головы с произнесением *хамзы* ("легкое придыхание") в имени Аллаха (т. е. "°А") и с проносом головы от пупка до вершины мозга, затем произносится оставшаяся часть формулы ("ллāх") над пупком тайн»³⁶.

Таким образом, формула *зикра* предстает в виде чередования слова и псевдослова: Аллах-°Аллах.

Халладжийа: «...[в формуле] упраздняют первый слог "Ал" и последовательно добавляют к финальной букве "х" три гласных, "а" — с наклоном головы вправо, "и" — влево, "у" (произносится как "о") — к сердцу. То есть: лāха! лāхи! лāхо!»³⁷.

Здесь, как видно из описания, собственно *зикр* всецело представлен псевдословами.

Возвращаясь к формуле *зикра* в братстве *Накшбандийа*, отметим, что одно из обиходных названий этой формулы представляет собой псевдослово «хайлала», которое могло появиться только в результате трансформации исходной формулы в ходе рецитации, путем увеличения скорости последней и замыкания формулы самой на себя. В дальнейшем, с увеличением скорости

³⁵ Ибн °Ийād. Мафāрих ал-°алиййа фй-л ма'асир ал-Шазилийа. Каир, 1355/1937, с. 111. (В кн.: Анавати Г.-С. и Гарде Л. *Mystique Musulmane*, в колл. *Etudes Musulmanes*. Париж, 1976, т. 8, с. 202.)

³⁶ Бāш Тарзй. Китāб ал-минах ал-раббāнийа. Тунис, 1351 г. х., с. 79. (В кн.: Анавати Г.-С. и Гарде Л. *Mystique Musulmane...*, т. 8, с. 203.)

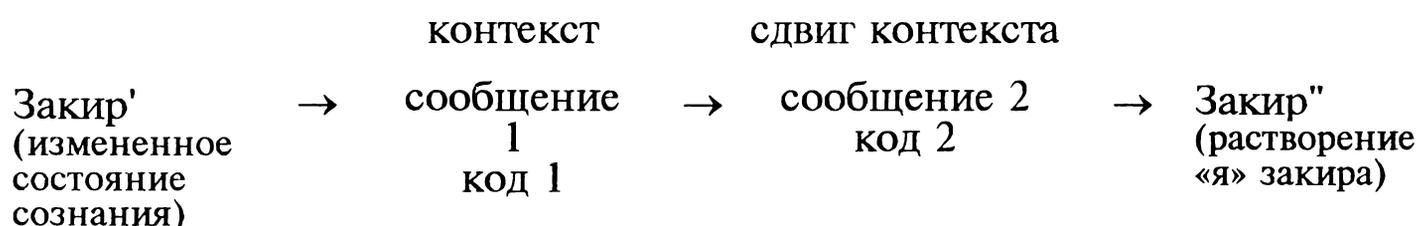
³⁷ Анавати Г.-С. и Гарде Л. *Mystique Musulmane...*, с. 204.

проговаривания, исходная формула, по свидетельству М. Парсы, может трансформироваться до одного слова: «Аллāх, Аллāх».

«...Когда *закир* уже близок к тому, чтобы постигнуть истину растворения, этот момент сопровождается тем, что его внутреннее естество (*батин*) отвергает часть отрицания (*нафй*), и его мысли не могут быть ничем иным, кроме утверждения (*исбат*), а *зикр* его становится: "Аллāх, Аллāх". Здесь он постигает истину формулы и познает ее тайну (*сирр*)»³⁸.

«В процессе такой автокоммуникации происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций — от необходимого человеку в определенных типах культуры ощущения своего отдельного бытия до самопознания и аутопсихотерапии»³⁹.

