



-
- Иранский суфизм
 - Суфизм на территории России
 - Умма и власть в раннесоветский период

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Mardjani Foundation

THIS SPECIAL ISSUE IS PRODUCED IN COLLABORATION WITH



Ibn Sina Foundation

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation

Ishat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

Executive Secretary: **Dinara Mardanova**, Sh. Mardjani Institute of History (Kazan)

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities

Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Alfrid Bustanov, University of Amsterdam (Netherlands)

Danis Garaev, Narxoz University (Kazakhstan)

Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)

Ishat Gimadiev, Kazan Federal University

Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences

Islam Zaripov, Moscow Islamic College

Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Andrey Korotayev, Higher School of Economics

Grigoriy Kosach, Moscow State Lomonosov University

Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences

Vasiliy Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)

Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University

James Meyer, University of Montana (USA)

İlnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences

Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg

Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)

Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics

Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)

Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences

Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations

Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg

Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)

Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)

Adeeb Khalid, Carleton College (USA)

Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)

Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Magnus Marsden, University of Sussex (UK)

Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University

Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)

Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics

Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)

 **Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies**

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadiev

Corrector: A. Winter

Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov

Make-up: L. Krasnovekin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs 69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

 **Mardjani Foundation**

 **The issue is supported
by Ibn Sina Foundation**

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Саатов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

Ответственный секретарь: **Динара Марданова**, Институт истории им. Ш. Марджани (Казань)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет
Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН
Альфред Бустанов, Университет Амстердама (Нидерланды)
Данис Гараев, Университет Нархоз (Казахстан)
Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)
Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет
Илья Зайцев, ИНИОН РАН
Ислам Заринов, Московский исламский колледж
Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ
Андрей Коротаев, Высшая школа экономики
Григорий Косач, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН
Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН
Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)
Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет
Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)
Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан
Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге
Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)
Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики
Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)
Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
Павел Шлык, Институт стран Азии и Африки МГУ
Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)
Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)
Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН
Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Нидерланды)
Адиб Халид, Карлтонский колледж (США)
Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ
Магнус Марсден, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН

Агата Налборчик, Варшавский университет (Польша)

Леонид Сюксийенен, Высшая школа экономики

Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)

Юлай Шамильоглу, Университет Висконсина (США)



Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

ISSN 2541–884X

Лит. редактор: И. Гимадеев

Корректор: А. Винтер

Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров

Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани
 Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Веб-сайт журнала: HTTP://ISLAMOLGY.IN

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.



Фонд Марджани



Выпуск издан при поддержке
Фонда Ибн Сины

CONTENTS

Topic of the issue

- 6 *Hamed Naji Isfabani*
Doctrinal principles and ritual practise of Naqshbandiyya order
- 20 *Faridun Allabyari, Mortaza Nura'i, Ali Rasuli*
Tariqa and trade: Naqshbandiyya trade activity in the Timurid era
- 49 *Mobammed Soori*
Written heritage of Khwajagan/Naqshbandiyya followers: the formation period and the role of the Persian language in it
- 61 *Alsu Arslanova*
Persian manuscripts on Sufism in the collection of the Scientific Library of Kazan Federal University
- 78 *Daniil Melentev*
Ulama and OGPU Eastern Department confessional policy in Tashkent (1917–1927)

Review

- 97 *Dinara Mardanova*
Jasser Auda. Maqasid al-Shari'a. Moscow: Mardjani publ., 2014. (Russian translation.)
- 101 *Shamil Shikhaliev*
Dawlatshah al-Ispidjabi. Burhan al-Zakirin. Moscow: Sadra publ., 2020. (Russian translation.)

СОДЕРЖАНИЕ

Тема номера

- 6 *Хамед Наджи Эсфахани*
Доктринальные принципы и ритуальная практика тариката Накшбандийа
- 20 *Фаридун Аллахъяри, Мортаза Нураи, Али Расули*
Тарикат и торговля: торговая деятельность Накшбандийа в эпоху Тимуридов
- 49 *Мохаммад Сури*
Письменное наследие последователей Хваджаган/Накшбандийа в период становления тариката и роль персидского языка
- 61 *Алсу Арсланова*
Персоязычные рукописи по суфизму в коллекции Научной библиотеки Казанского федерального университета
- 78 *Даниил Мелентьев*
Улемы и конфессиональная политика восточного отдела ОГПУ в Ташкенте (1917–1927)

Рецензия

- 97 *Динара Марданова*
Джассер Ауда. Цели шариата: (руководство для начинающих)/Джассер Ауда; пер., примеч. и введ. К. Гасымов; Междунар. ин-т ислам. мысли. Обществ. об-ние ИДРАК. — М.: Изд. дом Марджани, 2014. — 192 с.
- 101 *Шамиль Шихалиев*
Даулатшах ал-Испиджаби. Бурхан аз-закирин (доказательство для поминающих)/исслед. А.К. Бустанова и Е.Л. Никитенко; пер. с перс. и комментарии Е.Л. Никитенко, пер. с чагатайского А.К. Бустанова. — М.: ООО «Садра», 2020. — 240 с.

DOCTRINAL PRINCIPLES AND RITUAL PRACTISE OF NAQSHBANDIYYA ORDER

Hamed Naji Isfahani

b.naji@ltr.ui.ac.ir

The Naqshbandiyya Order is a Sufi order founded by Khwaja Baha' ad-din Muhammad Naqshband Bukharayi (718–791 H/1318–1389), which is an offshoot of the tariqa Khwajagan. Therefore, the origins of this mystical brotherhood should be sought in the views of Khwaja Yusuf Hamadani (440–535 H/1048–1140) and Khwaja 'Abd al-Khaliq Ghijduvani (d. 575 H/1180). Despite the great chronological distance, Khwaja Baha' ad-din Naqshband considered himself a direct disciple of Khwaja 'Abd al-Khaliq Ghijduvani.

After Khwaja Baha' ad-din Muhammad, the Naqshbandiyya became widespread in Transoxiana and Khorasan in a short period of time, and his predecessors Khwaja 'Ala' ad-din 'Attar (d. 802 H/1400), Muhammad Parsa (d. 822 H/1420) and Ya'qub Charkhi (d. 851 H/1447), performed the duties of Murshids and played an important role in popularizing this tariqa, so that after the appearance of Khwaja 'Ubaydallah Ahrar (806–895 H/1404–1489), the most influential sheikh of the Timurid period, this tariqa gained even greater influence and fame.

The teaching of this Sufi order is based on complete submission to the norms of Shari'a, following the Sunnah of the Messenger of Allah, distancing from innovations and constancy in worship, and therefore aroused respect even among opponents of Sufism and traditionalists (ahl al-hadith).

This article aims to outline the principles and foundations of the Naqshbandiyya and give an overview of its meditative practices (muraqaba), thereby presenting the reader with a consistent presentation of the principles of spiritual self-improvement (suluk) of this tariqa.

Keywords: *Naqshbandiyya, Baha' ad-din Muhammad Naqshband, muraqaba, Naqshbandiyya principles.*

University of Isfahan
Hamed Naji Isfahani

ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА*

**Хамед Наджи
Эсфрахани**

h.naji@ltru.ui.ac.ir

Тарикат Накшбандийа — суфийский орден, основанный Хваджой Баха' ад-Дином Мухаммадом Накшбандом Бухари (718–791 л. х.¹/1318–1389) и представляющий собой ответвление тариката Хваджаган. Как следствие, основания идеологии этого тариката следует искать во взглядах Хваджи Йусуфа Хамадани (440–535 л. х./1048–1140) и Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани (ум. 575 л. х./1180). Несмотря на большую хронологическую дистанцию, Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд считал себя непосредственным учеником Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани.

После Хваджи Баха' ад-Дина Мухаммада тарикат Накшбандийа за короткий промежуток времени получил распространение в Мавераннахре и Хорасане, а его последователи Хваджа 'Ала' ад-Дин 'Аттар (ум. 802 л. х./1400), Мухаммад Парса (ум. 822 л. х./1420) и Йа'куб Чархи (ум. 851 л. х./1447) выполняли обязанности мурушидов и сыграли важную роль в популяризации этого тариката, а после появления Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара (806–895 л. х./1404–1489), наиболее влиятельного шейха тимуридского периода, этот тарикат обрел еще большее влияние и известность.

Этическое учение тариката предполагает полное подчинение адепта нормам шариата, следование Сунне Посланника Аллаха², отказ от доктринальных или ритуальных нововведений и «постоянство в поклонении», т. е. непрестанную практику зикра, — а потому вызывало уважение даже у противников суфизма и традиционалистов ('ахл ал-хадис).

Настоящая статья имеет целью изложить принципы и основы религиозного учения тариката Накшбандийа и дать общий обзор его медитативных практик (муракаба), представив тем самым читателю последовательное изложение принципов духовного самосовершенствования (сулук) данного тариката.

**Хамед Наджи
Эсфрахани**

*Кафедра
философии
Исфаханского
университета*

Ключевые слова: *Накшбандийа, Баха' ад-Дин Мухаммад Накшбанд, муракаба, принципы Накшбандийа.*

КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА

Город Бухара — один из городов иранского цивилизационного ареала. Согласно доступным современному исследователю источникам, он был завоеван в 55 г. л. х./675 г. третьим халифом 'Усманом, и жители этой области добровольно приняли ислам, радушно встретив прибывшего к ним халифа (Наршахи, 1363, с. 52). В 291 г. л. х./904 г. в этом

*. Перевод с персидского И. Гибадуллина.

1. Здесь и далее по тексту даты даются в их оригинальном виде (по календарю лунной хиджры) и по григорианскому календарю.

2. Здесь и далее по тексту после упоминания имени Пророка Мухаммада используется сокращенное обозначение традиционной формулы благопожелания (*салават*): «Да благословит Аллах и приветствует его и его род!» (*сала-ла-Аллаху 'алайхи ва алихи ва саллам*).

регионе было создано одно из сильнейших иранских государств — держава Саманидов, которая просуществовала около столетия и исчезла в 388 г. л. х./999 г. Этот период был одним из самых значимых этапов в истории Бухары и ее окрестных территорий.

В VI веке л. х./XII в. регион Бухары занимал особенное положение в научной географии халифата: так, согласно имеющимся источникам, там проживало около шести тысяч факихов, в основном ханафитского мазхаба, а самим городом правил клан Бурханидов (*Ал-и Бурхан*), члены которого служили наместниками (*вулат*) в Бухаре и были известны как *садр-и джахан* («главы мира»). В 616 г. л. х./1220 г. Бухара была разграблена войсками монгольского правителя Чингисхана. Ими было убито 13 тысяч жителей этой области, однако спустя 15 лет регион вернулся к былому процветанию; достаточно отметить, что в медресе Бухары одновременно обучалось около тысячи студентов (Кади, 1388, сс. 39–41).

Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд родился 18 мухаррама 718 г. л. х./30 марта 1318 г. в местности под названием Касри-'Арифан под Бухарой. Пройдя формальное обучение в медресе, он примкнул к тарикату Хваджаган и стал учеником Бабы Мухаммада Самаси (ум. 755 л. х./1354), одного из шейхов этого тариката, после смерти которого он пошел в ученики к Сайиду Амиру Кулалу (ум. 772 л. х./1370) и достиг под его руководством таких высот, что его учитель заметил: «Я вскормил вас, и теперь птица вашей духовности вылупилась из скорлупы мирского, птица вашего рвения может отправиться высоко в полет, и пусть она обретет [в землях] тюрков и таджиков то, что ищет» (Кашифи, 1356, с. 75). Эти слова означали, что у него больше не было слов для наставления Накшбанда; однако мурид все еще питал «жажду к знанию», и ему было позволено обратиться к другим шейхам.

После этого Баха' ад-Дин семь лет обучался у другого мистика и следовал за ним, несколько месяцев прислуживая одному из тюркских шейхов по имени Кусам-шейх. Он также двенадцать лет обучался у Халил-Аты, одного из шейхов тариката Йасавийа, основанного Ахмадом Йасави (ум. 562 л. х./1166) (Парса, 1354, сс. 42–43). Однако, по обычаю некоторых суфийских шейхов, он получил духовное воспитание и у 'Абд ал-Халика Гидждувани (ум. 575 л. х./1180) (Парса, 1354, с. 30).

Пройдя все ступени духовного самосовершенствования, он стал воспитывать и наставлять на этом пути нескольких учеников. Среди его «наместников» (*хулафа'*) следует выделить Хваджу 'Ала' ад-Дина 'Аттара (ум. 802 л. х./1400), Мухаммада Парса (ум. 822 л. х./1420) и Йа'куба Чархи (ум. 851 л. х./1447). Он покинул этот мир ночью в понедельник, 3 раби' ал-'аввала 791 г. л. х./10 марта 1389 г., у себя на родине в Касри-'Арифан, и его могила стала местом поклонения и собраний мистиков.

ЦЕПОЧКИ ДУХОВНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА

У тариката Баха' ад-Дина Мухаммада Накшбанда, согласно свидетельству адептов, есть три духовные генеалогии, восходящие к Посланнику Аллаха³:

Одна из генеалогий (*насаб-нама*) — это т. н. Золотая цепочка (*силсилат аз-захаб*), то есть она начинается с Достопочтеннейшего³ Пророка и продолжается через Повелителя правоверных 'Али ибн Абу Талиба (мир ему!), его сыновей, имама ас-Саджжада (мир ему!), имама 'Али ибн Мусу ар-Рида (мир ему!) и Ма'руфа Кархи.

3. Хваджа 'Абд ал-Халик Гидждувани, духовный наставник Баха' ад-дина Накшбанда в тарикате, принадлежал к числу мистиков, не придававших особого значения духовным генеалогиям (Парса, 1354, с. 11).

Вторая генеалогия начинается с Достопочтеннейшего Пророка и продолжается через Повелителя правоверных ‘Али ибн Абу Талиба (мир ему!), Хасана ал-Басри, Хабиба ал-‘Аджами, Давуда ат-Тайи и Ма’руфа Кархи (Ширази, б.д., с. 352).

Третья генеалогия начинается с Пророка и продолжается через Абу Бакра ас-Сиддика, а далее через Салмана ал-Фариси, Касима ибн Мухаммада ибн Аби Бакра, имама Джа‘фара ас-Садика (мир ему!), Абу Йазида Бистами, Абу-л-Хасана Харакани и Абу ‘Али Фармади (Кашифи, 1356, т. 2, сс. 50–52).

По этой причине накшбандийские шейхи верят в то, что обладают тремя цепочками духовной преемственности с Посланником Аллаха, хотя некоторые из них в большей мере склоняются к третьей генеалогии. Согласно абсолютному большинству современных суфиев, накшбандийский тарикат возводит свою генеалогию к Абу Бакру.

НАЗВАНИЯ НАКШБАНДИЙА

1. **Сиддикийа:** по имени первого халифа Абу Бакра ас-Сиддика.
2. **Тайфурийа:** по имени Абу Йазида Бистами.
3. **Хваджаган:** по имени Хваджи ‘Абд ал-Халика Гидждувани, одного из шейхов тариката Хваджаган.

4. **Накшбандийа:** тарикат получил название *Накибандийа* в честь Баха’ ад-Дина Мухаммада Накшбанда, после которого к названию тариката добавлялись также названия, производные от имен других великих шейхов Накшбандийа (см. ниже).

5. **Накшбандийа-Ахрарийа:** эта ветвь ордена названа в честь Хваджи ‘Убайдаллаха Ахрара (806–895 л. х./1404–1489); достойный внимания ее представитель — Ахмад Фарук ас-Сирхинди (ум. 1035 л. х./1624), известный как *Муджаддид алфи сани* («Обновитель второго тысячелетия»), проживавший на территории современного Пакистана.

6. **Накшбандийа-Муджаддидийа:** это крыло тариката названо в честь шейха Ахамада Фарука ас-Сирхинди; его традиции продолжены Шамс ад-Дином Хабибаллахом Джаном Джананом (ум. 1195 л. х./1781). Накшбандийа на Индийском субконтиненте почитают шейха Ахамада Фарука ас-Сирхинди, «Обновителя второго тысячелетия», полагая, что он, подобно Мухйи ад-Дину Ибн ‘Араби, обладал особым статусом, поскольку описал собственную модель теоретического мистицизма и изложил в многочисленных сочинениях основные этические и ритуальные принципы тариката.

7. **Накшбандийа-Мазхарийа, или Халидийа:** основатель и эпоним школы — Хваджа Хабибаллах Джан Джанан; традиции этой ветви Накшбандийа были продолжены Мавланой Халидом Зу-л-Джанахайна аш-Шахразури (ум. 1242 л. х./1826) (Кашифи, 1356, т. 2, сс. 63–64).

Кроме того, к тарикату Накшбандийа относили себя и другие выдающиеся мистики, такие как ‘Абд ар-Рахман Джами, ‘Абд ал-Гани ан-Набулси и др.

УЧЕНИЕ ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА

Хваджа Баха’ ад-Дин Накшбанд считал, что духовная доктрина суфиев претерпела искажения и нуждается в пересмотре; по мнению Накшбанда, среднеазиатский регион был переполнен невежественными суфиями, а потому в суфийской среде

получили распространение крайние шиитские убеждения, тогда как сами суфии стали отдаляться от шариата (Парса, 1354, с. 25). Эти обстоятельства убедили Хваджу Баха' ад-Дина принять меры для возрождения суфизма, который соответствовал бы учению Посланника Аллаха. Перед Хваджей стояла непростая задача — привести все правила тариката в соответствие с шариатом таким образом, чтобы суфий не имел права отклоняться от норм шариата и должен был держаться взглядов сподвижников Посланника Аллаха и праведных предшественников (*ас-салаф ас-салих*).

