



Санкт-Петербург
Издательство «Азбука»



Издательство
«Петербургское Востоковедение»
2001



УДК 1/14
ББК 87.3
М 89

Идея серии О. И. Трофимовой

*Координатор серии доктор философских наук,
профессор Е. А. Торчинов*

*Перевод с персидского О. М. Ястребовой,
Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова*

Оформление серии В. В. Пожидаева

Художник В. А. Гореликов

*Олегу Федоровичу
АКИМУШКИНУ*

*от учеников
и коллег*

М 89 **Мудрость** суфиев / Пер. с персид.
О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. — СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. — 448 с.
ISBN 5-267-00413-8 (Азбука)
ISBN 5-85803-184-6 (Петербургское Востоковедение)

Наследие суфийских шайхов, живших в XIV—XV веках в Центральной Азии, впервые предстает перед читателями в трактатах двух жанров: *макамат* — житие и *рисала* — научно-богословское послание.

Сокровища суфиев — ваши сокровища, ибо мудрость находится там, где найдете ее именно вы.

- © О. М. Ястребова, перевод, 2001
- © Ю. А. Иоаннесян, перевод, 2001
- © Б. М. Бабаджанов, перевод, 2001
- © А. А. Хисматулин, статья, составление, словарь, 2001
- © «Азбука», 2001
- © «Петербургское Востоковедение», 2001

ISBN 5-267-00413-8 (Азбука)
ISBN 5-85803-184-6 (Петербургское Востоковедение)



ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ И ХВАДЖАГАН-НАКШБАНДИЯ

Мистицизм, уходящий корнями в какую-либо из религий, в истоках всегда имеет индивидуальный мистический опыт человека или людей, основателей этих религий, для которых божественный мир был столь же реален и познаваем, сколь для большинства мир материальный. Так, духовная связь пророка Мухаммада с божественным миром дала начало новой мировой религии — исламу. А жизнь Мухаммада и жизнь его ближайших сподвижников (*асхаб*) на века стала образцом для всякого благочестивого мусульманина.

Так получилось, что Пророк не оставил однозначных указаний относительно своего преемника. По крайней мере, этого мнения придерживается значительная часть мусульман. Не было таких указаний и в Коране. Поэтому в качестве лидеров выступали либо те, кто претендовал на родство с Мухаммадом, либо те, кто следовал об-

разу жизни Пророка, являя собой пример той же набожности и благочестия, которые были свойственны ему. В числе первых прежде всего можно назвать хашимитский род, из которого происходил Мухаммад и который дал его многочисленных потомков — саййидов, до сих пор почитаемых в исламских государствах, равно как и шиитских имамов, отдельно выделившихся из этого рода и ставших основой для оформления самостоятельного шиитского движения. А ко вторым следует отнести мусульманских мистиков — суфиев. Нередко суфийские шайхи сами принадлежали или причислялись к потомкам Пророка.

В связи с лидерством и руководством человеческие сообщества всегда сталкивались с проблемой преемственности: как жить после ухода богоизбранного ориентира — выбирать среди лучших или отдать предпочтение наследнику. В мусульманской общине традиционны наследственная преемственность по мужской линии у шиитских имамов и иллюзия выбора халифа из разветвленного хашимитского рода у суннитов. В обоих случаях предшественнику требовалось указать на преемника, передать тому атрибут верховной власти (например, у шиитов перстень), а всем остальным принести присягу или дать клятву верности (*бай'а*). В суфизме — либо передача власти наследственному шайху и родственнику по мужской линии, либо выполнение божественного указания (*ишара*) на преемника-заместителя (*халифа*). Преемственность

также сопровождалась дачей клятвы верности. Здесь атрибуты передачи власти: рубище-власяница (*хирка*), четки, головной убор, молитвенный коврик и тому подобное. Окружение шайха подразделяется на ближайших сподвижников, которые, как и при Пророке, именуется *асхаб*, и на просто сочувствующих (*мухлис*). Таким образом, в суфийской общине со временем образуется минимальная иерархия, которая, однако, актуальна только внутри нее.

