

*Philosophy and Theology*  
*Философия и богословие*

## ЕКСТАТИЧНАТА ПРАКТИКА РАБЪТА – РЕЛИГИОЗНИ И ИСТОРИЧЕСКИ ПРОЯВЛЕНИЯ

**Христо Салджиев**

*Тракийски университет – Стара Загора*

**Резюме.** Настоящата статия разглежда явлението рабъта – суфитска и неосуфитска ритуална практика, разпространена сред Накшибендия и нейните разклонения. В статията се акцентува върху няколко аспекта на тази практика: описанието на рабъта в произведенията на накшибендските автори, различните видове рабъта и тяхното място в накшибендската ритуална система, теософските и екстатичните аспекти на рабъта и нейната ранна история. Крайното заключение е, че произходът на рабъта следва да се търси сред средновековните персоезични мюсюлмански общности, повлияни от средновековния батнизъм и суфизъм.

*Keywords:* collective (hatm-I hadzhegan) and individual rabata, Nakshibend, ecstasism, fana, baka

Предмет на настоящото изследване е една изключително оспорвана и от теологическа, и от психологическа гледна точка, суфитска практика, известна под името рабъта (връзка). С последната се сблъсках по време на изследванията си върху сюлейманджиите – неосуфитска група със силно присъствие в редица райони на Източна и Централна България, най-вече посредством разкриваните приюти за деца и провежданото в тях и извън тях религиозно обучение (курсовете по Коран). Няколко причини породиха интереса ми към рабъта.

– Включването на деца (момчета) в мистичната екзалтация на рабъта – в България това явление е по-ограничено, докато в сюлейманджийските центрове и обществата в Турция и в Германия е масово разпространено.

– При сюлейманджиите рабъта представлява връхна точка в култа към основателя на групата – Сюлейман Хилми (Тунахан). Същевременно установих, че различни форми на рабъта съществуват и в други (нео)суфитски общности, повечето от които произхождат от или са свързани по някакъв друг начин с Накшибендия. Навлизането на някои от тях в България бележи повратна точка в модерната история на исляма в нашата страна. На практика, у нас

вече съществува един изключително многолик ислям, който е невъзможно да бъде описан само с общоизвестните принципи на ислямския монотеизъм. Така например в рамките на сунитската общност може да се наблюдават най-различни вариации на исляма – от добре познатия обредно-битов ислям през езотеричния ислям на неосуфитските групи до крайно нормативистичния ислям на вахабизма.

– Рабъта е без съмнение съществен елемент в практиките на неосуфитския ислям и нейното изследване може да хвърли не само допълнителна светлина върху новите течения на исляма, присъстващи в момента на Балканите – и в частност на българска територия, но може да допринесе съществено и за разбирането на някои налагащи се в последното десетилетие нови култове сред ислямската общност у нас. Същевременно трябва да се вземе предвид и фактът, че групи, като Накшибендия, са развивали активна дейност в българските земи още през османския период. Както ще видим, рабъта в никакъв случай не може да се разглежда като нововъзникнала практика и навярно тя е била прилагана под една или друга форма сред накшибендските среди тук преди 1878 г., а и след тази дата.

Основна цел на настоящата статия е да се хвърли светлина върху същността и езотеричния смисъл, с който е натоварена рабъта в суфизма, както и нейната роля за формирането на силно авторитарни тенденции в рамките на езотеричния ислям, които немалко ислямски теолози разглеждат като ширк (т.е. обожествяване на творението – в случая на религиозните водачи).

### **Рабъта в описанията на накшибендските автори**

Първите изрични споменавания на тази практика се съдържат в съчинения на ранните накшибендски автори от XVI – XVII век, като всички те произхождат от териториите на най-източните разклонения на ордена: Афганистан и Индия (Aydın, 2000: 119 – 124). Фируз Айдын приема, че първият автор, който говори за рабъта в нейния накшибендски смисъл, е живелият на границата на XV и XVI век афганистански суфит Али ел Бейхаки, като сведенията му са кратки – в тях се говори за рабъта като част от „пътя“ на суфите (Aydın, 2000: 119 – 120). Малко след него – XVI – XVII век, друг накшибендски шейх от Индия – Таджуддин бин Зекерия, в съчинения на арабски език говори за рабъта като втори път да се достигне до Бог – т.е. когато мюридът (обучаващият се в мистичния път на суфите) не може самостоятелно да достигне до Бог, се свърже посредством „рабъта на сърцето“ с шейх, който е достигнал до състоянието на директна връзка с Бог. Това свързване става, като мюридът извика и запази в паметта си образа на шейха и черпи от него сила (по Aydın, 2000: 121 – 123).

По традиция най-голямо значение се отдава на сведенията на имам Рабани (1564 – 1624) – най-значимия авторитет на езотеричния ислям в Накшибендия

за цялото време на съществуването на тази общност. В едно от своите писма той говори, че рабъта се практикувала при суфите от Индия както при изпадане в сън (т.е. транс), така и в будно положение, и очевидно счита, че това е „техника“ за преминаване в нематериалните божествени измерения – т.нар. тевхид-и вюджют (İmam Rabbani, 2008: 28). В друго писмо той определя рабъта, наред със зикра, като част от практиките за пречистване на нафса, поставяйки я след „беседата с вели“ – т.е. отново става въпрос за състояние на транс (İmam Rabbani, 2008: 80). В трето писмо Рабани определя рабъта като доказателство за непосредствена и неподправена близост между учител (мюршид) и ученик (мюрид) и като най-краткия път на ученика (мюрида) към Бог, както и като по-полезна за ученика (мюрида) от зикра (İmam Rabbani, 2008: 225).

