

КРУПНЫМ ПЛАНОМ

*Ахмад НАДЕРИ*

## **ЖИЗНЬ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ТАРИКАТА КАДИРИЙЙА-ТАЛИБАНИ В РАЙОНЕ АВРАМАН-ЛОХУН: ВЗГЛЯД АНТРОПОЛОГА**

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-157-180

Исследование, посвященное одному из известных суфийских орденов, или тарикатов – *кадириййа-талибани*, основано на антропологическом анализе вероучительных принципов этого тариката и их связи с обрядовой практикой. Автор ставит перед собой следующие вопросы: что из себя представляет братство *кадириййа*, каковы ценностно-идеологические воззрения его последователей и как идейные основы этого братства воплотились в индивидуальных и коллективных духовных практиках. Исследование построено на непосредственных данных, полученных в ходе посещения сел Вара и Неджжар в районе Авраман-Лохун недалеко от города Паве, на материале, собранном во время встреч с представителями этого братства, и на документальных источниках.

*Ключевые слова:* суфийское братство *кадириййа*, культура курдов, *зикр*, *сама'*, *ханака*, дервиши.

### ***Введение***

Изучение ритуала крайне важно для понимания природы религии. Вкупе с вероучением ритуал формирует религию как систему. Именно в ритуальных практиках верующие облачают свои воззрения в практическую форму. Другими словами, изучение феномена «священного» предполагает две стороны: умозрительную и обрядовую. Антропологический метод в религиоведении был развит в работах немецкого феноменолога Рудольфа Отто [Otto 2004], его французского коллеги и современника Эмиля Дюркгейма [Дюркгейм 2004],

а затем – в исследованиях Мирчи Элиаде [Eliade 1978]. По убеждению Дюркгейма, доктринальные основания религии обусловлены социальными факторами и единством взглядов верующих, манифестируемым духовными практиками [Томпсон 2002, 17–18]. Дюркгейм считает, что «священное», будучи по своей природе понятием абстрактным и возвышенным, находит свое явное воплощение в ритуале. Так, религия существует во взаимодействии вероучения и обряда. Поэтому ритуальные практики представляют собой не просто манеру поведения – их смысл кроется в духовной концепции религиозной традиции.

Мы считаем суфизм системой воззрений на базе учения ислама, трансформировавшейся в ходе истории. Суфизм существует как целый спектр учений, которым присущи свои специфические черты в ритуальном аспекте. Суфии выделяют три ступени познания Бога: *шари'ат*, *тарикат* и *хакикат*. Все три ступени связаны друг с другом: путь совершенствования пролегает от «внешнего» (*захир*) соблюдения норм *шари'ата* к «внутреннему» (*батин*) постижению Истины (*хакикат*) посредством следования стезей *тариката* [Форухар 2008, 392]; этот путь постижения и представляет интерес для антропологов. Последнее утверждение справедливо по отношению к суфийскому братству *кадирийя*. Его доктрина имеет ряд общих черт с учениями других суфийских течений, однако в его практиках можно обнаружить специфические элементы, – в частности, в его ритуале. Это придает антропологическому исследованию особую ценность. Основные вопросы, которым посвящена наша статья, сводятся к следующим: что представляет собой братство *кадирийя*, какова система его ценностей и как она отразилась на ритуале.

### **Методология**

Поскольку настоящая статья посвящена антропологии религии, структура ее включает две взаимосвязанные части, отличающиеся друг от друга примененным в них методом исследования. В первой части представлены, в основном, теоретические рассуждения о системе воззрений суфиев и

представителей *кадириййа-талибани*, основанные на результатах изучения документальных источников. Во второй части приводятся полученные в ходе полевых работ сведения о ритуальных практиках суфиев ордена. Последние были собраны по методу «включенного наблюдения», основанному на техниках наблюдения и опроса.

### **Область исследования**

Регион Авраманат включает в себя значительную часть иранских останов Керманшах и Курдистан, а также часть территории Ирака. Площадь этого района составляет приблизительно 5120 квадратных километров. Границы района очерчены городом Мариван остана Курдистан на севере, Керманшахом и Камйараном на востоке, городами Исламабаде-Герб и Сера-Поле-Зохаб на юге, и иракским городом Халабджа на западе [Амини 1998, 4]. Хотя большая часть местных жителей считает себя курдами, говорит на курдском языке и следует вероучительным положениям суннизма, в культурном плане этот регион никогда не был однороден. Население этих мест можно классифицировать на основе разных критериев, таких как, например, языковая принадлежность (*гурани* и *сорани*). Среди других характерных для этой области особенностей следует выделить образ жизни населяющих его людей.

С позиций языковой географии, Авраманат можно разделить на пять областей: Авраман-Лохун, Авраман-Дезли и Шамийан, Авраман-Тахт, Авраман-Ра-Зав, Ка-Ма-Ра и Авраман-Жа-Варо [Шамс 2015]. В данной статье основное внимание будет уделено области Авраман-Лохун, в которой можно выделить две части: северную – с центром в городе Навсуд (затрагивающую также и часть территории Ирака), и южную – с центром в городе Паве. Основной областью исследования стала южная часть Лохуна, а именно деревни Вара и Неджжар, расположенные в 20 километрах от Паве и в 25 километрах от Навсуда.

В обеих деревнях, расположенных рядом друг с другом, до сих пор действует несколько известных обителей (*ханака*).

Благодаря двум из них район превратился в центр паломничества для последователей *кадирийя-талибанийя* с различных уголков мусульманского мира. Согласно данным переписи 2006 года, число жителей Вара было 290 человек (80 домохозяйств), а Неджжара – 200 человек (65 домохозяйств) [Центр статистики Ирана 2006].