Как показывают исследования, мусульманской культуре наследственной преемственности присущ принцип майората, то есть наследование старшим сыном, и браки, со временем тоже подвергшиеся регламентации, с представителями привилегированных сословий. Здесь вполне уместно сравнение с браками среди европейских королевских семей.

Если при смене общемусульманских халифов вполне понятно, что наследовалось и передавалось: светская власть и все из нее вытекающее, а также божественная благодать рода, династии, семьи, то может показаться не совсем ясным, что передавалось в многочисленных общинах от суфийского шайха к его заместителю-халифа́ и ученикам. А передавались и наследовались в них способы того, как стать избранным Богом в пределах человеческой жизни, и, конечно, божественная благодать (*барака*) традиции. Собственно говоря, общие принципы этих способов, получивших название *тарик* («путь») или *тарики*

(«метод»), разрабатывались десятками поколений мистиков во всем мусульманском мире, начиная, как считают суфии, с самого Мухаммада и его окружения. Однако к определенному этапу мусульманской истории появились методы пути, названные именами своих основателей, которые суммировали, озвучили или заново сформулировали накопленное до них в мистическом опыте.

Основными составляющими различных «именных» методов в практическом отношении были: прежде всего вид богопоминания (*зикр*) — тихий или громкий, коллективный и/или индивидуальный — и те формулы, которые использовались вкуче с особой техникой дыхания; наличие или отсутствие музыкальных радений (*сама', хадра*), иногда с танцами; практика индивидуального сорокадневного затворничества (*чилла, арба'ин*) или уединения в келье; практика многократного повторения особым образом составленных текстов с включением *сур* и *айатов* из Корана, получившая название *хатм*; наличие или отсутствие специальных жилищ для общины (*ханака*) и многое другое. Все это вольно или невольно входило во взаимодействие с жизнью окружающих суфиев людей и становилось чертами распознавания общины среди ей подобных.

Кроме того, в суфийских «именных» общинах существовали свои внутренние доктрины пути, появившиеся в разработанном виде на позднем этапе эволюции суфизма и обосновавшие из-

бранные практические методы. Среди основных критериев, по которым определялась та или иная доктрина пути, можно выделить отношение к шиизму и суннизму, к наследственной и не-наследственной преемственности, к участию или неучастию в общественно-политической жизни, к сотрудничеству с властью предрержащими и ко многим другим общественно-религиозным вопросам. Так, следование принципу неучастия в общественной жизни вполне естественно подразумевало отшельнический образ жизни, при котором суфий полностью вверяет свое существование Богу.

Доктрина пути включала в себя и отношение к потенциальным последователям, которые становились продолжателями мистической традиции. Речь идет о подразделении суфиев на четыре категории, сочетающие в себе два вида божественного избрания: пассивный, то есть когда потусторонние божественные силы сами указывают своего избранника (видения духов, слышание голосов, врожденная способность к ясновидению и прорицательству и тому подобное), и второй — активный, то есть когда некто домогается божественных сил, пытаясь стать избранным ими, под руководством наставника. В первом случае мистик, испытывающий божественное привлечение (*джазба*), именуется привлеченным (*маджзуб*), во втором — он под руководством шайха сам идет по мистическому пути (*сулук*) и называется идущим (*салик*).



Сочетание привлечения божественными силами с обучением у шайха привело к возникновению двух дополнительных категорий мистиков: привлеченный, но одновременно идущий по пути, и идущий по пути и в то же время влекомый божественным.