7. Однако цель *зикра* гораздо специфичнее «самопознания и аутопсихотерапии». *Зикр* идет дальше. В его задачу входит растворение личности в Боге (*фанā*) и пребывание ее там (*бақā*). Для достижения этого используется условно оптический канал связи и элементы практики таваджджуха (концентрации внимания на образе). Схема модели коммуникации по этому каналу предстает в следующем виде:



где:

сообщение 1 — образ-символ сердца в виде треугольника с «выбитым» в нем именем Бога (Аллаха);

код 1 — перекодированная в процессе *зикра* формула, которая утратила свои семантические связи и стала синтагматически организованным асемантическим сообщением, уподобив себя коду («хаилала» → «алла»);

код 2 — продолжающаяся рецитация;

сообщение 2 — неопределяемо, то есть выход символа вместе с *закиром* во внесемиотическую реальность.

Напомним, что передача вербального и визуального сообщения в виде формулы *зикра* и образа-символа соответственно не сопровождается разрывом во времени, а происходит одновременно. В связи с этим в какой-то момент ритуала *зикра*,

³⁸ Рисала-йи кудсийа, с. 87.

³⁹ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации..., с. 84.

после начала рецитации, формула *зикра* теряет свое первоначальное значение. Такая асемантическая формула становится причиной изменения исходного психического состояния *закира*, преобразуясь одновременно в код для сообщения 1 по условно оптическому каналу связи. При этом рецитация продолжается. Механизм остается тем же — трансформация сообщения 1. Сообщение 1 — символ, имеющий план выражения в виде элементарной геометрической фигуры с именем Бога (Аллаха) и план содержания. «Последний всегда принадлежит более многомерному смысловому пространству. Поэтому выражение не полностью покрывает содержание, а лишь как бы намекает на него»⁴⁰. Таким образом, символ содержит в себе одновременно два сообщения: явное — план выражения и скрытое — план содержания. Причем первое является «узлом на память» для отправляющего *зикр*, напоминая ему о невыраженном втором и играя «...роль возбудителя, вызывающего возрастание информации внутри сознания получателя»⁴¹. Перекодированная в ходе *зикра* формула трансформирует сообщение 1 тем, что, приглушая семантические связи плана выражения, выводит на поверхность план содержания символа. Вот как описывается этот процесс у адептов братства.

Тот смысл благословенного имени «Аллах», который без всяких рассуждений становится доступным пониманию (*мафхум*), необходимо созерцать (*мулахица*), не прибегая к объяснениям по-арабски, еврейски, персидски и т. п. Удерживая этот смысл, нужно, используя весь понятийный аппарат (*мудрак*) и все силы, сконцентрировать свое внимание на конусоидальном сердце и утвердиться (*мудавимат*) в понимании его сути. Для удержания сути необходимо прилагать усилие (*такалуф*) до тех пор, пока не исчезнет напряжение (*кулфат*) (то есть пока образ не станет устойчивым. — А. Х.) <...> возможно, что суть желаемого предстанет перед его внутренним взором (*басйрат*) в виде света, разлившегося (*басйт*) и охватывающего (*мухйт*) все видимые и познаваемые творения. Тогда необходимо вновь всеми силами сконцентрироваться на конусоидальном сердце до тех пор, пока его образ не исчезнет и не проявится желаемое (*максуд*)⁴².

8. Каждый символ является своеобразным мостом между вербально выражаемым и вербально невыразимым, между семиотической и внесемиотической реальностями. И чем древнее

⁴⁰ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры, с. 193.

⁴¹ Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс, с. 245.

⁴² Абд ар-Рахман Джамй. Рисала-йи Хазрат-и Мавлана Джамй, с. 146—148.

символ, тем длиннее этот мост, уходящий в дописьменную эпоху, информация о которой хранится как в коллективном бессознательном⁴³ каждой отдельно взятой личности, так и в элементарных символах в конденсированном виде. К числу древних элементарных символов относятся простые геометрические фигуры, такие, как крест, круг, пентаграмма и т. д. Треугольник, или тетрактис, также стоит в этом ряду. Известный еще во времена Пифагора, он был символом восхождения от множественности к единому целому и символом дифференцированной целостности. Именно на эту информацию намекает план выражения образа-символа сердца, и именно к этой информации апеллирует перекодированная формула *зикра*. «В случае, когда мы имеем дело с получением информативного возбудителя, это, как правило, строго урегулированный текст, который способствует самоорганизации воспринимающей личности. Размышления под стук колес, под мерную, ритмическую музыку, созерцательное настроение, вызванное рассматриванием правильных узоров или совершенно формальных геометрических рисунков, завораживающее действие словесных повторов — все это наиболее простые примеры такого рода увеличения внутренней информации...»⁴⁴.