### ***Знакомство с суфизмом***

В настоящее время этимология термина «суфий» продолжает вызывать множество дискуссий. Некоторые считают этот термин дериватом слова *сафа* (букв. «чистота». – Прим. перев.), другие связывают его с понятием асхаб-и суффа (так называют тех, кто по указанию пророка Мухаммеда покинул Мекку, отправился в Медину и нашел там кров в Масджид ан-Наби), представители же третьей точки зрения этимологически возводят концепт суфий к греческому слову σοφία («мудрость») [Зарринкуб 1983, 4]. Разумеется, единой точки зрения на происхождение интересующего нас термина нет, оно до сих пор остается дискуссионным. То, с чем согласны практически все, – рассматриваемый термин происходит от слова со значением «шерсть», поскольку дервиши носили шерстяные одеяния. Согласно точке зрения некоторых исследователей, суфии выбрали такой стиль одежды в качестве протеста против богатых и власть имущих [Тадайон, без даты, 462], по мнению же других, дело заключается в простом стремлении к аскетизму и нестяжательству. Ибн Халдун был убежден, что обычай суфиев облачаться в шерстяную одежду и их затворнический образ жизни служили своеобразным протестом против элиты [Ибн Халдун 2003, 968]. В любом случае аскетизм и социальный протест были, с одной стороны, борьбой с собственными пороками, а с другой стороны – борьбой против пороков других.

Суфийские настроения появились в обществе во втором веке по хиджре, однако лишь в четвертом веке они вылились в организованные общины, отличавшиеся друг от друга разницей во мнениях по основным и второстепенным вопросам [Форухар 2008, 390]; так суфизм оказался в фокусе внимания

общества. Некоторые исследователи видят причину такого развития в том, что суфизм апеллирует к чувственному миру человека, а не к логико-рациональному. Понятие любви (*'ишк*) занимает важное место в суфийском учении [Burckhardt 2008, 21], и большинство сходится во мнении, что *тасаввуф* – это поклонение Богу, основанное на любви к Нему [Форузанфар 1972, 288]; такая любовь служит связующим звеном между землей и небесами [Сетари 1996, 377]. Конечно, понятие «любовь» по-разному интерпретировалось в разных ответвлениях суфизма: некоторые мистики стремятся установить эту сакральную связь путем любования красотой и метафорического описания любви, другие – путем следования идее «совершенного человека» (*инсан-и камил*) и т. д.

Суфии убеждены, что духовное развитие можно сравнить с дорогой, а дервишей-подвижников, следующих по пути постижения Божественной любви, называют странниками или путниками. Мистик всегда стремится к совершенству, переживая дарованное ему религиозно-экстатическое состояние (*хал*), и его конечной целью является «исчезновение» в Боге (*фана'*) [Knysh 2010, 309]. Согласно суфийскому представлению, мистик преодолевает этот путь в несколько этапов, называемых «стоянками» (*макамат*) [Форухар 2008, 391] («покаяние» (*тауба*), «осмотрительность» (*вара'*), «воздержание» (*зухд*), «нищета» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «покорность» (*рида*) и «упование» (*таваккул*)), и, пройдя все стоянки, он достигает Истины (*хакикат*).

### **Суфийское братство кадириййа**

К числу представителей тариката *кадириййа* относят тех, кто последовал учению 'Абдулкадира Гилани (471–561 по лунной хиджре / 1078–1168 н. э.). Это братство является одной из центральных суфийских генеалогий (*силсила*), ответвлениями которого являются братства *сухравардиййа*, *ни'маталлахиййа* и *чиштиййа*. Силсила Гилани восходит к имаму 'Али ибн Абу Талибу по линии имама Хасана. Его титул (*лакаб*) звучал как «муж озарения» (*мард-и шарк*). Он был первым в истории суфизма, к кому обращались как

«господин» (*вали*). Его ученики (*муриды*) также именовали его «заступником людей и духов» (*гаус ас-сакалайн*), «шейхом всех» (*шайх-и кулл*), «шейхом Восхода» (*шайх-и машрик*), «заступником Гилани» (*гаус Гилани*), и «серым соколом» (*баз ашхаб*). Местом рождения Гилани считают то Гилан (вероятно, западный), то Междуречье [Чахардехи 1981, 102]. 'Абдулкадир был факихом ханбалитского мазхаба [Arberry 2008, 58] и обрел настолько широкую популярность и авторитет, что жители Багдада относились к нему как к олицетворению праведности [Зарринкуб 1983, 80]. Он руководил ханбалитским медресе, а также обратил значительное число иудеев и христиан в ислам. У него было 27 сыновей и 22 дочери [Чахардехи 1981, 120].

В кругах мусульманских мистиков последователи 'Абдулкадира известны своими представлениями о служении (*хидмат*) и дружелюбии (*мухаббат*). Оставаясь в целом традиционалистами, они все же допускали некоторые доктринальные расхождения с «учением праведных предков». Представители *кадириййа* придерживаются учения «единства бытия» (*вахдат-и вуджуд*) и знаком отличия избрали зеленый цвет [Форухар 2008, 348]. Адепты братства *кадириййа* проживают на территории современных Ирака, Сирии, Турции и Ирана. В Иране они населяют некоторые районы останов Керманшах и Курдистан, верно храня свое вероучение.

Поскольку братство *кадириййа* духовно возводит себя к имаму 'Али, в его учении можно обнаружить много точек пересечения с шиитской доктриной. Например, общими понятиями для кадиритов и *ши'ат ал-байт* являются наместничество (*вилайат*), заступничество (*шафа'ат*), посредничество (*тавассул*) и некоторые другие. И в той же мере, в которой учение *кадириййа* сближается с шиитскими воззрениями, оно отдаляется от учения суннитских орденов (например, от учения *накибандиййа*). Кадириты почитают наместников практически наравне с пророком Мухаммадом (*нубувват*), а иногда даже и больше него, при этом наместника (*вали*) они именуют *кутбом* (букв. «полюсом» – человеком, достигшим высшего духовного совершенства. – *Прим. перев.*) и «совершенным человеком» (*инсан-и камил*). Со времен Ибн 'Араби

эта категория неоднократно привлекала внимание суфиев, и чудеса (*карамат*), совершаемые *кадиритскими* «святыми» (*авлийа*), были отождествлены членами братства с чудесами, совершаемыми пророками (*му'иджиза*) [Зарринкуб 1983, 91].