Доктрина мистического пути со временем стала достаточно строго относиться к основе основ любой суфийской общины — отношениям «учитель—ученик». Существовавшее на ранних этапах суфизма относительное равноправие постепенно сменилось беспрекословным подчинением ученика-мурида учителю-шайху и фактически превратилось в обожествление последнего. Ибо только шайх становился теми вратами, через которые можно пройти к Богу, и тем посредником, который к Нему проведет, дав возможность исполниться божественным знанием. Такого рода отношения нашли отражение в формировании внутренней духовной связи «божественное—учитель—ученик», получившей название *нисбат*. Установление и закрепление *нисбата* ставилось главной задачей для всех упражнений мистического пути. На начальных этапах становления мистицизма ученик овладевал этой связью, наблюдая за учителем, осваивая его метод и заглядывая внутрь себя с целью осознать божественное волеизъявление. Последующие изменения в отношениях «учитель—ученик» привели к тому, что на место божественного волеизъявления встала воля учителя-шайха (ходатая за ученика



перед Богом или перед Пророком) как воплощение божественной воли.

Проекция духовной связи «учитель—ученик» в прошлое создала представление о цепи духовной преемственности — *силсиле*, во всех случаях возводимой к Пророку и его ближайшему окружению: Г — ученик В, В — ученик Б, Б — ученик А, А — ученик Мухаммада. Этим достигалось несколько основных целей. Во-первых, обосновывалось право существования общины в рамках ислама, во-вторых, узаконивались практические методы пути, применявшиеся учителями прошлого, которые вошли в цепь преемственности, и, в-третьих, *силсила* играла роль признака общинного распознавания и своего рода рекомендации из прошлого. Начиная приблизительно с XIII—XIV века, линии духовной преемственности старались указывать чуть ли не в каждом суфийском сочинении жанра житийной литературы, сразу ориентируя читателя на то, с какой традицией он имеет дело.

* * *

В историческом отношении можно, видимо, вести речь о последовательных циклах в эволюции суфизма. К числу главных причин, всякий раз вызывавших новые волны мистических настроений, в самом общем виде следует отнести социально-экономическую напряженность, как результат либо стихийных бедствий и эпидемий чумы, либо внешней угрозы исламским устоям и идеалам.



Последнее особо отчетливо видно на примерах монгольского нашествия и связанного с ним психологического шока для всего мусульманского общества, русской колонизации Центральной Азии и Северного Кавказа, английской — Индии и тому подобного, включая Новейшую историю. Очевидно, что при социально-экономической напряженности в исламском обществе возникает сверхпотребность в обращении к духовным идеалам и лидерам прошлого, приводящая к появлению их «обновленных» копий. При этом внутренняя организация суфийских общин остается неизменной, включающей общемусульманские традиции обретения, передачи, наследования духовного знания и отношение «учитель—ученик».

Крупнейший кризис в мусульманской истории связан с монгольским нашествием в XIII веке. Один за другим язычниками завоевывались мусульманские города, а в 1258 году пала столица Халифата — Багдад. Коран свидетельствовал о блестящей победе небольшого войска Мухаммада у колодцев Бадр над преобладавшими силами язычников и о той помощи, которую Аллах ниспослал верующим. А тут вдруг вся многочисленная мусульманская община оказалась под пятой неверных. Психологический и экономический кризис породил поиски более верного следования образу жизни благочестивых и праведников. XIII век отмечен массовым возникновением суфийских общин по всему мусульманскому миру, которые очень быстро становились формой



распространения и бытования ислама, в особенности на периферии. Каждая из общин, имея свою доктрину пути и свой разработанный метод мистического познания, сочетавший в той или иной мере активность и пассивность, придерживалась общемусульманских традиций наследования мистического знания. Широко распространялись сугубо семейные общины, где посторонний не мог стать духовным преемником действующего шайха, а был вынужден всегда довольствоваться вторыми ролями или искать других наставников. Такие общины, в силу своей семейной организации, действовали, как правило, на ограниченной территории. Наряду с ними достаточно большой популярностью пользовались суфийские общины, не ограничивавшие себя семейственностью, но принимавшие в свои ряды всех способных к духовному подвижничеству и одаренных искрой божьей. Эти общины выходили далеко за пределы районов своего возникновения, находя сторонников и последователей в различных уголках мусульманского Востока. В целом суфийские общины не были сколько-нибудь централизованы и объединены между собой под началом одной фигуры. Как раз наоборот, их организационная и идеологическая разобщенность позволяла им удовлетворять мистические потребности практически всех слоев населения.