В отличие от учений многих суфийских тарикатов, которые, к сожалению, не были последовательно изложены, учение Накшбандийа сформулировано сравнительно непротиворечиво. Почти во всех положениях учения Хваджи Баха' ад-Дина Мухаммада Накшбанда прослеживается главный этический принцип ордена — принцип недопустимости отхода от шариатских норм. Чтобы вступить в тарикат Накшбандийа, желающий был обязан соблюсти целый ряд запретов, после чего его присутствие в тарикате становилось допустимым. Конечно, нельзя не упомянуть о том, что, в целом, во всех суфийских тарикатах устанавливается период знакомства с тарикатом, который может быть разным в различных тарикатах.

ВОСЕМЬ ПРИНЦИПОВ, ОБЯЗАТЕЛЬНЫХ ДЛЯ ДУХОВНОГО ПУТНИКА ПЕРЕД ВСТУПЛЕНИЕМ В ТАРИКАТ

1. Следование умеренности

Желающий вступить в тарикат во всех аспектах своей жизни должен быть «умеренным» — последовательным аскетом; если в какой-то сфере неопит выходит за рамки этой «умеренности», он должен исправить этот недостаток перед вступлением в тарикат. Здесь справедливо указать на следующий факт. В Коране Всевышний Аллах говорит: «Это Писание, в котором нет сомнения, является верным руководством для богобоязненных» (Коран, 2:2). Богобоязненность является необходимым условием принятия ислама, но богобоязненность практикующего мусульманина — это, согласно суфийскому учению, совершенно особый феномен. Мистики уверены: прежде чем просто быть мусульманином, неопит должен иметь страх Божий, чтобы Всевышний мог наставлять его на истинный путь (*хидайат*). Что касается вступления в суфийский тарикат, то тут все обстоит так же: желающий присоединиться к братству должен сам исправить свои недостатки, если в нем отсутствует «умеренность», необходимая для вступления в орден.

2. Следование шариату и Сунне

Человек должен в целом иметь представление о нормах фикха, таких как намаз, пост, закят и т. д. Здесь следует отметить, что всякий раз, когда после слова «шариат» следует категория «Сунна», последняя означает желательные деяния (*мустахабат*); иными словами, желающий следовать суфийскому пути должен знать и соблюдать не только обязательные предписания (*ваджибат*), но и желательные. Иначе говоря, желающий вступить в тарикат должен обладать приемлемым уровнем осведомленности в вопросах шариата.

3. Воздержание от нововведений

Принадлежащий к числу последователей религиозных нововведений (*бид'а*) и осуществляющий любую практику, кроме шариатской, не годится для тариката.

4. Отрицание внешних проявлений

Этот принцип — один из ключевых для Накшбандийа. Отрицание внешних проявлений благочестия (*завахир*) в этом тарикате означает, что желающий следовать по пути духовного самосовершенствования (*сулук*) должен сторониться тех вещей, которые придают ему социальный статус и дают основания для гордости. Поэтому человеку, стремящемуся к величию, шейхи тариката не позволяют вступить в тарикат.

5. Устремление к истине

На духовном пути имеет значение лишь устремление к истине; другие цели мистиком попросту не ставятся.

6. Принятие коллективной жизни в обители

Желающий следовать по пути духовного самосовершенствования обязан присутствовать в обители (*ханака*) в определенное время. Установление этого принципа обусловлено двумя причинами.

«Негативная» причина: некоторые считают для себя недостойным присутствовать в накшбандийской обители в силу своего социального статуса и репутации; поэтому данный принцип является предупреждением от вступления в тарикат для «мирских» людей.

«Позитивная» причина: в тарикате Накшбандийа не приветствуются индивидуальные духовные практики, поэтому о полном отрешении от других не может быть и речи. Духовный путник обязан активно участвовать в жизни обители.

7. Обращение к поминанию Бога

Мурид должен уделять время поминанию Бога (*зикр*).

8. Необходимость избегать праздности и неги

Мурид также должен работать, занимать свое тело трудом; он не вправе улаживать свое тело или заботиться о нем.

ВНЕШНИЕ ПРИНЦИПЫ, СОБЛЮДАЮЩИЕСЯ ПОСЛЕ ВСТУПЛЕНИЯ В ТАРИКАТ НАКШБАНДИЙА

Хотя нижеприведенные принципы предусмотрены не всеми ответвлениями тариката Накшбандийа, большая их часть так или иначе принята адептами ордена.

1. Облачение в *хирку* тариката в обители

Хирка — это особое одеяние, которое носят последователи тариката. Накшбандийский мурид должен носить в обители традиционную хирку желтого или серого цвета; зачастую мурид также обязуется носить ее и за пределами обители.

2. Воздержание от бритья бороды

Наличие бороды у мужчины является одним из настоятельных требований сунны в исламе, и поэтому в тарикате Накшбандийа эта норма тоже постулируется. Накшбандийцы верят, что борода духовного путника не должна быть растрепанной

и предпочтительно должна иметь клиновидную форму. Конечно, бритые волосы на голове, по их мнению, не является чем-то предосудительным.

3. Прикладывание руки к груди и вставание с места во время посещения шейха

Когда мурид приходит в ханаку и посещает шейха, он прикладывает руку к груди и не имеет права садиться, пока ему не позволит шейх. Этот принцип в той или иной форме принят во всех суфийских тарикатах.

4. Вручение подарков обитателям ханаки

Одна из исламских традиций состоит в том, что, собираясь в гости к кому-нибудь, суфий готовит подарок для хозяина дома; посещая ханаку, мурид должен, по мере своих возможностей, одарить ее обитателей. Это правило, однако, соблюдается только подлинными суфиями, которые не должны помышлять о чужом имуществе или прислуживать другим людям.

5. Просьба о помощи, обращенная к душам пиров тариката

Отличие мурида от простого человека состоит в том, что, посещая ханаку во время болезни или в беде, он обязуется обращаться к душам пиров тариката и просить их о помощи в избавлении от трудностей.

6. Обращение к шейху за советами в общих вопросах мирской жизни

Муриды этого тариката должны советоваться с шейхом в основных вопросах мирской жизни, в особенности при выборе работы, жены и даже при именовании детей. Именно поэтому накшбандийцы считают, что мурид должен посещать шейха хотя бы раз в год.

7. Почтительное упоминание имени шейха и пиров тариката

Речь мурида неизменно должна свидетельствовать об уважении к шейху и пирам тариката. Суфий никогда не должен упоминать о них в легкомысленной или тем более панибратской манере.

8. Состояние иступления, плача и самоуничтожения при посещении шейха, оказание ему почестей и чувство гордости за встречу с ним

Мурид должен приходиться к шейху в особом духовном состоянии, хранить почтение к встрече с ним и испытывать восторг от этих встреч (Таваккули, 1381, сс. 292–293).

ВНУТРЕННИЕ ПРИНЦИПЫ ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА

1. Обращение к сердцу

Мурид должен в любой ситуации обращаться к собственному сердцу. Во время совершения намаза он должен знать, что первым его слышит именно сердце и он читает намаз ради него.

2. Обращение к Творцу

Если обращение к сердцу принесет мистические плоды, мурид все чаще станет обращаться к Творцу и Благодетелю, от которого зависит его бытие.

3. Совершение зикра

В течение дня состояние мурида должно быть таким, чтобы он непрестанно мог вспоминать о Творце вселенной.

4. «Ты – моя цель, и Твое довольство – то, к чему я стремлюсь»

За завесой всех духовных деяний мурида, его жизни и бытия должна скрываться следующая максима: «Ты – моя цель, и Твое довольство – то, к чему я стремлюсь» (*‘Илахи ‘анта максуди ва рида’ука матлуби*). «Духовные путники» тариката не только повторяют эти слова, но и пишут их на стенах своих домов или мест работы, чтобы постоянно иметь их перед глазами (Кади, 1388, с. 78).

ПОСЛЕДСТВИЯ ОБРАЩЕНИЯ К ВНЕШНИМ И ВНУТРЕННИМ ПРИНЦИПАМ

Если духовный путник соблюдает внешние и внутренние принципы тариката, в нем происходят глубинные изменения, среди которых можно выделить следующие:

1. Душа (*лата’иф*) духовного путника начинает поминать Бога.

Спустя некоторое время после поступления в тарикат сердце мурида начинает совершать зикр само по себе – таким образом, что духовный путник обращает внимание на то, что это происходит произвольно. Мистик способен произносить слова зикра даже во сне.

2. Обращенность сердца духовного путника к одному Богу.

Спустя некоторое время сердце мурида целиком направляется к Богу, так что духовный путник не обращает внимания ни на что другое.

3. Ежедневное усиление чувства влечения и притяжения к Богу.

Усиление стремления и влечения духовного путника к Всевышнему служит признаком движения мурида в верном направлении.

4. Проникновение в сердце духовного путника божественных внушений.

В ходе своего движения по духовному пути мурид познает целый ряд понятий, которые ранее были ему неведомы, и размышление об этих понятиях становится его привычкой (Дихлави, 1376, с. 229).

УСТАВ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ НАКШБАНДИЙА

Джами приводит следующее предание: «Хваджу Баха’ ад-Дина Мухаммада Накшбанда спросили: “Какковы первопринципы вашего тариката?”. Он сказал: “Уединение на собрании, пребывание внешне с людьми (*халк*), а внутренне – с Богом (*хакк*)...” Кто-то спросил: “Куда ведет ваша духовная генеалогия?” Он отвечал, что [она начинается] с кого-то [и ведет в бесконечность]» (Джами, 1375, с. 391).

Хваджа Мухаммад Парса приводит со слов Абу-л-Хасана Фушанджи такой афоризм: «Суфизм на сегодняшний день – это слово без смысла, а до этого – во времена сподвижников и предшественников (да будет доволен ими Аллах!) – он был смыслом без названия. Практика суфиев (*му’амала*) была известна, а притязания их – напротив, неизвестны; теперь же притязания их стали известны, а практика – неизвестна» (Парса, 1381, с. 417).

Хваджа Баха' ад-Дин Мухаммад Накшбанд считает, что духовная практика суфиев полностью соответствует таковой сподвижников Пророка, а потому путем изучения жизнеописания сподвижников можно постигать принципы суфийской этики:

1. Обращение к сердцу

Хваджа Баха' ад-Дин говорит, что первый мистический принцип благородных сподвижников состоял в том, что они обращались «к сердцу». Они не обращали особого внимания на количество ракатов в намазе, но их мерилом было *присутствие* Бога «в намазе». Эта религиозная интуиция противоречит некоторым идеям салафитов и религиозных формалистов.

2. Частый зикр в мыслях и отсутствие акцента на его увеличении в количественном отношении

Согласно учению сподвижников, постоянство зикра проявляется в мыслях, то есть к Богу должны быть обращены мысли, а не язык. Духовный путник должен стараться, чтобы в течение дня в большей мере ощущать в себе присутствие Извечного Возлюбленного.

3. Воздержание от оставления обязательных предписаний

Соблюдение обязательных предписаний и оставление запретных вещей — один из тех принципов сподвижников Пророка, которыми, по мнению суфиев братства Накшбандийа, нельзя пренебрегать.

4. Соблюдение Сунны, дополнительных предписаний и ритуальных действий

Помимо обязательных предписаний, духовный путник обязан уделять внимание «желательным», т. е. поощряемым правоведами, но необязательным для адепта деяниям. Конечно же, в тарикате желательным нормам обучает наставник: духовный путник не обязан выполнять все упомянутые в книгах по фикху желательные деяния одновременно и тем более самовольно.

5. Убережение сердца от посторонних мыслей

Духовный путник должен «оберегать свое сердце», не позволять каким бы то ни было мыслям проникать в его разум; последний адепт ордена призван держать под контролем.

6. Приверженность духовному общению с шейхом

Благородные сподвижники старались посетить Посланника Аллаха и услышать от него как можно больше хадисов. Духовный путник не должен оставлять служения шейху и должен проявлять в нем усердие.

7. Соблюдение правил почтительного отношения к шейху при нем и в его отсутствие

Когда шейх обучает духовного путника зикру, состояние путника не должно зависеть от присутствия его наставника (Рахими Йазтапа, 1381, сс. 107–108).

Это учение полностью соответствует шариатским нормам, и шейх Ахмад Фарук писал о нем так: «Тарикат Накшбандийа является самым близким (*акраб*) к древним (*асбак*),

соответствующим им (*ауфак*), надежным (*аусак*), здоровым (*аслам*), мудрым (*аккам*), подлинным (*асдак*), ясно указывающим на истину (*адалл*), величественным (*аджалл*), возвышенным (*арфа'*) и совершенным (*акмал*), чем остальные тарикаты» (Кади, 1388, с. 81).

Хваджа 'Абдаллах Дихлави (ум. 1240 л. х./1824) замечал: «Следствиями применения практик этого тариката являются постоянство в присутствии и постоянство в осознании божественной самости, достигаемые муридом» (Санандаджи, 1375, с. 62).

МЕДИТАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ НАКШБАНДИЙА

В тарикате Накшбандийа существует одиннадцать принципов, или, если выразиться точнее, медитативных практик (*муракаба*), представляющих собой принципы духовного самосовершенствования, соблюдать которые обязан каждый последователь ордена. Первые восемь медитативных практик, разработанные, как принято считать, Хваджей 'Абд ал-Халиком Гидждувани, были приняты еще в тарикате Хваджаган; три другие были разработаны Хваджей Баха' ад-Дином Мухаммадом Накшбандом (Парса, 1354, с. 34). Ниже мы опишем все эти практики:

1. Контроль над дыханием (*хуш дар дам*)

Включает в себя три принципа:

- 1) Духовный путник должен контролировать свое дыхание.
- 2) Переход от вдоха к выдоху должен осуществляться по воле духовного путника, т. е. осознанно.
- 3) Размеренное дыхание, каждый вдох и выдох должны сопровождаться поминанием Бога (Кашифи, 1356, т. 1, с. 110).

2. Контроль за каждым шагом (*назар бар кадам*)

Во время ходьбы духовный путник должен контролировать свой взгляд и стараться ради концентрации своего внимания на каждом шагу отслеживать движения своих ног. Плодами этой практики для духовного путника станут следующие достижения мистика:

- а) Мурид контролирует каждый свой шаг.
- б) Духовный путник не замечает противоречащих шариату вещей.
- в) Его сердце защищено от дурных помыслов.
- г) Каждый его шаг сопровождается поминанием Бога (Кашифи, 1356, т. 1, с. 113).

3. Странствие у себя на родине (*сафар дар ватан*)

«Странствие у себя на родине» включает в себя четыре принципа:

- 1) Духовный путник должен исследовать человеческую природу и найти свой предел.
- 2) Он должен отправиться в путешествие от нетерпеливости к терпению, и с каждым днем терпение в нем должно только возрастать и укрепляться.
- 3) Он должен «изойти» от самоуверенности к упованию на Бога.
- 4) Он призван двигаться от неудовлетворенности к довольству имеющимся. Желания духовного путника должны уменьшаться.

Чтобы путешествовать у себя на родине, духовный путник должен произносить в качестве зикра *тахлил* (*ла 'илаха 'илла-Ллах*). Когда духовный путник произно-

сит зикр *ла илаха илла-Аллах* («Нет божества, кроме Аллаха»), в первой части (*ла 'илаха*) он может мистически созерцать состояния самоуверенности, нетерпеливости и неудовлетворенности и, как следствие, удаляться от них (Кашифи, 1356, т. 1, с. 100).

4. Уединение в обществе (*халват дар анджуман*)

«Уединение в обществе» включает в себя два принципа:

1) Духовный путник внешне должен пребывать вместе с людьми, а внутренне — с Богом.

2) Мурид должен выйти из состояния «разобщения» (*тафрика*), рассеяности, и войти в келью (*худжра*), чтобы начать заниматься самоизучением и самовоспитанием.

В Накшбандийа считается, что достигший этого уровня человек являет собой пример того, о ком говорится в благородном аяте: «мужи, которых ни торговля, ни купля-продажа не отвлекают от поминания Аллаха, совершения намаза и выплаты закята» (Коран, 24:37), и ничто больше не может его отвлечь от поминания Аллаха (Кашифи, 1356, т. 1, с. 42; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 116).

5. Постоянное поминание (*йадкард*)

Постоянное поминание состоит в поминании шейха или данного шейхом зикра, поминании шейхов тариката, что называют «соединением» (*иттисал*) с цепочкой духовной преемственности тариката. Духовный путник не должен на протяжении дня терять этого мистического соединения с цепочкой шейхов тариката. Если его связь с шейхами тариката в течение дня останется достаточно сильной, то через некоторое время он сможет видеть их во сне или наяву (Кашифи, 1356, т. 1, с. 44; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 104).

6. Возвращение (*базгашт*)

Духовный путник должен за завесой своего бытия постоянно повторять зикр *'Илахи 'анта максуди ва рида'ука матлуби*. Результатом этой практики является то, что духовный путник после произнесения каждого зикра ощущает свою немощность и бессилие, а не самодовольство и превосходство над остальными (Кашифи, 1356, т. 1, с. 44; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 104).

7. Сохранение бдительности (*нигахдашт*)

Сохранение бдительности включает в себя два общих принципа:

1) Наблюдение за собственными мыслями и воспоминаниями.

В течение дня духовный путник должен контролировать свои мысли и воспоминания. Если он сможет это сделать, то перейдет ко второму принципу, который состоит в следующем:

2) Контроль над силой воображения.