Следващите в хронологическо отношение свидетелства за рабъта са от доста по-късна епоха – началото на XIX век, и произхождат от съвсем различен регион – османските владения в съвременните Сирия и Северен Ирак. Повечето автори, споменавали или давали по-подробни описания на рабъта, са от кюрдски или турски произход. Сред тях като най-значими могат да се открият сведенията на Халид Багдади и още няколко представители на Накшибендия от този период. Така според Багдади „рабъта означава мюридът (ученикът) да потърси помощ от духовната сила на шейха, достигнал до фана, като продължително съживява в съзнанието си образа на шейха. По този начин мюридът изразява почитта си, но това е необходимо и за да черпи сила от шейха, сякаш последният се намира до мюрида, дори в случаите, когато той (шейхът) отсъства. Защото мюридът, съживявайки в съзнанието си образа на шейха, намира спокойствие и светлина и благодарение на това се предпазва от лоши постъпки“ (Bağdadi, 2013: 65).

Мохамед Емин ел Курди описва рабъта като едно от условията за провеждане на зикр: „Рабъта (връзката с мюршида) е деветото положение на зикра. Това означава мюридът да разкрие сърцето си пред сърцето на шейха и дори той (шейхът) да отсъства, да съживи в съзнанието си неговия образ. Още това означава мюридът да си представи, че от океана от светлина, който шейхът притежава, към неговото сърце изтича сила и че измолва от него съгласие. Защото това е средството мюридът да достигне до Аллах“ (по Aydın, F., 20).

За Йомер Зиядин рабъта „се състои в това мюридът с цялата си искреност и обич да обвърже сърцето си с някой от пророците на Аллах или с някои от неговите евлии или с някой съвършен шейх или мюршид, чиято духовна верига достига до пророка (Мохамед), или с някого, към когото храни обич и почит и чиято върховност признава“ (по Aydın, 2000: 20). Според Мустафа Февзи рабъта представлява или „да си представиш пророка или мюршида“ (по Aydın, 2000: 21).

В началото на XX век Неджиб Фазъл представя рабъта като „обвързване на сърцето с някой съвършен, достигнал до нивото на светците и украсил

се с божествените качества, както и да съхраниш в съзнанието си облика на тази личност както в негово присъствие, така и в негово отсъствие“ (по Aydin, 2000: 21).

През 1924 г. е публикуван и трудът на Абдулхаким Арваси „Свещенната рабъта“, който през последните десетилетия е издаван още няколко пъти на съвременен турски с латиница. Трудът може да се окачестви като ръководство за извършването на рабъта. В него се дават доста по-обстойни описания на рабъта, условията, начините и фазите при нейното практикуване. Според Арваси рабъта е условие във всеки тарикат (т.е. не само в Накшибендия) и „които не приемат това условие или не знаят какво е рабъта или не разбират смисъла и значението на тариката“. Рабъта се състои в това „да се обвърже сърцето със съвършен, достигнал до нивото на свидетелството и изпълнен с качества на божествената личност, и да се запази в съзнанието този образ както в негово присъствие, така и в негово отсъствие“. Рабъта също така, за разлика от зикра, може да се достигне и извършва индивидуално (Arvasi, 2010: 16).

Дори едно бегло сравнение между данните от XVII – XVIII век и тези от XIX – началото на XX век показва, че са налице както очебийни сходства, така и някои интересни различия. На първо място, повечето автори коментират рабъта като съществен елемент от отношенията мюрид (ученик) – мюршид/шейх, който мюридът може да използва, за да достигне до божествения свят и до Бог. Същевременно от свидетелствата от XIX век става ясно, че рабъта е използвана и като връзка с основателя на исляма, със суфитските светци (евлийте) и дори с хора в неясно положение: „към когото храни обич и почит и чиято върховност признава“. Трудно е да се каже доколко това, на пръв поглед, разширяване на обхвата на рабъта е нововъведение в Накшибендия или е унаследено от по-стари епохи, но по една или друга причина не е било отразено в писмените източници.

Очевидна разлика между двете епохи е възприемането през XVI век на рабъта като практика, стояща извън зикра, докато през XIX век съществуват сведения, че тя се явява елемент от зикра, макар понякога и да е разграничавана от него (каквото е случаят на Арваси). Последното дава основания да се мисли, че през тези два века в Накшибендия е протичал процес на частично интегриране на рабъта с традиционните и утвърдени суфитски ритуали, което пък е косвено доказателство, че рабъта, поне в началния етап, е била по-скоро привнесена отнякъде другаде екстатична практика.