Приток учеников к суфийским мастерам породил течения и школы, исповедовавшие прак-

тические принципы своего основателя, которые со временем обрастали идеологией. В Центральной Азии община Наджм ад-дина Кубра (убит монголами в 1221 г.) дала толчок к появлению общин Кубравийа, община Ахмада Йасави стала отправной точкой для многих тюркских общин Йасавийа и так далее. То же самое относится и к общинам Хваджаган и выделившейся из них общине Баха' ад-дина Накшбанда (1318—1389), положившей начало духовному братству Накшбандийа.

Хваджаган (мн. ч. от перс. *хваджа* — «господин») — самоназвание мистико-религиозного течения в Центральной Азии, представлявшего в разное время с конца XII по конец XV века и с различной степенью централизации совокупность суфийских общин, возводивших цепь духовной преемственности к своему основателю — 'Абд ал-Халику ал-Гидждувани (ум. 1180 или 1220). Если ориентироваться на цепь духовной преемственности от ал-Гидждувани до Баха' ад-дина Накшбанда — основателя-эпонима Накшбандийа, то Хваджаган выглядит предтечей братства Накшбандийа. Однако наличие других ветвей и ретроспективное видение данной *силсилы* в качестве «центральной» (в результате чего Накшбанд становится как бы вершиной эволюции Хваджаган), а также тот факт, что название «Накшбандийа» появляется в источниках только через два-три поколения после смерти Накшбанда, позволяет утверждать, что община Баха' ад-

дина довольно долго воспринималась в суфийской среде лишь как одна из многочисленных общин Хваджаган Центральной Азии.

Поэтому в данном отношении неоправданно говорить о каких бы то ни было суфийских орденах, уподобляя их христианским монашеским орденам. В частности, нельзя вести речь и об ордене Накшбандийа, поскольку, как показывают современные отечественные и зарубежные исследования¹, даже при определенной централизации некоторых накшбандийских общин и появлении на каком-то этапе верховного лидера (например, известного шайха Накшбандийа XV века *хваджи* Ахрара) всегда оставались одноименные суфийские общины, не подчинившиеся этому лидеру или вовсе соперничавшие с ним. Тем более что, отмечая распространение общин Накшбандийа, как суфийские авторы, так и мы вынуждены для выделения какой-либо иной общины Накшбандийа добавлять к ее названию имя второго и третьего из ее внутренних лидеров: Накшбандийа-Муджаддидийа (по прозвищу основателя ветви Муджаддидийа Ахмада Сирхинди, распространившего учение в Индии),

¹ Авторами настоящего издания готовится сейчас к выпуску в свет сборник исследований — «Суфизм в Центральной Азии (по материалам зарубежных исследований)», в котором собраны статьи известных специалистов по центральноазиатскому суфизму из Западной Европы, США, Ирана, и Узбекистана, главным образом по братствам Йасавийа и Накшбандийа.

Накшбандийа-Муджаддидийа-Хусайнийа и так далее.

Нисходящая от ал-Гидждувани — «центральная» — *силсила* включает в себя кроме него еще пять шайхов Хваджаган: четвертого заместителя ‘Абд ал-Халика — ‘Арифа Ривгари (ум. 1259), одного из преемников последнего — Махмуда Анджира Фагнави (ум. 1286), вслед за ним — ‘Али Рамитани (ум. 1316 или 1321) по прозвищу Хазрат-и ‘азизан, далее — Мухаммада-баба Саммаси (ум. 1340 или 1354) и одного из учителей Накшбанда саййида амира Кулала (ум. 1370), житие которого представлено в этом сборнике. «Центральной» данная *силсила* Хваджаган может считаться лишь условно, ибо, во-первых, в сочинениях последователей Баха’ ад-дина из данной цепи преемственности иногда исключаются некоторые ее звенья; во-вторых, она является довольно поздней реконструкцией, узаконенной Фахр ад-дином ‘Али Кашифи Ва’изом (1463—1531) — автором основного агиографического сочинения по Хваджаган-Накшбандийа — в его «Рашахат ‘айн ал-хайат» («Капли источника вечной жизни»); и, в-третьих, ее «централизация» предполагает пристрастный подход, связанный с обесцениванием роли «побочных» линий в истории Хваджаган, признанием их тупиковыми или вообще не существовавшими.