Согласно представлениям о заступничестве и посредничестве, адепты *кадириййа* считают 'Абдулкадира заступником и, тем самым, посредником между ними и Богом. Ему приписывают следующие слова: «'Абдулкадир говорит: “Всегда, когда Вы просите о чем-то Бога, обращайтесь ко мне как к посреднику, чтобы ваша просьба была исполнена, и каждый, кто будет искать помощи в горе, при моем участии обретет помощь Его, и тот, кто будет горячо призывать Его во имя мое, избавится от беды. Каждый, кто совершит два молитвенных *рак'ата* и в каждом *рак'ате* после суры *ал-Фатиха* одиннадцать раз возгласит суру *ал-Ихлас*, затем вознесет хвалу Пророку, сделает одиннадцать шагов в сторону Ирака и упомянет мое имя, – тот избавится от любой нужды, которую он назовет”» [Чахардехи 1981, 118–119].

### **Способы вступления в тарикат кадириййа и выхода из него**

Для тех, кто решил стать адептом братства *кадириййа*, существует особый порядок вступления. Так, «сначала неофит (*талиб*) становится на колени перед главой общины (*халиф*), берет его за руку, просит об очищении от всех своих грехов (как мелких, так и серьезных), а после этого – славит имя Пророка и, повторяя за халифом, поминает имена всех *кадиритских* шейхов, которые становятся «свидетелями» намерения новообращенного следовать правильному пути. Также он просит у всех прощение своих долгов и произносит молитвенную формулу «истинен Бог» (*хакк Аллах*)» [из беседы с халифом].

В этом обряде обращения рука шейха и халифа символизирует руку 'Абдулкадира, а сама рука 'Абдулкадира – руку имама 'Али [Чахардехи 1981, 109], и, в сущности, каждый, кто вступает в братство *кадириййа*, переходит под покровительство имама 'Али.

Покинуть тарикат можно двумя способами. Первый – по своей воле отказаться от присяги; второй – изгнание. Как говорит халиф сеййед Салим: «Если *дервиш-мурид* сойдет с истинного пути и совершит беззаконие, то мы его исключаем». Если кто-то из дервишей (как мужчина, так и женщина) собьется с пути, халиф в обычном порядке исключает его из братства, хотя такие случаи бывают редко. Сеййед Салим, настоятель обители в Вара, во время празднования ‘Ид ал-фитра сказал нам: «Сегодня я отпустил двух человек и сказал им, чтобы они искали других шейхов, – и объяснил это следующим образом, – они не повиновались родителям и не трудились».

### ***Этнографический взгляд на празднование ‘Ид ал-фитра в Вара и Неджжаре***

Церемония празднования ‘Ид ал-фитра началась в 8:30 утра. Некоторые дервиши, прибывшие на праздник издалека, останавливались у настоятеля в гостях за ночь до этого, некоторые нашли приют в здании обители, а некоторые, имея при себе одеяло, ночевали прямо на улице. В начале празднования все жали и целовали друг другу руки в знак приветствия. Пятеро пожилых мужчин взялись за руки и сформировали полукруг, внутри которого двое людей, держа в руках белые платки, размеренно читали стихи. Обитель, наполненная сакральной атмосферой, была украшена портретами предыдущих халифов, знаменем с формулой шахады «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник его» (*Ла илаха илла Ллах ва Мухаммад расулу Ллах*) и строчками из мистических стихотворений. После нескольких циклов кружения и чтения стихов, присутствующие приступили к экстатическому ритуалу. Некоторые начали громко и продолжительно плакать. Кругообразные вращения были очень похожи на курдский танец, и в этом, на наш взгляд, проявляется влияние элементов курдской культуры на праздничный обряд.

Затем халиф присоединился к участникам радения (*сама’*) и все начали в такт качать головами. По мере увеличения числа людей рос и круг. В этот момент двое молодых



людей стали бить в бубен, другой же юноша начал читать восхваления в адрес Бога и пророка Мухаммеда, и люди вокруг начали повторять за ним. Постепенно круг обрел правильную форму, и тогда в его центр вышел пожилой мужчина с длинными волосами. Он вертел головой, и его весьма длинные волосы развевались вокруг, и это было довольно удивительным зрелищем. Люди все прибывали, и в какой-то момент вся обитель оказалась заполненной. Во время радения дервиши держали друг друга за руки и двигались по круговой траектории. Чем сильнее становились ритм бубна и ритм пения, тем интенсивнее становились движения людей. Некоторые люди настолько сильно входили в транс, что начинали подпрыгивать. Интересно то, что даже весьма пожилые мужчины с легкостью выдерживали высокий темп радения и были физически подготовлены. Спустя два часа ритм начал замедляться. Ритм стал настолько спокойным, что люди перестали его чувствовать. Только те, кто до сих пор пребывали в глубоком экстазе, продолжали быстро двигаться и подпрыгивать. Звучание бубна оборвалось, и тогда дервиши сели на пол. Для всех участников этот момент был замечательной возможностью поздороваться со всеми знакомыми, с которыми они иногда не виделись в продолжение долгих лет. Некоторые вышли из здания обители, грустной и жалобной интонацией скандируя стихотворение *Сийях чамана* («Черное одеяние»). Это стихотворение было посвящено ушедшим в мир иной учителям. Напев этого стихотворения был явно в характерном курдском стиле и напоминал грустную курдскую песню Хура.