Если духовный путник добьется контроля над силой воображения, то он может достичь и другого, не менее важного результата, а именно — контроля над своими мистическими прозрениями. Он погружается в духовные видения, чтобы отправиться на первое из небес. Во сне он посещает даже Посланника Аллаха. По сути, он самостоятельно определяет и анализирует свой мистический опыт (Кашифи, 1356, т. 1, с. 46; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 106).

8. Осознанное поминание (*йаддашт*)

Принцип осознанного поминания указывает на необходимость постоянного размышления о Боге. Духовный путник должен учитывать, в какой мере он в течение дня помнит о Господе (Кашифи, 1356, т. 1, с. 46; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 107).

9. Осведомленность о времени (*вукуф-и замани*)

«Остановка» во времени имеет два измерения:

1) Учет времени.

Суфий накшбандийского тариката должен определить, в какие часы он проявляет благодарность и занимается богослужением, в какие — молит Бога о прощении или размышляет о своих прегрешениях. Именно поэтому часть зикров совершается им в строго определенное время дня; он знает, когда их произносить и сколько времени на них потратить.

2) Осведомленность о своих состояниях.

Духовный путник наблюдает за своим временем и получает осведомленность о своих делах во времени (Кашифи, 1356, т. 1, с. 47; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 119).

10. Осведомленность о количестве (*вукуф-и ‘адади*)

Осведомленность о количестве заключается в том, что духовный путник должен точно отслеживать *количество*, что происходит на трех уровнях:

1) Осведомленность о числе, то есть учет количества произнесенных зикров.

2) Учет количества вдохов и выдохов и контроль над дыханием.

3) Приведение количества зикров в соответствие с дыханием. Когда установлено это соответствие, мурид должен следить за количеством зикров — обязательно нечетным. Рекомендуются такие варианты рецитации зикра, как трое-, пяти-, семи- и двадцатиднократный.

В Накшбандийа считается, что перед духовным путником, достигшим уровня осведомленности о количестве, открываются врата сокровенного знания (Кашифи, 1356, т. 1, с. 47; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 121).

11. Осведомленность о сердце (*вукуф-и калби*)

Осведомленность о сердце также предполагает несколько уровней:

1) Концентрация чувств, то есть духовный путник должен овладеть своими чувствами.

2) Концентрация восприятия: духовный путник должен уметь сосредотачиваться в любое время, в какое пожелает, и выполнять ту работу, которая ему нужна.

3) Концентрация и устремленность сердца: сердце духовного путника должно уметь «устремляться туда, куда пожелает».

Когда все эти три этапа пройдены, духовный путник по воле Всевышнего достигает степени «исчезновения в деяниях» (*фана’ фи ал-аф’ал*) (Кашифи, 1356, т. 1, с. 50; ан-Набулси, 1429 л. х., с. 121).

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТАРИКАТА НАКШБАНДИЙА

Помимо приведенных выше практик, в текстах Накшбандийа рассматриваются еще несколько принципов, которые характеризуются как дополнения к основному.

1. *Постоянство в тайном зикре*

В тарикате Накшбандийа отсутствует явный зикр (*зикр-и джали*), и духовный путник должен произносить зикр про себя.

2. *Постоянство в самонаблюдении (муракаба)*

Духовный путник должен быть всегда занят самонаблюдением (*муракаба*) и соблюдать следующие принципы:

1) Он должен в первую очередь обладать ритуальной чистотой (*тахарат*), отправляясь в уединение (*халват*).

2) Он должен отвергать приходящие к нему дурные мысли.

3) Он должен совершать устный зикр в уединении.

4) Он должен занимать себя мольбами, то есть слезно молиться Богу. Если он этого добился, это служит признаком правильности его самонаблюдения.

3. *Духовный путник должен физически получать воспитание от муршида*

Под третьим дополнительным принципом подразумевается, что духовный путник должен физически посещать наставника, чтобы тот наставлял его. Когда суфий приходит к своему шейху или муршиду, он должен помнить о том, что муршид обладает связью с Посланником Аллаха, а Посланник Аллаха, в свою очередь, связан с Аллахом. Следовательно, связь с муршидом означает связь с Аллахом. Конечно, духовный путник должен учитывать, что речь идет не о внешнем виде муршида. Если духовный путник осознает этот факт, сила поминания Бога будет крепнуть в нем с каждым днем.

4. *Духовное воспитание от шейхов силсила тариката*

Духовный путник должен знать, что шейхи силсила могут помочь ему и направить его на прямой путь в те моменты, когда он испытывает затруднения.

Условия, при которых духовный путник может воспользоваться помощью шейхов силсила, по-разному формулируются в разных орденах. В тарикатах чаще всего каждый день читают часть Корана или хотя бы суру «ал-Фатиха» в честь шейхов силсила, упоминая каждого из них по имени, чтобы тем самым обрести связь с ними.

Баха' ад-Дин Мухаммад Накшбанд и сам таким образом воспользовался помощью души Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани и прошел все ступени тариката хваджаган. Ибн 'Араби схожим образом воспользовался мистической помощью Абу Мадйана.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

ан-Набулси, ‘Абд ал-Гани (1429 л. х./2008). *Мифтах ал-ма’уйя фи дастур ат-тарикат ан-Накибандийя*. Т. 1. Каир: Ад-Дар ал-Джаудийя.

Джами, ‘Абд ар-Рахман (1375/1996). *Нафахат ал-унс*, под ред. Махмуда ‘Абиди. Тегеран: Интишарат-и Иттила‘ат.

Дихлави, Шах ‘Абдаллах (1376/1997). *Дурар ал-ма‘ариф*, под ред. Аййуба Ганджи. Санандадж: Интишарат-и Курдистан.

Кади, ‘Абд ар-Рахим (1388/2009). *Хвадж Баха’ ад-дин Накибанд ва Накибандийя дар даура-йи Таймур*. Санандадж: интишарат-е Курдистан.

Кашифи, Хусайн ибн ‘Али (1356/1977). *Рашахат ‘айн ал-хайат фи манакиб машайих ат-тарикат ан-Накибандийя*, под ред. ‘Али Асгара Ма‘инийана. Тегеран: Бунйад-и нукуқари-йи Нурийани.

Наршахи, Абу Бакр (1363/1984). *Та’рих-и Бухара*, пер. Абу Насра ал-Кубави, под ред. Мударриса Разави. Тегеран: Тус.

Парса, Хваджа Мухаммад (1354/1975). *Кудсийя*, под ред. Ахмада Тахири ‘Ираки. Тегеран: Интишарат-и Тахури.

Парса, Хваджа Мухаммад (1381/2002). *Фасл ал-хитаб*, под ред. Джалила Мисгарнижада. Тегеран: Марказ-и нашр-и данишгахи.

Рахими Йазтапа (1381/2002). *‘Ирфан-и назари ва ‘амали-йи тарика-йи Накибандийя-и муджаддидийя*. Гурган: Интишарат-и Махтум Кули Фираги.

Санандаджи, Мирза Шукраллах (1375/1996). *Тухаф-и Насири*, под ред. Хишматаллаха Таййби. Тегеран: Амир Кабир.

Таваккули, Мухаммад Ра’уф (1381/2002). *Та’рих-и тасаввуф дар Курдистан*. Тегеран: нашр-и Таваккули.

Ширази, Мухаммад Ма’сум (б.д.). *Тара’ик ал-хака’ик*. Т. 3. Тегеран: Интишарат-е Сана’и.

TARIQA AND TRADE: NAQSHBANDIYYA TRADE ACTIVITY IN THE TIMURID ERA

Faridun Allahyari
Mortaza Nura'i
Ali Rasuli
s.allahyari@ltr.ui.ac.ir

This article is devoted to the study of the relationship between the Naqshbandiyya and trade activities in the Timurid era (771 – 913 H/1370 – 1507). An appeal to the ideological principles of this tariqa will clarify the intellectual factors that laid the foundations for the economic activity of its followers. These factors can be divided into four concepts - solitude in society (khalvat dar anjuman), hidden dhikr (dhikr-i khafi), service (khizmat) and work. The presence of the doctrine regulating economic activity in the Naqshbandi order had three important consequences: firstly, the widespread dissemination of this tariqa among peasants and artisans as the most important productive forces; secondly, the support of the tariqa by Timur and his successors; thirdly, the development of a positive attitude towards wealth and power. These consequences allowed the Naqshbandis to get productive forces and political support at their disposal. Thus, the leaders of the tariqa managed to expand their spiritual and material influence in Transoxiana and Khorasan.

The territory of Transoxiana was the cradle of the Timurid state, the patrimony and center of the Khvajagan tariqa, the intersection point of various trade routes and was considered one of the key centers of the Great Silk Road. This situation, coupled with the previously mentioned factors, contributed to the activity of the Naqshbandis in the field of trade during this period.

The large-scale trade activity of the Naqshbandis during this period had an important impact on this tariqa in three directions. Firstly, Naqshbandiyya spread throughout the Great Silk Road, in Central Asia and East Turkestan up to the borders of China. Secondly, it endowed the Naqshbandiyya leaders with wealth, affluence and influence, whereas previously the desire for a worldly life was something unprecedented for Sufi Tariqas, which in the XVI century led to the beginning to disputes and discussions around the connection between tariqa and economic activity. The third consequence was the tragic impact that this activity had on the leaders of the Naqshbandiyya tariqa in the last quarter of the XV – first half of the XVI century, that is, on the Ahrar clan. As a result of the growth of economic influence and close ties with the Timurid state, they inevitably had an impact on the final outcome of this state. The study of the connection between the Naqshbandi Tariqa and trade in the Timurid era from the very beginning to the end is a concrete historical consideration of the important question of what was the connection between the economy and the Tariqa in the history of Iran.

Keywords: *Naqshbandiyya, Timurids, trade, economic situation, the Great Silk Road.*

Faridun Allahyari
Mortaza Nura'i
Ali Rasuli
University of Isfahan

ТАРИКАТ И ТОРГОВЛЯ: ТОРГОВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАКШБАНДИЙА В ЭПОХУ ТИМУРИДОВ*

**Фаридун
Аллахьяри
Мортаза Нураи
Али Расули**
s.allahyari@ltru.ac.ir

Предлагаемая вниманию читателя статья посвящена изучению связи между тарикатом Накшбандийа и торговой деятельностью в эпоху Тимуридов (771–913 л. х.¹/ 1370–1507). Обращение к идеологическим установкам этого тариката прояснит интеллектуальные факторы, заложившие основы экономической деятельности его последователей. Можно выделить четыре принципа, сформировавшихся под влиянием этих факторов: (халват дар анджуман), скрытый зикр (зикр-и хафи), служение (хизмат) и труд. Наличие в накшбандийском тарикате учения, регламентирующего экономическую деятельность, имело три важных последствия: во-первых, широкое распространение этого тариката среди крестьян и ремесленников как важнейших производительных сил; во-вторых, поддержку тариката со стороны Тимура и его преемников; в-третьих, выработку положительного отношения к богатству и власти. Эти последствия позволили накшбандийцам получить в распоряжение производительные силы и политическую поддержку. Таким образом, лидеры тариката сумели расширить свое духовное и материальное влияние в Мавераннахре и Хорасане.

Территория Мавераннахра стала колыбелью государства Тимуридов, вотчиной и центром тариката хваджаган, точкой пересечения нескольких торговых путей и считалась одним из ключевых центров Великого шелкового пути. Это положение, вкупе с ранее указанными факторами, способствовало активизации накшбандийцев в сфере торговли в этот период.

Широкомасштабная торговая активность накшбандийцев в этот период оказала важное влияние на этот тарикат по трем направлениям. Во-первых, тарикат Накшбандийа распространился на всем протяжении Великого шелкового пути — в Центральной Азии и Восточном Туркестане, вплоть до границ Китая. Во-вторых, она наделила лидеров Накшбандийа богатством, достатком и влиянием, тогда как ранее стремление к мирской жизни было чем-то беспрецедентным для суфийских тарикатов, что привело к началу XVI века к спорам и дискуссиям вокруг связи между тарикатом и экономической активностью. В-третьих, эта активность оказала значительное влияние на лидеров тариката Накшбандийа в последней четверти XV — первой половине XVI века, то есть на клан Ахрара. В результате роста экономического влияния и тесных связей с государством Тимуридов они неизбежно оказали воздействие и на судьбу этого государства. Изучение связи между

**Фаридун
Аллахьяри
Мортаза Нураи
Али Расули**
(Кафедра истории
и иранистики
Исфаханского
университета)

*. Перевод с персидского И. Гибадуллина.

1. Здесь и далее по тексту даты даются в их оригинальном виде (по календарю лунной хиджры) и по григорианскому календарю.

накшбандийским тарикатом и торговлей в эпоху Тимуридов представляет собой конкретно-историческое рассмотрение важного вопроса о том, какой была связь между экономикой и суфийскими орденами в истории Ирана.

Ключевые слова: Накшбандийа, Тимуриды, торговля, экономическая ситуация, Великий шелковый путь.

ВВЕДЕНИЕ

Эпоха Тимуридов (1370–1507), со всеми бедствиями, сопровождавшими ее в начале, и с той анархией, которая установилась в ее конце, была свидетельницей развития торговли в Мавераннахре и Хорасане, в районе Персидского залива и на территориях между этими двумя ареалами, то есть в Фарсе, Кермане, Йезде. Жители этих ключевых районов, в свою очередь, поддерживали активные контакты с внешним миром и осуществляли процветающую торговую активность, которая породила расцвет и роскошь таких городов, как Хормоз, Шираз, Йезд, Самарканда и, в особенности, Герат. В сфере торговли регион Мавераннахра имел выход к Великому шелковому пути, Китаю, Центральной Азии, а район Персидского залива — к Индии и к маршрутам доставки специй. С другой стороны, с позиций религиозной топографии, это пространство уместно поделить на две части — северную и южную, так что северную половину, а именно Мавераннахр и Хорасан, можно считать сферой деятельности тариката Накшбандийа, а южную половину — от Йезда до Персидского залива — сферой влияния тариката Ни'матуллахи. В свете исторических источников, древних памятников, антропогеографии и религиозных структур исследователь способен отыскать следы этих двух тарикатов на указанных маршрутах.

Может ли совпадение географии религиозных сообществ и тарикатов с географией экономической и торговой деятельности иметь некий смысл? И в случае наличия такого смысла какие можно выявить связи между этими, казалось бы, не связанными друг с другом факторами? Настоящая статья представляет собой попытку найти ответ на эти два вопроса на примере изучения Накшбандийа. Очевидно, этот выбор ограничивает в пространственном отношении сферу исследования регионами Мавераннахра и Хорасана, то есть основными центрами тариката Накшбандийа. Ворота двух знаменитых столиц государства Тимуридов — Самарканда и Герата — были, с одной стороны, открыты Китаю, а с другой — Персидскому заливу и Индийскому океану; это положение, вне всякого сомнения, во многом определило экономическую ориентацию тариката Накшбандийа.

Основная гипотеза данного исследования состоит в том, что благодаря наличию экономических составляющих в их учении, их прочным связям с государством Тимуридов и, в конце концов, их широкой базе среди профессиональных ремесленников в этот период накшбандийцы принимали активное участие в торговой деятельности.

Данное исследование произведено с опорой на исторический метод; использованные сведения были собраны нами в ходе изучения исторической литературы и документов. Основная часть сведений, приведенных в статье, извлечена в первую очередь из оригинальных накшбандийских источников, а именно: «Рисала-и кудсийа», «Анис ат-талибин», «Рашахат 'айн ал-хайат», «Малфузат-и Хваджа Ахрар», «Хаварик-и 'адат-и Ахрар» и «Такмила-и Лари», а также из многочисленных источников по истории государства Тимуридов.

Насколько известно автору, в имеющихся исследовательских работах, посвященных торговле и экономике государства Тимуридов, а также в исследованиях по тарикату Накшбандийа отсутствуют какие-либо отсылки к связи учения этого тариката с торговой деятельностью эпохи Тимуридов, хотя имеются монографии, посвященные богатству и влиянию Хваджи Ахрара. Спорадические указания на эту проблему содержатся в работах двух ныне уже покойных иранских исследователей. Али Мазахери кратко охарактеризовал значение накшбандийцев на Великом шелковом пути, а Абдольхосейн Зарринкуб упомянул о той базе, которую имел тарикат в торгово-ремесленной среде. Именно эти краткие указания сформировали первоначальный замысел этой работы.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ОТНОШЕНИЯ К ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СУФИЗМЕ

Как нам кажется, следы экономических взглядов в суфийских тарикатах следует искать в связи с генеалогией понятия «аскетизм» (*зухд*). Использование этого понятия считается самой ранней и наиболее известной отличительной чертой суфийской мысли. Основной, традиционный подход к аскетизму состоял в отождествлении последнего с монашеством и отказом от мирской жизни и ее удовольствий. Особенности этого мировоззрения служили пренебрежительное отношение к богатству, имуществу и профессиональной деятельности, голод, аскеза, ношение власяницы, ночные бдения, восхваление бедности и нищеты, отдаление от людей, добровольное скитальчество, жизнь в пустыне или пещере, нищенствование и даже попрошайничество (Аттар, 1336, сс. 36, 51, 52, 55, 59, 112, 113, 249).

