

**Российская академия наук
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения**

**Суфизм
В
Центральной Азии**

(зарубежные исследования)

**Сборник статей памяти
Фритца Майера
(1912—1998)**

Составитель и ответственный редактор
А. А. Хисматулин

Филологический факультет
Санкт-Петербургского Государственного Университета
Санкт-Петербург
2001

ББК 86.4
С-89

Федеральная программа книгоиздания России

С-89 Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования):
Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв.
редактор А. А. Хисматулин. — СПб.: Филологический фа-
культет СПбГУ, 2001. — 394 с. — (Азиатика).

ISBN 5-8465-0040-4

Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) — первый в сво-
ем роде в России сборник, посвященный исламскому мистицизму в Центральной
Азии и подготовленный по материалам работ малоизвестных широкому российскому
читателю ведущих специалистов зарубежных центров востоковедения. Каждый из
них представляет традиции своей школы востоковедения, свой взгляд на суфизм и
свой метод его исследования. Но всех их объединяет незаурядная востоковедная
подготовка, знание, как минимум, пяти-шести языков (большинство владеет и рус-
ским), высокий профессионализм и широкий кругозор. Поэтому не удивительно, что
уникальность настоящего сборника состоит в отражении последних направлений изу-
чения центрально-азиатского суфизма, в новизне подходов, основанных на критиче-
ском анализе всех доступных рукописных источников и опубликованных исследова-
ний, а также — в современных полевых изысканиях некоторых авторов. Статьи
сборника подобраны таким образом, что читатель имеет возможность самостоятельно
увидеть эволюцию мистицизма в целом и суфийских братств (в первую очередь, На-
кшбандийа и Йасавайя) в частности, начиная с домонгольского периода истории
Центральной Азии и заканчивая сегодняшним пост советским периодом, погрузиться
в мир ритуальной практики суфийских общин и проникнуться многовековыми тра-
дициями мистического пути, которые сохранились в Центральной Азии по сей день.

С согласия всех авторов-участников сборник посвящен памяти выдающегося
швейцарского востоковеда Фритца Майера (1912–1998) и содержит работы, опубли-
кованные в последнее время на английском и немецком языках в труднодоступных
на сегодня в России западных изданиях, а одна работа в переводе с персидского языка
публикуется впервые. Статьи сборника дают в целом представление о текущем со-
стоянии науки в данной области, применяемом понятийном аппарате и используе-
мой в исследованиях библиографии, что выгодно отличает их от переводных моно-
графий западных ученых 20-30-летней давности, появившихся в последнее время на
книжном рынке России и уже давно методологически ставших скорее популярными,
чем научными. Сборник может заинтересовать не только специалистов, но и образо-
ванного читателя, интересующегося проблемами религиоведения, исламоведения и
исламского мистицизма, равно как и быть рекомендован студентам старших курсов
восточных факультетов в качестве пособия по изучению истории Центральной Азии.

ББК 86.4

ISBN 5-8465-0040-4

© А. А. Хисматулин.
Составление, редактирование, 2001
© Н. А. Ионов.
Оформление, 2001
© О. Г. Большаков.
Фрагмент карты на форзаце, 2001

Содержание

От составителя	7
Проблематика статей	11
Об особенностях перевода	29
Бернд Радтке (Утрехт, Нидерланды)	
Памяти Фритца Майера (10.06.1912–10.06.1998)	34
Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксании	40
I. <i>Фаза'ил-и Балх</i>	40
II. Источники <i>Фаза'ил-и Балх</i>	41
III. 70 биографий <i>Фаза'ил-и Балх</i>	43
IV. Экскурс: о значении <i>хикма/хаким</i> и <i>'илм ал-батин</i> в мистике III/IX в.	56
V. Библиография	72
Насруллах Пурджавади (Техран, Иран)	
Коранические изящества на собраниях Сайф ад-дина Бахарзи	77
Фритц Майер (Базель, Швейцария)	
Учитель и ученик в ордена Накшбандийа	94
Предварительные замечания	94
Юрген Пауль (Халле/Заале, Германия)	
Доктрина и организация Х'аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина	114
Глава 1. Источники	118
Глава 2. Практика	129
Тихий и громкий <i>зикр</i>	130
Созерцательное затворничество (<i>халват</i>)	144
<i>Рабита</i> (связь сердца с шайхом)	148
Глава 3. Доктрина	160
Глава 4. Организация	167
Шайх и <i>мурид</i>	168
<i>Ханака</i>	176
Побочные линии	179
Глава 5. Доктрина и организация	186
Источники и литература	193
Маслак ал-'арифин: один документ к ранней истории Х'аджаган-Накшбандийа	200
Обзор главнейших разделов	203
Девин ДиУис (Блумингтон/Индиана, США)	
Маша'их-и турк и Х'аджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавайя и Накшбандийа	211
1. Истоки суфийских линий преемственности Йасавайя и Х'аджаган	219

2. Общинное соперничество и притязания на легитимность в XIV— XV вв.	227
3. Эпоха конкурирующих орденов: XVI — XVIII вв.	233
Истоки Х^ваджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в <i>Манакиб х^ваджи</i> ‘Али ‘Азизана Рамитани	244
Анти-суфийский суфизм и традиция Х ^в аджаган	245
<i>Манакиб х^ваджи</i> ‘Али ‘Азизана Рамитани	249
Некоторые предварительные выводы	270
Анке фон Кюгельген (Берн, Швейцария)	
Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX вв.: опыт детективного расследования..	275
Характеристика источников.....	281
<i>Хаджежи</i> Хабибаллах, Суфи Аллахайар, шайх Кулаби	289
Шайх Сафар.....	293
Борьба Шах-Мурада против шайхов <i>зикр-и джахр</i>	295
а) <i>Халифа</i> Худайдад Х ^в аразми	297
б) Ислам-шайх.....	299
с) Мулла Нийаз Чукмаки	300
<i>Ишан</i> Имла.....	302
Мийан Фазл Ахмад (Сахибзада) и Мухаммад-Амин	305
Нийазкули	308
Лутфаллах (Худайбирди / <i>ишан</i> Гидждувани)	314
Заключительные замечания.....	320
Бахтияр Бабаджанов (Ташкент, Узбекистан)	
Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане.....	331
1. О суфизме в советский период	333
2. Духовное Управление мусульман Средней Азии и суфизм	336
3. Активизация деятельности суфийских шайхов к концу Перестройки и после обретения независимости.....	339
4. Йасавийа.....	341
5. Накшбандийские группы.....	343
6. Некоторые замечания о правилах <i>зикра</i> в Накшбандийа-Муджаддидийа-Хусайнийа	349
7. Об отношении официального духовенства Узбекистана к суфиям.....	352
Заклучение	354
Восходящая <i>силсила</i> Х ^в аджаган	356
Нисходящая <i>силсила</i> Х ^в аджаган-Накшбандийа.....	357
Избранные шайхи Муджаддидийа в Средней Трансоксании.....	358
<i>Силсила</i> Накшбандийа-Муджаддидийа-Хусайнийа	359
Указатель имен собственных, названий династий и т.п.	360
Указатель топографических названий	375
Указатель терминов и восточных слов	380
Указатель названий упомянутых сочинений	388

От составителя

Исламский мистицизм или суфизм, или, в оригинальном звучании, *тасаввуф*, до сих пор привлекает к себе внимание как специалистов, так и просто образованного читателя, интересующегося проблемами духовного развития ислама. Каждый из исламоведов ставит свои цели и задачи при изучении этого феномена, но все они в общем могут быть сведены к нескольким направлениям: публикации и исследования письменного наследия суфизма — памятники; изучение жизни и деятельности отдельных фигур исламского мистицизма — персоналии; анализ духовно-ритуальной практики суфийских общин с привлечением методологии из других областей науки, в первую очередь, из психологии, филологии, текстологии и т.д. — практика; исследование определенных философско-социальных аспектов учений различных школ суфизма; и, наконец, общие работы, сочетающие в той или иной степени все упомянутые направления. Особняком стоят единичные работы, пытающиеся анализировать эволюцию исламского мистицизма в целом: в качестве примера можно привести труды J. Sp. Trimingham'a [*The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971] и Annemarie Schimmel [*Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill 1975], существующие в русском переводе¹, и недавно вышедшую на английском языке монографию Александра Д. Кныша². Следует воздать должное мужеству авторов упомянутых работ, так как они наверняка отдавали себе отчет в том, что, к сожалению, сочинения подобного рода довольно быстро устаревают, так как универсальных специалистов, которые в равной мере превосходно знали бы суфизм от Марокко до Индонезии, по-моему, пока нет, и поэтому окончательное слово в общей истории суфизма еще не сказано.