После нескольких минут отдыха ритуал возобновился и обитель снова наполнилась дервишами. В обители практически не осталось свободного места: можно было насчитать приблизительно 60 человек. Практически все, кроме нескольких человек, были одеты в местные курдские наряды. Некоторые пожилые дервиши привлекали не меньше внимания, чем юноши. Один из дервишей, одетый в деловой костюм, был офисным работником, он уверял, что в настоящее время число участников радения стало меньше. Он отметил: «На фоне того, как все большее внимание уделяется науке, число

участников становится все меньше. В прежние времена люди учились молитве и религиозным установлениям у халифа, но сейчас все изменилось».

Ритм снова начал нарастать, и рядом с бившими в бубен пели послушники, изучавшие богословие и исламское право (*фикх*). Некоторые даже плакали навзрыд при строках «Я каюсь о содеянном, Прощающий грехи (*Гафир аз-занб*), помилуй меня». *Сама'*, вращение, звук бубна, декламация стихов и следовавшее за этим самозабвение повторились, как и в предыдущем цикле, и спустя два часа, ближе к полудню, движения также пошли на спад, пока не остановились. В конце один из стариков прочитал молитву о прощении грехов (*ду'а-йи бахшудаги*) и все ответили «Аминь». Обитель погрузилась в тишину, часть дервишей вышли на улицу, поминая (*зикр*) и славя (*мадх*) имена своих учителей, часть осталась слушать их внутри здания. По завершении ритуала *зикр* началось чаепитие.

За пределами обители, во дворе дома халифа сеййеда Салима (здание обители было построено отдельно от дома, в котором проживала семья халифа), его супруга готовила обед для гостей. На костре варились два больших котла риса и подливы из сливы. После обеда халиф сеййед Салим возглавил коллективный намаз. Халиф носит звание факиха, он получил образование по *сунне* и имеет благословление от шейха Йусуфа Талибани в городе Каркук, центре братства *кадириййа*. Настоятель – очень добрый человек. Он имеет право носить зеленую чалму, являющуюся и знаком ордена *кадириййа*, и символом принадлежности к роду пророка Мухаммеда (*саййид*). Халиф всегда оказывает теплый прием своим гостям (в частности, он радушно принял автора исследования, не принадлежащего к числу членов братства, и позволил ему остановиться у себя дома на две ночи). Отец халифа также был известным в тех краях духовным авторитетом, и его сын по наследству перенял это звание.

После намаза и непродолжительного отдыха большая часть участников отправилась почтить память сеййед 'Инайата, отца нынешнего настоятеля, сеййеда Салима. Они

собрались на его могиле, находящейся по дороге в Неджжар, и, совершая под звук бубна и пение стихов тот же ритуал *сама*, прошли пешком от ворота кладбища до самой могилы, где они прочитали суру *ал-Фатиха* и воздали почести покойному. Через двадцать минут присутствующие сели в машины и направились в деревню Неджжар, расположенную по соседству с Вара, центром района, чтобы принять участие в церемонии, которая должна была проводиться в неджжарской обители. Халиф, который ехал в машине вместе с автором этих строк, сказал: «Не у всех есть время поехать с нами в Неджжар, поэтому они посещают только церемонию в нашей обители и потом не едут с нами».

Те, кто добираются до Неджжара раньше халифа, останавливаются на подъезде к деревне и ждут его. Когда прибывает халиф, люди снова начинают бить в бубен и петь стихи. Халиф встает во главу колонны, и все направляются в обитель. Обитель в Неджжаре крупнее и лучше оснащена, чем расположенная в Вара, как и полагается по ее статусу. На одной из стен висит четырехметровое полотнище, на которой были вышиты слова: *Аллах*, «Нет Бога кроме Аллаха» (*ла илаха илла Ллах*), «О, шейх 'Абдулкадир» (*йа шайх 'Абдулкадир Гилани*), «Помоги, о, шейх 'Абдуррахман Халес» (*мадад йа шайх 'Абдуррахман Халес*), «помоги, о, шейх Мухаммед из Неджжара» (*мадад йа шайх Мухаммад-и Азиз-и Неджжар*). Здесь также были развешены и другие полотнища с шахадой, формулами зикра и изображением Ка'бы. В отличие от обители в Вара, эта обитель была оснащена хорошей акустической аппаратурой. В обители мы встретили более ста человек; когда к ним присоединился люди из Вара, число участников достигло 140. С нашим приходом ритм радения ускорился.

После получасового радения дервиши сели на пол и началась официальная часть. В начале была продекларирована сура *ал-Муззаммил* («Завернувшийся»), и началось чаепитие. Затем кто-то начал петь и остальные стали подпевать ему в ответ. Большинство людей было одето в местные наряды, но среди них были и одетые по-иному (в пиджаках, рубашках, брюках, футболках и т. д.). Среди них находился

и подросток в майке марки «Келвин Кляйн». В обители присутствовали люди всех возрастов: от двухлетних детей до столетних стариков. Постепенно ритм *зикра* нарастал, ритуал *сама'* возобновился с переступания ногами (*пайкуби*). Примечательно, что и те, чей возраст превосходил сто лет, имели достаточную физическую мощь, чтобы наравне с молодыми успевать за быстрым ритмом. Церемония длилась до заката, после чего все разъехались по домам. Большой охват прихожан обители в Неджжаре также отличал ее от обители в Вара, что свойственно для старшей по рангу обители.

### ***Особенности религиозных практик кадирийя и их вероучительные основы***

Вероучение ордена *кадирийя* довольно сложно. Оно обуславливает идейные истоки ритуальных практик этого братства. При этом, хотя ритуал и зиждется на системе воззрений, все же он развивался в определенных исторических условиях, то есть элементы местной культуры в известной мере стали неотъемлемой частью обрядовых практик этого ордена. В этом разделе мы, опираясь на документальные источники и результаты полевого исследования, рассмотрим следующие понятия: поминовение (*зикр*), радение (*сама'*), обитель (*ханака*), уединение в посте и молитве (*челленешини*) и чюдеса (*харк-и 'адат*).