Интересно е, че съвременните суфитски интерпретации на рабъта отново се завръщат към по-тясното ѝ тълкуване – а именно като връзка между мюрида и мюршида/шейха. Така например в публикуван през 2010 г. материал с очевиден накшибендски произход се заявява, че „рабъта е сърдечно и духовно обвързване и вътрешно пребиваване на всеки мюрид, който иска да пречисти сърцето си от духовната мръсотия и да достигне с духа си до божествения

свят със и във придобилия съвършенство мюршид, с когото мюридът се е обвързал“. Отново се говори за светлината и силата, извиращи от сърцето на мюршида (Durgutluoğlu, 2010: 7). В същия материал се прецитира едно старо твърдение, че духовното развитие на мюрида се осъществява на 70% с рабъта и на 30% със зикр, като рабъта, за разлика от зикра, дава възможност за самостоятелно усъвършенстване (Durgutluoğlu, 2010: 8) – т.е. наблюдава се стремеж рабъта отново да се разграничи от зикра като отделен ритуал, при това с далеч по-голяма тежест.

В тази посока са и данните на Ферит Айдън. Макар и последният да се отнася изключително критично към тази практика предвид факта, че като бивш член на Накшибендия, свързан с нея и по семейна линия, той изхожда изцяло от опита и знанията, натрупани в тази общност, неговите свидетелства също могат да се определят като „накшибендски“. Айдън резюмира същността на рабъта в три пункта: мюридът да „съживи в съзнанието“ си образа на своя мюршид, да си представи потоците от светлина, които текат от сърцето на мюршида към неговото сърце, и да поиска от него духовна помощ, подкрепа и сила, както и мюридът да се стреми напълно да се идентифицира със своя мюршид (шейх), в т.ч. и като се види мислено в неговите дрехи и приеме неговите форми (Aydin, 2000: 22).

По сходен начин, макар и доста по-многословно и патетично, описва рабъта и Дилавер Селви в своите интервюта, статии и книга по този въпрос. Доколкото трудовете му се явяват апология на тази практика от гледна точка на един постмодерен „над тарикатски“ суфизъм, те трудно биха могли да бъдат възприети като класически накшибендски текстове, макар и Селви да не крие своята привързаност и симпатии към тази общност.

### **Разновидности на рабъта и ритуали, свързани с нейното практикуване**

Различните разновидности на рабъта, практикувани в Накшибендия и в някои други суфитски общности, са до голяма степен резултат от споменатите по-горе опити тя да бъде интегрирана в тяхната традиционна ритуална система, а също така и от появата на нови култове в рамките на тарикатите, които допълнително са моделирали рабъта в различни посоки. Абдулхаким Арваси разделя рабъта на три вида: първият е извикването в съзнанието на мюрида (ученика) на образа на шейха (мюршида), концентрирането на погледа на мюрида в „точката между двете вежди“ в лицето на шейха, насочването посредством образа към неговия дух и преминаването отвъд границите на аза – т.е. изпадането в транс. Вторият вид рабъта е ученикът да види себе си в облеклото и формата на своя шейх (мюршид) и третият е, когато мюридът се види в неговия образ, когато слезе към центъра на сърцето на мюршида и си представи, че по този път сърцето му (на мюрида) получава сила (Arvasi,

2010: 19). Същата типология, позовавайки се на Арваси, възприема и Ферит Айдын (Aydin, 2000: 23).

Всъщност тази накшибендска класификация на рабъта показва по-скоро различните етапи при нейното осъществяване, а не нейните разновидности. В настоящата работа като основен фактор за подялбата на рабъта извеждам броя на участниците в нея. Мотивите ми са, че това е не само най-лесно забележимият „показател“, но той е свързан и с включването на рабъта в доста различни ритуални практики и комплекси. Съгласно броя на участниците може да се раздели на три разновидности: колективна, с двама участници и индивидуална.

Колективната се провежда по време на особен вид зикр, известен с названието Хатм-и Хаджегян (в превод от персийски зикр на шейховете). Една от спецификите на този зикр е, че в него участват само мюриди, които са дали клетва само на един шейх (този, който води зикра), и до него не се допускат други членове на Накшибендия, както и жени или външни лица. Веднага след встъпителната формула Естаафурлах се пристъпва към трети вид рабъта по класификацията на Арваси (Bağdadi, 2013: 62; Gündüz, İ., 274, Aydın, 2000: 27). Това става по знак на водещия, който обявява „Рабъта-и шериф“ (свещена рабъта) или „Мюршиде рабъта“ (рабъта с мюршида) (Aydın, 2000: 27). От самия възглас е очевидно, че в този случай рабъта се извършва с шейха, на когото са дали клетва мюрдите, включени в хатм.

Рабъта с двама участници: провежда се обикновено след намаза, като в нея участват мюридът и неговият шейх. Сядат лице срещу лице, като мюршидът (шейхът) се разполага на по-високо място, а мюридът е под него като молещ. В този случай рабъта се състои в „обръщането“ и „разтварянето“ на мюрида към сърцето на шейха и в допускането на „силата“ и „светлината“, извиращи от там, да достигнат до сърцето на мюрида. Врява се, че тази светлина идва директно от Бог и по този начин мюршидът се явява посредник и път между мюрида и Бог. Целият ритуал се провежда със затворени очи и изцяло мисловно. При този вид рабъта обикновено се избягват някои от фазите, когато тя се извършва самостоятелно.

