



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

# **ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

## **St.Petersburg Journal of Oriental Studies**

**выпуск 6  
volume 6**

Центр  
**"Петербургское Востоковедение"**

Санкт-Петербург  
**1994**

***Julian Baldick. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia. I. B. Tauris and Co. Ltd Publishers. London-New-York, 1993. 264 pp.***

Настоящая работа, как представляется, выполнена в трех измерениях. Во-первых, это источниковедческое исследование, в котором всесторонне анализируются как содержание, так и структура памятника поздне-суфийской литературы "Тазкира-йи Сатук-Бугра-ханий", или "Тазкира-йи увайсийа". Это сочинение дошло до наших дней в двух редакциях на языке оригинала — персидском — и в их переводе на местный тюрки — уйгурский с элементами кашгарского диалекта — а также на узбекский язык Ферганского региона. Как справедливо отмечает Джулиан Болдик (с. 1), его исследование — это "книга о книге". Во-вторых, это публикация пересказа содержания памятника. Причем это не перевод, а переложение основного контекста, дайджест, выполненное превосходно, без сколько-нибудь значимых упущений основных конструирующих позиций и структур каждого "жития" — повествования о суфиях-увайси. Всего их 70 "житий", включая 13 о женщинах-старницах. В-третьих, это исследование доктринальных положений суфиев-увайси с привлечением всех доступных д-ру Болдику арабских и персидских источников, а также исследований на европейских языках, которое, что естественно, опирается на "Тазкира".

*Архитектоника публикации*

Думается, что композиционная форма представленной книги, избранная д-ром Болдиком (особенно это касается ч. 2: с. 41—201), является единственно верной — и это большая удача исследователя — поскольку она позволяет сразу же вслед за пересказом содержания "жития" прокомментировать его, выделив отличительные черты и положения и указав на их соответствие или расхождение с общемусульманской или чисто мистической практикой, принятой в среде увайси. Комментарии д-ра Болдика составлены очень четко, они емки по содержанию и помогают читателю быстрее уяснить мысли автора "Тазкира", раскрывая метафорический и "сокрытый" смысл сказанного, проводя параллели и соответствия с общемусульман-

ской и библейской мифологией в той части, что воспринята в исламе. Одновременно комментарии отражают несомненную эрудицию их автора.

*Рукописи и сочинение*

"Тазкира" достаточно широко известно в мусульманской Средней Азии и было не только в Восточном Туркестане, но в регионе Ферганской долины. Хотя по своей форме труд можно было бы отнести к типу агнографической литературы, тем не менее это не чистая агнография. Скорее всего это сочинение есть умозрительная и в значительной своей части просто вымышленная история увайси и их деятельности по всему мусульманскому миру, построенная как связная сумма "житий". В настоящее время известны 10 списков этого труда на персидском языке, не считая обработок на языке оригинала (не менее пяти) и переводов и их обработок на уйгурском и узбекском и языках. Шесть списков хранятся в Институте востоковедения Узбекской республики (Собрание восточных рукописей, III, Ташкент, 1955, № 2105 и далее; IX, Ташкент, 1967, № 5917), один в библиотеке Среднеазиатского университета (Ташкент, № 09/811), один в С.-Петербургском Филиале института востоковедения Российской Академии наук (D 112) и два списка в Англии (Оксфорд, Индийский институт, Pers. 54 и Британская библиотека, Лондон, Or. 8161). Для всех этих списков характерен, что весьма любопытно, разнობой с именем автора. Только один список полной редакции (Ташкент, III, 1955, № 2105, инв. номер 5817) приводит в качестве автора имя Ахмада б. Са'д ад-Дина ал-Узганй ан-Наманганй и то в заключении (см. л. 372а). В других же списках имени автора не приводится. Исключение составляет список № 74 из Государственной Публичной библиотеки в Ташкенте (см. Труды Гос. Публ. библиотеки, т. I, Ташкент, 1935, № 60 в перечне коллекции рукописей В. Л. Вяткина), в котором указан автором некий Абд аш-Шахид б. Абд ал-Хамид Самаркандй. Списки же полной редакции на языке оригинала (СПб Филиал D 112; Ташкент, ИВ, № 5817; Ташкент, Университет, № 09/811) указания на имя автора не содержат ни в *мукаддима*, ни в *хатима*. Отметим также, что список уйгурского перевода нахшбандийской редакции конца XVII в., обработанный в 1769 г. Ходжой Гада (рук. СПбФ ИВ РАН D 114), указывает автором известного местного увайси Ходжу Мухаммад-

Шарифа. Таким образом вопрос об авторстве остается открытым и предлагает широкий выбор предположений. Например, Ахмад ал-Узганй — автор всего сочинения, либо он свел воедино несколько сочинений на данную тему, либо он — автор и обработчик и т. п.