Отшельничество и отказ от мирского — вот основные суфийские практики, популярные среди суфиев I–II века хиджры/VII–VIII вв. Их отношение к экономической деятельности оставалось полностью негативным. Например, Суфйан ас-Саури в ответ на вопрос человека, решившего узнать, как тот относится к занятию ремеслом, сказал: «Побойся Аллаха, ибо я не видел ни одного страшящегося [Аллаха], который нуждался бы в заработке на жизнь» (Аттар, сс. 176/2–177). На начальном этапе истории ислама в качестве реакции на это суфийское определение аскетизма, имеющее достаточно длительную историю в индийских и иранских религиях, а также в христианстве, имели место критические высказывания, самое раннее из которых можно обнаружить в знаменитой истории о том, как Пророк осудил ‘Усмана ибн Маз’уна за то, что тот оставил свой дом и семью. Еще одним подтверждением такого отношения является наличие в корпусе Сунны многочисленных преданий о ценности заработка на жизнь и труда, о порицании бедности и восхвалении тех, кто прилагает усилия ради обеспечения пропитания. Несмотря на это, первый подход продолжал существовать и с прежней силой оказывать влияние на мусульман.

Суфии в III–IV веках хиджры/IX–X вв. не только сохранили в качестве фундамента и базового принципа аскетизм, благочестие и отказ от мирского, но пошли еще дальше, дополнив эту конструкцию новыми элементами. В этот период их рассуждения и дискуссии переросли в ожесточенную полемику о том, что предшествует другому — шариат или истина (*хакикат*)? Передовая часть мистиков в этот период признавала первостепенность истины по сравнению с шариатом (Аттар, 1336, сс. 154–159). Верные этой интуиции Халладж и Байазид Бистами позволяли себе такие высказывания, как «Аз есмь Аллах» (*'ана Ллах*) и «под этой джуббой нет никого, кроме Аллаха» (*лайса фи джубба-*

ти *'илла Ллах*). В качестве реакции на эти убеждения сформировалось срединное течение, которое стремилось сочетать «шариат» и «тарикат». Очевидный пример устремления такого рода можно усмотреть в противодействии Джунайда ал-Багдади Мансуру ал-Халладжу или во внимании, которое Ибн Хафиф уделял соблюдению норм шариата ('Аттар, 221/1, 34/2, 217; Зарринкуб, 1385; Арзеш, 69). Этот курс на умеренность получил продолжение в XI веке в критических высказываниях таких авторов, как Абу-л-Касим ал-Кушайри, об Абу Са'иде ибн Аби-л-Хайре по поводу необходимости следования шариату (Амид Зенджани, 1366, сс. 214–215). Несмотря на это, дискуссии об аскетизме продолжались. Если среди большинства суфиев основную роль все еще сохранял отказ от мирского, то существовали и диссидентские группы, восставшие против бедности и отказа от мирского и признававшие возможность существования суфизма без бедности как обязательного условия вступления в ордены (Амид Зенджани, 1366, сс. 214–215). Хотя этот настрой не получил в то время всеобщего признания, традиция критического отношения к суфизму, призывающему к оставлению мирского, нашла историческое продолжение.

В XII–XIII веках течение в суфизме, призывавшее к оставлению мирского, все еще занимало господствующие позиции, однако в некоторых случаях оно сопровождалось радикальными религиозными доктринами, вроде веры во вселение божества (*хулул*), в единство бытия (*вахдат*), опьянение (*сукр*) и экстаз; это учение проповедовалось, в частности, Абу-л-'Аббасом Ахмадом ар-Рифа'и, 'Аттаром Нишабури, 'Абд ал-Кадиром Гилани, 'Айн ал-Кудатом ал-Хамадани, Ибн Рузбиханом ал-Бакли аш-Ширази, Мухйи ад-Дином ал-'Араби и Мавланой Джалал ад-Дином Руми. Противостояло им критически настроенное и более умеренное течение, основанное шейхом Ахмадом Джамам, верившим в необходимость приверженности шариату и воздержания от подобных крайностей (Амид Зенджани, 1366, сс. 423–424). В XII веке 'Абд ал-Халик Гидждувани заложил в Мавераннахре доктринальные и ритуальные основы тарикатов, которые в последующем были названы хваджаган и Накшбандийа. Как мы дальше увидим, учение его тариката проложило путь к полному примирению между суфизмом с одной стороны и «добычей пропитания», экономической деятельностью — с другой. Тем не менее учение Гидждувани не привлекло к себе внимания в широкой среде при его жизни, и появление тариката, основанного на этом учении, отодвинулось еще на три столетия.

Той движущей силой, которая произвела переворот в одном из направлений суфизма, по крайней мере, в отношении к экономике, оказались трагичное нашествие монголов и его последствия. Эта катастрофа в силу тех социальных и экономических бедствий, которые она породила, заставила некоторых представителей суфийской элиты искать пути противодействия этим бедам. Именно благодаря этим людям подходы, основанные на оставлении мирского и отдалении от политической власти, составлявшие основное направление, постепенно были оттеснены на периферию общественной мысли. В учении и подходах таких деятелей, как Бекташ Вали Нишабури, 'Ала ад-Даула Симнани, шейх Халифа Сабзивари, шейх Хасан Джури и, особенно, Баха' ад-Дин Накшбанд Бухари, можно проследить историю и даже хронологию этой трансформации. Бекташ Вали (род. 604 л. х./1208), переселившийся из Хорасана в Малую Азию и примкнувший к Орхану Гази (724–761 л. х./1324–1362), второму османскому султану, основал тарикат бекташи (Данешнаме..., 1383, с. 191; Чахардахи, 1360, сс. 338–339), важной особенностью которого стало учение о необходимости поддерживать отношения с государством. Преемники Бекташа Вали продолжили эту традицию близких отношений с правителя-

ми. В результате тарикат бекташи постепенно стал официальным культом янычарского войска и таким образом проник на Балканы, сыграв важную роль в исламизации этого региона (Собхани, 1355, сс. 511–512). Хотя мы и немного знаем о роли бекташийцев в торговле, благосклонное отношение к ним в Османском государстве и армии может указывать на их участие в экономической деятельности.

В свою очередь, 'Ала ад-Даула ас-Симнани (ум. 737 л. х./1336) считал общение с эмирами и правителями подходящим для решения проблем угнетенных средством (Джами, 1373, сс. 482–490); он отвергал бедность и рассматривал обладание богатством как естественное право людей (Дуглат, 1383, с. 578). Некоторое время он оставался наставником Шейха Халифы, духовного отца движения сарбедаров. Ближе к концу жизни ас-Симнани, шейх Хасан Джури, ученик и преемник Шейха Халифы, создал вместе с мюридами полноценное политическое движение, имевшее целью восстановление в правах угнетенных и создание справедливого государства. Значение учения ас-Симнани было настолько велико, что даже в XV веке Джами, один из богатых и крупных деятелей Накшбандийи в Хорасане, в продолжение споров с критиками ссылался на слова ас-Симнани о допустимости обладания богатством (Дуглат, 1383, с. 578). Эти отсылки к 'Ала ад-Даула красноречиво характеризуют его влияние на тарикат Накшбандийа и еще лучше демонстрируют значение его новаторских подходов для суфизма.

Стремительное сближение некоторых суфийских тарикатов с высшей политической властью, приведшее к созданию государств Сарбедаров и Мар'ашидов, в конечном итоге обернулось неудачей с победой Тимуридов (нач. XV века). Как и другие местные силы в Иране, Сарбедары и Мар'ашиды были поставлены на колени неограниченной властью Тимура. Именно эта трагедия в числе других внутренних проблем и противоречий обрекла упомянутые выше правящие группы на ослабление и распад. Оба этих фактора задержали на целое столетие появление суфийского правления. Те тарикаты, которые принялись бороться с державой Тимуридов, вроде хуруфийа и нурбахшийа, столкнулись с суровыми репрессиями. Как нам представляется, эти события повлияли на формирование тесной связи тариката Накшбандийа с политической властью Тимуридов и экономической жизнью иранского общества в XV веке. Ниже мы убедимся в том, что тарикат Накшбандийа представлял собой своеобразный венец развития того умеренного учения, согласно которому духовное самосовершенствование считалось совместимым с участием в экономической жизни.

1. Тарикат Накшбандийа: связь суфизма с бытовой жизнью

Как следует из названия тариката Накшбандийа, он восходит к Хвадже Баха' ад-Дину Мухаммаду Накшбанду (ум. 791 л. х./1389). Однако предпосылки возникновения этого тариката прослеживаются начиная со второй половины XII века. Один из учеников Абу Йа'куба Йусуфа Хамадани по имени 'Абд ал-Халик Гидждувани (ум. 575 л. х./1179) откололся от кружка своего учителя, оказав предпочтение скрытому зикру (*зикр-и хафи*) перед явным (*зикр-и джали*). Затем он теоретически закрепил это обособление, выдвинув восемь принципов, в том числе «единение в обществе» (*халват дар анджуман*) (Кашифи, 1356, сс. 34/1–35). Таким образом, ему и следует отдать пальму первенства в создании тариката Накшбандийа. Достижения Гидждувани дошли по цепочке преемников до Баха' ад-Дина Мухаммада Накшбанда. Все они были выходцами из сел в окрестностях Бухары (Кашифи, 1356, сс. 75–77), но ни в одном из источников XII–XIV вв. не встречаются упоминания о Гидждувани и его учении. Из этих свидетельств можно, пожалуй, сделать вывод

о том, что за два столетия, вплоть до времени Баха' ад-Дина Накшбанда, идеи Гидждувани не имели особого распространения за пределами узкого круга его мюридов и учеников. Этот вывод представляется приемлемым по той причине, что только в накшбандийских текстах начала XV века появляются упоминания о Гидждувани и важности его учения, что совпало по времени с расцветом этого тариката и его широким распространением в регионе Мавераннахра и Хорасана, произошедшим благодаря усилиям Хваджа Баха' ад-Дина Накшбанда. После Баха' ад-Дина наставниками тариката стали его преемники — Хваджа 'Ала ад-Дин 'Аттар (ум. 802 л. х./1400), Хваджа Мухаммад Парса (ум. 822 л. х./1420), Мавлана Йа'куб Чархи (ум. 851 л. х./1447) и Хваджа Са'д ад-Дин Кашгари (ум. 860 л. х./1456). Пик влияния и славы этого тариката пришелся на вторую половину XV века, когда его возглавлял Хваджа 'Убайдаллах Ахрар (ум. 598 л. х./1489).

Именно в учении накшбандийского тариката в конце концов было сформулировано такое понимание суфизма и аскетизма, в котором уделялось наибольшее внимание быту, труду и заработку на жизнь, и оно тем самым в наибольшей мере дистанцировалось от монашества и отказа от мирской жизни. Доверие и благосклонное отношение Тимура и его преемников к шейхам тариката Накшбандийа, одобрительное отношение учения накшбандийцев к труду, профессиональной деятельности, богатству, их экономической и политическая деятельность, официальное признание власти государства и взаимодействие с ним, идея служения людям — все это являлось признаком важного поворота внушительного крыла суфийского движения к примирению с мирскими властями и отрицанию суфизма, призывающего к отказу от мирского. Иначе говоря, накшбандийцы стояли у истоков религиозного учения, которое в некотором роде выработало подлинно этическое отношение к ценности труда, профессиональной деятельности и капитала. По-видимому, этот подход можно уподобить тому, что Макс Вебер называет «протестантской этикой», что позволит правильно оценить его значение в экономической жизни общества XV века.

1.1. Социально-экономические элементы в учении Накшбандийа

Тарикат Накшбандийа зародился в Мавераннахре, на территории, длительная история которой была постоянно связана с торговлей. Этот регион был местом пересечения торговых путей, которые соединяли Китай и Центральную Азию с Ираном и Европой, а Индию и Хорасан — с Хорезмом и территорией современной России. Это превосходное расположение превратило торговлю в историческую характеристику цивилизованной жизни в этом регионе. Если принять во внимание исторический опыт согдийцев и манихеев доисламского периода, пользовавшихся экономическими возможностями этого региона и активно участвовавших в торговле на Великом шелковом пути, то можно считать, что на экономическую ориентацию тариката Накшбандийа в значительной мере повлияли благоприятная среда Мавераннахра и издревле существовавшие там традиции торговли.

Отличительная особенность Накшбандийа по сравнению с другими тарикатами состоит в акценте на тех принципах учения, которые сочетались с социально-экономической активностью. Важнейшими из этих принципов были скрытый зикр, уединение в обществе, служение и труд. Два первых принципа постулировались с целью облегчения бремени правил и церемониала, а два последних — с целью поощрения благотворительности, трудовой и социальной активности. Эти социально-экономические мотивы были четко отражены в следующем известном высказывании Гидждува-

ни: «Нужно снять с людей тяжкий груз, а это невозможно сделать, не получив при этом чистого заработка. Руки — делу, а сердце — Другу» (Кашифи, 1356, с. 457/2). С другой стороны, духовный авторитет этих принципов был упрочен путем их возведения к пророку Хизру (Кашифи, 1356, с. 36). Выдвижение этих принципов стало реакцией на изоляционистское учение, которое вело к экономическому упадку в обществе и препятствовало естественному ходу экономической жизни. В XIV веке Баха' ад-Дин Мухаммад Накшбанд, подчеркивавший эти принципы и пропагандировавший их, получил известность в качестве основателя нового тариката, который был назван в его честь, — тариката Накшбандийа.

1.1.1. Скрытый зикр (*зикр-и хафи*) и уединение в обществе (*халват дар анджуман*)

Скрытый зикр и уединение в обществе — это два фундаментальных принципа тариката Накшбандийа, придающих ему уникальность (Лари, 1343, с. 2; Бухари, 1354, с. 85). Зикр является одним из главных этапов духовного самосовершенствования в суфийских тарикатах. Скрытый зикр (*зикр-и хафи*), или зикр сердца, противопоставляется явному зикру (*зикр-и джахр*). Уже при первых шейхах тариката, когда Хваджа 'Абд ал-Халик Гидждувани выдвинул «скрытый зикр», отделившись от своего наставника и пира Хваджа Абу Йа'куба Йусуфа Хамадани, и после этого вплоть до начала XV века господствующим учением суфиев был «явный зикр» (Кашифи, 1356, сс. 36/1–2, 457; Нишабури, 1380, с. 163). Если явный зикр предполагал определенные правила, требовал подходящего места и времени, или, по крайней мере, временного отстранения от социальной активности, то благодаря акценту на скрытом зикре и отрицанию явного зикра шейхи Накшбандийа попытались снять эти ограничения, перенеся отличие последователей тариката от простых людей из социальной плоскости в пространство внутреннего аскетического делания — «с языка в сердце». Таким образом, результатом этого нововведения в тарикате стала гармонизация отношений его адептов с «внешними» людьми и социально-экономической активностью общества.

Еще одним важным принципом ордена стал императив уединения в обществе (*халват дар анджуман*), предложенный в качестве альтернативы изоляции и отшельничеству. В накшбандийских текстах этот принцип был выражен в десятках афоризмов и наставлений: «Занятие зикром и погружение в него [должно достичь] такой степени, что человек, придя на базар, не услышит никаких слов и звуков, потому что зикр овладел самим его сердцем» (Ахрар, 1380, с. 159; Кашифи, 1356, с. 43/1). Пребывание внутренне с Богом, а внешне — с людьми, отрешение от собственной самости и пребывание с людьми (Кашифи, 1356, сс. 265, 350), нахождение с ними и солидарность с ними, следование общей манере людей, отрицание их разделения на простой люд (*'амма*) и избранных (*хасса*) (Лари, 1343, сс. 9, 37) — эти принципы считались, с одной стороны, залогом благополучия и процветания, а с другой — условием приближения к Богу (Лари, 1343, сс. 9, 37; Бухари, 1354, с. 85). Таким образом, накшбандийцы сочетали бытовую жизнь и духовность для того, чтобы «жить с людьми и как люди», точнее говоря, чтобы участвовать в экономической и социальной жизни. За всеми этими определениями и характеристиками стоит признание конструктивной роли последователей ордена в экономической и социальной жизни общества, что дает нам основной ключ к пониманию уникальных особенностей тариката Накшбандийа.

Следствием этих двух принципов и вытекавшей из них ориентации на народ было постепенное отдаление от суфийских радений (Кади Самарканди, 1380, сс. 152–156; Нишабури, 1380, с. 436). Благодаря вере в эти два принципа последователи тариката сумели без необходимости прибегать к сложным ритуалам и обременительным правилам заниматься, подобно простым людям, трудовой и профессиональной деятельностью, не оставляя в то же самое время и духовного самосовершенствования. Джамии усматривал красоту этого тариката именно в том, что его можно было практиковать «повсюду, со всеми и в любых ситуациях» (Лари, 1343, с. 16). В свете этих особенностей в начале XV века ‘Али ибн Хусайн Кашифи следующим образом описывает накшбандийцев в своей касыде: «Обладают они внешним обликом от этого мира и нутром — из того мира, внешне — они простолюдины, а внутренне — они избранные. Подобно тому, как мускусный мешок спрятан под хвостом, они — свеча на каждом собрании и оживление на каждом базаре» (Кашифи, 1356, сс. 659/2–661). Иными словами, в качестве цели и следствия этих принципов выступает баланс между мирским и духовным, между бытовой жизнью и суфийскими практиками.

1.1.2. Служение и труд

Твердая вера накшбандийских шейхов в скрытый зикр и уединение на людях способствовали росту популярности среди адептов этого тариката двух понятий — служения и труда, что аргументировалось тем, что присутствие и занятие деятельностью среди людей с целью принесения им пользы служит залогом блага, тогда как отшельничество означает стремление к славе (Бухари, 1383, сс. 48–49, 70).