9. Результатом увеличения информации в сознании отправляющего *зикр* могут быть различные состояния сознания в зависимости от того, к какому разряду относится сам *закир*: начинающих, находящихся в середине пути или идущих к его завершению. Лишь для последних *зикр* заканчивается истинным растворением в Боге.

⁴³ Косвенным доказательством тому, что *зикр* апеллирует к бессознательному, служит тот факт, что, во-первых, сам *зикр* уподобляют воде, во-вторых, во время *зикра* случаются видения, когда отправляющий *зикр* падает в воду. Так, например, одного из своих учеников Хваджа Накшбанд обязал отправить *зикр*, и ученик рассказывал: «...и я наяву увидел себя упавшим в кристально чистую воду. После *зикра* я отправился к Хвадже и рассказал ему об увиденном. Он сказал, что такое отправление (*та̇ат*) принимается (*кабул*), поскольку твоя душа (*дил*) через *зикр* возродилась. Душа — как рыба, *зикр* — как вода, душа одаряется (*ваххаб*) жизнью в *зикре*» (Макамат-и Ходжа Накшбанд, с. 149). В современной психоаналитике вода интерпретируется как символ бессознательного. «Покоящееся в низинах море — это лежащее ниже уровня сознания бессознательное <...> Психологически вода означает ставший бессознательным дух» (Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 109). И еще: «...вода — чрезвычайно распространенный мифологический эквивалент материнского лона, которое скрывает в себе "первосущество" <...> Христианский обряд крещения связан именно с этой мифологемой: погрузиться в воду — это значит вернуться в хаос, во тьму материнского лона, чтобы заново возродиться» (Аверинцев С. С. Примечания к ст. Юнга «К пониманию психологии архетипа младенца». — Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991, с. 126).

⁴⁴ Лотман Ю. М. Каноническое искусство, с. 245.

Начинающий (*мубтади*) осознает Бога через внешнюю форму (*сӯрат*) *зикра*, находящийся в середине пути (*мутавассет*) — через его суть, а находящийся в конце пути (*мунтахӣ*) — через истину. В каждой из степеней (*дараджат*): окончание для начинающего — преобладание (*галаба*) в сердце внешней формы *зикра* в таком виде, чтобы сердце (*дил*) и душа (*замӣр*) постоянно были бы заняты *зикром*; окончание для находящегося в середине пути — овладение сознанием формы единобожия (*таухӣд*), которая является сутью (*мадлӯл*) *зикра*. Когда эти состояния (*ахвāl*) начинают преобладать, они становятся причиной удивительных наслаждений (*азвак*), и иногда возникает мысль (*гамāн*) о полном совершенстве (*камал*); окончанием для находящегося в конце пути служит растворение (*истихлāk*) в том виде, когда он начинает видеть (*машхӯд*) все неявленное, связь любящий (*мухӣбб*) — возлюбленный (*махбӯб*), и оба они исчезают (*махв*) в свете (*анвār*) любви (*махаббат*). Не остается ничего, кроме единства (*вахдат*)⁴⁵.

Таким образом, для последних можно констатировать факт исчезновения субъект-объектных отношений. Эта стадия знаменует собой окончание пути к Аллаху (*сайр илā-л-лāх*) и служит той гранью, за которой начинается индивидуальный религиозно-мистический опыт, выразить который адекватно не представляется возможным. «Каждый переживает по-своему, и говорить об этом бесполезно. Это то, что надо пережить, а не то, о чем следует говорить»⁴⁶.

* * *

Ниже мы хотели бы вкратце остановиться на тех характерных особенностях, которыми должна отличаться формула *зикра*, с тем чтобы быть эффективной и отвечать поставленным перед ней задачам. Другими словами, мы постараемся дать ее общую модель, исходя из анализа различных коллективных формул *зикра*.