Выход из такой ситуации на сегодня видится в публикации целевых сборников статей, которые в той или иной степени охватывали бы упомянутые выше направления исследований по регионам, что дало бы возможность иметь в целом претендующее на объективность мнение разных специалистов под одной об-

¹ Дж. Сп. Тримингем. *Суфийские ордены в исламе* / Пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с пред. О. Ф. Акимущкина. Москва 1989; Аннемари Шиммель. *Мир исламского мистицизма* / Пер. с англ. Н. И. Пригаринной, А. С. Раппопорт. Москва 1999.

² A. D. Knysh. *Islamic Mysticism. A Short History* (Series: Themes in Islamic Studies). Brill: Leiden-Boston-Köln, 2000.

ложкой³. Эта идея не оригинальна, ибо уже воплощается как в России в рамках работы возродившейся исламоведческой группы СПбФ ИВ РАН в составе О. Ф. Акимускина, С. М. Прозорова, Е. А. Резвана, Ан. Б. Халидова и ряда других специалистов, в частности, в осуществлении проекта периодического издания энциклопедического словаря *Ислам на территории бывшей Российской империи* (под руководством С. М. Прозорова)⁴, так и в Западной Европе, прежде всего, усилиями Анке ф. Кюгельген (Университет Берна) и Михаэля Кемпера (Университет Бохума), за пять лет привлечших к участию в своем проекте — *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* — несколько десятков крупных специалистов из стран СНГ и Западной Европы и недавно издавших очередной, уже третий, том сборника по результатам своей работы⁵. Ту же самую идею воплощает в англоязычном мире сборник *The Heritage of Sufism* под редакцией Леонарда Льюисона и Давида Моргана, также издавших очередной, третий том, научных статей по мистицизму в пределах иранского этнолингвистического региона⁶. Замечу, что все это происходит несмотря на и в дополнение к многочисленным специализированным периодическим изданиям по мусульманскому Востоку как в России, так и за ее границами.

Публикация данного научного сборника, отражающего в равной мере все вышеперечисленные направления исследований исламского мистицизма и посвященного, с согласия всех принявших в нем участие, памяти выдающегося немецкого востоковеда Фритца Майера (1912—1998), обусловлена рядом причин, из которых наиболее важными на сегодняшний день представляются следующие.

³ Здесь можно проанонсировать еще один такой сборник — Мудрость суфиев, вышедший из печати в издательстве Азбука в совместном проекте с издательством Петербургское востоковедение. Он посвящен исследованию памятников, то есть впервые в нем представлена небольшая часть огромного письменного наследия шайхов Х^{ад}-джаган-Накшбандийа — сочинения: *амира Кулаля (Макамат-и амир Кулал / Пер. О. Ястребовой)*, *Мухаммада Парса (Рисала-йи кудсийа / Пер. Ю. Иоаннесяна)* и *Махдум-и А'зама ад-Дахбиди ал-Касани (Танбих ас-салатин / Пер. Б. Бабаджанова)*.

⁴ *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 1—3. Москва: Восточная литература, 1998-1999-2001.*

⁵ *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th — 19th Centuries) / Ed. by Anke von Kügelgen, Aşirbek Muminov, Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. 571 p.*

⁶ *The Heritage of Sufism / Leonard Lewisohn & David Morgan. I: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700—1300); II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150—1500); III: Late Classical Persianate Sufism (1501—1750). London, I, II (1998); III (1999).*

Во-первых, отсутствие эффективного механизма поступления в российские библиотеки книг, изданных за рубежом, а также отсутствие универсальной системы доступа и пользования мировыми книгохранилищами в интернете не позволяют критически оценить реальные достижения науки, в частности, в области суфиеведения, что, в свою очередь, может привести либо к падению интереса к предмету вообще, либо, что еще пагубней, к появлению непрофессиональных и не учитывающих результаты работ зарубежных коллег внутрироссийских исследований.

Во-вторых, на фоне практически полного отсутствия ответственных исследований, переводы, зачастую двойные, с западных языков любительской литературы (вроде сочинений Идрис-шаха) становятся истиной в последней инстанции, формируя тем самым расхожие поверхностные представления об исламском мистицизме. Наряду с этим на книжном рынке эпизодически возникают, как правило, внешне весьма привлекательные переводные монографии западных ученых, которые уже давно стали скорее популярными, чем научными, ибо срок их «научного износа» порой измеряется даже не годами, а десятилетиями. Собственно говоря, в последней ситуации не было бы ничего плохого, если бы такие работы соответствующим образом аннотировались и имели бы научных редакторов. К сожалению, сегодняшние предприимчивые издательства зачастую экономят не только на почти утративших научную ценность монографиях, но и на квалифицированных переводчиках и редакторах. Если для художественной литературы подобное положение дел чревато лишь затратами дезориентированного читателя на покупку одного и того же произведения в разных переводах и с разными названиями, то научная, или даже научно-популярная литература, учитывая недоукомплектованные оригиналами библиотеки, страдает в полной мере от некорректных переводов и отсутствия редактирования. Здесь и несоблюдение прав автора, когда переводчик фактически становится соавтором в самом негативном смысле этого слова, и ущемление прав читателя, вкушающего суррогат некорректного перевода: ведь при отсутствии научного редактирования переводчик, вольно или невольно, берет на себя функции редактора, ставя читателя в зависимость от своего видения и понимания оригинального текста, которые, как показывает практика, весьма далеко отстоят от того, что имеет в виду автор.

Мне меньше всего хотелось бы сейчас выступать в роли могильщика переводов с европейских языков востоковедной литературы, которых и так не много, но отношение к ним скорее удовлетворяет сиюминутные коммерческие интересы отдельных

московских издательств, чем идет на пользу востоковедам и образованному читателю.

Так, например, в одной из недавно изданных переводных монографий находим *лакаб* известного шайха Накшбандийа, основателя ветви Муджаддийа, Ахмада Сирхинди (1564–1624), написанным как «муджаддид-и алф-и тхани (букв.: реформатор второго тысячелетия)»⁷. По внешнему виду этого небольшого словосочетания сразу видно, что у книги отсутствовал квалифицированный редактор, иначе слово «тхани» приобрело бы свое исконное звучание и транслитерацию: *сани* — *thani* (араб. «второй»), а *муджаддид*, возможно, был бы переведен более точно как «обновитель». Там же обнаруживается и ряд других подобных казусов, что в целом ставит под сомнение соответствие, может быть, и неплохого с виду перевода тексту оригинала.

В-третьих, за последние несколько лет научная зарубежная литература обогатилась целым корпусом понятий и терминов, появившихся в результате пересмотра ряда концепций в отношении эволюции суфизма, в частности, в Центральной Азии, равно как и вследствие изменения геополитической ситуации в данном регионе. В первую очередь, к ним относится само понятие Центральная Азия, заменившее ранее традиционную (в основном, для советских ученых) Среднюю Азию, а также, встречающееся наряду с Мавараннахром (араб. букв.: «то, что за рекой», имеется ввиду взгляд со стороны Хурасана через р. Аму-Дарья) понятие Трансоксании. Кроме того, в ходе переосмысления истории развития суфизма в Центральной Азии и введения в научный оборот неисследованных прежде письменных памятников центрально-азиатского суфизма в зарубежную литературу по суфиеведению прочно входят понятия (которые будут рассмотрены ниже), отражающие прежде всего новое понимание социальной организации суфийских общин.

В-четвертых, поколение будущих знатоков исламского мистицизма, сидящее сейчас за студенческой партой, благодаря публикации данного сборника, думается, сможет получить отчетливое представление о костяке специалистов, профессионально занимающихся сегодня за рубежом центрально-азиатским суфизмом, а в их лице — о различных школах востоковедения, о методах и подходах в работе, основанных, главным образом, на изучении рукописного материала, и, что, наверное, немаловажно, — о той многоязыковой библиографии, привлекаемой ими в своих

⁷ М. Гаммер. *Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана* / Пер. с англ. В. Симакова. Москва: Крон-Пресс, 1998. С. 69.

исследованиях, которая является обязательной для получения серьезных результатов в научных исследованиях. Именно с этой целью перед статьями сборника даны краткие сведения об их авторах вкпе с фотографиями, дабы за научными публикациями виделись не какие-то абстрактные ученые, а вполне конкретные живые люди, отдающие (или отдавшие) свои лучшие годы любимому делу. Можно надеяться, что в дальнейшем подобное представление авторов-участников и посвящение их работ своим ушедшим старшим коллегам, как дань уважения, прочно войдут в традицию издания не только сборников статей, но и монографий, поскольку найдется немало ученых-востоковедов, жизнь и творчество которых незаслуженно забыты или до сих пор, в силу разных обстоятельств, остаются невостребованными⁸.