Доста по-разпространен е третият вид рабъта – индивидуалната, която се извършва в отсъствието на мюршида, като последният може и да е покойник. Извършва се ежедневно, най-често след вечерния намаз, преди т.нар. вирд – всекидневен зикр, известен още като „теглени на броеницата“. Вирд се извършва според инструкциите на мюршида, но в негово отсъствие. Рабъта подобно на хатм-и хаджигян предхожда основния ритуал, като в този случай мюридът преминава през всичките етапи на рабъта, описани от Арваси (вж. по-горе).

Рабъта се извършва и в гробници на суфитските духовни водачи, като се препоръчва в случаите, когато покойникът не е от велиите на общността (та-

риката) на посетилия го мюрид, връзката да се ограничи до втория вид рабъта според класификацията на Арваси (Bağdadi, 2013: 320, Arvasi, 2010: 21).

### **Условия за провеждане на рабъта**

Условията са различни и се отнасят както до отношенията мюрид – мюршид, съответно духовното състояние на двамата, така и до самата среда, в която се извършва рабъта, до положението на тялото, до ритуалите и т.н.

В своето рисале Арваси се ограничава само до две от тях – мюршидът, с когото се прави рабъта, да е достигнал до т. нар. нива на фана и бака: силно екстатични преживявания, за които се вярва, че представляват непосредствен контакт с Бога и при които човек придобива божествени качества. Според Арваси опитността в другите езотерични практики все още не е достатъчно условие за провеждането на рабъта. Другото условие е мюридът, който пристъпя към рабъта, искрено да вярва в свърхестествените качества на своя мюршид, както и в това, че и след смъртта си той продължава да бъде също толкова действителен, колкото и приживе (Arvasi, 2010: 25 – 27).

Други автори са доста по-обстоятелни от Арваси. Така например Ибрахим Дургутлуолу изброява 12 условия за рабъта. Повечето от тях представляват абстрактни разяснения върху отношенията, които мюридът трябва да е развил с мюршида, но сред тях има и съвсем конкретни, като такива, че мюридът трябва да е направил своето ритуално измиване (абдест), да потърси празно и непосещавано помещение, да се обърне с лице към Мекка (Durgutluoğlu, 2010: 10).

Най-подробно условията на рабъта са описани в труда на Ферит Айдын. Освен абдеста сред задължителните условия за рабъта Айдын включва клетвата на мюрида пред мюршида, която се дава еднократно при обвързването на мюрида с конкретен шейх, заключването на вратите и затъмняването на прозорците, затварянето на очите, контрола на дишането, което се извършва само през носа, неподвижното положение на тялото в една позиция (Aydin, 2000: 27 – 31).

Интерес представлява особената поза, която заема мюридът, наричана терс теверрук (Aydin, 2000: 30). Тя се явява в заключителната част при намаза на шафиити, ханбалити и маликити, но не е разпространена при ханифитите, каквито се явяват основно последователите на Накшибендия. Вероятно това е указание за неханифитския произход на рабъта – т.е. за нейното проникване от други части на ислямския свят.

### **Рабъта в контекста на ислямските религиозни задължения**

Едно от най-сериозните предизвикателства, пред които са изправени практикуващите рабъта, е нейното представяне като изконна ислямска традиция, унаследена от времето на Мохамед, със съответните указания за това в Корана

и хаидсите. Съгласно ислямската доктрина съществуват три вида задължения, които мюсюлманите следва да спазват и изпълняват в ежедневието си: фарз – заповеди, идващи директно от Бог и изрично упоменати като такива в Корана; ваджиб – също задължения, чието изпълнение е наложително, но причините, които ги налагат, не са толкова категорично формулирани, а са изведени непряко по пътя на дедукцията и тълкуванията; и сунна – задължения, които не са упоменати в Корана, но съществуват в хадисите и към които Мохамед се е придържал. Ранните накшибендски автори от Индия и Афганистан разглеждат рабъта по-скоро като алтернативен на индивидуалната фана „път към Бога“ и очевидно не я включват сред фарза, ваджиба и сунната. Те дори не се опитват и да я легитимират посредством авторитета на Корана или хадисите.

Повечето от късните накшибендски автори с турско-кюрдски произход представят рабъта като фарз (Aydın, 2000: 36) – т.е. като абсолютно задължително условие, което следва да се спазва от всекиго заедно с такива традиционни ислямски задължения като кланянето на намаза, даването на зекят, поклонничеството в Мекка и т.н. Въпреки това нейното доказване чрез текстове от Корана или хадисите се постига косвено, посредством тяхното субективно и очевидно езотерично тълкуване. В това отношение особено експлоатиран е тридесет и петият аят на сурата ал Маида/Трапезата: „О, вярващи, бойте се от Аллах и търсете приближаване към Него, и се борете по Неговия път, за да сполучите!“, като в коментарите с накшибендски произход думата „приближаване“ се тълкува като рабъта (Bağdadi, 2013: 65, Eraydın, 2011: 385). В този контекст рабъта изглежда по-близка до ваджиб, отколкото до фарз. Освен това в рабъта съществува едно ограничение по полов признак (забраната да се практикува от жени), което също я изважда от кръга на фарза, а и на другите мюсюлмански задължения. Изглежда, че това е причината някои накшибендски автори да представят рабъта „като най-важната дейност след фарз, ваджиб и сунна“ (Bağdadi, 2013: 65, Durgutluoğlu, 2010: 10).