Точка зрения Накшбандийа в отношении принципа служения эксплицирована в двух известных текстах, принадлежащих Гидждувани и Хвадже Баха’ ад-Дину Накшбанду: «Закрой дверь уединения и открой дверь служения, закрой дверь наставничества (*шайхи*) и открой дверь помощи (*йари*), закрой дверь затворничества (*узлат*) и открой дверь дружбы (*сухбат*). Кто жаелает самости, тот не себялюбив, а кто жаелает другого, тот себялюбив. Будь подобен свече, чтобы приносить другому свет, и не будь подобен свече, чтобы самому оставаться в темноте» (Бухари, 1383, сс. 54, 79, 85). Некоторые видные деятели тариката в XV веке, в том числе Мавлана ‘Аттар и Хваджа Ахрар, ставили служение даже выше поклонения: «Что вам от этого сидения и поклонения? Старайтесь и стремитесь принести мусульманину пользу. Служение, которое ведет к искреннему принятию, превосходит зикр и медитацию (*мурাকাба*)» (Ахрар, 1380, сс. 206, 244). Эти голоса, очевидным образом, являются эхом той неоднозначной политической, социальной и экономической обстановки, которая сложилась в Мавераннахре на рубеже XIV–XV веков и жертвами которой стали простые люди, в результате чего получили распространение самоизоляция, нищенство, стремление к внешней атрибутике и бедность. В высказываниях Хваджи Баха’ ад-Дина и его преемников будто бы различимы голоса людей, критиковавших уединение, роль шейхов и отшельничество, а потому побуждавших народ к служению, благотворительности, труду и усердию. В итоге служение и помощь стали в значительной мере постулироваться как одно из ключевых этических положений — «столпов» — тариката.

По мере укрепления государства Тимуридов, утверждения мира и безопасности в стране концепция служения стала выходить за рамки индивидуальной и социальной сферы, распространяясь на политические отношения. Двумя выдающимися пред-

ставителями этого нового учения были Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман Джами и Хваджа 'Убайдаллах Ахрар. Согласно учению Ахрара, подлинный суфий — это тот, чье присутствие всегда служит причиной спокойствия и мира среди людей, и благодаря дружбе и общению между ним и султанами правители тоже стремятся обеспечить интересы людей (Ахрар, 1380, с. 170). Оба шейха поддерживали тесные связи с государством Тимуридов, и каждый из них оставил после себя многочисленные сочинения, посвященные решению проблем народа правителями (Ахрар, 1380; Джами, 1378).

Принятие принципов скрытого зикра, уединения в обществе, служения и помощи людям привело к тому, что суфии-накшбандийцы обратились к труду и профессиональной деятельности. В принципе, целью скрытого зикра было сокрытие достигнутых adeptом мистических стоянок (*макамат*) или состояний (*ахвал*), что было неосуществимо без занятия каким-нибудь ремеслом или делом (Лари, 1343, сс. 2–3). В результате последователи духовного пути были вынуждены заниматься не только религиозными науками, но также торговлей или каким-нибудь ремеслом, чтобы скрывать от посторонних свой духовный опыт и воздерживаться от того, чтобы выделяться на людях (Ахрар, 1380, с. 196; Кашифи, 1356, с. 285/1). С другой стороны, профессия или ремесло стали рассматриваться как нечто самоценное, так что еда, полученная благодаря труду и заработку на жизнь, стала цениться выше, чем райское угощение (Ахрар, 1380, с. 211).

После того как накшбандийцы отказались от отшельничества, они стали поощрять такие виды деятельности, как производство, торговля и экономические операции в целом. Очевидным отражением этого поворота является один рассказ, принадлежащий перу Хваджи Баха' ад-Дина Накшбанда: «Я видел двоих в Мекке, один был крайне щедрым, а другой — крайне скупым. Скупым был тот, кто во время тавафа схватился за кольцо дверей дома и в таком благородном месте, в столь дорогой час просил Пречистого Господа о чем-то, а щедрым был тот молодой человек на базаре в Мине, который осуществил куплю-продажу примерно на пятьдесят тысяч динаров, и за это время его сердце ни на мгновение не позабыло о Пречистом Господе. От [восхищения] страстной преданностью этого юноши сердце мое истекало кровью» (Кашифи, 1356, с. 456/2). Этот текст акцентирует важность зикра сердца, а также примечательный настрой на то, что торговля не только не противоречит учению тариката, но в случае, если она сочетается с поминанием Бога, превосходит по ценности таваф вокруг Каабы, сопряженный с просьбой о чем-либо мирском.

Из процитированных источников явствует, что труд и ремесло представляли собой нечто вроде сосуда, в который можно было поместить такие ведущие принципы тариката, как скрытый зикр, уединение в обществе и помощь другим людям. В итоге занятие каким-либо ремеслом, без которого ни один из этих принципов не был бы осуществимым, стало одним из условий для вступления в этот тарикат (Лари, 1343, с. 35). Как нам кажется, установившие в качестве общеобязательных практик скрытый зикр и уединение в обществе шейхи Накшбандийа попытались, указав на важность служения и труда, неким образом примирить и согласовать духовную и материальную жизнь, духовный путь и бытовую деятельность, тарикат и экономику. Их мотивы восходят к специфике традиций родного для них и их последователей города, к укорененности торговой активности в истории Мавераннахра. К важным последствиям применения этого умеренного подхода можно отнести, с одной стороны,

распространение накшбандийского тариката в Центральной Азии, а с другой — формирование связи между его последователями и торгово-ремесленной элитой. В итоге торгово-ремесленная деятельность получила распространение среди последователей этого тариката, что в значительной степени способствовало расцвету торговли в XV веке, в особенности в Хорасане и Мавераннахре.

1.2. Социально-экономическая база и структура Накшбандийа

Учение Накшбандийа, как было сказано, создало благоприятную почву для экономической активности. Те группы, которые раньше рассматривали присоединение к суфийским течениям в качестве препятствия для экономической деятельности и получения прибыли, теперь имели дело с тарикатом, который не только не отрицал трудовой и ремесленной деятельности, но и считал ее необходимым условием духовного самосовершенствования. В результате тарикат Накшбандийа стал распространяться среди крестьян и городских ремесленников, то есть среди тех страт населения, которые были заняты производством и торговлей, а также среди правящих классов.

1.2.1. Крестьяне

В источниках имеется достаточно свидетельств о связи между накшбандийскими шейхами и крестьянством. Учитывая деятельность и интересы Хваджи Баха'ад-Дина Накшбанда и некоторых его мюридов, занимавшихся в конце XIV века садоводством и земледелием (Ахрар, 1380, с. 186; Бухари, 1383, сс. 106, 323), а также наличие мелких помещиков среди последователей этого тариката в начале XV века (Кашифи, 1356, с. 87/1), можно сделать вывод о том, что этот тарикат с самого начала распространялся кругами торговцев базара и ремесленников Бухары, как в городах, так и в окрестных селах.

Во второй половине XV века Хваджа 'Убайдаллах Ахрар приобрел большую известность благодаря занятию земледелием. Примкнув к тимуридскому правителю Абу Са'иду и переехав в Самарканд, он стал крупным землевладельцем и получил в собственность обширные земельные угодья. Согласно различным сообщениям, ему принадлежало несколько тысяч земельных участков (Кашифи, 1356, сс. 404–405; Джами, 1378, с. 31). Согласно одному из свидетельств, на нескольких его участках в окрестностях города Карши работало три тысячи человек (Кашифи, 1356, сс. 404/2–405). Это число может быть преувеличением, но оно косвенно указывает на обширность владений Абу Са'ида. Эти обширные земельные угодья давали богатый урожай. По другим сведениям, урожай его пшеничных полей в окрестностях Самарканда оценивался примерно в 800 000 самаркандских маннов (Кашифи, 1356, с. 405). В итоге слова о том, что «в эпоху Тимуридов улемы были освобождены от уплаты налогов» (Фрагнер, 1379, с. 229) вызывают большие сомнения. Этот факт подтверждает еще одно сообщение, в котором говорится о том, что Хваджа Ахрар попросил султана Хасана Байкару на два года приостановить сбор налогов с его урожая на нужды дивана (Джами, 1378, с. 316).

Из вышеуказанного следует вывод о наличии связи двух великих шейхов Накшбандийа второй половины XV века с земледелием. Важной социальной базой этого тариката были крестьяне. Поэтому можно представить себе, что в этот период этот тарикат носил землевладельческий характер и между шейхами тариката и сельскими жителями сложились отношения, характерные для сюзеренов и вассалов, сопровождавшиеся культовой активностью, свойственной суфийским наставникам и мюридам.

Существовала ли связь между этой сельскохозяйственной деятельностью и торговлей? Сообщение о продаже пшеницы из закромов Хваджа Баха' ад-Дина на базаре Бухары (Бухари, 1383, с. 212–213) позволяет нам составить представление о торговле сельскохозяйственной продукцией в среде накшбандийских шейхов. В этом отношении большую известность получил Хваджа 'Убайдаллах Ахрар. И он, и его отец занимались не только торговлей, но и сельским хозяйством в окрестностях Ташкента (Кашифи, 1356, сс. 395, 404/2). Он не только был крупным землевладельцем, но также, как мы увидим далее, считался крупным торговцем.

1.2.2. Ремесленники

Распространение тариката Накшбандийа началось в Бухаре, в среде среднезачиточных горожан, и большинство среди накшбандийских суфиев составляли торговцы базара и ремесленники (Кашифи, 1356, сс. 126/1, 241). Эта особенность была настолько очевидной и существовала настолько долго, что Хваджа Ахрар во второй половине XV века назвал Накшбандийа тарикатом людей базара и торговцев (Ахрар, 1380, с. 187). Источники подтверждают, что по меньшей мере трое представителей «цепочки» (духовной генеалогии) Хваджи Баха' ад-дина Накшбанда, а также сам он, большинство его преемников и значительная часть его последователей были ремесленниками, занятыми в производстве (Кашифи, 1356, сс. 35/1, 42, 62; Бухари, 1354, с. 21; Джами, 1372, с. 385). Их имена часто включают в себя прозвания, указывающие на ту или иную профессию: такие именования, как Халладж (чесальщик хлопка), Кулал (гончар) или Дашгар (кузнец), Накшбанд (мастер нанесения узоров на ткани), Заргар (златокузнец), Сузангар (вышивальщик), Кулахдуз (ткач, шивший головные уборы), Баззас (торговец тканями), Джаррах (хирург), Саррадж (шорник) или Чармгар (кожевник), Дурудгар (плотник), За'фаранчи (продавец шафрана), Сузанфуруш (торговец иглами), Саххаф (переплетчик), Сарраф (меняла), Баккал (бакалейщик), Кагазфуруш (торговец бумагой), Кагазгар (производитель бумаги), Мусаввир (художник) (Мавлана Шайх, 1380; Кашифи, 1356, сс. 127/1, 222, 401/2; Ахрар, 1380, сс. 232, 294) и многие другие «прозвища» свидетельствовали о широкой популярности этого тариката в среде городских ремесленных кругов и производителей.

Влияние этих профессий даже на мистические высказывания лидеров тариката дает о себе знать в таких текстах, как, например, следующий, принадлежащий Амиру Кулалу: «Пока влага привязанностей не будет удалена, сосуд бытия не будет достоин того, чтобы его положили в печь духовного воздействия (*масарруф*), а когда сосуды ставят в печь, некоторые из них выходят из нее целыми, а некоторые — разбитыми. Это определяется мерой проявления извечной Воли. При всем этом у вышедшего разбитым есть надежда на то, что его перемолотят и замесят с другой глиной, чтобы снова поместить в печь, и на этот раз может статься, что он выйдет целым» (Бухари, 1354, с. 21).

По всей вероятности, профессии, связанные с производством тканей, составляли значительную часть занятий накшбандийцев. Об этом свидетельствовали многочисленные отсылки к этим профессиям и связанная с ними терминология, например само слово «накшбанди», означающее нанесение узоров на ткани, а также использование в накшбандийской литературе терминов, связанных с изготовлением хлопчатобумажной ткани, шитьем нарядных головных уборов, которые носили эмиры и правители, вышивкой на ткани и одежде, изготовлением изящных и качественных

шерстяных тканей, производством шелка (Кашифи, 1356, сс. 73, 84, 221/1; Ахрар, 1380, с. 156; Бухари, 1383, сс. 112, 235). Вероятно, Хваджа Ахрар также владел ткацкими мастерскими, и он принимал активное участие в торговле тканями, потому что однажды он отдал напавшим на него узбекам около тысячи хлопчатобумажных халатов в качестве выкупа за освобождение пленников из Ташкента (Мавлана Шайх, 1380, с. 625). Он называл себя и своих многочисленных мюридов «ткачами Хваджи 'Абд ал-Халика» (Кашифи, 1356, с. 526/2–530; Ахрар, 1380, с. 222). Это выражение прекрасно показывает важность этой прослойки производителей для экономики торговых отношений в Мавераннахре и Хорасане, а также широкую социальную базу тариката Накшбандийа среди городских ремесленников. Учитывая значение тканей в торговле того периода, можно понять тесную связь этих ткачей из Накшбандийа с торговой жизнью региона.

Как нам представляется, финансовые и экономические отношения между лидерами и членами тариката Накшбандийа в определенной мере испытывали на себе влияние тариката. Две истории из жизнеописания Хваджи Баха' ад-Дина Накшбанда показывают, что он свободно пользовался доходом своих мюридов из числа ремесленников или торговцев. Например, в одной из этих двух историй упоминается: «Некий дервиш рассказал о том, что днем был на базаре и провел торговую сделку на какую-то сумму. Достопочтенный Хваджа пришел ко мне в лавку и спросил, сколько я выручил. Я сказал, что мне неизвестна величина этой суммы. Он положил передо мной кусок ткани и высыпал в него все, что я заработал» (Бухари, 1383, с. 162). Это сообщение и еще одно, аналогичное ему (Бухари, 1383, с. 235), необязательно свидетельствуют о существовании общего правила или некоей постоянной практики, но, по крайней мере, могут указывать на постепенное обогащение лидеров тариката благодаря относительно свободному отношению к финансам, и было бы логично предположить, что по мере расширения объемов торговли и роста числа мюридов и последователей финансовые возможности лидеров неизменно росли.

1.2.3. Правящий класс

Беатрис Форбс Манц пишет о религиозных убеждениях Тимура: «Религиозные представления Тимура, которые представляли собой сочетание тюрко-монгольских шаманистских элементов, коренились в суфийской традиции, и его изначальная религиозность, вне всяких сомнений, была связана с суфийским течением Накшбандийа, власть и влияние которого укрепились в Мавераннахре еще до эпохи Тимура» (Манц, 1377, с. 23). В автобиографии самого Тимура имеются упоминания о его накшбандийских учителях, его встрече со знаменитым накшбандийским шейхом Амиром Кулалом в Самарканде в 752 году л. х./1351, когда тот предсказал ему блестящее будущее и успешные завоевательные походы (Брион, 1372, с. 9–10).

Как пишет Манц, «Тимур оказывал почести суфийским шейхам Мавераннахра и Хорасана с целью укрепления своего положения среди сторонников Чагатаев и своих оседлых подданных. Этим он планировал добиться того, чтобы они подтвердили наличие у него высших духовных сил, и хотел воспользоваться ими для обеспечения признания его завоеваний на исламских территориях» (Манц, 1377, с. 23). Он не дает более подробных разъяснений по поводу веры накшбандийцев в эти «высшие духовные силы Тимура», однако в одной из рукописей, представлявшей путевые записки Гийас ад-Дина Наккаша о его поездке в Китай в эпоху правления Шахруха, Тимур упомина-

ется как «Наисвятейший» (*Хазрат-и Акдас*), и этот термин имел религиозный смысл (Мазахери, 1372, с. 141/1). Таким образом, государство Тимуридов с самого момента своего формирования сохраняло тесную связь с тарикатом Накшбандийа. Тот факт, что среди различных течений государства Тимуридов, таких как Хуруфийа, Нуктавийа и Нурбахшийа, не упоминается Накшбандийа, по сути, указывает на то, что тарикат Накшбандийа сформировал религиозные идеалы правящих кругов. Как в Хорасане, так и в Мавераннахре высшая ступень религиозной иерархии, а именно пост шейх уль-ислама, по всей видимости, принадлежала им. К ним относились в 1440-е годы главный шейх уль-ислам Хваджа Хасан 'Аттар в Хорасане (Хафиз Абру, 1380, с. 678/4) и шейх уль-ислам Мавераннахра Хваджа 'Исам ад-дин (Хафиз Абру, 1380, с. 811). Многочисленные письма и послания, которые Хваджа Мухаммад Парса, Джами и Ахрар направляли султанам, эмирам и визирям с целью разрешения проблем народа (Кашифи, 1356, сс. 108/1–109; Джами, 1378; Ахрар, 1380), показывают, что высокий статус накшбандийских шейхов, пользовавшихся покровительством и уважением со стороны тимуридских правителей, давал им возможность поддерживать с ними связь и влиять на некоторые решения властей.

Политическое влияние накшбандийских шейхов достигло своего апогея во второй половине XV века благодаря руководству Насир ад-Дина 'Убайдаллаха Ахрара. Он оказал моральную поддержку Абу Са'иду в ходе борьбы за престол, предвещал ему победу над его политическим конкурентом 'Абдаллахом ибн Ибрахимом ибн Шахрухом, но подчеркнул, что это предсказание сбудется только при условии «установления шариата и сострадания к подданным» (Ахрар, 1380, сс. 519/2–522). Последующие события показали, что за этими словами скрывалось стремление заручиться поддержкой государства для защиты своих интересов, в особенности обширных планов тариката Накшбандийа в сфере экономики. В 855 году л. х./1451 Абу Са'ид как победитель вошел в Самарканд и привез туда Хваджу 'Убайдаллаха. С этого момента политическое влияние Хваджи Ахрара возросло. Каждый день от него рассылались десятки писем падишаху, эмирам и чиновникам из дивана, которые рассматривались правящим аппаратом (Ахрар, 1380, сс. 623–624). Это влияние и власть продолжились также и в эпоху правления в Мавераннахре султана Ахмада ибн Абу Са'ида. Одновременно в Хорасане султан Хусейн-мирза Байкара назначил Амира 'Алишира Нава'и, влиятельного накшбандийского государственного деятеля, на должность визира. Между тем, Тимуриды получали от лидеров Накшбандийа легитимацию своего правления, которую те обеспечивали им как «проявлениям могущества и правления Пречистого Господа» (Ахрар, 1380, с. 248).