Вот вкратце основные причины, побудившие к воплощению идеи подготовки настоящего сборника. В мою задачу не входит давать оценку научной значимости каждой из включенных в него работ. Думаю, что само согласие авторов принять участие в сборнике памяти их выдающегося коллеги именно теми работами, перевод которых здесь опубликован, уже говорит за себя. В целом же, статьи сборника создают общее представление об эволюции мистицизма в Центральной Азии, начиная с домонгольского периода и заканчивая днем сегодняшним. В связи с чем при кратком обзоре статей и на их основе я выделю лишь один частный вопрос, касающийся этой эволюции и подвергшийся в последнее время серьезному пересмотру, — вопрос о том, насколько правомерно говорить о развитии суфийских общин домонгольского периода в так называемые исламские мистические ордена.

Проблематика статей

Открывает сборник некролог «Памяти Фритца Майера», написанный его учеником Берндом Радтке. Некролог создает достаточно ясное представление о творческом пути и о тех фундаментальных работах ученого, которые, по большей части, остаются практически неизвестными научному сообществу за пределами немецко-говорящего мира.

⁸ В качестве примера последнего могу назвать готовящееся к печати в издательстве Петербургское востоковедение сочинение Абу Йусуфа Йа'куба (VIII в.) — *Kutab al-kharadj* (или Мусульманское налогообложение) в переводе А. Э. Шмидта с супракомментариями А. С. Боголюбова, который по разным причинам вылежал в архиве более 60-и лет.

Далее следует статья самого Бернда Радтке, которая, будучи опубликована еще в 1986 г., относится к работам, не теряющим со временем своей актуальности, ибо она исследует письменный источник. Наряду с изобилием био-библиографических сведений в статье затрагивается одна очень важная аналитическая тема, а именно, тема смыслового наполнения терминов и понятий, равно как и эволюции последних, в зависимости от исторической эпохи, социально-религиозной традиции и региона бытования. На примере *хаким/хикма* и *'илм ал-батин* автор убедительно демонстрирует, к каким необоснованным выводам может привести неадекватная интерпретация этих, да и наверно, многих других понятий. Кроме того, применение индуктивного метода, т.е. от частного к общему, позволяет автору подтвердить вывод, к которому пришел его учитель Ф. Майер и который является принципиальным для истории суфизма в Центральной Азии. Он заключается в том, что до монгольского завоевания едва ли правомерно говорить о существовании мистических школ (по крайней мере, в рассматриваемом регионе) с точки зрения их организационного оформления. Скорее речь может идти о различных догматико-правовых школах, подпитывавших своим видением ислама и своими теоретическими разработками общины отдельных аскетов и подвижников, которые, со своей стороны, нередко сами были выходцами из подобных, отнюдь не суфийских школ. Такой симбиоз и дал в результате то, что принято называть интеллектуальным суфизмом.

Die Organisationsformen der Mystik des 3./4. Jhs. waren noch sehr locker; von festgefügten Schulen sollte man eigentlich nicht sprechen («Организационные формы мистицизма III–IV вв. были еще весьма рыхлыми, поэтому, собственно, нельзя говорить об устойчивых школах») [В. Radtke. «Theologen und Mystiker». С. 563].

И еще:

Am Ende dieser Betrachtungen über die *hukama'* von Balkh und Tirmid̄ sind wir also nicht bei einer neuplatonischen Philosophenschule, sondern bei asketisch-dogmatischen und juristischen Schulen angelangt («Итак, к концу этого обзора о *хукама'* Балха и Тирмиза мы подошли не к некоей философской школе неоплатонического толка, но к школам аскетико-догматическим и юридическим») [Там же. С. 565].

Причины, по которым монгольское завоевание Центральной Азии и Арабского халифата, став на какое-то время кризисным этапом мусульманской истории, отчасти изменило существовавшее положение дел, будут вкратце затронуты ниже.

Продолжает сборник статья Н. Пурджавади, анализирующего на примере одного из известных шайхов Кубравийа — Сайф ад-дина Бахарзи до сих пор не достаточно исследованный, но весьма значимый аспект деятельности суфийских шайхов — проповедничество. Основная проблема здесь заключается в том, что оно принадлежит устной традиции, поэтому для отдельных суфийских общин об изобилии материала, письменно отражающего стиль, манеру, а также тематику проповедей, говорить не приходится. На основе рассредоточенных по разным источникам сообщений автор особо выделяет высказывания шайхов в стихотворной форме, получившие названия *лата'уф* (ед. ч. *латифа*), в контексте статьи — тонкие, изящные мысли. В практике суфийских шайхов, иногда в виде составной части слушаний (*сама'*), они появлялись экспромтом, в основном, как реакция на какой-либо прочитанный коранический *айат*, так сказать, в экстраординарных условиях при отсутствии времени на раздумья и большом стечении последователей. Или же, наоборот, декламация какого-либо стиха ассоциировалась у шайха с определенным *ай-атом* или *хадисом*. Таким образом, собранные в единое целое *лата'уф* представляли бы собой неканонические стихотворные блиц-толкования к Корану, смысл которых достаточно ассоциативен и отражает видение конкретного шайха в конкретный момент. Как показывает исследователь, подобные стихотворные мини-тафсиры, имея глубокие корни в домонгольской суфийской традиции, входили в ритуал проповедей шайхов некоторых суфийских общин, в частности, Кубравийа, сразу после монгольского нашествия, делая понимание (хотя и своеобразное) Корана более доступным широким слоям неарабоязычного населения и одновременно выступая в качестве отличительного признака ритуальной практики этих общин. Попутно автор затрагивает до сих пор табуированный в исламоведении (по крайней мере, в отечественном) вопрос о гомосексуальных наклонностях некоторых суфийских шайхов, объясняя тот подход к нему, который был принят в одной из суфийских школ Центральной Азии.

Статья самого Фритца Майера знакомит русскоязычного читателя с небольшой частью поистине огромного вклада ученого в мировое востоковедение. Это — одна из последних работ Майера, в виде эссе дающая представление о его, я бы сказал, научно-эзотерической монографии по Накшбандийа. Статья посвящена анализу краеугольного для всего суфизма вопроса: отношений учитель-ученик, иначе, — той сцепке, которая определяет организацию и деятельность суфийских общин, а также — той практике воспитания духовной связи сердца с учителем (*рабута*),

которая со всей очевидностью служит становлению этих отношений. В данном сборнике статья Майера позиционно предваряет следующие за ней исследования по Х^ваджаган-Накшбандийа, некоторые из которых развивают мысли ученого, увязывая практику *рабиты* с определенными организационными изменениями общин Х^ваджаган-Накшбандийа.

Монография Юргена Пауля представляет собой попытку комплексного рассмотрения практики и доктрины Х^ваджаган-Накшбандийа на обширном источнике-исследовательском материале. В ней анализируются отдельные составляющие суфийской ритуальной практики и их эволюция в условиях жесткой конкуренции между многочисленными суфийскими общинами Центральной Азии как внутри Х^ваджаган-Накшбандийа, так и вне ее. В отличие от предыдущей работы, где Накшбандийа именуется орденом, автор предпочитает называть ее течением (*current*), включавшем в себя независимые друг от друга локальные общины, которые имели тенденцию к наследственной преемственности.

The organizational structure of the Khwajagani current did not change significantly until the middle or even the second half of the 15th century. Local groups led by shaykhs who enjoyed equal status and differed only in prestige, not in rights, were the dominant feature («Организационная структура х^ваджаганского течения не претерпела каких-либо значительных изменений вплоть до середины или даже второй половины XV в. Главной особенностью являлись локальные группы, возглавлявшиеся шайхами, обладавшими одинаковым статусом и различавшимися только своим престижем, но отнюдь не полномочиями») [Paul Jürgen. *Doctrine*. С. 68].

Ситуация, как будто бы, меняется с появлением фигуры х^ваджы Ахрара, с подчинением ему многих локальных общин и созданием под Самаркандом крупного суфийского центра с большим штатом чиновников (функционально напоминающего идеолого-информационные центры в новейшей истории). Однако не следует забывать, что, во-первых, это положение длилось довольно недолго, а, во-вторых, и при жизни Ахрара существовали оппозиционные ему общины Х^ваджаган. Следовательно, даже относительно времени Ахрара мы не вправе говорить об едином ордено Накшбандийа, поскольку «орден», по крайней мере, в русском языке, подразумевает наличие строгой иерархии подчинения верховному лидеру.

Орден (лат.) — 1) монашеская организация с определенным уставом в католицизме; 2) католическая средневековая рыцарская

организация (духовно-рыцарский орден); 3) название некоторых тайных обществ, например масонский орден⁹.

С такой семантикой слово вошло в русский язык. Очевидно, что Х^ваджаган-Накшбандийа не подпадает ни под одно из этих определений. Возможно, в западно-европейских языках, в частности, в немецком, «орден» утратил свою жесткую привязку к католицизму, допуская обозначение союза лиц, просто занимающихся одним делом и живущих по одним правилам.

Orden, der; -s — religiöser, selten auch weltlicher Verband, dessen Mitglieder nach bestimmten Regeln leben müssen... («Орден — религиозный, редко также светский союз, члены которого должны жить по установленным правилам...»)¹⁰.