Друга особеност на рабъта, която я отличава и от трите вида задължения в исляма, е първоначалната ѝ условност и ограниченост във времето. Така например дори един късен автор като Арваси изрично твърди, че рабъта е задължителна в случаите, когато мюридът не може да достигне без посредник до Бог, но когато това му се отдаде директно, то рабъта не следва да бъде практикувана. По същия начин достигналият до фана и бака мюрид трябва само да запази уважението си към шейха, но трябва да престане да я върши (Arvasi, 2010: 24).

На точно противоположната позиция е Дургутлуолу. Той застъпва становището, че „рабъта продължава през целия живот и не може да се изостави“ (Durgutluoğlu, 2010: 18). Към това може да се добави съществуващото в някои произлезли от Накшибендия групи, като сюлейманджийте например, правило рабъта ежедневно и неизменно да се провежда само с един шейх.



За да се разберат всички тези противоречия между самите накшибендски автори и за да се проследи еволюцията в разбиранията за рабъта, е необходимо да се вникне в същността на двете най-мистични изживявания на езотеричния ислям: фана и бака.

### **Мястото на рабъта в практиките на теософския екстаз**

Фана/бака (озарението) – силни екстатични състояния и преживявания, описвани като съзерцаване (фана) на и пребиваване (бака) в Бога. Според една класификация достигналият до фана и бака суфи преминава през три фази: първата включва изчезването на мисълта за аза и за собственото битие, втората – откъсването от човешката природа, и третата – сливането с небитието, което обаче се приема като единствената реално съществуваща субстанция (Yılmaz, 2010: 216). Според накшибендските разбираня освобождаването на човек от неговите собствени качества и природа е фана, а възприемането на качествата на Бог и отстраняването на всякаква връзка с околния свят – хората и предметите, и изчезването на съзнанието за тяхното съществуване е бака (Durgutluoğlu, 2010: 13).

Суфитските групи са развили различни средства за достигане на тези състояния – някои са се концентрирали единствено върху зикра, който е издигнат като универсален метод за постигане на фана, други обаче са се насочили към опияняващото въздействие на музиката и танца и дори към употребата на наркотици (Nicholson, 1996: 45 – 47). Накшибендия и произлизащите от тях групи се отнасят към общностите, възприемащи единствено зикра и категорично отхвърлящи другите средства. Пълното отдаване на зикра в значителна степен е предопределило техния негативизъм към музиката, танца или приемането на каквито й да е било замъгляващи съзнанието вещества (вкл. тютюна). Тази страстна привързаност към зикр е в основата на многобройните забрани, налагани на техните последователи и ученици, които се наблюдават включително и в България.

По важното е обаче, че тези две „състояния“ са породили сред суфите цяла теософия на екстаза, паралелна на тази на добре познатите теологически школи на „външния“ ислям и значително различаваща се от тях. В същото време, тази нова екстатична теософия далеч не е единна и в много отношения по разнообразието и противоречивостта на идеите си далеч надхвърля различията между традиционните богослови, като до голяма степен отразява целия необятен и невинаги изразим спектър от личностни изживявания, съпровождащи този странен опит за контакт с отвъдното.

Така например много от ранните мистици възприемат възгледа за хулул – преливането на божествения дух в душата на достигналия озарение, и за иттихад – практическо сливане и уеднаквяване с божествената същност (Nicholson, 1996: 103 – 104). По-късно, поради очевидното разминаване с ко-

раничните възгледи, някои суфитски теософи свеждат това единение не до цялостната природа, а само до някои от качествата на Бога, което може да се разглежда и като едно редуцирано, частично и дори „осакатено“ съединяване с божественото. Други говорят за Бога като за „единственото реално битие“, изпълващо цялата вселена, с което отправят явно предизвикателство към трансцендентния монотеизъм на „външния“ ислям. Пребиваването в „Единственото“ посредством екстаза обаче довежда различните групи мистици до доста противоположни изводи – някои, като Ибн-Араби или последователите на Руми, достигат до прозрението, че Бог може да бъде открит навсякъде във вселената и че разнообразието на материалните форми е всъщност само частна проява на „Единственото“, с което, на практика, „детронират“ авторитарния и трансцендентен Бог на Мохамед, връщайки се към теософията на Плотин. Този възглед се оказва изключително устойчив сред културите, повлияни от суфизма, и впоследствие се развива до една своеобразна *philosophie regegnis*, изповядвана от много от религиозните и светски представители на тези култури – може би най-близкият до нас пример в това отношение е Босна и нейната литературна традиция (Ratkovčić, 2013: 123).