По-видимому, попытка следовать традиции четырех «праведных» халифов, возглавлявших му-

сульманскую общину после Мухаммада, вынудила Кашифи придерживаться типологии в традиции Хваджаган: начиная с учителя ал-Гидждувани — Абу Йа’куба Йусуфа ал-Хамадани (1048—1140), подавляющее число шайхов Хваджаган имели по четыре заместителя-*халифа*, каждый из которых в период, охваченный «Рашахат», в соответствии со своим порядковым номером возглавлял общину с уходом или смертью предыдущего заместителя. Иначе говоря, создается впечатление, что назначавший их шайх заведомо знал о последовательности ухода из жизни своих учеников. В действительности, следуя общемусульманской практике, шайх мог перед смертью назначить преемником-руководителем своей общины только одного человека, порекомендовав ему всех своих сподвижников (*асхаб*) и не закончивших обучение учеников, что находит прямое и косвенное подтверждение в источниках Хваджаган, или же в случае внезапной кончины община должна была определить его сама. Увеличение количества локальных общин при видимом отсутствии иерархии между ними обеспечивалось учениками, получившими разрешение (*иджаза*) на самостоятельное наставничество. Согласно «Рашахат», ни один из шайхов «центральной» *силсилы* Хваджаган не являлся наследственным шайхом и ни один из них не являлся первым *халифом* (ал-Гидждувани — четвертый, ‘Ариф Ривгари — четвертый, Махмуд Фагнави — один из лучших сподвижников, ‘Али Ра-



митани — второй, Мухаммад-баба Саммаси — лучший из последователей, амир Кулал — лучший из всех заместителей, по-видимому четвертый).

Совершенно другая картина наблюдается при рассмотрении «побочных» *силсил*, представленных в той или иной степени наследственными шайхами. Наиболее заметны общины, оставившие после себя письменное наследие и отразившие в нем свой взгляд на традицию Хваджаган. Благодаря этим источникам мы знаем, что шайхи после ал-Гидждувани не имели строго определенного числа заместителей: у одного их было три, у другого — пять, у третьего — два, а в «побочных» линиях зачастую действовала традиция наследственной преемственности — от отца к старшему сыну. В последнем случае при отсутствии преемников либо при физическом истреблении целого рода суфийская община прекращала свое существование.

Такие общины жили более или менее независимо от других родственных им по духу общин Хваджаган: община 'Али Рамитани обосновалась в Хваразме (современный Хорезм) под руководством его сына *хваджи* Ибрахима; община амира Кулала — в родовом Сухари под началом его сына амира Хамзы, а затем из-за отсутствия наследников мужского пола — сына его старшего брата амира Бурхана; община ученика Накшбанда Мухаммада Парса (после неожиданной кончины в 1420 г. во время *хаджжа*) —



в Балхе под руководством его сына Бурхан ад-дина Абу Насра Парса (ум. между 1459 и 1461), после которого семье Парса на долгие времена отходит пост *шайх ал-ислам* в Балхе; община первого заместителя Накшбанда и его зятя 'Ала ад-дина 'Атгара (ум. 1400) — в Чаганийане под началом сына 'Ала ад-дина и второго зятя Накшбанда, Хасана 'Атгара (ум. 1423) и в дальнейшем его сына Йусуфа 'Атгара. Последняя даже получила в истории Хваджаган собственное название по имени 'Ала ад-дина — община (*та'уфа*) 'Ала'ийа. Список можно дополнить наследственной общиной Са'д ад-дина Кашгари (ум. 1456 или 1458) в Херате. Та же самая тенденция прослеживается за пределами периода, вошедшего в «Рашахат»: возникновение семейного клана шайхов Джуйбари, белогорских и черногорских *хваджей* и так далее.