В целом, контакты между Тимуридами и тарикатом Накшбандийа обеспечили подходящие условия для распространения этого тариката и реализации его экономического учения. Строительство рибатов и обителей на расстоянии 1–2 месяцев пути от Самарканда, назначение муджавиров и учреждение вакфов для управления этими учреждениями и их финансирования, обеспечение безопасности на торговых путях для путешественников, торговцев и крестьян (Хафиз Абру, 1380, с. 24/1) — всё это меры, которые Тимур принял ради достижения экономического процветания. Еще одним важным моментом в этом сообщении является то, что оно демонстрирует многократно возросшее значение торговых функций суфийских обителей (лангар). «Лангар» (*перс.* якорь) — слово, которое шейхи хваджанган после монгольского нашествия использовали вместо термина «ханака» (Мазахери, 1372, с. 103). Эта двой-

ная роль также показывает тесную связь накшбандийцев с торговлей, а также вклад Тимуридов в развитие этой связи. Именно благодаря этим обителям накшбандийские торговцы могли одновременно доставлять товары и проповедовать свой тарикат другим путешественникам на всем протяжении азиатских торговых маршрутов.

1.3. Формирование положительного отношения к богатству и власти

Совокупность указанных принципов и подходов, в конечном итоге, привела к формированию в тарикате Накшбандийа новой точки зрения на богатство и власть. Она была новой по той причине, что одной из самоочевидных особенностей последователей тариката, по крайней мере, в теоретическом плане, было безразличие к богатству и власти. Новая точка зрения имплицитно подразумевалась в основополагающих принципах тариката. Начиная со второй половины XV века этот подход стал открыто описываться и применяться на практике важными деятелями тариката Накшбандийа, в особенности Хваджей Ахраром и Джамии. Эти двое установили тесную и эффективную связь с политической властью.

Теоретические рамки этого подхода сформулировал на основе двух доводов Хваджа Ахрар: во-первых, на основе служения и помощи людям, а во-вторых, на основе сохранения независимости и поддержания существования тариката. Он считал богатство адекватным средством приобретения власти — одобряемым и желанным, потому что именно таким образом человек обретает возможность воспрещать правителям творить порицаемое и неэффективно служить народу, а такого рода служение является лучшим деянием (Ахрар, 1380, сс. 199, 216, 223). Одним из следствий этого подхода стали многочисленные письма Ахрара и Джамии правителям и чиновникам государства Тимуридов с целью разрешения проблем народа (Джами, 1378; Лари, 1343, сс. 20, 38; Ахрар, 1380). В другом своем обосновании принципов тариката Ахрар рассматривает богатство и положение (власть) в качестве необходимых атрибутов шейха и муршида, полагая, что наличие у шейха и муршида этих двух свойств позволит мюридам не зависеть от других людей и обеспечит их преданность и покорность муршиду, в конечном итоге сохранив организационную основу тариката (Ахрар, 1380, сс. 196, 210).

Таким образом, тарикат, история которого началась со скрытого зикра и продолжилась в уединении в обществе, труде и служении людям, предложил концепцию, фундаментальную теорией о сочетаемости мистической жизни с властью и богатством, создав подходящую почву для участия адептов в экономической жизни общества.

2. Торговая деятельность накшбандийцев

Учение, сочетавшееся с экономической активностью, распространение в среде основного производящего класса, а именно крестьянства и ремесленников, глубокие связи с правящей политической властью и полученное благодаря этим возможностям богатство — всё это в своей совокупности создало условия, позволявшие лидерам и последователям тариката Накшбандийа играть активную роль в сфере торговли. Интересы тариката также влияли на обоснование экономической деятельности. Хваджа 'Убайдаллах Ахрар считал свою обширную торговую деятельность необходимой для сохранения цельности тариката и обеспечения бытовых нужд его последователей, «чтобы они стали сообществом, которое могло бы заниматься досугом, и их мысли не отвлекались на необходимые нужды» (Ахрар, 1380, с. 650). Поэтому можно говорить об их деятельности в сфере торговли. В качестве важнейших направлений этой деятельности можно

рассматривать усиление класса торговцев, поощрение занятия торговлей, ремесленной и трудовой деятельностью среди последователей, создание состоящими в тарикате состоятельными людьми или государственными чиновниками торговых структур, непосредственное участие лидеров Накшбандийа в торговле и их непрерывные попытки добиться упразднения таможенных сборов.

2.1. Вовлечение в тарикат класса торговцев и усиление их позиций

Помимо экономических основ учения Накшбандийа, популярность этого тариката у торговцев базара снискали еще три фактора: рекомендация путешествовать, поощрение занятия торговлей и создание в обществе единства и безопасности. В тарикате Накшбандийа путешествия имели большое значение. Члены тариката проводили первые этапы процесса своего духовного самосовершенствования в поездках, пока не попадали к «обладателю сердца» (*сахибдил*) (Кашифи, 1356, с. 41/1), и очень много путешествовали (Нафиси, 1333, с. 84). Накшбандийские шейхи считали обслуживание путешественников важным делом и, как тогда было принято выражаться, занимались «служением приходящим и уходящим» (Кашифи, 1356, с. 63/1). Поэтому их опорные пункты, или лангары, были местами, через которые проходили и где останавливались путники и торговцы. Путешествие было для наکشбандийцев этапом на пути духовного самосовершенствования, а также способом заниматься торговлей и зарабатывать себе на жизнь. Смерть Хваджи Баха' ад-Дина Накшбанда в одном из караван-сараев Бухары (Кашифи, 1356, сс. 98–99) символически отображает эту двойственную функцию путешествий.

Еще одна привлекательная сторона Накшбандийа для торговцев состояла в поощрении и стимулировании торговли и коммерческой деятельности. К условиям удачной поездки относили упование на Бога (*таваккул*) и надежду получить и доход от торговли; попрошайничеству же суфии считали неприемлемым (Ахрар, 1380, с. 248). Они призывали своих мюридов заниматься торговлей и даже предоставляли им возможности и капитал для этого (Кашифи, 1356, с. 141/1). Например, Хваджа Ахрар, будучи на смертном одре, вручил одному из своих душеприказчиков четыре тысяч монет чеканки Шахруха, чтобы он использовал их в качестве торгового капитала (Кашифи, 1356, с. 361/2).

Некоторые лидеры тариката прославились своими чудесными деяниями (*карамаат*), что отразилось на их репутации в купеческой среде. Купцы в своих дальних путешествиях связывали свои надежды с их чудесным заступничеством, опасаясь нападений разбойников, природных бедствий, потери имущества или вьючных животных. Причина вступления некоторых торговцев в тарикат Накшбандийа состояла в вере в эти самые чудесные деяния, которые они видели или в существование которых верили (например, см.: Бухари, 1383, с. 172; Кашифи, 1256, сс. 546/2–547).

Таким образом, между классом торговцев и тарикатом Накшбандийа сформировался ряд связей. В источниках имеются многочисленные свидетельства о существовании этой связи. К таким свидетельствам можно отнести принадлежность многих дервишей Накшбандийа к торговому сословию, ключевая роль базара как места действия во многих рассказах о шейхах Накшбандийа (Бухари, 1383, сс. 158, 162, 176, 250), их участие в торговле, в особенности в торговле тканями, социальные истоки клана Хваджи Ахрара, клана Рауджи, сподвижников Са'д ад-Дина Кашгари (Кашифи, 1356, сс. 221, 226, 351/1, 386/2–387).

Конструктивную роль тариката Накшбандийа в привлечении к тарикату класса торговцев базара можно символически проследить даже на примере имен двух торгов-

цев-накшбандийцев. Этим двоим звали Хваджа Мустафа Руми и Мавлана Наджм ад-Дин, и они были душеприказчиками Хваджи Ахрара (Кашифи, 1356, с. 538). Титул «хваджа», который упоминается перед именем одного из них, демонстрирует, что это был в первую очередь человек, имевший опыт в торговле, вероятно, даже выходец из купеческой семьи, и он был последователем тариката Накшбандийа. В то же самое время титул «мавлана» и использование прозвания (*лакаб*) в имени второго из них без упоминания основного имени дают понять, что он был членом прослойки духовенства в Накшбандийа и при этом занимался торговлей.

2.2. Создание торговых центров

Еще одним важным фактором распространения торговой деятельности в XV веке было строительство торговых центров вроде караван-сарая и базаров. Как было отмечено ранее, Тимур занимался строительством не только караван-сарая, но и лангаров на торговых путях, а также направлял на их содержание средства от вакфов. Эти лангары, как было нами продемонстрировано, были одновременно религиозными центрами Накшбандийа и неофициально действовали в качестве караван-сарая, в которых принимали путников и торговцев. Часть государственных чиновников Тимуридского государства в эпоху преемников Тимура, особенно на территории Хорасана и Мавераннахра, придавали большое значение строительству таких объектов инфраструктуры, как караван-сарай и мосты на важных торговых маршрутах (Незами, 1357, сс. 59, 79, 184, 239, 241; Хандемир, 1372, сс. 165, 167, 175, 177, 178).

Одним из весьма активных в этом плане государственных деятелей был 'Алишир Нава'и (844–906 л. х./1441–1501), который принадлежал к числу последователей тариката Накшбандийа (тер Хаар, 1383, с. 245). Хандемир сообщает о его щедрости в делах благотворительности, таких как строительство рибатов, прудов, мостов и общественных бань в Хорасане. К числу построенных или отремонтированных им зданий принадлежали рибат Сархиябан, Туккуз-Рибат, рибат Саркуча-и 'Алат, мост Пули-Тулаки, Рибати-'Ишк, Рибати-Сангбаст, Рибати-Дайрабад, представлявшие собой комплексы, которые включали соборную мечеть, медресе, ханаку, госпиталь (*дар аш-шифа*) и баню; эти комплексы прославились тем, что всегда были готовы принять путников (Табризинийа, 1378, сс. 45–48; Самарканди, 1382, сс. 505–506). Хваджа Ахрар тоже уделял этим проектам много внимания. К его благотворительным деяниям можно отнести ремонт караван-сарая Мир, покупку зерна на пятьдесят тысяч динаров в качестве вакфа мечети на базаре игольщиков, ремонт моста в Карши (Мавлана Шайх, 1380, сс. 596, 633; Самарканди, 1367, с. 160). Несомненно, эти меры сыграли заметную роль в сохранении торговой активности и обеспечении ее расцвета в этот период.

2.3. Торговая активность накшбандийцев

Мавераннахр как основной центр накшбандийских шейхов в XV веке был местом пересечения важных торговых маршрутов, в том числе в Хорезм, Хорасан и Китай. Как мы увидим, первый маршрут вскоре пережил упадок, и с начала XV века на этом направлении не прослеживается особой активности. Взамен этого накшбандийские шейхи стали склоняться по большей части к южным и восточным маршрутам, то есть к тем торговым путям, которые контролировались в основном накшбандийскими правителями, начиная с Тимуридов в Герате и Самарканде и заканчивая Дуглатами в Кашгаре и чагатайскими ханами, относившимися к накшбандийским шейхам с большим почтением. Распространение накшбандийского тариката на этих маршрутах породило своеобраз-

ное религиозное общество, делавшее этот путь безопасным, по крайней мере, для накшбандийских торговцев и людей, подчинявшихся лидерам этого тариката.

2.3.1. Северное направление (Хорезм)

Хорезм был центром обмена товарами, поступавшими из Дешти-Кыпчака, русских княжеств и Европы. В некоторых источниках упоминается о торговле между Бухарой и Хорезмом, имевшей место до возникновения государства Тимуридов (Кашифи, 1356, с. 132/1). Однако в конце XIV века, в ходе конфликта между Тимуром и ханом Тохтамышем, а также последовавшего за ним нападения Тимура на Хорезм, это направление пришло в упадок. Несмотря на это, торговые поездки накшбандийцев продолжались (Бухари, 1383, с. 95). В итоге основные центры торговли с Золотой Ордой, то есть Хорезм, Сарай и Астрахань, были разрушены Тимуром (Йазди, 1336, сс. 302–303, 552–553), и торговля с этими областями столкнулась с серьезным спадом. Позднейшие упоминания о торговле на этом маршруте не сохранились.

2.3.2. Южное направление (Хорасан – Персидский залив)

В XV веке, когда роль центра переходит к Герату, Хорасан переживает расцвет и значительный подъем. Среди причин этого подъема было расширение связей Хорасана с одной стороны с Мавераннахром, а с другой – с Персидским заливом и Индией. В этот период Хормоз как основной портовый город на побережье Персидского залива направил торговый поток из бассейна Индийского океана в Хорасан. Гонсалес де Клавихо в начале XV века сообщает о поставках таких индийских товаров, как индийский орех, гвоздика, кожура индийского ореха, корица, имбирь, а также об их высокой стоимости и поступлении жемчуга в Самарканд (Клавихо, 1344, с. 286) — эти товары напоминают о торговле с Персидским заливом.

С самого появления тариката хваджаган некоторые его последователи занимались торговлей и осуществляли свою деятельность на хорасанском направлении. В качестве примера можно упомянуть мелкого торговца по имени Мавлана Сайф ад-Дин Хваразми, одного из сподвижников Гидждувани. Как и предвидел Гидждувани, его капитал достиг размера в двенадцать тысяч динаров, и Сайф ад-Дин стал в последующем крупным и состоятельным торговцем (Кашифи, 1356, сс. 136/1–137).

Еще одним направлением торговых поездок накшбандийских купцов по хорасанскому маршруту была Индия. Концом XIV века датируются сообщения о торговой поездке отца Хваджи Баха' ад-Дина Накшбанда в Кабул и его возвращении с караваном, шедшим из Индии (Бухари, 1383, с. 255). В XV веке эта связь укрепляется. Любезные письма руководителя торговой гильдии Декана, Хваджи Махмуда Гавана (808–886 л. х./1405–1481), адресованные во второй половине XV века Хвадже Ахрару (Гаван, 1948, сс. 23–27), служат свидетельством значения и масштабов связей накшбандийцев с Индией в этот период.

Один из крупных деятелей Накшбандия в XV веке, который активно занимался торговлей с Хорасаном, Мавлана Шамс ад-Дин Мухаммад Рауджи (род. 820 л. х./1417), был одним из сподвижников Хваджи Са'д ад-Дина Кашгари (ум. 860 л. х./1456). Именно его Амир 'Алишир Нава' и назвал в своей траурной элегии (марсийа) «примером для накшбандийцев» (*худва-и накибандийан*) (Хандемир, 1372, сс. 212–213). Он числился членом торгового клана и владел большими стадами верблюдов (Кашифи, 1356, сс. 226, 351/1). Крупные торговцы, как мы это увидим на примере Хваджи

Ахрара, обычно были вынуждены разводить и держать стада верблюдов, чтобы организовывать длительные поездки и перевозить товары. Еще один соратник Кашгари занимался торговлей тканями на базаре Герата, и Кашгари защищал его интересы перед сборщиками налогов (Кашифи, 1356, с. 221). Из еще одного сообщения Кашифи следует, что у Хваджи Ахрара были торговые представители (*саркардаран*) также и в Герате. Эти свидетельства достаточно четко говорят о заметном вкладе тариката Накшбандийа в торговлю с Хорасаном.

Хотя этот тарикат не получил особого распространения в южных районах Ирана, мы видим, что последователи Накшбандийа вели там свою торговую деятельность. Подтверждением этого является тот факт, что один ташкентский купец (ум. 840 л. х./1436) отправил Хвадже Ахрару подарок из Кермана (Кашифи, 1356, с. 636/2). Появление Кермана в указанном сообщении представляется важным и заслуживающим внимания по той причине, что этот город служил своеобразными «воротами» торговли Хорасана с Хормозом в XV веке, то есть местом, соединявшим Иран с морским торговым путем, по которому велась торговля специями и жемчугом.

2.3.3. Восточное направление (Китай)

Важная часть экономической истории Мавераннахра и Хорасана на всем ее протяжении была связана с торговлей с Китаем. Как в доисламский период, так и после прихода ислама заметную роль на этом направлении играли некоторые религиозные группы, в частности манихеи доисламского периода и накшбандийцы XV века. В конце XIV века и в первые десятилетия XV века постоянные конфликты Тимура с восточными Чагатаями естественным образом привели к упадку торговли на этом направлении. Тем не менее торговля не прекратилась. Гонсалес де Клавихо в начале XV века описывает базары Самарканда как наполненные товарами из других стран, в том числе качественным китайским шелком и мускусом (Клавихо, 1344, с. 286). В 789, 796, 798 г. л. х. (1387, 1394, 1396) Тимур направлял в Китай по меньшей мере три посольства (Бертшнайдер, 1381, с. 473; Клавихо, 1344, с. 287). Если принять во внимание титул «Мавлана» в имени главы первой посольской миссии и ориентацию Тимура на накшбандийский тарикат (Зарринкуб, 1385, сс. 83, 160), то можно предположить, что эта делегация состояла из накшбандийцев.