Сериозните противоречия между теософията на фана/бака, очевидно повлияна от идеите на Плотин, и постулатите на традиционното ислямско богословие принуждават много мистици да търсят примирение между двете, опитвайки се да съчетаят по пътя на теософските и философските спекулации тези два толкова несъвместими възгледа за връзката (антитезата) Бог – човек. Най-значимият опит в това отношение е на Ибн Араби, според когото цялото мироздание и човекът се явяват еманация (сянка) на абсолютното битие, но поради ограничеността на разума си той не може да обхване абсолюта, а само неговите качества, осъзнавайки илюзорността на собствената си индивидуалност и завръщайки се към „Единственото“. В това си състояние обаче той не е цялата истина, а само част от божественото съзнание. Тази концепция за фана/бака дълго време доминира в Накшибендия, но впоследствие е изместена от схващането на имам Раббани, според което съществуват два вида фана. Единият е външен – при него Бог се появява на мистика посредством действията си. По време на това проявление човек се лишава от собствената си воля и във всяко движение вижда Бог, не забелязвайки нищо друго освен него. Все пак за разлика от концепцията на Ибн Араби външният свят не се явява сянка или несъществуваща илюзия. Той е реалност, но напълно затъмнена от божественото присъствие. При вътрешния вид фана Бог се проявява посредством собствените си качества и личност. При него човек е напълно лишен от способността да вижда, както и от съзнанието за връзка със света извън Бог. В рамките на фана личността и индивидуалността на мистика „изчезват“ и той се превръща в продължение на Бог. Това състояние обаче е само временно. След излизането от фана човек и Бог не се обединяват, а човек се

завръща към своята първична природа, ясно разграничавайки реалността на материята и схващайки нейните различия със света на божественото (Yılmaz, 2010: 298 – 299).

По-късно разбирането за фана/бака е допълнено с нови елементи, чиято цел е да „институционализира“ в рамките на тариката този тип екстатични изживявания, като ги включи в рамките на един дълъг възпитателен процес и ги превърне от неконтролируем порив към отвъдното в стриктна система от „преподавани“ умения със строго регламентирана последователност. Така се налагат нови четири етапа на фана, които до голяма степен представляват отчетлива ревизия на традиционната фана.

– Единение (фана) със съмишлениците – тя се изразява в необходимостта всеки член на общността да изведе желанията и стремежите на останалите пред своите собствени. По този начин се цели затвърждаването на вътрешните връзки в групата и засилването на чувството на солидарност. При това единение отсъства екстатичният опит.

– Единение (фана) с шейха (наставника) – ученикът е длъжен да се откаже от собствената си воля и желания и да приеме изцяло волята и желанията на своя учител или да разтвори собствената си индивидуалност в тази на своя наставник. Всичко това става в условията на транс и последвал екстаз. Въсъщност именно това представлява рабъта, като има сериозни основания да се предполага, че първоначално тя е била отделна практика и едва впоследствие е включена в системата на фана/бака.

– Единение (фана) с пророка (Мохамед) – след като достигне до състоянието на пълно разтваряне в личността на шейха, ученикът трябва да изгради връзка с основателя на исляма, да усвои и да приеме неговите качества.

– Единение (фана/бака) с Бог – едва на четвърто място идва връзката с Бог, която следва стъпките, формулирани от Раббани. Дори според някои от късните накшибендски автори, като Арваси, е било възможно това единение да се постигне директно от мюрида, прескачайки предходните две нива, но очевидно от XVIII век нататък в Накшибендия се налага схващането за неговата непостижимост без посредничеството на мюршида, с което окончателно се легитимира и неговият абсолютен авторитет и власт по отношение на мюридите (учениците).

Тази необикновена и до голяма степен парадоксална еволюция на идеята за фана/бака поставя своеобразни „юзди“ пред всеки несанкциониран стремеж за екстатичен контакт, свеждайки го до рутинна процедура, намираща се изцяло под контрола на наставника. Тази тенденция ще изкристализира в още по-странни схващания и концепции, които ще предадат на Накшибендия и нейните разклонения характера на затворени и в същото време силно авторитарни общности, в които мюршидът и духовният водач, на практика, ще заемат мястото на Бог.

### **Проблемът за произхода на рабъта**

Този проблем вълнува почти всички от авторите, разглеждали проблема за рабъта след XVIII век. Както се спомена по-горе, всички късни накшибендски автори се опитват да свържат произхода на рабъта с ранния ислям и да докажат посредством Корана и хадисите, че тя е традиционна ислямска практика, унаследена от времето на Мохамед. Халид Багдади в своята апология на рабъта се опитва да приведе доказателства, че тя се явява типично сунитска практика, известна и прилагана и в четирите правни школи на сунитския ислям – ханефизъм, шафиизъм, ханбализъм и маликизъм (Bağdadi, 2013: 66 – 69). Ферит Айдын категорично се противопоставя не само на нейния ранен, но изобщо на нейния мюсюлмански произход, приписвайки ѝ многократно в своята книга будистки и индуистки (йогистки) корени. Той обаче не прави анализ нито на будистките, нито на индуистките (йогистките) аналогии, които открива с рабъта, и следователно неговото твърдение за прекия произход на рабъта от екстатичните практики в тези две религии засега остава само твърдение, нуждаещо се от повече доказателствен материал. Една от слабите страни в труда на Айдын при решаването на този проблем е неговият „филологически“ подход – той изследва контекста на употребата на думата „рабъта“ в различни теологически произведения и доказва, че в този си смисъл – название на екстатична практика, тя се появява някъде около XV век. В същото време обаче, Ферит Айдын пренебрегва възможността тази практика или част от нейните компоненти да са били известни и по-рано, без да са носили подобно название.