Данная патриархальная традиция, по всей видимости, издревле доминировала не только в Центрально-Азиатском регионе, а с приходом ислама вылилась в существование различных привилегированных сословий «белой кости» (*ок-суяк*) — потомков из рода Мухаммада — саййидов, амиров, тура, ишанов, махсумов, что в суфизме нашло отражение в появлении так называемых наследственных шайхов (*шайх-и мираси*).

Статус независимой *силсилы* обретает в Хваджаган традиция *увайси*, уходящая корнями в доисламский период и воспринятая исламским



мистицизмом во всех регионах своего распространения. В домусульманской Центральной Азии данная традиция скорее всего была известна под названием *бурхийя*, по имени ее основателя *баба Бурха*. В исламе ее стали называть по имени йеменского современника Пророка Увайса ал-Карани, который, ни разу не встречавшись с Мухаммадом, был инициирован, как считается, его духом. Традиция *увайси* признает отсутствие земного наставника и наличие наставника-духа из почивших пророков и святых.

Среди последних, как правило, можно встретить духа мусульманского мистического знания ал-Хидра (Хизра), относимого мусульманской историей к родовому колену одного из сыновей пророка Нуха (Ноя) — Саму (Симу), родоначальнику всех арабов. Центральноазиатская версия происхождения Хизра, наделяя его прозвищем по сыну Абу-л-‘Аббас, связывая через трех передатчиков с Нухом и называя пророка Илйаса его дядей, выглядит весьма условной: Малакан б. Билийя/Илийа б. Шам‘ан б. Сам б. Нух. Арабоязычная мусульманская традиция, туманно называя имя, отводит ему более определенное место среди потомков Малакана и Фалига (Фалек): Билийя/Илийа б. Малакан б. Фалиг б. ‘Абир (Евер) б. Шалих (Сала) б. Арфашад (Арфаксад) б. Сам б. Нух.

Наряду с другими шайхами «центральной» *силсилы* два ее ключевых звена — ал-Гидждувани и Накшбанд — отчетливо соотносятся с



традицией *увайси*: первый благодаря общению с Хизром становится основоположником практики тихого богопомяновения, второй — общением с духом ал-Гидждувани приблизительно спустя полтора века возрождает эту практику и, так же как ал-Гидждувани в свое время, делает ее отличительным признаком своей общины.

Кроме упомянутого тихого *зикра*, ал-Гидждувани в сочинениях «центральной» *силсилы* приписываются восемь принципов духовно-религиозной жизни, выраженных без исключения персоязычными терминами, которые описываются в представленном здесь сочинении Мухаммада Парса. Первые четыре из них касаются условий духовного роста, а другие четыре — практики тихого, внутреннего богопомяновения. Эти восемь принципов, как считается, были затем дополнены тремя принципами Накшбанда: «осознание времени», «осознание исчисления» и «осознание сердца». Видимо, указанные принципы в арабской форме так или иначе бытовали в суфийской среде до ‘Абд ал-Халика и были просто заменены им (или, скорее, его последователями) их персидскими эквивалентами, став, таким образом, показателями общинной принадлежности Хваджаган в постмонгольскую эпоху массового возникновения суфийских общин, принадлежавших различным мистическим традициям. На такие мысли наталкивают комментарии к принципам, где некоторые из них явно соотносятся со всеми известными арабскими эквивалентами.



В общинах последователей ал-Гидждувани — амира Кулала и 'Али Рамитани — очень часто наблюдался отход от практики тихого богопоминания в пользу публичного и громкого, что, вероятно, могло служить одним из внешних показателей принадлежности общины традиции наследственной преемственности или невольно ассоциироваться с ней, ибо повсеместно конкурентное окружение Хваджаган, представленное наследственными общинами Йасавийа и 'Ишкыйа, придерживалось именно громкого богопоминания.