Тем не менее, из работы Ю. Пауля недвусмысленно следует, что как раз таких единых правил, которыми руководствовались бы абсолютно все общины Х^ваджаган-Накшбандийа, на практике не было, если не считать конечно декларированную приверженность *шари'ату* и следование *сунне* Пророка. В теории за них можно было бы принять принципы духовно-религиозной жизни 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани (см. ниже), но их соблюдение не было неукоснительным, а иногда исповедывались и прямо противоположные принципы.

В первой строке своей следующей работы в сборнике автор ясно очерчивает вставшую проблему терминологического обозначения суфийских общин, возводивших себя к одному «прародителю-основателю» — 'Абд ал-Халику ал-Гидждувани. Ибо даже на примере, по-видимому самого раннего х^ваджаганского источника, рассматриваемого автором, очевидно, что единых принципов духовно-религиозной жизни на практике не существовало, очевидно, уже спустя одно-два поколения после смерти ал-Гидждувани.

Schon an diesem kleinen Beispiel wird deutlich, daß die Lehre und Praxis der Hwajagan in manchen, zumindest später für entscheidend gehaltenen Punkten nicht einheitlich gewesen ist («Уже на этом небольшом примере ясно, что учение и практика Х^ваджаган расходились по многим вопросам, по крайней мере, по тем из них, которые впоследствии были признаны ключевыми») [Paul Jürgen. «Maslak al-'arifin». С. 184]

Продолжают сборник две статьи Девина ДиУиса, первая из которых на фоне практически полного отсутствия профессио-

⁹ *Словарь иностранных слов*. Москва: Русский язык, 1989. С. 358.

¹⁰ *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*. Berlin: Akademie Verlag, 1981. Т. IV. С. 2710.

нальных работ по Йасавийа вскрывает многочисленные проблемы, связанные с существующим до сих пор у многих исследователей поверхностным взглядом на эту традицию, и заставляет по-новому взглянуть на ее взаимодействие с другими суфийскими традициями Центральной Азии, прежде всего с Х^ваджаган-Накшбандийа. Автор вводит в научный оборот ряд понятий, среди которых можно особо выделить понятие наследственной передачи статуса шайха, или наследственного шайхства (*hereditary shaykhhood*), характерного для многих общин Йасавийа и, соответственно, определявшего их организационную структуру, а также понятие общинного присоединения (*communal affiliation*), или, другими словами, установление связей суфийского типа с определенными общинами, при которых шайх становился патроном не отдельного лица, но целых мусульманских общин, что, похоже, играло решающую роль в исламизации Центральной Азии в период после монгольского завоевания. Кроме того, им, как и Ю. Паулем, широко используются понятия «центральной» и «побочных» линий духовной преемственности (*central and collateral lineages*) в пределах одной традиции. Подобная градация до какой-то степени условна, так как во многом зависит от взгляда на общины внутри традиции и презентативности дошедших до нас письменных трудов.

Во второй статье рассматривается более частный вопрос, связанный с критикой суфиев самими суфиями для обоснования легитимности той или иной общины. На примере сочинения одной из «боковых» линий Х^ваджаган автор демонстрирует ряд интересных моделей и сценариев такой критики.

В обеих статьях для обозначения совокупности суфийских общин, принадлежащих одной традиции, используется понятие суфийского ордена. Однако автор для разных периодов выделяет просто ордена и ордена классического типа. Последние, по его мнению, выкристаллизовываются в конце XIV — начале XV вв. и получают окончательное становление в XVI в. и позднее.

The competitive free-for-all of the fourteenth and fifteenth centuries was somewhat subdued, or at least confined to more ordered patterns, in the sixteenth century and after, as the Sufi order of the classical type, with broad geographical range and a history projected into the past, became the venue for competitive rivalries («Всеобщая яростная конкурентная борьба XIV и XV вв. несколько утихла или, по крайней мере, свелась к более упорядоченным моделям в XVI в. и позднее, когда полем конкурентной борьбы стал суфийский орден классического типа, с широким географическим охватом и отраженной в прошлом историей») [Devin DeWeese. «*The Masha'ikh-i turk*». С. 206].

По-видимому, для английского языка еще в большей мере, чем для немецкого, характерно расширение семантики понятия «орден». Вот что дает один из авторитетных толковых словарей в отношении интересующего нас термина.

22. A group or body of persons of the same profession, occupation, or pursuits: *the clerical order*. 23. A body or society of persons living by common consent under same religious, moral, or social regulations («22. Группа или корпус лиц одной профессии, деятельности или занятий: *клерикальный орден*. 23. Корпус или общество лиц, живущих с общего согласия по одним религиозным, моральным или социальным установлениям») ¹¹.

Если для XIV—XV вв. автор совершенно определенно употребляет термин «орден», имея в виду корпус организационно связанных между собой суфийских общин (групп, кругов) Йасавийа или Х^ваджаган-Накшбандийа, каждая из которых имела фактически свои собственные показатели-маркеры общинной принадлежности и идентификации, то, по мнению автора, такие суфийские ордена Центральной Азии, начиная с XVI в. и далее, должны были приобрести некий классический вид.

Как показывает следующая статья сборника, подготовленная Анке ф. Кюгельген, даже в период расцвета Накшбандийа-Муджаддийа в Центральной Азии в XVIII—XIX вв. о какой-либо действительной централизации или едином для всех общин руководстве говорить бессмысленно. Ситуация отражает всё ту же конкуренцию между многочисленными суфийскими общинами, как принадлежавшими к различным традициям, так и находившимися в пределах одной мистической традиции.

Es gab demnach keine übergeordnete Struktur der Muğaddidiya, sondern Scheiche unterschiedlicher Affiliation wirkten unabhängig voneinander in ihren lokalen Zentren (in Bucharā vermutlich in verschiedenen Stadtvierteln), in denen sie über eine oder mehrere Lehrinstitutionen (*xanaqah* und oft auch *Medrese*) verfügten. («Таким образом, в Муджаддийа не было единого регулирующего центра, а шайхи, представлявшие различные ветви, были предоставлены самим себе в локальных центрах своего влияния (в Бухаре, возможно, даже в пределах того или иного квартала города), где в их распоряжении находилось одно или несколько образовательных учреждений (*xanaka*, а нередко и *мадраса*)») [Anke v. Kügelgen. «Die Entfaltung». С. 145].

¹¹ *The Random House Dictionary of The English Language*. Sec. ed. unabridged. New York: Random House, 1987. T. I. С. 1363.

Равным образом к этому времени не появилось и единого свода правил или установлений, которые регулировали бы повседневную духовно-религиозную жизнь суфийских общин в рамках одной традиции, отвечая понятию ордена.

Während die eine Muğaddidi-Gruppe äußerste Askese übte und leises Gottesgedenken praktizierte, pflegte eine andere lauten *dīkr* und ergötzte sich an dem Gesangsvortrag mystischer Verse («Крайние формы аскезы и практика тихого богопомятия, характерные для одной группы Муджадиди, уживались с громким *зикром* и распеванием мистических стихов, принятых в другой группе») [Там же. С. 147].

Современное положение возрождающихся суфийских общин Центральной Азии, отраженное в завершающей сборник статье Б. Бабаджанова, основанной, в том числе, и на собственных полевых исследованиях автора, вновь возвращает нас к модели конкурирующих традиций.

Современные йасавийские группы, так же, как и кружки *увайсийа*, структурно довольно аморфны и объединены лишь коллективной ритуальной практикой <...>

Следует сказать о тех линиях Накшбандийа, которые в настоящее время действуют в Узбекистане. Первая линия <...> пакистанского шайха Зу-л-Фикара Накшбанди-Муджадиди <...> Вторая линия Накшбандийа-Муджадидийа <...> знаменитого шайха из Турции Ахмада-эфенди <...> Третья наиболее многочисленная накшбандийская линия в современном Узбекистане — это линия Муджадидийа-Хусайнийа [Б. Бабаджанов. «О возрождении». См. здесь ниже]

Другими словами, и средневековая история центрально-азиатского суфизма, и его современная история едва ли дают основания говорить о деятельности суфийских орденов, по крайней мере, если исходить из семантики этого понятия в русском языке. Кроме того, сами суфии никогда не называли свои объединения орденами. В их лексиконе используется суфийская община (*та'ифа*), школа или направление (*мазхаб*), семья (перс. *ханадан*), путь (*тарик*), метод (*тарики*), названные по имени основоположника. Можно сформулировать вопрос более корректно: какое из вышеприведенных обозначений было бы допустимо свести к понятию «ордена»?