Несмотря на все разрушения, устроенные Тимуром, он покровительствовал купцам и торговле (Хафиз Абру, 1380, с. 24/1; Клавихо, 1344, с. 285). Чтобы обустроить свою столицу, он пригласил в Самарканд деятелей искусства и мастеров, проживавших в завоеванных им областях и являвшихся профессионалами в различных ремеслах, в частности ткачей, изготовителей луков, доспехов, стеклодувов, мастеров фарфора, ружейных мастеров, а также ювелиров и каменщиков (Клавихо, 1344, с. 285). Эта политика в сочетании с контактами с тарикатом Накшбандийа, судя по всему, в долгосрочной перспективе создала благоприятные условия для накшбандийских ремесленников и торговцев.

В эпоху преемников Тимура торговля на этом направлении получила большее развитие. Например, можно упомянуть о направленной Шахрухом в 823 г. л. х./1420 г. делегации, которую сопровождало больше 500 торговцев (Мазахери, 1372, с. 62). Улугбек, сын Шахруха и наместник Самарканда, который был большим почитателем китайских произведений искусства и изделий, практически каждый год направлял свои особые посольства с караванами в Китай (Мазахери, 1372,

с. 48). Одно из таких посольств возглавлял накшбандийский «мавлана» по имени Али Кушчи (Хатаи, 1372, с. 28). Направление посольств было важным для торговли по той причине, что, согласно законам китайской империи Мин, чужеземцы, в том числе торговцы, могли приезжать в Китай только в качестве послов или их прислуги (Мазахери, 1372, с. 62). Именно благодаря этим посольствам лидеры накшбандийцев и их последователи отправляли в эти края свои торговые караваны. Поэтому прекращение политических контактов с Китаем неизбежно вело также и к упадку торговли.

Учитывая распространение накшбандийского тариката вплоть до границ Китая, можно отчетливо проследить участие последователей этого ордена в торговле на этом направлении. «Благодаря усилиям династии Дуглатов в IX веке (XV в. – прим. *перев.*) этот тарикат обладал неограниченной властью не только в Кашгаре, но и в окрестностях озера Иссык-Куль, к югу от Балхаша и на берегах реки Или, то есть на всем протяжении северной ветви Великого шелкового пути» (Мазахери, 1372, с. 157). Кроме того, некоторые восточно-чагатайские ханства во второй половине XV века также приняли накшбандийский тарикат (Дуглат, 1383, с. 242). Имеются различные признаки присутствия накшбандийцев на перевалочных пунктах этого маршрута. Например, Гийас ас-Дин Наккаш сообщает во время поездки торгово-политической делегации Тимуридов в Китай в 822–825 гг. л. х./1419–1422 гг. о наличии в окрестностях города Кара-Ходжа накшбандийской обители, или лангара, построенного одним из сеидов Термеза по имени Тадж ад-Дин. Тесть Тадж ад-Дина был правителем мусульманского города Хами (или Кумул), расположенного вблизи границ китайской провинции Ганьсу, и построил там мечеть (Хафиз Абру, 1380, с. 821/4). Как нам кажется, присутствие накшбандийского тариката на северной части маршрута Великого шелкового пути послужило главным фактором его торгового процветания.

Источники указывают на участие Хваджи Ахрара в торговле с Китаем. Кашифи упоминает о принадлежавшем Хвадже Ахрару торговом караване, который отправился в расположенный на границе с Китаем Турфан, его руководителем был накшбандийский торговец-священнослужитель по имени Мавлана Наджм ад-Дин (Кашифи, 1356, сс. 536/2–537). Хотя точное время этой торговой поездки неизвестно, учитывая, что она прилась на период известности Хваджи Ахрара, ее уместно отнести к последней трети XV века. Описание, данное Кашифи этой торговой поездке, показывает, что среди душеприказчиков Хваджи Ахрара дух торговой инициативы сочетался с привязанностью и самоотверженной преданностью своему наставнику. Имеются и косвенные свидетельства в пользу этого. Кашифи указывает на наличие у Хваджи верблюжьего стада в окрестностях Карши (Кашифи, 1356, с. 539). Этот факт, с одной стороны, свидетельствует о том, что он занимался крупной торговлей, требовавшей большого количества верблюдов, а с другой — может указывать и на экспорт верблюдов, потому что верблюды, как и кони, пользовались большим спросом в Китае, так что иногда иранские послы преподносили их в качестве подарка китайскому императору (Бертшнайдер, 1356, с. 531/2). Торговцы и послы должны были потом сообщать об этих церемониях в Мавераннахре.

Еще одним накшбандийским торговцем был 'Али Акбар Хатаи, путевым запискам которого мы обязаны большей частью сведений о Великом шелковом пути

в конце XV века. Нисба «Хатаи» в его имени указывает на многочисленные поездки в Китай. В своих путевых записках он ничего не рассказывает о своем тарикате. По мнению Мазахери, это молчание объясняется тем, что «в тех районах, по которым он путешествовал, не было никакого другого тариката, кроме Накшбандийа» (Бертшнайдер, 1356, с. 157). Он подробно рассказывает об эпохе правления двух китайских императоров из династии Мин, а именно о Чэнхуа и Чэнь Хунчжи, которые правили с 1465 по 1505 г. Он показывает, что знает китайский язык и другие языки того региона, такие как монгольский и уйгурский. Кроме того, он приводит в своих путевых записках обширные сведения о дальневосточном регионе. Все эти примеры демонстрируют, что на протяжении длительного периода он многократно путешествовал между Китаем и Мавераннахром. Он приводит конкретную информацию о торговле некоторыми товарами вроде мускуса, ревеня, лебеды, альпийской лекарственной и китайской посуды (Мазахери, 1372, сс. 161/1–162).

Имеющиеся предания показывают, что торговля накшбандийцев на китайском маршруте в основном велась через северную ветвь Великого шелкового пути. Под этой ветвью имеется в виду путь, пролежавший через Тянь-Шань и Турфан. Путевые записки Гийас ад-Дина Наккаша отчетливо демонстрируют, что большая делегация, направленная в Китай в 823 г. л. х./1420 г., отправилась туда именно по этому северному маршруту и прошла через такие города, как Ташкент, Сайрам, Асфара (Аспара), Балхото, Караходжа (Гаочан) и Суфи-Ата, достигнув Турфана. За Турфаном располагался город Хами (Кумул), управлявшийся китайскими наместниками (Мазахери, 1372, с. 102). В конце XV века по этому же маршруту прошел Хатаи.

Хатаи называл этот северный маршрут «монгольской дорогой» и приводил два довода в пользу предпочтения этого маршрута другим: во-первых, он находился под контролем восточных Чагатаев, а во-вторых, Тимур построил на этом пути множество перевалочных пунктов и укреплений (Хатаи, 1372, с. 39). Была и третья причина, обусловленная присутствием и влиянием на этом направлении тариката Накшбандийа. Султан Йунус, восточно-чагатайский хан, к концу жизни стал мюридом Хваджи Ахрара (Дуглат, 1383, с. 242). В своих письмах различным мусульманским правителям Хваджа Ахрар объявил запретной (*харам*) торговлю с подданными Йунус-хана (Дуглат, 1383, с. 244). Это действие было своего рода актом покровительства Йунус-хану и легитимации его власти. Хорошие отношения с восточными Чагатаями, контролировавшими среднюю часть китайского маршрута, призваны были способствовать процветанию торговой активности Хваджи Ахрара на этом направлении.

Торговая активность накшбандийцев на китайском направлении имела два важных последствия. Во-первых, она спровоцировала рост во второй половине XV века богатства накшбандийских шейхов, в особенности клана Ахрара (Мавлана Шайх, 1380, сс. 7, 13, 15, 28, 37, 38, 44, 47, 51, 66, 74, 76, 77, 78, 81, 110), и, во-вторых, послужила причиной появления адептов тариката Накшбандийа у границ Китая. Не только мусульмане Средней Азии, но и практически все местное мусульманское население Китая, основные центры которого располагались на западе страны (в Синцзяне или Кашгаристане), принадлежало к этому тарикату. История Великого шелкового пути показывает, что в этом не было ничего странного, потому что религии индоевропейского ареала Азии, такие как буддизм, зороастризм и манихейство, в доисламский период достигли границ Китая, распространившись на тех же землях.

2.4. Борьба с таможенными сборами

Одним из вызовов со стороны государства Тимуридов, связанных, с одной стороны, с шариатом, а с другой стороны, с экономикой, были таможенные сборы (*тамга*). «Тамга» представляла собой налог на «торговлю и ремесла» (Рёмер, 1385, с. 185). В основе этого налога отчасти лежало некодифицированное монгольское обычное право (Яса), которое монголы распространили в Иране и которое было закреплено Тимуром (Мазахери, 1372, с. 166). «Тамга» была нешариатским налогом, потому что она заменила закят, и ее размер в несколько раз превышал размеры закята (Фрагнер, 1379, с. 249). Однако преемники Тимура, в особенности Шахрух, который был убежденным мусульманином, считали, что они не должны собирать этот нешариатский налог (Фрагнер, 1379, с. 225). Исламская ориентация Шахруха и его отход от монгольских законов укрепили в местном населении надежду на упразднение этого налога. В одном из своих писем китайскому императору Юнлэ он заявил о своей приверженности исламу ориентации и утверждал, что отказался от монгольских законов (Хафиз Абру, 1380, с. 467/3). Несмотря на последнее обстоятельство, Шахрух не мог игнорировать колоссальные доходы, поступающие от этого налога в казну, и растерянно метался между исламской религией и монгольской традицией (Хейрандиш, 1378, сс. 15–19).

Имеющиеся источники показывают, что еще на самой заре расцвета государства Тимуридов накшбандийские шейхи выступали против этого налога. Это противодействие не только было обусловлено шариатскими доводами, но и имело под собой экономические основания, потому что, как было продемонстрировано выше, значительная часть последователей тариката принадлежала к прослойке ремесленников и торговцев. Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд предпринял две меры, пытаясь добиться признания недействительности этого налога: во-первых, он ввел шариатский запрет на покупку товаров в тех лавках и мастерских, капитал которых включал в себя поступления от тамги, а во-вторых, он воздерживался от принятия подарков и пожертвований чиновников (Бухари, 1383, сс. 163–164). Эти двойные санкции одновременно преследовали три цели: просвещение людей, оказание на заинтересованных лиц экономического, морального и репутационного давления. Однако военно-политические конфликты и волнения в Мавераннахре лишили Хваджу возможности прибегнуть к правителям в противодействии тамге.

В XV веке эта борьба постепенно приобретает все более серьезный характер: мы располагаем свидетельствами о столкновениях некоторых видных деятелей тариката с чиновниками, отвечавшими за сбор тамги. Например, Кашифи описывает сцену, произошедшую на базаре торговцев одеждой в Герате, когда Мавлана Са'д ад-дин Кашгари вступился за одного лавочника-накшбандийца, воспользовавшись своей «духовной силой» и пригвоздив сборщика тамги к земле, а когда тот пришел в себя, то покаялся в своем поступке (Кашифи, 1356, с. 221/1).

Во второй половине XV века Хваджа Ахрар стал вести эту борьбу на более высоком уровне. Аргументировав свою позицию недопустимостью тамги с точки зрения правоведа, он стал оказывать давление на Тимуридов, чтобы последние ликвидировали этот налог (Нишабури, 1380, с. 225). Такую власть ему давало духовное влияние, а также финансовое и политическое могущество. Его влияние достигало таких масштабов, что тимуридский султан Абу Са'ид советовался с ним в важных вопросах и делах и не отступался от его наставлений и советов (Самарканди, 1383, с. 963/2). Как говорит Рёмер,

он обладал абсолютной властью в Самарканде (Рёмер, 1379, сс. 125, 143). Обширная экономическая деятельность, богатство, высокий религиозный и политический статус обеспечивали ему необходимую мотивацию и возможности для борьбы за отмену тамги.

Некоторые источники эпохи Тимуридов сообщают о том, что Абу Са'ид освободил в 865 г. л. х./1461 г. Бухару от уплаты тамги и обязался, что отменит ее во всех своих владениях (Асафзари, 1339, сс. 249/2–250; Самарканди, 1383, с. 353/2). Из сообщения не совсем понятно, носила ли эта отмена временный или постоянный характер, но отдельные случаи освобождения от этого налога в последующие годы показывают, что они предполагали определенное время освобождения, либо же их постоянный характер в последующем игнорировался. Примерно спустя семь лет на этом поприще были достигнуты более примечательные результаты. В одном трактате о жизни Хваджи Ахрара имеется указание на то, что в 872 г. л. х./1467 г. Абу Са'ид освободил всю область Мавераннахр от тамги по просьбе Хваджи Ахрара (Нишабури, 1380, сс. 17–18). В другом источнике сообщается о том, что по его просьбе султан Ахмад-мирза, правитель Мавераннахра (правил в 873–899 гг. л. х./1469–1494 гг.), освободил ремесленников и торговцев Самарканда от уплаты тамги (Асафзари, 1339, с. 250/2; Кашифи, 1356, с. 540/2). Последнее событие можно считать следствием распоряжения Абу Са'ида о налогах, потому что Ахмад-мирза правил в Самарканде как правитель, назначенный Абу Са'идом.

Этим усилиям накшбандийцев также оказывалось сопротивление. Государственные служащие и чиновники, отвечавшие за сбор тамги, так называемые тамгачи, стремились сохранить этот налог и выступали против его упразднения. Например, некоторое время спустя после ликвидации тамги в Самарканде решением султана Ахмад-мирзы двенадцать «тамгачи», получавших ранее колоссальные доходы от взимания этого сбора, оставшихся без дела и потерявших свои доходы, стали подговаривать султана и даже дали взятки некоторым эмирам, чтобы добиться отмены освобождения от тамги. Однако после угроз со стороны Хваджи Ахрара султан Ахмад испугался и не стал оказывать им поддержку. В тот же день ночью одиннадцать из этих чиновников-заговорщиков погибли (Кашифи, 1356, с. 540). Хотя об этом говорится как о естественной смерти, а не убийстве, эти события могут свидетельствовать о скрытых и явных стычках между чиновниками по этому вопросу.

Освобождение от налога обычно объявлялось на один год и распространялось лишь на определенный регион. Накшбандийцам не удалось полностью ликвидировать тамгу, но они нанесли серьезный удар по этому сбору. Их протестная политика, единственным результатом которой стала периодическая приостановка сбора тамги в отдельных городах или провинциях, привела к постепенному падению доходов от этого налога. Этот процесс имел важные последствия, состоявшие в признании его нелегитимности и ослаблении его позиций, так что благодаря этим случаям отмены налога накшбандийским торговцам удалось получить колоссальную материальную выгоду.

3. Влияние торговой активности на тарикат Накшбандийя

Выдающаяся особенность тариката Накшбандийя, а именно гармонизация духовного опыта и материального заработка, которая была одним из необходимых условий динамизма экономической жизни XV века, ближе к концу этого столетия претерпела кризис и трансформацию. Материальная сторона общинной жизни одержала верх над духовной, и руководство Накшбандийя все больше полагалось на власть и богатство. Эта трансформация, с одной стороны, спровоцировала споры и дискуссии по поводу

связи между тарикатом и экономикой, а с другой — тесно связала влиятельных накшбандийских лидеров с властью и богатством, создав условия для их уязвимости и заката их величия в процессе возникновения новых сил.

3.1. Накопление богатства

Торговая деятельность на важных направлениях и относительный успех в деле упразднения тамги позволили лидерам Накшбандийа накопить богатство, в особенности ближе к концу XV века. Это прежде всего касается Хваджи ‘Убайдаллаха Ахрара, в отношении которого эти выводы кажутся более очевидными и обоснованными. История тариката Накшбандийа в этот период тесно связана с его именем. В первые три десятилетия своей жизни он не располагал особым богатством, а его отец был всего лишь крестьянином и мелким торговцем (Кашифи, 1356, сс. 386/2–387). Примкнув к элите Тимуридского государства и обретя политическое влияние, он проявил себя в качестве одновременно землевладельца и крупного коммерсанта (Кашифи, 1356, сс. 404–405, 519–521; Самарканди, 1383, с. 891/2; Хандемир, 1333, с. 109/4). Кашифи, который был одним из его почитателей, пишет о его имуществе: «Ни для кого не секрет, что у достопочтенного ишана было сверх всякой меры много имущества и собственности, поместий и имений, стад и табунов, скота, товаров и владений, так что их было не счесть» (Кашифи, 1356, с. 304/2). ‘Абд ар-Рахман Джами был еще одной выдающейся и влиятельной фигурой накшбандийского тариката в Хорасане. В одном из своих писем он называет Хваджу Ахрара «посредником между религиозным и мирским благом и связующим звеном между счастьем формы и смысла», подчеркивая таким образом его высокий статус одновременно в религиозной, экономической и политической сферах (Джами, 1378, с. 212). Хотя, по мнению современного историка, это положение, с одной стороны, было неизбежным следствием расцвета торговли в государстве Тимуридов, а с другой стороны — логично вытекало из учения тариката, все же такая прочная связь с политической властью и такое экономическое положение не имели прецедентов в жизни ни одного из предыдущих шейхов тариката.

3.2 Споры и дискуссии по поводу экономической активности лидеров тариката

Пик политического влияния, власти и богатства Хваджи Ахрара спровоцировал различную реакцию со стороны некоторых чиновников, членов других тарикатов и даже некоторых высокопоставленных членов самого тариката Накшбандийа. Чиновники в основном были возмущены вмешательством Хваджи Ахрара в их дела. Они намекали на то, что он был подлинным правителем. Одним из таких недовольных был Мирак Хасан, глава канцелярии султана Ахмад-мирзы, которому его протест стоил жизни (Кашифи, 1356, с. 538/2).