#### ***Поминовение (зикр)***

Зикр можно считать частью ритуала радения (*сама'*), поэтому об этом мы порассуждаем подробнее в соответствующем разделе. Вкратце скажем, что специфика *зикра* в братстве *кадирийя* заключается в поминовении не только имен Аллаха, но и имен почитаемых в ордене религиозных авторитетов (*авлийа'*). Корбен замечал: «Среди всех духовных методик, начиная от сосредоточенных размышлений над изречениями Пророка и заканчивая проникновенным чтением Корана, исполнением намаза и других, *зикр* помогает наиболее оптимальным образом высвободить дух и в лучах божественной благодати дарует мистика возможность воссоединиться

с Абсолютом» [Корбен 2008, 112]. Ученый считает, что наиболее полно эту задачу выполняет зикр *Ла илаха илла Ллах* [Корбен 2008, 112–113].

Последователи *кадириййа* совершают зикр двумя образами: сидя (*тахлил* или *тахлила*) или стоя (*хара*). В первом случае *дервиши* совершают зикр, рассаживаясь по кругу. Наличие этой формы зикра отличает ритуал *кадириййа* от ритуалов ордена *накшбандиййа*. Адепты *кадириййа* предпочитают зикр в полный голос (*зикр-и джали*) зикру про себя (*хафи*), в противоположность *накшбандиййа*. Один из дервишей сказал: «Зикр – внутри тебя; [в твоей душе] никого не должно быть, кроме Бога. Всеми фибрами тела ты посвящаешь себя Ему». Второй случай – зикр в положении стоя – входит в радение, поэтому рассмотрим его вкуче с ритуалом *сама*'.

#### *Радение (сама')*

Этимологически в арабском и персидском языках корень слова *сама*' («слушание») связан со значением «слышать» [Avery 2004, 57], но в переносном смысле это слово может обозначать «восторг», «радость», «веселие с танцами и пением». Во время радения напевы приводит в потрясение слушающих, и такое приподнятое расположение духа необходимо многим суфиям для достижения религиозно-мистического экстаза [Саджади 1993, 262]. *Сама*' состоит из трех компонентов: музыкальное сопровождение, танцевальные движения и зикр *хара*, которые могут комбинироваться друг с другом и тем самым одухотворять дервишей. Суфии считают этот эффект результатом божественной благодати.

Дервиш Г., получивший светское образование в сфере естественных наук, рассказал о своем видении философии радения: «Господь дал завет возносить зикр в любых формах, лишь бы они не были признанием многобожия (*ширком*)». Говоря о философии *сама*', халиф указывает на исторический контекст времен пророка Мухаммада: «Джибрил явился Пророку и возвестил ему: “Несу тебе благое известие

о том, что бедняки (дервиши. – А. К.) из твоей общины (*умма*) на 500 лет раньше сильных мира сего войдут в рай”. Пророк обратился к своим сподвижникам (*сахаб*) и спросил: “Споет ли кто-нибудь хвалебную песнь (*мадх*) другу?” Один из сподвижников отозвался и запел, а Пророк поднялся в экстазе (*джазба*), накидка (*‘аба’*) его упала на землю, и после этого он успокоился. Сподвижники разрезали эту накидку на 400 кусочков и унесли. Это было первое *сама’* в истории».

Некоторые суфии считают *сама’* посланиями, которые Господь отправляет людям, живущим в брэнном мире: «У Джунайда спросили, каким образом люди, находившиеся в состоянии покоя, услышав напевы *сама’*, приходят в движение? Он ответил, что Бог вынул из спины человека ребенка, подобно семени, и обратился к нему с вопросом: «Не я ли Господь ваш» (*аласту би-раббикум*)? Благодатное состояние при внимании словам Бога явилось людям, и когда теперь они слышат *сама’*, они вспоминают Его, и их души радеют в движении [Кушайри 1982, 600].

Суфии верят в том, что *сама’* доступно не всем, то есть не все могут принимать участие в радении, есть ряд условий для участия в нем. В первом *дафтаре* «Поэмы о скрытом смысле» (*Маснави-йи ма’нави*) Мавлана сложил такие строки: «Не каждый храбр выдержать *сама’*, / Не каждой птичке положен кусок инжира, / В особенности, если ты, как мертвая птица, / Ты без глаз, помыслы твои слепы».

Вообще, польза от *сама’* бывает четырех видов. Во-первых, иногда усердствующих (*муджахидин*) порицали традиционалисты из-за частого поклонения (*‘ибадат*), и их сердца наполняла грусть, поэтому ритуал *сама’*, сочетающий и стихотворный текст, и мелодии помогал преодолевать горести и достигать внутреннюю чистоту. Во-вторых, верующие, соблюдая духовные практики, иногда в силу брэнной человеческой природы сталкиваются с духовными преградами, которые помогает преодолеть музыка и стихи. В-третьих, потенциал *сама’* способствует духовной чуткости и тем самым сближению духа с Богом [Форухар 2008, 385]. В-четвертых, как был уверен Шихабдин Сухраварди,

*сама'* оберегает человека от искушений материального мира [Тадайюн, н/д, 591].

Согласно этнографическим данным и нашим наблюдениям в Вара и Неджжаре, радение начинается с зикра и размеренной мелодии, которая, постепенно нарастая, вводит в экстатическое состояние. Это состояние достигается по мере прослушивания музыки (в том числе ударов бубна), стихов, песен, после произнесения зикров и наблюдения за ритмическими движениями дервишей. О соотношении же зикра и музыкального компонента Жан Дюринг рассуждал следующим образом: «Если на одном полюсе суфийских представлений о музыке находится мелодия со свободным темпом, то на диаметрально противоположном полюсе находится свободный от мелодии зикр с фиксированным ритмом. Зикр находится на пересечении слов и музыки, и его можно считать самым оптимальным способом организации речи для суфийского ритуала. Структура зикра включают в себя следующие черты: фразы-клише и повторы, ритмизованную речь и определенную лексику, характерную для песен [During 1999, 281]. Говоря о зикре и мелодии, халиф сеййед Салим добавил: «Восхваляя Бога, Пророка и праведников, поминающие ощущают на себе, как Господь посылает им свою благодать».