Таким образом, говорить о какой-то общей ритуальной практике, которая объединяла бы всех последователей ал-Гидждувани, не приходится: каждая община пыталась создать свое представление о традиции Хваджаган, выделяя свою общину из массы других суфийских общин и обосновывая собственное право на законное существование в рамках шариата. То же самое относится и к социальной организации общин Хваджаган, распадавшихся после смерти ключевых фигур на локальные семьи, которые действовали вне рамок какой-либо строгой иерархической структуры и имели между собой скорее горизонтальные, чем вертикальные связи.

Что касается письменного наследия хваджаганских общин, то в целом можно сказать, что шайхи Хваджаган писали много и, ориентируясь на своего основателя 'Абд ал-Халика, оставили довольно богатое письменное наследие. Скорее



всего это опять-таки обуславливалось усиливавшейся жесткой конкуренцией, попытками отстоять свое видение суфизма и право на законное существование как среди генеалогически родственных общин, так и среди явных конкурентов.

Традиционно сочинения в жанре житийной литературы (*макамат*, *тазкира*, *манакиб*) создавались учениками и последователями уже после смерти своих наставников, поскольку писать о здравствующем шайхе считалось плохим тоном: главной отличительной особенностью этого жанра является переложение на бумагу бытовавших в изустной передаче преданий и сказаний об одном или целой группе шайхов, нечто вроде биографий полуполюгендарного характера, в связи с чем такой жанр и назван агиографической, или житийной, литературой. Однако теологические изыскания на благо общины, как правило в виде коротких трактатов-посланий (*рисала*), только приветствовались. Построение таких эссе отличалось заданной темой сочинения, обилием цитат, заимствованных из сочинений авторитетных авторов (традиционно без ссылок), которые подтверждали вкрапливаемые между ними мысли автора послания, и кораническими *айатами*, *хадисами* и стихами. Обычно подобными посланиями обосновывались какие-то отдельные положения доктрины и практики суфийской общины.

Впервые публикуемые на русском языке сочинения Хваджаган-Накшбандийа отражают эти два жанра суфийской литературы и дают воз-

АЛЕКСЕЙ ХИСМАТУЛИН



возможность составить свое собственное представление о том, о чем и как писали шайхи суфийских общин в XV—XVI веках. Первое сочинение принадлежит «побочной» семейной ветви Хваджаган — общине амира Кулала, второе — ученику Накшбанда и идеологу Накшбандийа — Мухаммаду Парса и третье — видному ученику хваджи Ахрара — Махдум-и 'Азаму. Перед каждым дается краткое описание сочинения и приводятся сведения об авторе.

Переводы печатаются в авторской редакции.

Знакомство с оригинальными трудами суфиев поможет создать адекватное представление о действительных традициях и корнях исламского мистицизма, уводя от расхожих, поверхностных представлений, которые формируются благодаря публикациям зачастую двойных переводов с западных языков любительской, подчас не выдерживающей никакой критики литературы.

Алексей Хисматулин



СОДЕРЖАНИЕ

Исламский мистицизм и Хваджаган-Накшбандийа <i>А. А. Хисматулин</i>	7
Шихаб ад-дин б. бинт амир Хамза ЖИТИЕ АМИРА КУЛАЛА 27 <i>Перевод и предисловие О. М. Ястребовой</i>	
Мухаммад Парса ал-Бухари ТРАКТАТ О СВЯТОСТИ 271 <i>Перевод и предисловие Ю. А. Иоаннесяна</i>	
Махдум-и А'зам ТРАКТАТ О НАЗИДАНИИ СУЛТАНАМ 373 <i>Перевод и предисловие Б. М. Бабаджанова</i>	
Словарь арабо-персидских терминов и восточных слов	429