Интересна следа по въпроса дава Селчук Ерайдын, който в своето изследване върху суфитските групи и техния езотеризъм споменава във връзка с рабъта, че имам Газали настоявал молещите се в началото и в края на намаза да извикват в „сърдечните си очи“ образа на Мохамед (Eraydin, 2011: 386). Всъщност последното е известно и на Халид Багдади, който изрежда и други подобни практики, описвани от средновековни автори (Bağdadi, 2013: 66 – 67). Отделно Ерайдын привежда и свидетелство от Сухраварди за съществуването на общност, наречена „Курб ехли“ (хора на близостта), които по време на намаза си представяли Мохамед и го поздравявали (Eraydin, 2011: 386). Всички тези свидетелства са от XI – XII век.

От средата на XIII век се отнасят две други споменавания, на които попаднах при изследването на произведението „Макалат“ (Писания) на Шемс-и Тебризи – загадъчния вдъхновител на Джалал ад-Дин Руми и неговия орден Мевлеви. Самото произведение е изключително обемисто, езикът му в голямата си част е трудно разбираем, изпълнен с алюзии и символи, с честа промяна на стила, както и с разкази, чийто исторически и религиозен контекст невинаги е известен. Въпреки това въпросните два пасажа, касаещи отношенията мюршид/мюррид, са недвусмислени и написани на достатъч-

но ясен език. В тях не се говори изрично за рабъта, но информацията, която дават, насочва именно към нея, или по-скоро към някаква „протоформа“ на рабъта. Първият пасаж гласи следното: „Заповядано е – през дългите нощи възхвалявай Аллах. А нощ е тогава, когато се спусне завеса между мюршида и мюрида. Но настъпи ли нощта, е необходимо да помниш мюршида и да се стремиш да премахнеш тази завеса. Когато тъмнината нарасне и мюршидът започне да ти изглежда отвратителен, тогава се стреми още повече да се доближиш до него. Не скърби и не тъгувай, не изпадай в униние“ (Şems-i Tebrizi, 2014: 93). Още по-категоричен е другият пасаж: „Постъпвайки така, благата ще престанат. И в „съня“ си ще виждаш това състояние, а не шейха. Защото няма как да видиш шейха без неговата воля и нито в „съня“ си ще го виждаш, нито наяве. И накрая у тебе ще остане една похабена надежда“ (Şems-i Tebrizi, 2014: 99). В суфитската литература често пъти думата сън се явява обозначение на трансa и като такава тя е многократно използвана от ранните накшибендски автори, в т.ч. и от имам Рабани по отношение на рабъта.

От тези два пасажа могат да се направят няколко извода.

– Още през XIII век се е правела връзка между достигането до Бог и мюршида, като „помненето“ и достигането на мюршида са възприемани като начини да се възхвалява Аллах и да се преодоляват вътрешните кризи, през които минава мюридът.

– През този период очевидно е съществувала практиката на „виждане“ на шейха/мюршида при изпадане в транс, макар и по всяка вероятност да не е съществувала толкова детайлно разработена схема за отделните етапи на това „виждане“.

– Очевидно преживяванията, изпитвани от мюрида по време на трансa, се свързват с волята на шейха/мюршида.

Всички тези схващания и днес са запазени и разбира се, са съществено доразвити в концепцията на рабъта.

Между идеите на имам Газали, Шемс-и Тебризи и Накшибендия съществуват няколко общи момента. На първо място, и Газали, и Шемс-и Тебризи са персоезични автори и произведенията им са написани на персийски. Персийският е и официалният език на Накшибендия. По-важното е обаче, че и Газали, и Шемс-и Тебризи, и накшибендските автори отхвърлят рационалистичната философия, която под влиянието на трудовете на андалузките философи и на техния опит да възстановят „автентичния“ Аристотел се опитва да спечели почва в ислямския свят през този период. Персоезичните автори след XI век определено избират пътя на суфитския езотеризъм (т.нар. тасавуф) и батинизма, като Газали и Шемс-и Тебризи се отнасят отрицателно и към традиционното ислямско богословие – калама. Накшибендските шейхове и духовни водачи, макар и да не отхвърлят открито калама и дори да възприемат матуридистката школа, на практика, загърбват теологията и хвърлят всичките

си усилия в теософски спекулации и езотерични практики. Няма съмнение, че произходът на рабъта трябва да се търси в рамките на ираноезичния ислямски езотеризъм – първоначално по всяка вероятност в неговите крайни шиитски проявления, а впоследствие и в процеса на „миграция“ на шиитския батинизъм в суфитския мистицизъм.

### **Рабъта и трансът**

Още в най-ранните сведения, свързани с рабъта, трансът се споменава като задължителен елемент, съпътстващ тази практика. Същност самата рабъта се извършва в състояние на транс и често пъти той се описва в по-старите накшибендски източници като „сън“, а в по-новите – като „излизане от себе си“ (Arvasi, 2010: 16). Тук ще представя в превод откъси от съвременен текст на накшибендски автор, който описва състоянията, през които преминава практикуващият рабъта. Разбира се, трудно може да се прецени дали всички, които се заемат с рабъта, минават през точно такива състояния, доколкото трансът представлява и силно индивидуално изживяване. Текстът обаче дава добра представа към какво точно се подтикват последователите на Накшибендия и нейните разклонения, чието присъствие в България през последните години значително се засилва.