С другой стороны, имеет смысл, по-видимому, вести речь о некоем циклическом развитии, или пульсации, центральноазиатского суфизма, когда на каждом историческом витке происходит

повторение ситуации цикла предшествовавшего. Конечно, каждому витку присущи свои особенности (например, более или менее удачные попытки централизации или их отсутствие), свои духовные лидеры (или обновители), отраженные в названиях традиций (Х^ваджаган-Накшбандийа-Муджадидийа-Хусайнийа), и свои причины, вызвавшие новый виток развития. Такой вид нелинейной эволюции — отнюдь не топтание на месте, как может показаться на первый взгляд.

История постмонгольского суфизма в Центральной Азии демонстрирует, по крайней мере для традиции Х^ваджаган, расширение географического ареала в каждом новом цикле с многократным приращением численности суфийских общин. Если говорить о причинах возникновения последовательных циклов в эволюции суфизма, то к ним, не вдаваясь в детали и в самом общем виде, в числе главных, вероятно, можно отнести некую социально-экономическую напряженность, вызванную либо стихийными бедствиями и эпидемиями чумы, либо внешней угрозой исламским устоям и идеалам. Влияние последней особо отчетливо прослеживается на примерах монгольского нашествия и связанного с ним психологического шока для всего мусульманского общества, русской колонизации Центральной Азии и Северного Кавказа, английской — Индии и так далее, вплоть до новейшей истории и включая ее. Очевидно, при факторе социально-экономической напряженности в исламском обществе возникает сверхпотребность в обращении к духовным идеалам и лидерам прошлого, приводящая к появлению их «обновленных» копий. При этом стереотипы внутренней организации суфийских общин остаются неизменными, следуя общемусульманским традициям обретения, передачи и наследования духовного знания и имея в основе отношение учитель-ученик.

Поскольку большинство статей данного сборника рассматривают различные аспекты традиции Х^ваджаган, то в заключении краткого обзора имеет смысл в общих чертах обрисовать истоки этого течения с учетом результатов вошедших в сборник исследований, одновременно дополнив их теми материалами, которые остались за рамками статей¹².

Х^ваджаган (мн. ч. от перс. *х^ваджа* — «господин») — самоназвание мистико-религиозного течения в Центральной Азии,

¹² См. также: А. Хисматулин. «Х^ваджаган» // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь* / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 3. Москва: Восточная литература, 2001. С. 109–115. Там же приведены все необходимые библиографические данные, которые здесь опускаются.

представлявшего в разное время (конец XII — конец XV в.) и с различной степенью централизации совокупность суфийских общин, возводивших цепь духовной преемственности (*силсила*) к своему основателю — ‘Абд ал-Халику ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 гг.). Если ориентироваться на «центральную» *силсилу* (шайхи от ал-Гидждувани до Баха’ ад-дина Накшбанди (1318—1389) — основателя-эпонима Накшбандийа), реконструируемую, скорее всего, искусственно письменными источниками начиная с середины XV в., то Х^ваджаган выглядит предтечей Накшбандийа. Однако наличие «побочных» ветвей, ретроспективная переоценка последователями «центральной» *силсилы* роли Накшбанди (в результате чего он становится вершиной эволюции Х^ваджаган), а также тот факт, что название «Накшбандийа» появляется в источниках только через два-три поколения после смерти Накшбанди, позволяет утверждать, что община Баха’ ад-дина довольно долго воспринималась в суфийской среде лишь как одна из многочисленных общин Х^ваджаган Центральной Азии.

Нисходящая «центральная» *силсила* Х^ваджаган включает в себя, кроме ал-Гидждувани, еще пять шайхов Х^ваджаган: четвертого *халифу* ‘Абд ал-Халика — ‘Ариф Ривгари (ум. в 1259 г.), одного из преемников последнего — Махмуда Анджира Фагнави (ум. в 1286 г.), вслед за ним — ‘Али Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.) по прозвищу Хазрат-и ‘азизан, далее — Мухаммада-баба Саммаси (ум. в 1340 или в 1354 г.) и *саййида амира* Кулала (ум. в 1370 г.) — одного из учителей Накшбанди (см. схему в конце сборника). Однако в сочинениях последователей Баха’ ад-дина из данной цепи преемственности иногда исключаются некоторые ее звенья. Как правило, исключенными являются либо ‘Али Рамитани, либо *амир* Кулал — последний в варианте *силсилы* у Йа’куба Чархи (ум. в 1434-5 или 1447, или 1456 г.) в его небольшом трактате *Унсийа*. В связи с этим, «центральной» данная *силсила* Х^ваджаган может считаться лишь условно, ибо, во-первых, она является поздней реконструкцией, «узаконенной» Фахр ад-дином ‘Али б. Хусайном Кашифи Ва’изом (1463—1531) — автором основного агиографического сочинения по Х^ваджаган-Накшбандийа — в его *Рашахат ‘айн ал-хайат*. Во-вторых, ее «централизация» предполагает пристрастный подход, связанный с обесцениванием роли «побочных» линий в истории Х^ваджаган, признанием их тупиковыми или вообще не существовавшими.

По-видимому, попытка следовать образу четырех «праведных» *халифов* вынудила Кашифи придерживаться типологии в традиции Х^ваджаган: начиная с учителя ал-Гидждувани — Абу Йа’куба Йусуфа ал-Хамадани (1048—1140), подавляющее

число шайхов Х^ваджаган имели по 4 заместителя-*халифы*, каждый из которых в период, охваченный *Рашахат*, в соответствии со своим порядковым номером возглавлял общину с уходом (например, Ахмад ал-Йасави — третий *халифа* ал-Хамадани) 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 конкретно своей общины только одного человека, перепоручив ему всех своих сподвижников (*асхаб*) и не закончивших обучение учеников, что находит прямое и косвенное подтверждение в источниках Х^ваджаган, или же, в случае внезапной кончины, община должна была определить его сама. Увеличение количества локальных общин при видимом отсутствии иерархии между ними обеспечивалось учениками, получавшими разрешение (*иджаза*) на самостоятельное наставничество. Согласно *Рашахат*, ни один из шайхов «центральной» *силсилы* Х^ваджаган не являлся наследственным шайхом, и ни один из них не являлся первым *халифом* (ал-Гидждувани — 4-й, ‘Ариф Ривгари — 4-й, Махмуд Фагнави — один из лучших сподвижников, ‘Али Рамитани — 2-й, Мухаммад-баба Саммаси — лучший из последователей, *амир* Кулал — лучший из всех *хулафа*, по-видимому, 4-й).

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 Х^ваджаган. В первую очередь, это относится к преемникам второго *халифы*, названного сына ‘Абд ал-Халика — Авлия’ Кабира и непосредственно к *х^вадже* Сулайману Кармини/ Карминаги и его последователям, давших одно из первых сочинений «побочных» ветвей Х^ваджаган — *Маслак ал-‘арифин*, дошедшее до нас, как показывает исследование Ю. Пауля, по меньшей мере в двух версиях и известное в редакции Мухаммада б. Ахмада б. Ас‘ада ал-Бухари (середина XIV в.). Согласно этому источнику, шайхи Х^ваджаган после ал-Гидждувани не имеют строго определенного числа заместителей: у одного их 3, у другого — 5, у третьего — 2.

Манакиб-и х^ваджа ‘Али Рамитани в редакции Мухаммада б. Низама ал-Х^варазми ал-Арзанги, рассмотренный в работе Д. ДиУиса, также принадлежит «побочной» ветви Х^ваджаган — общине последователей ‘Али Рамитани, которую после практически од-

новременной смерти отца и старшего брата возглавил младший сын Рамитани — *х'аджа* Ибрахим (ум. в 1391 г.).

Третий из основных источников информации о традиции Х'аджаган — сочинение правнука *амира* Кулала — Шихаб ад-дина (ум. в 1436–37 г.), описавшего между 1406 и 1437 гг. житие своего предка в *Макамат-и амир Кулал*. В нем, в частности, говорится, что после ухода старшего сына Кулала *амира* Бурхана к Накшбанду руководить общиной Кулала стал другой сын — *амир* Хамза (ум. в 1406 г.).

Восходящая *силсила*. Поздние источники Х'аджаган более или менее едины (за небольшим исключением) в определении цепи духовной преемственности по восходящей от ал-Гидждувани в качестве «золотой цепи» (*силсилат аз-захаб*), или «соли шайхов» (*намак-и маша'их*), так как она вобрала в себя несколько линий преемственности и все бытовавшие традиции суфизма, представленные следующими лицами:

1) Йусуф ал-Хамадани → Абу 'Али ал-Фармади ат-Туси → Абу-л-Касим ал-Гургани → Абу-л-Хасан ал-Харакани → Абу Йазид ал-Бистами → имам Джа'фар ас-Садик → имам Мухаммад ал-Бакир → имам Зайн ал-'Абидин → имам ал-Хусайн → «праведный» *халиф*, имам 'Али б. Аби Талиб → Пророк Мухаммад.

2) До имама Джа'фара ас-Садика аналогично первой линии, далее: ал-Касим б. Мухаммад б. Аби Бакр → Салман ал-Фариси одновременно → «праведный» *халиф* Абу Бакр ас-Сиддик и → Пророк Мухаммад.