Вслед за д-ром Болдиком у меня не возникает сомнений в том, что представители братства *накибандийа* провели соответствующую "цензурную" редакцию труда. Известно, что эта практика была широко распространена уже на заре деятельности братства, когда в *хангәхе* Мухаммада Пәрса были обработаны в сугобо ханафитском духе все биографии Накибанда, многие сочинения по суфизму, каламу и фикху. Эта практика, возникшая в конце XIV в. продолжалась и впоследствии.

Выводы, к которым пришел д-р Болдик (с. 210—218) в результате анализа содержания "Тазкира" и творческого метода автора логичны и верны. Они четко изложены и лучше, пожалуй, не сказать.

#### *Увайсий и таçаввуф*

Вполне можно согласиться с тезисом д-ра Болдика, что мусульманская практика аскезы изначально находилась под сильнейшим влиянием восточно-христианского аскетизма. Однако вряд ли эту посылку можно с такой же степенью категоричности экспанировать на *таçаввуф*, как чисто идеологическое течение, которое, без сомнения, автохтонно и оригинально. Если выводы Луи Массиньона страдают излишней прямолинейностью и категоричностью, то коррекция его положений, проведенная его учеником Полем Нвийа, показала, что эзотеризм и *та'вйл* были характерны в равнем мусульманском обществе не только для представителей *таçаввуфа*, но и для тех слоев, которые склонялись к шиизму и что *таçаввуф* в своей основе является самобытным явлением. Конечно, это обстоятельство абсолютно не исключало последующего влияния на него различных философских и аскето-мистических школ и течений.

Исследование д-ра Болдика лишний раз подтвердило (думаю, окончательно), что не существовало отдельного братства либо особого объединения *увайсиййа*, поскольку у этого "движения" не было организации или соответствующей структуры, отсутствовал институт *мурид-мурид*, на котором зиждется весь организованный мистицизм, имеется только духовный наставник из "сокрытого и невидимого ми-

ра", а не мирской, здравствующий в этом. Действовали отдельные индивиды, более или менее многочисленные, но все они действовали вне определенной организации, вне обусловленной связи друг с другом, не существовало центра, который объединял бы их. Отсюда широко распространенное их прозвание — *маджзуб* — термин, означавший в братствах суфия индивидуала, самостоятельно без помощи наставника вставшего на Путь познания истины, а также суфия, который стал *дйвәна* (психически больным) в результате этого шага. Вслед за своим источником д-р Болдик относит многих известных деятелей доорганизационного мистицизма к *увайсий*. Сомнительно, чтобы это обстоило таким образом в действительности. Эта тенденция проявилась в позднейшей суфиской книжной традиции (XV—XVIII вв.), которая относила всех "отцов" раннего суфизма — индивидуалов к свободным и независимым *увайсий*. Как Абү-л-Хасан ал-Харақанй (ум. 1034 г.), так и Абү Наср Ахмад-и Джам (ум. 1141 г.) функционировали в тот период, когда суфизм еще не был организован в системные братства, они создали свои школы мистического Пути, имели муридов и последователей, проводили *маджлисы* в построенных *хангәхах*. Абд ал-Хәлик ал-Гилждуванй (ум. 1220 г.) — создатель школы *ходжаган* был учеником Йүсуфа ал-Хамаданй (ум. 1140 г.) и одним из 4-х его *хәлифа*. В "Рашахәт Саин ал-хәйәт" нет и намек на его связь с *увайсий*, тем более, что он входит в первые номера духовной силсила *накибандийа*.

"Парадоксальные высказывания" Храканй непосредственно ему в подавляющем числе не принадлежат. Почти все они (как, впрочем, и *шатхйәт* Абү Са'ида Михнй) восходят к изречениям Байазиды Бистамй (ум. 874 г.). Известно, последний говорил по-персидски, а собранные его племянником *шатхйәт* были переведены на арабский в отдельном сборнике Джунайдом Багдадй (ум. 910 г.), дошедшем до нас. Вполне допустимо, что в XI и XII вв. эти *шатхйәт* быговали и имели хождение среди суфиев и в оригинальной форме, т. е. на персидском языке.