Помимо зикра, который во время радения совершается стоя, важное значение имеет и такой инструмент, как бубен, который очень популярен у *кадириййа*. По мнению Аннемари Шиммель, музыка – это один из путей восхождения души к Богу, и потому суфии уделяют много внимания музыкальным элементам [Schimmel 2005, 9]. В связи с этим Касем Гани пересказал слова Платона и Пифагора о том, что мелодии и песни переносят человека в идеальный мир, мир до рождения, в котором он мог слышать их, в том смысле, что до того, как душа отлучилась от Бога, она слышала эту небесную музыку. Земная музыка пробуждает в человеке воспоминания о тех былых мелодиях и обращает его к Вечности [Гани 1977, 59].

В *кадириййа* бубну придается ритуальное значение. Бубен уже неотделим от ритуала. Некоторые осваивают искусство игры на бубне и потом демонстрируют свой талант

в обители. Один из дервишей сказал: «Шесть лет назад я пришел к Бижану Камкару учиться игре на бубне и успешно освоил весь курс». Мустафа, другой юный дервиш, поделился: «Мой отец был последователем нашего братства, и он мог даже вонзать в себя металлические прутья и касаться языком печи. Следуя примеру отца, я также стал адептом братства и заинтересовался игрой на бубне. Я стал играть на бубне в обители. Когда я играю, то отрешаюсь от себя. Играя на бубне, я вношу собственный вклад в *сама*'. Видите, у меня ладони, ни много ни мало, в крови. Мне было довольно тяжело оставить игру, поскольку это меня одухотворяло». Другой дервиш, Мухаммад Йусефи, добавил: «Я родом из Дарайана, но сейчас живу в Паве, и всегда, когда прихожу сюда в обитель, играю на бубне. Как мой отец посещал эту обитель и нес послушание у ее настоятеля, так теперь и я еще в детстве стал ее прихожанином. Я не могу описать процесс игры на бубне: то радость на душе, то веселье, то проступают слезы, то накрывает, будто волной... Это искра, которая освещает человека. Во время игры мое сознание раскрывается, и я ощущаю гармонию».

### *Обитель (ханака)*

Термин *ханак* происходит от арабизированного персидского слова *ханагах*. Это слово обозначает обитель дервишей. Ханака также была осмыслена как «дом кормления» (*хорангах*). Видимо, на протяжении истории ханаки служили приютами для бедняков и дервишей, и обломки некоторых зданий такого рода можно видеть в Натанзе или Исфахане. Их роль определили восьмой и девятый айаты 76 суры Корана «Человек» (*ал-Инсан*; альтернативное название – *ад-Дахр*) [Саджади 1993, 256].

Исторически у обителей было и другое название. Оно связано с историей *асхаб-и суффа*, которые были гонимы не принявшими ислам мекканцами и которые вместе с пророком Мухаммедом переселились в Медину. Они жили в особой пристройке к Мечети Пророка (*масджид ан-наби*). В подобных же постройках жили и другие, кто остался без крыши над



головой. Так, ханака с самого начала служила приютом для бездомных, приезжих и путешественников.

Помимо предоставления крова указанным категориям населения, можно выделить и другие функции ханагахов. Ханака укрепляет сплоченность дервишей. В ханаках взаимодействие между *дервишами* активизируется. Они делятся своими трудностями и помогают друг другу в их преодолении. Так, один из дервишей по имени Ахмад сказал: «Посещая на неделе обитель, мы узнаем о том, кто болен, у кого трудности, и все вместе стараемся им помочь».

Другая функция, которую можно выделить как на уровне конкретного прихожанина, так и на уровне коллектива – это нравственное воспитание. В ханаке дервиши находятся под надзором друг друга, и это способствует их духовному росту. Один из дервишей отметил: «Ислам обязывает к тому, что если я заметил в моем брате недостаток или увидел, что он совершает ошибку, то я стараюсь его уберечь от этого. Находясь в обители, сделать это гораздо проще».

Если мы обратим внимание на планировку жилища сеййеда Салима и планировку обители в Вара, то заметим следующее: они спроектированы таким образом, что жилище шейха расположено как бы и внутри обители, и, в то же время, снаружи ее. То есть обитель полностью отделена от его личного пространства, но зайти в обитель можно только через его жилище. По нашему мнению, это связано с описанными функциями ханаки.

#### *Молитва и пост (челленешини)*

Опираясь на Коран и *хадисы*, адепты *кадириййя* признают число сорок священным. Они верят, что, если человек хочет достичь духовного совершенства, ему следует провести сорок дней в покое и уединении, соблюдая пост и совершая зикры. Об этом сказано в аяте 142 седьмой суры Корана *ал-А'раф* («Преграды»); в ней рассказывается, что Бог призвал Мусу, и тогда он оставил вместо себя своего брата Харуна, чтобы тот пошел к людям и наставлял их на путь исправления.

Дервиши также часто указывают на хадис, согласно которому Господь творил в течение сорока дней. В другом хадисе пророк Мухаммад сообщил, что Господь наполнит сердце каждого, кто проведет сорок дней в чистоте, откровением, воплощающимся в речи и на письме [Сухраварди 1985, 99].

Некоторые полагают, что во времена пророка Мухаммада практика *челленешини* еще не существовала; она, по всей видимости, была разработана суфиями гораздо позже [Саджади 1993, 259]. Один из молодых дервишей в Вара по имени Ахмад, впрочем, замечал: «Если даже этого не было на заре ислама, а появилось только позже, никакой проблемы в этом нет. Само по себе пребывание в уединении и довольстве ради поклонения Богу является благим и поощряемым».