3) До Абу-л-Касима ал-Гургани идентично первым двум линиям, далее: Абу 'Усман ал-Магриби → Абу 'Али ал-Катиб → Абу 'Али ар-Рудбари → ал-Джунайд ал-Багдади → Сари ас-Сакати → Ма'руф ал-Кархи одновременно → Да'уд ат-Та'и → Хабиб ал-'Аджами → ал-Хасан ал-Басри → 'Али б. Аби Талиб → Пророк Мухаммад и → имам 'Али ар-Рида → имам Муса ал-Казим → имам Джа'фар ас-Садик и далее по двум предыдущим вариантам от имама Джа'фара ас-Садика (см. схему в конце сборника).

Сочетание нескольких линий требовало особого комментария в отношении лиц, выделявшихся тем, что они или были звеньями не одной цепи духовной преемственности, или воспитали представителей разных *силсил*, или их духовная преемственность не выглядела очевидной. Так, о шайхе Абу 'Али ал-Фармади ат-Туси (1011–1084–5) на полях сочинений Х'аджаган-Накшбандийа или реже непосредственно в тексте говорится, что он являлся наставником в суфизме не только Йусуфа ал-Хамадани, но и имама Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058–1111). Ученичество ал-Газали и ал-Хамадани у ал-Фармади с раз-

ницей в 10–15 лет (ал-Газали прибыл к ал-Фармади под конец жизни последнего) подтверждается и сочинениями авторов, не принадлежавших традиции Х'аджаган. Из независимых от Х'аджаган источников — *Ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулк ва-л-умам* Ибн ал-Джаузи, *Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб* Ибн 'Имада и некоторых других — известно также, что ал-Хамадани сильно недолюбливал младшего брата ал-Газали, Ахмада (ум. в 1126 г.), обвиняя его в том, что он не только утратил религию, но и мирского в нем не осталось (по-видимому, намек на гомосексуальную ориентацию Ахмада), и объявляя пламенные речи Ахмада внушенными Дьяволом. Эти оскорбительные обвинения не могли не сказаться на отношении старшего ал-Газали, всегда защищавшего Ахмада, к ал-Хамадани. Вероятно, отчасти поэтому ссылки на Абу Хамида ал-Газали, при явном копировании отрывков из его многочисленных сочинений поздними последователями ал-Хамадани, например, в *Рисала-йи кудсийа* и в *Тахкикат* Мухаммада Парса (1345–1420) из *Кимийа-йи са'адат* ал-Газали — явление довольно редкое в традиции Х'аджаган.

Вторая фигура, выделяемая в *силсиле* Х'аджаган, — Абу-л-Касим ал-Гургани. Считается, что он объединил в себе две цепи духовной преемственности, одна из них восходит к шайху Джунайду ал-Багдади (ум. в 910 г.) и полуполюгендарному основателю багдадской школы мистицизма Ма'руфу ал-Кархи (ум. в 815 г.), другая — к Абу Йазиду ал-Бистами (ум. в 848 или 875 г.) и через него непосредственно к шестому шиитскому имаму Джа'фару ас-Садику (ум. в 765 г.). В связи с именем последнего практически всегда дается ремарка, поясняющая, что ал-Бистами родился уже после смерти имама, поэтому имел духовную связь (*нисбат*) и был посвящен его духовной сущностью (*руханиййат*). То же самое объяснение приводится и для шайха Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. в 1033–34 г.), родившегося после смерти ал-Бистами.

Наконец, третья, требующая особого комментария, фигура в *силсиле* Х'аджаган — имам Джа'фар ас-Садик. С ним связывают пересечение двух духовных цепей, восходящих, с одной стороны к его отцу — имаму Мухаммаду ал-Бакиру (ум. в 732 или 736 г.) и далее по линии духовно-генетической преемственности шиитских имамов к четвертому «праведному» *халифу* и первому шиитскому имаму 'Али (ум. от ран в 661 г.) и через него к Пророку, а с другой — через его деда по материнской линии ал-Касима б. Мухаммада б. Аби Бакра ас-Сиддика (ум. ок. 725 г.) к сподвижнику Пророка Салману ал-Фариси (ум. в 655 или 657 г.). Последний был инициирован как самим Пророком, так и первым «праведным» *халифом* Абу Бакром ас-Сиддиком (ум. в 634 г.).

Комментарии источников в отношении Джа'фара ас-Садики основываются на сочинении *Кут ал-кулуб* известного представителя раннего суфизма шайха Абу Талиба ал-Макки (ум. в 993 или 996 г.).

Традиции Х^ваджаган. Представленные линии духовной преемственности (даже если допустить их позднюю искусственную реконструкцию) отражают реальные традиции, существовавшие в исламском мистицизме до возникновения Х^ваджаган и носившие отличительные признаки принадлежности к той или иной школе, тому ибн иному учению. Например, практика громкого богоспоминовения (*зикр-и джахр*) в сочинениях Х^ваджаган связывалась с именем 'Али, а тихого (*зикр-и хафи*) — с именем Абу Бакра, практика *муракабы* — с линией и именем Джунайда ал-Багдади и багдадской школой созерцательного мистицизма и т.д. Их включение в традицию Х^ваджаган являлось показателем общинного самоопределения, выделения себя из массы других суфийских общин, конкурировавших с Х^ваджаган на территории Хурасана и Мавараннахра: Йасавийа, Кубравийа, 'Ишкийа и т.д. Нисходящая от ал-Гидждувани «центральная» *силсила* в передаче *Рашахат* также преследовала эти цели. В первую очередь, речь идет о традиции духовной преемственности, как основе социального оформления общины, и о духовно-религиозной практике.

Как уже было сказано, «побочные» линии имели тенденцию к духовному наследованию по принципу генетического родства, от отца к сыну. Основываясь на исследованиях Ю. Пауля и Д. ДиУиса, можно заключить, что такие общины жили более или менее независимо от других, родственных им по духу общин Х^ваджаган: община 'Али Рамитани обособилась в Х^варазме под руководством его сына *х^ваджи* 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 Мухаммада Парса (после неожиданной кончины во время *хаджжа*) — в Балхе под руководством его сына Бурхан ад-дина Абу Насра Парса (ум. между 1459 и 1461 гг.), 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. в 1400 г.) — в Чаганиане под началом сына 'Ала ад-дина и второго зятя Накшбанда, Хасана 'Атгара (ум. в 1423 г.) и в дальнейшем его сына Йусуфа 'Атгара. Последняя даже получила в истории Х^ваджаган собственное название по имени 'Ала ад-дина — *та'уфа* 'Ала'ийа. Список можно дополнить наследственной общиной Са'д ад-дина Кашгари (ум. в 1456 или 1458 г.) в Херате. Та же самая тенденция прослеживается за пределами периода, вошедшего в *Рашахат*:

возникновение семейного клана шайхов Джуйбари, ак-таглык и кара-таглык (белогорских и черногорских *х^ваджей*) и т.д.

Данная патриархальная традиция, отнюдь не чуждая исламу, особенно в его шиитской форме, 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*) — *сайидов* (потомков из рода Мухаммада), *амиров*, *тура*, *ишанов*, *махсумов*, что в суфизме нашло отражение в появлении так называемых наследственных шайхов (*шайх-и мираси*). Возможно, не случайно *силсила* Х^ваджаган включает шиитскую цепочку из пяти наследственных (хотя формально и по завещанию) имамов. Согласно современным исследованиям, подобная династичность была возможна при заключении эндогамных браков внутри привилегированных сословий и соблюдении правила майората, т.е. наследованием отцу старшим сыном. Скорее всего, именно против наследственной преемственности всеми способами выступает автор *Рашахат*, пытаясь сделать ее отсутствие показателем общинного самоопределения Х^ваджаган: отказ наследственным шайхам в «центральной» *силсиле* и отказ первому *халифе* в передаче духовного наследия предстает как противопоставление принципу майората, позднее со всей очевидностью отраженного в наследовании у джуйбарских шайхов. Косвенно осуждение наследственной преемственности выразилось в том, что использовавший *Макамат-и амир Кулал* автор *Рашахат*, видит в преемнике Кулала, *амире* Хамзе, второго сына после *амира* Бурхана, введенного Накшбандом в свою общину, тогда как в *Макамат-и амир Кулал* он назван лишь третьим сыном после второго — *амира* Шаха. Кроме того, Кашифи Ва'из акцентирует внимание на случаях перехода учеников из наследственной общины *амира* Кулала в общину Накшбанда, у которого просто не было потомков мужского пола.