„Мюридът, който практикува рабъта, насочва цялото си същество и всичките си чувства към мюршида, когото си представя и в явната, и в мистичната му същност. Каквато и мисъл да дойде в сърцето на мюрида, той веднага трябва да я прогони, за да изпразни и подготви сърцето си. Резултатът от това е следният: мюридът започва да се изчиства от мислите и формите, отнасящи се до неговото аз и до неговото съществуване. И колкото повече се концентрира върху това, толкова по-добре. Мюридът изчезва, появява се мюршидът. Тази мисъл обхваща мюрида, разстила се до неговите кости, вени, кръв, до клетките и космите му. После мюридът започва бавно да напуска себе си и да изчезва. Това състояние се нарича „гайбет“. То не е сън. Мюридът съществува, но съзнанието, че съществува, изчезва“ (Durgutluoğlu, 2010: 12 – 13).

По-нататък авторът отделя съществено внимание на фаната с шейха и нейното влияние върху личността на мюрида:

„Във всяко небитие съществува потапяне, погребване и изчезване на духа. Щом светлината на мюршида покрие мюрида, последният потъва в нея. Тази светлина трансформира мюрида в мюршид, премахва неговия аз. Благородният характер на мюршида, неговите тайни знания и способности се отразяват в мюрида“ (Durgutluoğlu, 2010: 13 – 14).

Според същия текст първоначално фаната с мюршида продължава около половин час, след което мюридът се завръща към собствената си личност – т.е. той се отделя от мюршида (авторът го нарича състояние на двойственост). Впоследствие времетраенето на рабъта (фана с мюршида) се увеличава, дока-

то се стигне до постоянно единение с него и по външна форма, и във вътрешен план (Durgutluoğlu, 2010: 14 – 16). Крайният резултат е илюстриран с разказ на Ибн Аббас, който, за да подчертае силната си връзка с основателя на исляма, твърдял, че когато погледне в огледало, вижда не себе си, а Мохамед. По същия начин и мюридът трябва да достигне до състояние на пълна идентификация със своя мюршид (Durgutluoğlu, 2010: 16 – 17).

В заключение бих желал да се върна към някои от тезите, застъпени в тази статия. На първо място, считам, че едни бъдещи изследвания върху суфитския мистицизъм и шиитския батинизъм от персоезичния ислямски ареал ще хвърлят допълнителна светлина върху произхода на рабъта. Като цяло, доктрините на тези групи са добре изучени в европейското ислямознание, но практикуваните от тях ритуали остават слабо проучени, като изследванията най-често не надхвърлят нивото на „етнографското“ описание. Концентрирането на изследователския интерес към тях може да се превърне в ключ за разбирането на много страни от религиозния и социалния живот на въпросните групи.

По отношение на рабъта е необходимо да се изследват и спецификите на нейното прилагане във всяка една от тези групи. Повечето от тях са произлезли от Накшибендия или са се намирали под нейното пряко или непряко влияние. Оценката на тази практика е различна в зависимост от подхода и гледната точка на авторите. Но няма съмнение, че когато към нея се подтикват малолетни или дори пълнолетни, които обаче не са запознати с нейните крайни цели, тя изглежда повече от съмнителна.

## REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Nicholson, R. (1996). *The Mystics of Islam*. Sofia: Lakov Press. [Никълсън, Р. (1996). *Мистиците на исляма*, София: Лаков Прес].
- Aydın, F. (2000). *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Eraydın, S. (2011). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Ratkovčić, R. (2013). *Poezija Maka Dizdara u kontekst uperenijalne filozofije* (123 – 134). Slovo o Maku – zbornik radova, Dijana Hadžikukić, Edin Šator (ur.). Mostar: Fakultet humanističkih nauka univerziteta „Džemal Bijedić“. Mostar.
- Yılmaz, H. (2010). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Arvasi, E. Editor: Kısakürek, N. (2010). *Rabıta-i Şerife*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları
- Bağdadi, H. (2013). *Risale-I Halidiyeye Adab-i Zikir Risalesi, Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*: sayı: 153, ss. 64 – 69. Ankara: Somuncu Baba Araştırmave Kültür Merkezi.

- Durgutluoğlu, H. (2010). *Allah'a Yaklaşmada En Faydalı Yol Rabata-I Şerif*. Eskişehir: Tasavvuf Eserleri
- İmam Rabbanî Ahmed-I Fârûkî Serhendî (2008). *Mektubat Tercümesi 1*. İstanbul: Hakikat Kitabevi
- Şems-I Tebrizi. (2014). *Makalat*. İstanbul: Ataç Yayınları

## THE ECSTATIC PRACTICE OF RABATA – RELIGIOUS AND HISTORICAL MANIFESTATIONS

**Abstract.** The present article deals with the phenomenon of rabata – sufic and neosufic practice and ritual typical of the Nakshibend order and its branches. In the article several aspects of rabata are discussed: the descriptions of rabata in the writings and works of Nakshibend authors, the different kinds of rabata and their places in the Nakshibend ritual complex and belief system, the theosophical and ecstatic aspects of rabata and its early history. Final conclusion is that the origin of rabata must be sought among the Persian speaking Muslim communities influenced by the Middle age batinism and Sufism.

✉ **Dr. Hristo Saldzhiev, Assoc. Prof.**  
Trakia University – Stara Zagora  
Plovdiv University Paisii Hilendarski  
Stara Zagora, Bulgaria  
E-mail: hristosaldzhiev@yahoo.com