Во время *челленешини* дервиши часто произносят зикр *Ла илаха илла Ллах*, но могут быть и другие зикры. Один из дервишей, одетый в костюм и работающий в сфере образования, отметил: «Во время *челленешини* нельзя съесть больше, чем несколько фиников. Это очень трудно. Например, только халиф (сеййед 'Инайат) смог несколько раз выдержать эту практику, лишь изредка у него хватает на нее сил».

### *Чудеса (харк-и адат)*

«Раньше я брал и змею голыми руками, и вонзал себе прутья, и вкушал огонь. Это такая способность, которую Бог дарует *авлийа'*, и при их посредничестве такие чудеса можно творить и другим. Как-то против нашего братства выступил один порицатель, который обвинял нас в колдовстве и чародействе. Я вонзил себе прут, обратился к *авлийа'* и сказал, что эта кровь будет свидетельством того, что это не колдовство. Потекла кровь. Конечно, я не чувствовал никакой боли. Это не моя заслуга, это все при посредничестве наших заступников. Раньше я часто практиковал это, но поскольку это сейчас запрещено, я совершаю такие чудеса только для убеждения неверующих» [из беседы с дервишем Йусефи].

Совершение чудес и проявление необычайных способностей являются одной из особенных практик в *кадирийя*,

которая, как сказано выше, исходит из высшего мира при посредничестве «святых» (*авлийа*). Дервиши уверены, что, уповая на Господа, можно без совершать без страха и без боли необычные вещи, например, вкушать огонь, брать змей, касаться языком печи, вонзать в тело прутья и лезвия мечей, глотать килограммовые камни, заглатывать младенцев по пояс, перемещать тяжелые камни в одиночку и тому подобное.

Среди молящихся наше внимание привлек дервиш, у которого были отрублены четыре пальца и у которого вся ладонь была покрыта царапинами. Мы поговорили с ним после радения и узнали, что он совершал чудеса. Когда мы его спросили про раны на руке, он ответил: «Уже в десятилетнем возрасте я мог ловить змей голыми руками: и ядовитых, и неядовитых. В этом году в один из домов в Паве заползла пятикилограммовая змея. Мне позвонили и попросили прийти на помощь. Я поймал змею, хотел засунуть ее в мешок, и впервые в жизни змея меня укусила. Все потому, что в тот момент я не поминал своего учителя, сеййеда 'Инайата, и не молился ему о помощи. После этого я оказался на грани смерти, но моя жена поехала в Вара и взяла у халифа бутылку молока. Я выпил это молоко и исцелился. Так и остался жив».

Другой дервиш по имени Хусейн рассказал: «Я сам залезал внутрь печи и вылезал оттуда целым и невредимым».

Один из дервишей, игравших на бубне, поделился с нами: «У меня есть младшая сестра, которая в возрасте двух лет заболела сильной лихорадкой и у нас не было возможности отвезти ее в больницу. Отец взял ее с собою на *мазар* сеййеда 'Инайата, прочел ал-Фатиху и обратился к нему. Моя сестра выздоровела. Сейчас она в девятом классе».

И хотя мы, исследователи, наблюдавшие отправление обрядов, не были свидетелями какого-либо из чудес, рассказанное нам было на устах у всех дервишей, и они также сняли об этом документальный фильм. В целом, сомневаться в том, что это имело место (пусть и в прошлом), не приходится. Интересно, что в настоящее время подобные действия считаются запрещенными (*харам*) и их можно совершать только в определенных случаях, иначе они могут нанести ущерб

человеку. Дервиш Сулейман, которому было 108 лет (55 из них он является членом братства) и который был самым пожилым из присутствующих, сказал: «Вонзание в себя прутьев, ловля змей и тому подобные действия не имеют значения. Им равноценны два *рака'ата* ночного намаза. Сейчас по *шари'ату* это запрещено, и шейх Йусуф призывал не делать этого, поскольку это является источником бессилия для дервишей».

Другой дервиш, Джамшид, сообщил: «Поскольку эти действия сейчас считаются *харам*, то таким занимаются только *назаниты*, другое ответвление братства *кадириййа*».

Дервиш Мустафа добавил: «Сейчас у нас есть наука и Интернет, и никаких паранормальных действий не совершается. Поскольку ты несешь ответственность за свое тело, ты должен предать его земле в целостности подобному тому, как возвращают взятое во временное пользование – в сохранности. Шейх нашего братства, 'Абдурахман Халес, говорит, чтобы вместо нанесения себе ран ты прочитал вечерний и утренний намаз или накормил сорок нищих».

Напрашивается вывод, что *кадириййа-талибани* стремится к характерной для современного мира разумности. Последователи братства (конечно, под влиянием проповедей своих учителей) пришли к тому, что в век существования современных средств связи, не стоит совершать ничего необычного и противоречащего здравому смыслу, поскольку это может быть опасно.

### **Выводы**

Братство *кадириййа* представляет собой одну из исторических форм суфизма, у истоков создания которой стоит 'Абдулкадир Гилани. *Силсила* братства имеет множество ответвлений, одним из которых является *талибани* с центром в иракском городе Коркук. У братства *кадириййа-талибани* есть последователи на западе Ирана – в Керманшахе и Курдистане. В нашем исследовании основное внимание было уделено городскому округу Паве в провинции Керманшах. Можно обнаружить ряд сходств между *кадириййа-талибани* и шиизмом. Формированию принципов, касающихся

понятия наместничества (*вилаят*), понятия *кутб*, идеи «совершенного человека» (*инсан-и камил*) и заступничества (*шафа'ат*), поспособствовали контакты с шиизмом.

В то же время кадириты рьяно указывают на свою приверженность суннизму и стараются сочетать в своем учении суннитские и шиитские элементы, что послужило объектом критики со стороны суннитов-ваххабитов.