Во-первых, формула должна представлять собой текст, т. е. быть закодированной, как минимум, дважды. Первый код — естественный язык. Код второй — сакральный язык. Она даже может тяготеть к глоссологии, что будет подчеркивать необходимость осознавать ее как сообщение на некотором — неизвестном или таинственном — первичном языке⁴⁷. Так например, одна из формул *зикра* братства Кадирийа имеет вид: «ха-ху-хайй». В этой формуле лишь слово «хайй» семантически определяемо,

⁴⁵ Джилāl Харавӣ. Рисāла-йи рāхнамā-йи сӯқдегушāй. — В ст. М. Моле «Quelques Traités Naqshbandis», с. 289.

⁴⁶ Рисāла-йи кудсийа, с. 90.

⁴⁷ Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста, с. 130.

оно значит «вечно сущий». Во время *зикра закир* принимает определенную позу и, «...повернув лицо внутрь к правому плечу, произносит "ха". Повернув лицо влево, он говорит "ху" и, склонив голову, про себя произносит слово "хайй" и затем продолжает повторять без передышки»⁴⁸.

Во-вторых, сообщение, заключенное в формуле *зикра*, с одной стороны, должно быть абстрактным, реализуя тем самым возможность для его толкования (*талқин*) шейхами, а с другой — чем абстрактнее сообщение, тем быстрее в ходе рецитации утрачиваются его первоначальные семантические связи. Вот примеры нескольких толкований разобранной выше формулы *зикра*.

Под «ла илаха» понимается отрицание (*нафи*) физических (*таби^сат*) божеств (*алиха*), под «илла-л-лаху» — утверждение (*исбат*) предмета поклонения (*ма^сбуд*) в Истине (*хаққ*) (т. е. в Аллахе. — А. Х.), велико Его величие, под «Мухаммадун — расулу-л-лахи» — перенесение себя (*худ-ра дар авардан*) на место (*мақам*) поклонения Богу (*ма^саббуд*)⁴⁹.

...Часть утверждения следует воспринимать (*мутала^са*) как растворение (*фанā*) и отказ (*на^хастан*) от бытия (*вуджуд*) всех проявлений, а часть утверждения — как вечное бытие Аллаха и как желаемое (*мақсуд*)...⁵⁰.

...Смысл этого надо воспринимать так: «ла» — нет, «илаха» — никакой цели, «илла-л-лаху» — кроме чистой сути (*зат*)...⁵¹.

...В словах «ла илаха» отрицается наличие ложных (*ба^тила*) божеств (*алиха*), которые снискали расположение сердца и покорили его. И в них со всей определенностью вкладывается (*манзур*) отрицание (*нафи*) и небытие (*ни^сти*). В словах «илла-л-лаху» утверждается истинный предмет поклонения и, созерцая по мере способностей и в силу Его деяний Его совершенство и красоту, Ему отдают свое сердце...⁵².

В качестве иллюстрации абстрактности формул *зикра* приводим некоторые из них:

- «Субхāн Аллāх» — «Слава Аллаху»;
- «Ал-хамду ли-л-лāх» — «Хвала Аллаху»;
- «Аллāху акбар» — «Велик Аллах» и т. п.

В-третьих, тенденция к редукции, благодаря специальным способам проговаривания формул.

⁴⁸ Тримингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе, с. 166.

⁴⁹ ^сАбд ар-Рахман Джамй. Нафахат ал-унс мин ҳазарат ал-кудс. — Рукоп. фонд СПбФ ИВ РАН, № А 229, л. 154.

⁵⁰ Рашахат, с. 24.

⁵¹ Рисала-йи мурадан, с. 311.

⁵² Рисала-йи рахнама-йи, с. 286—287.

В-четвертых, тенденция к образованию ритмических рядов внутри формул, что опять-таки достигается использованием специальных способов их проговаривания, типа: удлинение гласных и сокращение падежных окончаний.