Другая общемусульманская традиция, адаптированная и выделяемая сочинениями представителей «центральной» *силсилы* Х^ваджаган, — духовное усыновление (*фарзанд-и ма'нави*, *фарзанд-и ханда*), также противостоит традиции наследования по принципу генетического родства. В частности, передаточное звено между Накшбандом и *х^ваджой* 'Убайдаллахом Ахраром (1404—1490), Йа'куб Чархи, обосновывает духовное усыновление, широко практикуемое шайхами Х^ваджаган, традицией Пророка и его приемного сына Зайда б. ал-Харисы.

Статус независимой *силсилы* обретает в Х^ваджаган 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. Суть традиции *увайси* заключается в отсутствии земного наставника и наличии наставника-духа из почивших пророков и «святых». Среди последних, как правило, можно встретить ал-Хидра/Хизра, относимого мусульманской историей к родовому колену одного из сыновей пророка Нуха (Ной) — Саму (Сим) — родоначальнику всех арабов. Центрально-азиатская версия происхождения Хизра в передаче *Фасл ал-хитаб* Мухаммада Парса и *Абдалийа* Йа'куба Чархи, наделяя первого *куньей* Абу-л-'Аббас, связывая через трех передатчиков с Нухом и называя пророка Ийаса его дядей, выглядит весьма условной: Малакан б. Билиян/Илийан 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. Арфахшад (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 (*зикр-и хафи*), второй общением с духом ал-Гидждувани приближенительно спустя полтора века возрождает эту практику и так же, как ал-Гидждувани в свое время, делает ее отличительным признаком своей общины.

Принципы духовно-религиозной жизни. Кроме введения упомянутого тихого *зикра*, ал-Гидждувани в сочинениях «центральной» *силсилы* приписываются восемь принципов духовно-религиозной жизни, первые четыре из них касаются условий духовного роста, а вторые четыре — практики тихого, внутреннего богопомяновения. Эти восемь принципов, как считается, были затем дополнены тремя принципами Накшбанда: «осознание времени» (*вукуф-и замани*), «осознание исчисления» (*вукуф-и 'адади*) и «осознание сердца» (*вукуф-и калби*).

В названиях принципов ал-Гидждувани привлекает внимание полное отсутствие арабизмов, даже повсеместно употреблявшийся арабо-язычный термин *зикр* заменяется малоупотребительным персидским эквивалентом *йадкард*, несмотря на особенности эпохи ал-Гидждувани, когда арабский язык в ираноязычном этнолингвистическом регионе только-только начинал сда-

вать свои позиции. 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 Х'аджаган. На эти же мысли наталкивают комментарии к принципам, где некоторые из них уже явно соотносятся со всем известными арабскими эквивалентами: *йадкард* — *зикр*, *нигахдашт* — *муракаба*, *йаддашт* — *мухафаза* или *мушахада* и т.д. Аналогии принципам ал-Гидждувани можно вычленил в двух сочинениях Мухаммада ал-Газали — арабоязычном *Ихйа' улум ад-дин* и персоязычном *Кимийа-йи са'адат*, автор которых проходил обучение у тех же учителей, что и наставник ал-Гидждувани — Йусуф ал-Хамадани. Традиции, из которых заимствованы указанные принципы, вполне соотносятся с представителями, фигурирующими в восходящей *силсиле* Х'аджаган. В отношении дополнений Накшбанда достаточно сказать, что в сочинениях «центральной» *силсилы* «осознание исчисления» (*вукуф-и 'адади*) напрямую увязывается с азами божественного знания (*илм-и ладуни*), то есть того знания, которое ал-Гидждувани задолго до Накшбанда приобрел в общении с Хизром вместе с «осознанием исчисления». Сам же Баха' ад-дин, по одним источникам, не считал *вукуф-и замани* и *вукуф-и 'адади* обязательными условиями (*шарт*), по другим, придавал им особое значение.

В ранних сочинениях общин «побочных» линий Х'аджаган принципы ал-Гидждувани упоминаются лишь частично, и одновременно там прослеживается другое, по сравнению с *Раишахат*, понимание некоторых из них, и либо полное их игнорирование (*Макамат-и амир Кулал*), либо замена их на иные принципы. Последнее особенно явно отражено в первом поколении Х'аджаган, где, вопреки принципу «уединения в обществе» (*халват дар анджуман*), практикуется 40-дневное затворничество (*чилла*), и в сочинении, приписываемом самому 'Али Рамитани — *Рисала-йи Хазрат-и 'азизан*, где автор вводит свои 10 обязательных условий (*шарт*) пути. В свою очередь, община 'Ала ад-дина 'Аттара, являясь, казалось бы, непосредственной преемницей учения Накшбанда, стала известна благодаря широкому введению практики *рабиты* и *муракабы*, которые ставились выше, чем *зикр*, и не требовали постоянного присутствия шайха рядом с практикующим. В общинах *амира* Кулала и 'Али Рамитани очень часто наблюдается отход от практики тихого *зикра* в пользу публичного (*зикр-и 'алани*) и громкого (*зикр-и джахр*), что, вероятно, могло служить одним из внешних показателей принадлежности

общины традиции наследственной преемственности, ибо повсеместно конкурентное окружение Х^ваджаган, представленное наследственными общинами Йасавийа и 'Ишкийа, придерживалось именно громкого богопоминания. Таким образом, говорить о какой-то общей ритуальной практике, которая объединяла бы последователей ал-Гидждувани, не приходится: каждая община пыталась создать свое представление о традиции Х^ваджаган, ставя во главу угла выделение своей общины из массы других суфийских общин и обосновывая собственное право на законное существование в рамках *шари'ата*. То же самое относится и к социальной организации общин Х^ваджаган, распадавшихся после смерти ключевых фигур на локальные семьи, действовавших вне рамок какой-либо строгой иерархической структуры и имевших между собой скорее горизонтальные, чем вертикальные связи.

Взаимодействие с общинами других традиций. Сочинения «центральной» *силсилы* дают представление о мирном сосуществовании Х^ваджаган, шайхов Кубравийа и Йасавийа, связывая последних с общим прародителем ал-Хамадани. Тем не менее иногда высвечивающиеся конфликты или щепетильные ситуации всегда заканчиваются в пользу последователей Х^ваджаган. Основатель Накшбандийа какое-то время обучается у тюркских *ата*. И совсем лояльным положение становится ко времени *х^ваджи* Ахрара, привечавшего Йасавийа и возводившего одну из цепей своей духовной преемственности по линии родственников к тюркским шайхам, вообще считавших *х^ваджу* Ахрара своим воспитанником. Таким образом, вполне закономерно Ахрар (наряду с ал-Гидждувани и Накшбандом) становится третьей ключевой фигурой в «центральной» *силсиле*, имеющим контакты с Йасавийа. Однако, согласно тюркским источникам, в частности *Ламахат мин нафахат ал-кудс*, Ахмад ал-Йасави кроме Йусуфа ал-Хамадани возводил свою независимую от Х^ваджаган *силсилу*, с одной стороны, к старцу Арслан-*бабу* — прародителю тюркских шайхов и *халифу* 'Али, а с другой — к шайху Шихаб ад-дину 'Умару ас-Сухраварди. Как демонстрируют исследования Д. ДиУиса, по крайней мере, до *х^ваджы* Ахрара отношения между Х^ваджаган и Йасавийа не были столь безоблачными, как это представлено поздней традицией Х^ваджаган. Если следовать ей, то практика тюркских шайхов отличалась только громким *зикром*, тогда как в действительности они практиковали громкие радения (*сама'*), сорокадневное уединение (*халват арба'ин*, *чилла*) и многое другое, против чего время от времени выступали шайхи Х^ваджаган.

Письменное наследие. В целом можно сказать, что шайхи Х^ваджаган не ленились писать и, ориентируясь на своего основа-

теля 'Абд ал-Халика, оставили довольно богатое письменное наследие, накапливавшееся по нарастающей. 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 описывать житие здравствующего шайха было не принято. Однако теологические изыскания на благо общины, как правило, в виде посланий (*рисала*) только приветствовались. Очевидно, что агиографические сочинения представителей «центральной» *силсилы*, и, в первую очередь, *Ра шахат* Кашифи и отчасти *Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс* 'Абд ар-Рахмана Джамии (1414–1492), стали таковыми под влиянием (если не вследствие прямого социального заказа) *х^ваджи* Ахрара: возникла необходимость упорядочить нисходящую *силсилу* и сделать ее значимой, выделив общие принципы духовно-религиозной жизни, включить в нее шайхов Йасавийа как ветвь и дальних родственников Х^ваджаган и одновременно отмежеваться от традиции наследственной преемственности, свойственной многим суфийским общинам Центральной Азии, и всего связанного с ней (например, громкого богопоминания).

Из сочинений шайхов Х^ваджаган-Накшбандийа, кроме многочисленных трудов Кашифи и Джамии, выделяются суфийские трактаты Са'д ад-дина Кашгари и *х^ваджи* Ахрара, оригинальные работы *факихов* и *'алимов* Мухаммада Парса и Йа'куба Чархи. Основные сочинения Х^ваджаган и Х^ваджаган-Накшбандийа достаточно подробно рассмотрены в представленных ниже работах.