Характер таких понятий как *зикр*, *сама'*, обитель, пост и молитву, а также чудеса, обусловлен сложной системой воззрений кадиритов, соединившей в себе и исламские положения, и чисто суфийские воззрения, и элементы культуры западноиранских курдов. С течением времени братство *кадириййа* ощутило на себе влияние исторических, и этнических факторов. В зикрах используются стихи и на курдском, и на арабском, и иногда персидском языках. *Сама'* также испытал на себе влияние культуры курдских танцев, для которых характерны вращательные движения по кругу или полукружности. В архитектуре обителей можно обнаружить следы курдской культуры. Даже чудеса имеют непосредственную связь с теми реалиями, которые свойственны для горной местности на западе Ирана. Например, поедание камней, ловля змей, поглощение огня, вкалывание прутьев в тело и так далее явно отсылают нас к горским традициям. Поскольку жители этого региона не испытали на себе влияния различных модернистских течений, мы не обнаружим здесь резкого конфликта между традициями дервишей и современными веяниями.

В целом, культуру братства *кадириййа* можно отнести к числу традиционных. В течение многих лет, несмотря на распространение модернистских веяний в Западной Азии, оно оказалось способным сохранить свое существование. Хотя с течением времени число adeptов этого ордена становится все меньше, его культура продолжает жить, пусть иногда и в весьма необычных обрядовых формах.

## ЛИТЕРАТУРА

Ибн Халдун, 'Абдуррахман бен Мухаммад. Мукаддима-йи Ибн-е Халдун [Мукаддима ибн Хальдуна] / пер. на перс. яз. Мухаммад Парвин Гонабади. Изд. 10-е. Тегеран: Элми-йе фарханги, 1382/2003.

Амини, Амир. Тахкик-и пирамун-е забан-е корди [Исследования по курдскому языку]. Тегеран: Хадаф, 1377/1998.

Томпсон, Кеннет и др. Дин ва сахтар-е эджтемаи [Религия и социальная структура] / пер. на перс. яз. Али Бахрампур и Хасана Мохаддеси. Тегеран: Кавир, 1381/2002.

Тадаийон, Аталлах. Джелвеха-йе тасаввоф ва 'эрфан дар Иран ва джахан [Суфизм и мистицизм в Иране и мире]. Тегеран: Энтешарат-е Техран, без даты.

Чахардехи, Нураддин. Селселеха-йе суфийе-йе Иран [Духовная генеалогия иранских суфиев]. Тегеран: Бетонг, 1360/1981.

Дюркгейм, Эмиль. Сур-е бонйадин-е хайат-е дин [Элементарные формы религиозной жизни] / Бакер Пархам. Тегеран: Марказ, 1383/2004.

Зарринкуб, 'Абдолхосейн. Арзеш-е мирас-е суфийе [Ценность наследия суфиев]. Изд. 5-е. Тегеран: Амир Кабир, 1362/1983.

Сетари, Джалал. Эшк-е суфийане [Суфийская любовь]. Изд. 2-е. Тегеран: Марказ, 1375/1996.

Саджади, Сеййед Зийа ад-Дин Мокаддеме-йи бар 'эрфан ва тасаввоф [Введение в мистицизм и тасаввуф]. Тегеран: Самт, 1372/1993.

Сухраварди, 'Умр бен Мухаммед. Авариф ал-ма'ариф [Дары божественного знания], Т. 1 / пер. на перс. яз. Абумансур 'Абдолмо'эмин Эсфахани. Тегеран: Касем Ансари, 1364/1985.

Корбен, Анри. Энсан-е нурани дар тасаввоф-е ирани [«Световой человек в иранском суфизме»] / Фарамарз Джавахери Нийа. Изд. 2-е. Шираз: Амузегар-е хорд, 1387/2008.

Гани, Касем. Бахс-и дар тасаввоф [Споры в суфизме]. Изд. 2-е. Тегеран: Зоввар, 1356/1977.

Форузанфар, Бади'оззаман. Маджму'э-йе макалат ва аш'ар / подг. 'Энайаталлахом Маджиди. Тегеран: Деххода, 1351/1972.

Форухар, Носраталлах. Карнаме-йе тасаввоф [Каталог работ по суфизму]. Тегеран: Афкар, 1387/2008.

Кушайри, 'Абдулкарим бен Хавазан. Рисала-йи Кушайри [Послание Кушайри] / коммент. Бади'оззаман Форузанфар. Тегеран: Элми-йе фарханги, 1361/1982.

Шамс, Ибрахим. Джографйа-йе Хураман [Географическое расположение Хурамана] // Даиратолма'реф-е Хураман. URL: <http://sar-kav.blogfa.com> (Дата обращения: мордад 1394/июль-август 2015).

Марказ-е амар-е Иран. Саршомари-йе нофус-о-маскан-е сал-е 1385 [Центр статистики Ирана. Перепись населения 1385/2006 года]. URL: <http://liveweb.archive.org/web/20150915144316/http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=553> (дата обращения: мордад 1394/июль-август 2015).

Arberry A.J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam. London: Routledge, 2008.

Avery, Kenneth S. A Psychology of early Sufi Samā': Listening and Altered States. London: Routledge, 2004.

Burckhardt, Titus. Introduction to Sufi doctrine. Indiana: World Wisdom, 2008.

During, Jean. What is Sufi Music? // The Heritage of Sufism, Vol. 2: the legacy of medieval Persian Sufism (1150-1500). Ed. by Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld, 1999.

Eliade, Mircea. A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Transl. by W.R. Trask. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978.

Knysh, Alexander. Islam mysticism: a short story. Boston: Brill, 2010.

Otto, Rudolf. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Auflage 2. München: C.H. Beck, 2004.

Schimmel, Annemarie. The Role of Music in Islamic Mysticism // Sufism: Music and Society in Turkey and the Middle East / Ed. by A. Hammarlund, T. Olsson, E. Özdalga. London: Taylor&Francis e-Library, 2005.