Резюмируя все вышесказанное по отправлению собственно зикра в братстве *Накшбандийа*, можно сделать следующие выводы:

1. *Теомнемия* (*зикр*, *йāджард*) представляет собой акт автокоммуникации, где адресантом и адресатом является *закир*;

2. Рецитация, задаваемая программой *вуқӯф-и ʿададӣ*, служит основным добавочным кодом;

3. Формула *зикра* — текст, заключающий в себе абстрактное сообщение и имеющий тенденцию к редукции и образованию ритмических рядов внутри себя, благодаря особым способам его проговаривания;

4. В ходе *рецитации* формула *зикра* теряет первоначальные семантические связи, становясь асемантическим сообщением, и уподобляет себя коду;

5. Особенностью *зикра* является одновременная передача по двум каналам связи сообщений, идентичных между собой по вложенному в них смыслу: образа-символа физического сердца (в виде тетрактиса с «выбитым» в нем именем Бога) — по условно оптическому каналу связи, и сообщения, заключенного в формуле *зикра* («нет божества кроме Аллаха») — по акустическому каналу связи;

6. В результате перекодировки формулы *зикра* рецитацией она становится кодом для образа-символа, способствуя перерасстановке акцентов с плана выражения символа на план его содержания, апеллируя тем самым к бессознательному *закира*;

7. Следствием *зикра* становится трансформация сознания *закира* от обыденного состояния до измененного.

* * *

Автор выражает свою признательность О. Ф. Акимушкину и Ю. В. Кнорозову за ценные консультации и предоставленные материалы.

A. KHISMATOULIN. PRAGMATICAL SUFISM IN THE NAQSHBANDI BROTHERHOOD: THEOMNEMIA (DHIKR).

Following fascination principle introduced into scientific usage by Ju. V. Knorozov and on the base of communication model advanced by Ju. M. Lotman the present article carefully scruti-

nizes one of the general aspects of pragmatical sufism — theomnemia (*dhikr*). The below given conclusions were shown by the detailed analysis to be as follows:

1. Theomnemia (*dhikr*, *yādkard*) is an act of autocommunication in which dhakir is both a sender (addresser) and a receiver (addressee) of information simultaneously;

2. Repeat of *dhikr* formula (recitation) being set by its program (*wuqūf-i ʿadadī*) is the main additional code;

3. Formula of *dhikr* is a text, i. e. twice in code. The first code — a natural Arabic language, the second one — a sacred Arabic language, the language of Qur'an and sunna;

4. Formula of *dhikr* — the text including an abstract message in itself and having a tendency to create rhythmic rows inside itself and to reduction, both due to specific ways of its pronouncing;

5. Formula of *dhikr* loses its initial semantic bonds during recitation to become an asemantic message and to resemble itself to a code;

6. Simultaneous transmission of the two messages is the peculiarity of *dhikr*. The first message — an image-symbol of physical heart (in the form of triangle with the name of Allah inside it) — is transmitted by conditionally optical channel of connection, the second one — the abstract message contained in the formula of *dhikr*: «There is no God besides Allah» — by acoustic channel of connection;

7. Formula of *dhikr* is recoded by recitation to become the code for image-symbol of physical heart;

8. Every symbol (and the given one too) has both the level of expression and the level of content being so-cold bridge between semantic and asemantic reality correspondently;

9. Repeating the recoded formula of *dhikr* causes the level of expression to be transformed into the asemantic message for the level of content to emerge and become accepted by *dhakir*;

10. Consequence of *dhikr* is transformation of *dhakir's* ordinary state of consciousness into the altered one.

The article is based on the original materials from the sources, such as: «Rashaḥāt ʿAin al-Hayāt» by Fakhruddīn ...Kāshefī Waʿiz, «Risāla-yi Qudsiya» by M. Pārsā, «Nafahāt al-Uns min Ḥazarāt al-Quds» and «Risāla-yi Ḥazrat-i Mawlānā Jāmī» both by ʿAbd ar-Raḥmān Jāmī, «Maqāmāt-i Ḥazrat-i Naqshband», «Risāla-yi Murādān» by Fazl Aḥmad and others.