Об особенностях перевода

В дополнение к приведенным выше замечаниям относительно качества переводов научной литературы с иностранных языков хотелось бы сказать несколько слов о требованиях, которыми руководствовались переводчики при подготовке данного сборника, а также о тех изменениях в переводах, которые были вызваны необходимостью унификации: диакритики в иноязычных словах, передачи имен собственных и оформлении справочно-библиографического аппарата.

Следует напомнить, что международные требования, предъявляемые к письменному переводу, заключаются в передаче 95% информации, включая все оттенки языка оригинала и авторский

стиль, если речь идет об индо-европейских языках (для других языков процентное соотношение немного ниже). Только при таком показателе письменный перевод считается выполненным качественно. Исходя из этого, главным руководством к переводу статей для настоящего сборника была максимально приближенная к тексту, точная и сжатая передача мыслей авторов на русский язык. Кроме того, перед переводчиками ставилась задача по возможности сохранять при работе авторский стиль изложения, а следовательно, и мышления, не упрощая его. В связи с чем, наряду с текстами, избыточными сложносочиненными распространёнными предложениями, которые иногда охватывают целые абзацы и требуют исключительно внимательного чтения, можно увидеть тексты, отражающие, так сказать, дискурсивность авторской мысли, где она выдается как-будто порционно, только фактами, предполагающими хорошее знание читателем контекста. Надо сказать, что не всем привлеченным переводчикам удалось, на мой взгляд, в полной мере справиться с поставленными задачами, поэтому если в конце отдельных статей стоит пометка — «отредактированный перевод», то это значит, что последний претерпел изменения и подвергся редакторской правке не менее, чем наполовину по сравнению с исходным вариантом. К сказанному следует добавить, что, поскольку большинство авторов-участников превосходно владеет русским языком, переводы их статей прошли авторскую корректуру. Последняя, конечно, несколько увеличила сроки подготовки издания, однако читатель может быть абсолютно уверен в том, что знакомится именно с мыслями и идеями авторов, а не с их искаженным переводом.

В отношении технического оформления сборника с небольшими изменениями были использованы нормы, применяемые в уже упомянутом периодическом издании энциклопедического словаря *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Однако поскольку эти нормы ни в одном из вышедших выпусков особо не оговаривались, то, исходя из специфики переводов данного сборника, имеет смысл остановиться на них подробнее.

- В целях унификации и ввиду технических особенностей подготовки оригинал-макета сборника вся диакритика из текстов была убрана, а из транслитерационных знаков для передачи букв арабского алфавита оставлены только 'айн (‘) и хамза (’).

- Русскоязычная передача имен собственных и топографических названий следует оригинальному произношению этих имен и названий.

- Курсивом выделялись все иноязычные слова, кроме общеизвестных и уже вошедших в русский язык, типа: хан, шах,

шайх, суфий, султан, имам и т.п., а также — должности и титулы в виде арабо-персидских словосочетаний: *амир ал-му’минин*, *шайх ал-ислам*, *кади ал-кудат* и т.п.; немногие исключения представляют собой подразделы статей, целиком посвященные суфийским терминам.

- За небольшим исключением все иноязычные слова склоняются по формальным признакам рода.

- Отдельно следует обратить внимание на пожелания некоторых авторов включить показатели социального статуса суфийских шайхов в качестве составной части их имен и соответственного написания этих показателей с прописной буквы в таких именах, как: *Исма’ил-ата*, *халифа Худайдад*, *х’аджа Ахрар*, *Кусам-шайх* и т.д. Едва ли обосновано рассматривать подобные маркеры частью собственного имени, поскольку можно быть абсолютно уверенным, что они не были получены как имя при рождении.

Ата («отец») употребляется в тюркских языках для проявления дополнительного уважения при обращении к лицам мужского пола старшего возраста и, как правило, после того, как они обзаводятся детьми, то есть меняют свой социальный статус. То же самое относится к таким словам, как *-ана*, *-ана*, *-аби* (в зависимости от тюркского региона), если речь идет о женщинах. К этой же категории с разными оттенками относятся и другие приставки к имени: *-баба*, *-биби*, *-бек*, *-ака* (*-ага*) и т.д. Даже если рассматривать религиозное наполнение данных приставок, то и здесь мы не в праве как-то их выделять: ср. отец Иакинф, сестра Мария, мать Тереза, падре Джон. Конечно, если мы встречаем такое имя как *Кемаль Ата-тюрк*, то здесь *ата* стало частью прозвища, другими словами, частью второго имени: Отец тюрков.

Х’аджа («господин») — в контексте данного сборника признак принадлежности к течению или к какой-либо из общин *Х’аджаган*¹³. Включать *х’аджу* частью имени, выписывая его с прописной буквы, по аналогии с принадлежностью к некой партии или движению (например: коммунист Иванов, республиканец Буш и т.д.), тоже будет не оправдано.

Халифа («заместитель») — также маркер социальной принадлежности, употреблявшийся изначально по отношению к заместителям Пророка Мухаммада (в русском языке с усеченной *а*, т.е. *халиф*), а впоследствии применительно к суфийской тради-

¹³ Еще, как минимум, о пяти значениях этого показателя см.: Е. А. Резван. «Ходжа» // *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва: ГРВЛ, 1991. С. 280.

ции — к заместителям шайха¹⁴. Приблизительно с конца XVII—XVIII вв. в Центральной Азии этот термин наряду с *ишан* («они») и рядом других терминов выступает в качестве приставок к имени собственному, зачастую заменяя собой распространенные до того показатели; причины, вызвавшие привлечение дополнительных показателей социального статуса, еще требуют выяснения, однако, можно предположить, что бытовавшие до них маркеры, наверно, во многом перестали отвечать предъявлявшимся к ним требованиям, то есть дискредитировали себя либо частым и необоснованным употреблением (возможно, опять-таки, в качестве знака уважения со стороны простых людей), либо вследствие возникновения к тому времени мистико-религиозных сословий с эндогамными браками и наследственной передачей всей сопутствующей титулатуры. В этом случае маркеры-заменители следует воспринимать как способ внутрисуфийского противопоставления новых показателей тем, которые наполнились уже иным смыслом.

Альтернативная аргументация, в основном, сводится к следующему: следует выписывать с прописной буквы показатели социальной принадлежности вместе с действительным именем (напр. Кусам-Шайх, Занги-Ата и т.п.) с тем, чтобы выделить того или иного шайха, *х'аджу*, *ату* и пр. из массы других шайхов, *х'аджей* и пр.

- Прозвища (*лакабы*) шайхов курсивом не выделялись.
- Принятое в некоторых текстах написание имен, за исключением прозвищ, с персидским изафетом (*йа-йи изафа*) в целях унификации заменено на русское склонение, например, «у Ахмад-и Сирхинди» → «у Ахмада Сирхинди»; кроме того, характерные для XVIII—XIX вв. связанные изафетом двойные имена заменены на дефис — Мухаммад-и Амин → Мухаммад-Амин, при этом склоняется только второе слово.
- Названия сочинений, суфийских течений и братств не склонялись, согласовываясь с глаголами по формальным признакам рода: *Рашахат* («Капли») — муж. род; *Рисала* («Послание») — жен. род; Накшбандийа — жен. род; исключение составляют лишь *Х'аджаган* («господа») и *'Абд ал-Халикийан* («'Абд ал-Халикийанцы»), под которыми авторами, в зависимости от контекста, подразумевались либо названия суфийских общин, либо последователи этих общин; в последнем случае согласование глаголов проводилось, разумеется, по мн. ч.

¹⁴ Подробнее см. О. Ф. Акимушкин. «Халифа» (в суфизме) // *Ислам: Энциклопедический словарь. Ор сит.* С. 269.

- Оформление литературы с небольшими изменениями сделано по западному стандарту, то есть курсивом выделяется название работы (в отличие от упомянутого словаря), если она опубликована в виде монографии, и — в кавычках, если входит в сборник, тогда название сборника идет курсивом; при этом западное *in:* ('в:') заменяется на //, а *Eds.* ('под редакцией') — на /.

- Нумерация сносок в каждой статье сохранена соответственно авторскому оригиналу, поэтому, если одна работа в данном сборнике ссылается на другую, также в него включенную, то перекрестные ссылки в ней не вводятся.

* * *

В заключение я хотел бы выразить слова искренней признательности всем авторам и их коллегам за согласие принять участие в осуществлении этого проекта, за согласование со своими издательствами условий публикации переводов статей и за проделанную работу по их корректуре. Слов особой благодарности заслуживают Анке ф. Кюгельген, взявшая на себя труд получить разрешение на публикацию перевода статьи Фритца Майера и сделавшая ее корректуру, а также Бернд Радтке, подготовивший статью «Памяти Фритца Майера».

А. Хисматулин