Мне лично весьма импонирует тот факт, что д-р Болдик практически отказался от использования технических терминов, выработанных в христианской теологической среде, при объяснении схожих, но далеко неадекватных позиций и положений в исламе. Например, *валй*. Конечно же, это

"близко стоящий к богу", друг Бога, ведомый и наставляемый им", а не "святой".

Исламизация Восточного Туркестана, его тюркоязычного и таджикоязычного населения была проведена главным образом усилиями представителей братства *нақиш-бандийа*, точнее его ветвями *актағлык* ("белогорцы") и *карағалык* ("черногорцы") в течение XVI—XVIII вв. Именно тем обстоятельством, что процесс этот был постепенным и длительным, объясняется спокойное и лишенное всплесков яростного фанатизма отношение местного населения к исполнению норм шариата.

Доктрина *увайсий*, судя по тому, как она отражена в "Тазкира", не отличается значительной степенью философско-интеллектуальной проработки. Она весьма упрощена, эклектична и даже примитивна, хотя набор, используемых терминов и их семантическая нагрузка, как будто бы не отличается от того, что мы наблюдаем в классическом восточно-мусульманском мистцизме. Пояснение этих технических терминов и их толкование несмотря на явные попытки выйти на философский уровень далеко отстоят от интеллектуальной глубины последнего. Словом, это периферийный и маргинальный суфизм. По всей видимости, источник излагает доктринальные основы на том уровне, который соответствовал восприятию *увайсий* в Восточном Туркестане и Средней Азии на 1600 год. Вместе с тем "Тазкира" представляется весьма важным и ценным источником с точки зрения знаменитой пластичности суфизма: адекватной перекодировки местных обычаев и традиций на мусульманский и суфийский лад.

#### *Название труда д-ра Болдика*

В свете пояснений, данных д-ром Болдиком на с. 226—230 название исследования представляется логично взвешенным и точным. Оно как раз и отражает связь объекта реального мира — мира реальных образов с миром скрытого соответствия этим же образом, т. е. "миром сокрытого смысла". Добавлю, что связь эта идет на двух уровнях: макро и микрокосмосов.

#### *Агиография*

Можно согласиться с точкой зрения д-ра Болдика в относительной некорректности применения термина "агиография", принятого и распространенного в христианской практике, для описания "житий" *авлийа*: другой подход, другой эталон и, в

сущности, иные задачи. Действительно, это относительный термин, но он удобен, дает представление о субъекте приложения и поэтому получил распространение. Вместе с тем тезис автора о термине "агиография" как постановка вопроса и его обоснование (с. 224—226) заслуживают внимания и рассмотрения.

#### *Некоторые мелкие замечания*

Хорошо было бы для большего удобства читателя указывать в скобках после названия "жития" листы использованного списка.

Халифы изначально были не заместителями бога на земле, а заместителями посланника (*расулаллах*). Правда, поздние Омейяды провозгласили себя таковыми, но эта практика ушла вместе с ними. (с. 3).

Хотелось бы, чтобы д-р Болдик оговорил в начале своей работы с целью избежать разнотолкований, что суфий стремится исключительно к духовному слиянию с Богом.

*Джаванмардан* можно понять и как "отважные люди на мистическом Пути к Богу": (the brave ones on the Path). (с. 24).

Заканчивая свою рецензию, хочу сказать, что труд, представленный д-ром Болдиком, это четко продуманное, логично организованное в отменно исполненное исследование. Это несомненный успех его и удача. Работа выполнена в традиционном для такого жанра сочинений, в стиле классического европейского востоковедения. Считаю своим долгом отметить яркий и доходчивый язык, которым написано исследование.

**О. Ф. Акимущикин**

**А. А. Долинина. Невольник долга. СПб., Центр "Петербургское востоковедение", 1994, 464 с., илл.**

Прошло вот уже более сорока лет с той январской ночи 1951 года, когда практически мгновенно остановилось сердце одного из крупнейших отечественных востоковедов-арабистов нашего века — академика Ипнатия Юлиановича Крачковского.

Вся его сознательная жизнь была связана с Петербургом, начиная с 1901 года, когда он, никому не известный сын глав-