Члены тариката халватийа, которые стояли на противоположных накшбандийцам позициях, направили свою критику на богатство и состоятельность Хваджи Ахрара. Они называли его «богатеем» (*дунйадар*), «все усердие которого было направлено на то, чтобы копить мирские блага» (Нишабури, 1380, с. 38). Ийяс Халвати, у которого была ханака в районе Нур Самарканда, в своем письме одному из эмиров писал: «Что за слабость постигла религию и веру, если в ваши сердца настолько [глубоко] проник шейх, чья торговля, землевладение и земледелие не ведомы истинным шариатом?» (Кашифи, 1356, сс. 542/2–543). Этот пассаж также весьма ценен для понимания экономической

роли Хваджи Ахрара и сути некоторых критических высказываний о нем, потому что он не только доказывает факт торговой деятельности и землевладения, влияния Хваджи на государство, но и демонстрирует разницу между взглядами двух тарикатов — хаватийа и Накшбандийа — на экономическую деятельность. Ответ Хваджи в этом случае также звучал с позиции силы: «О сын бедного шейха; с тех пор, как я появился, под моими ногами прошли, словно муравьи, столько шейхов и учителей (*мавлана*), что счет им знает лишь Господь» (Кашифи, 1356, сс. 542–543). Отвечая на подобные критические замечания, Джами ссылается на слова ‘Ала ад-Даулы ас-Симнани, знаменитого мистика XIV века: «Пречистый Господь сотворил мир со всеми этими благами для того, чтобы ими пользовались Его избранные рабы. Почему они должны нуждаться?» (Дуглат, 1383, с. 578).

Третья категория критиков состояла из некоторых членов тариката Накшбандийа. Их критика заключалась в том, что Хваджа, увлеченный общением с властью имущими, потерял возможность осенять благодатью мюридов, преданных последователей духовного пути и взыскующих знания. Ответ Хваджи на эту критику строился на двух тезисах. Во-первых, он отмечал, что его связь с государством была продиктована не желанием его сердца, а целью смягчить злой нрав тиранов и облегчить бремя угнетенных и мусульман, спасти их (Кашифи, 1356, сс. 596/2–597). Во-вторых, бедность и обездоленность в конечном итоге ведут к разобщению последователей и развалу тариката. Поэтому занятие такими делами, как земледелие и торговля, было необходимо для обеспечения нужд мюридов и являлось одной из его, шейха, обязанностей (Кашифи, 1356, с. 650). Таким образом, рассуждения, которые возникли в конце XIV века в качестве реакции на избегание мирской жизни и бедность, принесли свои плоды, но теперь перешли в свою противоположность. Внешне они проявляли себя в виде дистанцирования от бедности и отказа от мирской жизни, но после установления равновесия между ними, к концу XV века, тарикату стали угрожать уже богатство и власть.

3.3 Уязвимость руководства Накшбандийа в процессе утверждения власти кочевых узбеков

Хваджа Ахрар умер в 895 г. л. х./1489 г. и не успел увидеть горький финал своего клана. Одиннадцать лет спустя, когда Самаркандом овладел узбекский хан Мухаммад Шайбани (Шайбак-хан), убивший тимуридского правителя Султана Али-мирзу, сына и преемника Ахмад-мирзы, он конфисковал все имущество и владения Хваджи Ахрара, которым распоряжался его сын Хваджа Мухаммад Йахйа. Через несколько дней его и двоих из его сыновей убили (Кашифи, 1356, сс. 588–590; Казвини, 1386, с. 233). Что касается судьбы других его сыновей, то один из них бежал в Кашгар и умер там, а другой уехал в Хорасан, а оттуда вместе с Захир ад-дином Бабуром переселился в Кабул, а затем в Индию (Ахрар, 1380, сс. 70–73). Таким образом, власть клана Ахраров в Мавераннахре и Хорасане была полностью искоренена.

Этот трагический финал на первый взгляд кажется чем-то нетипичным, потому что обычно монгольские и тюркские завоеватели мирно вели себя по отношению к последователям тариката и улемам. Однако в этом случае имелось одно важное отличие: лидеры Накшбандийа в конце XV века были в узбекских глазах, по сути, частью правящей элиты государства. Как пишет Казвини, Шайбак-хан убил Хваджу Йахйу, сына Хваджи ‘Убайдаллаха, «с разрешения которого назначались султаны» (Казвини, 1386, с. 233). Этот взгляд был логичным следствием присутствия Хваджи Ахрара в правящем аппара-

те Тимуридов, а также вытекавших отсюда власти и влияния. Имеются признаки того, что и Хваджа Ахрар, и другие члены Накшбандийа из числа его последователей в конце концов осознали негативные последствия этого положения. В одном сообщении Кашифи приводятся слова Хваджи Ахрара: «Когда мы дозволили [себе] этот мир, он сразу же повернулся к нам лицом и полностью увлек нас» (Кашифи, 1356, с. 652). Кашифи, указывая на отношение Хваджи к экономической деятельности, пишет: «В конце концов, через тот проход в мастерскую сыновей проник убыток» (Кашифи, 1356, с. 650). Формирование связи между руководством тариката с политической властью и использование им вытекавших из нее экономических возможностей благодаря усилиям Хваджи Ахрара привело к тому, что судьбы тариката и государства оказались тесно переплетены между собой. Пока Тимуриды располагали властью, связь с ними обеспечивала Хвадже Ахрару возрастающее с каждым днем экономическое и политическое влияние, однако с того момента, как удача отвернулась от этого государства, клан Ахрара, экономическая и политическая мощь которого оказалась заметнее их духовного влияния, оказалась на грани физического исчезновения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В период формирования основных принципов и учения Накшбандийа имелась некая ориентация на баланс между тарикатом и бытовой жизнью. Эти принципы состояли в необходимости жизни в обществе, служения народу, предпочтения зикра сердца устному зикру, повышения ценности труда как необходимого условия духовного роста. Благодаря обращению Баха' ад-Дина Накшбанда Бухари к этому учению и пропагандированию им этих принципов в конце XIV века зародился тарикат Накшбандийа, фундаментальной особенностью которого стала указанная ориентация на умеренность.

Принятие этого компромиссного подхода, основанного на одобрительном отношении к заработку на жизнь и необходимым для этого вещам, позволило тарикату Накшбандийа обрести широкое влияние среди экономически активных групп, а именно крестьянства, ремесленников и торговцев, а также добиться безусловной поддержки со стороны государства Тимуридов. Такая прочная связь между тарикатом, производящими слоями, торговым сословием и политической властью в сочетании с экономическим и географическим положением Мавераннахра и древними традициями торговой деятельности в этом регионе стали в XV веке своего рода двигателем торговой жизни, в особенности на востоке и северо-востоке Ирана. Прослойка торговцев базара усилилась, были созданы различные объекты инфраструктуры и торговые центры, а торговые маршруты, в особенности путь из Мавераннахра в Китай, стали направлением торговых поездок накшбандийских купцов.

Расширение экономической активности привело к росту богатства лидеров тариката, некоторые из которых превратились в обладателей огромных капиталов, пускавших свои богатства на торговлю и землевладение, в особенности во второй половине XV века. Таким образом, в XV веке начался впоследствии ускорившийся процесс расширения экономического и, следовательно, политического влияния шейхов Накшбандийа. Они извлекали пользу из этого влияния с целью обеспечения своих экономических интересов, ярким примером чего может служить борьба за ликвидацию налога «тамга».

Результат этого социально-экономического процесса, а именно достижения компромисса между тарикатом, купцами и политиками, можно проследить по двум самостоя-

тельным, на первый взгляд, фактам: рост торговой и политической мощи накшбандийцев в XV веке имел негативные последствия. Во-первых, он привел к нарушению баланса между бытовой жизнью и духовностью в ущерб последней, так что духовное и мистическое учение тариката постепенно было вытеснено этической доктриной. Это изменение доктринального баланса вызвало критику как внутри накшбандийского тариката, так и за его пределами, породив споры и дискуссии по поводу границ и пределов стремления к мирскому и присутствия во власти. Во-вторых, этот процесс стал одной из причин падения власти клана Ахраров, которые на протяжении почти полувека осуществляли руководство тарикатом Накшбандийа. Трагичный конец клана Ахраров показал, что тарикат, стремящийся к экономической деятельности и богатству, в конечном итоге оказался втянут в сотрудничество с политической властью. В кризисных ситуациях, в условиях политической конкуренции или смены власти руководство тариката подвергло себя риску.

Однако если учесть второй интересующий нас факт, деятельность тариката Накшбандийа следует считать блестящей и заслуживающей всяческой похвалы. Этот тарикат привлекал к экономической деятельности, в особенности к ремеслу и торговле, те силы, которые в обычном состоянии представляли собой общины дервишей, полностью отказывавшихся от мирской жизни. Основным результатом данного исследования стала демонстрация того факта, что в условиях отсутствия какой-то одной доминирующей силы, как это было в случае с монголами в Средней Азии, Мавераннахре и Хорасане, именно тарикат Накшбандийа, настаивавший на важности заработка, торговли и производства, сыграл роль связующего звена между отдельными политическими субъектами, продлил период экономического расцвета Великого шелкового пути и существование перевалочных пунктов на этом маршруте. Следовательно, торговля в эпоху Тимуридов, осуществлявшаяся на пространстве от Пекина до Самарканда и Герата и оттуда до Кермана и Хормоза, в значительной степени обязана своим расцветом тарикату Накшбандийа.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

‘Атгар Нишабури, Фарид ад-дин Мухаммад ибн Аби Бакр (1336/1957). *Тазкират ал-авлийа*. Тегеран: Маркази ва Насер-е Хосров.

Амид Зенджани, Аббасали (1366/1987). *Пежухеши дар пайдаиеш ва тахавволат-е тасаввоф ва эрфан*. Тегеран: Амир Кабир.

Асафзари, Му‘ин ад-дин Мухаммад (1339/1960). *Равадат ал-джаннат фи аусаф мадинати Хират*, под ред. Сейеда Мохаммада Эмама. Т. 2. Тегеран: Данешгах-е Техран.

Ахрар, Хваджа ‘Убайдаллах (1380/2001). *Малфузат*, под ред. Мир-Абдолавваля Нишабури/*Ахвал ва соханан-е Хадже Обайдаллах Ахрар*, под ред. Арефа Ноушахи. Тегеран: Марказ-е нашр-е данешгахи.

Ахрар, Хваджа ‘Убайдаллах (1380/2001). *Рука‘ат. Ахвал ва соханан-е Хадже Обайдаллах Ахрар*, под ред. Арефа Ноушахи. Тегеран: Марказ-е нашр-е данешгахи.

Бертшнайдер, Эмили (1381/2002). *Иран ва Мавераннахр дар невестеха-йе чини ва моголи-йе садеха-йе мияне*, пер. Хашема Раджабзаде. Тегеран: Боньяд-е моугуфат-е Махмуд Афшар.

Бухари, Салах ибн Мубарак (1383/2004). *Анис ат-талибин ва ‘уддат ас-саликин*, под ред. Халиля Эбрахима Сарьюглу, под общ. ред. Тоуфига Собхани. Тегеран: Анджоман-е асар ва мафахер-е фарханги.

Гаван, ‘Имад ад-дин Махмуд (1948). *Рийад ал-иншиа’*, под ред. Шейха Чанда ибн Хусайна. Хайдарабат: Маджлис-е махтутат-и фарсийа.

Данешнаме-йе адаб-е фарси (1383/2004). Тегеран: Мохеббӣ.

Джами, Нур ад-дин ‘Абд ар-Рахман (1378/1999). *Намеха ва моншаат-е Джами*, под ред. Асама Урунбаева и Асрара Рахманова. Тегеран: Мирас-е мактуб.

Джами, Нур ад-дин ‘Абд ар-Рахман (1373/1994). *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс*, под ред. Махмуда Абеди. 2-е изд. Тегеран: Этгелаат.

Джами, Нур ад-дин ‘Абд ар-Рахман (1378/1999). *Хафт ауранг*, под ред. Ала-хана Афсахазада и Хосейна Ахмада Тарбията. Т. 2. Тегеран: Мирас-е мактуб.

Джахангуша (1372/1993), сост. Марсель Брион, пер. Забихоллы Мансури. 14-е изд. Тегеран: Мостуофи.

Дуглат, Мирза Мухаммад Хайдар (1383/2004). *Та‘рих-и Рашиди*, под ред. Аббасголи Гаффарифарда. Тегеран: Мирас-е мактуб.

Зарринкуб, Абдольхосейн (1385/2006). *Арзеш-е мирас-е суфийе*. 12-е изд. Тегеран: Амир Кабир.

Зарринкуб, Абдольхосейн (1385/2006). *Донбале-йе джостеджу дар тасаввоф-е Иран*. 6-е изд. Тегеран: Амир Кабир.

Йазди, Шараф ад-дин ‘Али (1336/1957). *Зафар-наме*, под ред. Мохаммада Аббаси. Т. 1. Тегеран: Амир Кабир.

Кади Самарканди, Мавлана Мухаммад (1380/2001). *Силсилат ал-‘арифин ва тазкират ас-сиддикин*. Исламабад: Ганджбахш.

Казвини, Йахйа ибн ‘Абд ал-Латиф (1386/2007). *Лубб ат-таварих*, под ред. Мирхашема Мохаддеса. Тегеран: Анджоман-е асар ва мафахер-е фарханги.

Кашифи, Фахр ад-дин ‘Али ибн Хусайн Ва‘из (1356/1977). *Раишахат ‘айн ал-хайат*, под ред. Али-Асгара Моинияна. Т. 1–2. Тегеран: Боньяд-е нукукари-йе Нурияни.

Клавихо, Гонсалес (1344/1965). *Сафарнаме-йе Клавихо*, пер. Масуда Раджабнийя. Тегеран: Бонгах-е тарджоме ва нашр-е кетаб.

Лари, Ради ад-дин ‘Абд ал-Гафур (1343/1964). *Такмила*, под ред. Башира Харави. Кабул: Анджоман-е Джами.

Мавлана Шайх (1380/2001). *Хаварик-и 'адат/Ахвал ва соханан-е Хадже Обайдаллах Ахрар*, под ред. Арефа Ноушахи. Тегеран: Марказ-е нашр-е данешгахи.

Мазахери, Али (1372/1993). *Джаде-йе абришам*, пер. Малека Насера Нубана. Т. 1. Тегеран: Моассесе-йе моталеат ва тахгигат-е фарханги.

Манц, Беатрис Форбс (1377/1998). *Бар-амадан ва фарманравайи-йе Теймур*, пер. Мансура Гольсефата. Тегеран: Раса.

Модарреси Чахардахи, Мортаза (1360/1981). *Сельселеха-йе суфийе-йе Иран*. Тегеран: Багунак.

Наккаш, Гийас ад-дин (1383/2004). *Сафарнаме-йе Гийас ад-дин бе Чин/Матла' ас-са'дайн*. Т. 2. Тегеран: Пежухешгах.

Нафиси, Саид. *Рисала-и сахибйи. Фарханг-е Иранзамин*, 2. С. 70–101.

Низами, Низам ад-дин 'Абд ал-Васи' (1357/1978). *Маниш' ал-инши'*, под ред. Рокноддина Хомаюнфарраха. Т. 1. Тегеран: Данешгах-е мелли-йе Иран.

Нишабури, Мир 'Абд ал-'Адил (1380/2001). *Ахвал ва соханан-е Хадже Обайдаллах Ахрар*, под ред. Арефа Ноушахи. Тегеран: Марказ-е нашр-е данешгахи.

Парса-йи Бухари, Хваджа Мухаммад ибн Мухаммад (1354/1975). *Рисала-йи кудсийа: калемат-е Бахаоддин Накибанд*, под ред. Ахмада Тахери Эраги. Тегеран: Тахури.

Рёмер, Х. Р., Кенди, А.С. (1379/2000) *Тарих-е Иран-е доуре-йе Теймуриян*, пер. Ягуба Ажанда. Тегеран: Джами.

Рёмер, Ханс Роберт (1385/2006). *Иран дар рах-е аср-е джадид*, пер. Азара Аханчи. 2-е изд. Тегеран: Данешгах-е Техран.

Самарканди, Абу Тахир Хваджа (1367/1988). *Самарийа*, под ред. Ираджа Афшара. Тегеран: Моассесе-йе фарханги-йе Джахангири.

Самарканди, Даулатшах (1382/2003). *Тазкират аш-шу'ара*, под ред. Эдварда Брауна. Тегеран: Асатир.

Самарканди, Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак (1383/2004). *Матла'-и са'дайн ва маджма'-и бахрайн*, под ред. Абдольхосейна Наваи. Т. 2. Тегеран: Пежухешгах.

Собхани, Тоуфиг; Ансари, Гасем (1355/1977). *Хаджи Бекташ ва тарикат-е бекташийе. Наширийе-йе данешкаде-йе адабият ва олум-е энсани-йе данешгах-е Табриз*, 12.

Табризнйа, Моджтаба (1378/2000). *Сима-йе Амир Алишир-е Наваи дар кетаб-е Маркарем оль-ахлад. Кетаб-е мах-е тарих ва джография*, 4.

тер Хаар, Йохан, Г. (1383/2004) *Нагшбандийе ва шиэ*, пер. Масумэ Амин-Дехган/*Дар बारे-йе Шах Нематолла Вали*. Тегеран: Хагигат.

Фрагнер, Берт (1379/2000). *Оуза-э эджтемаи ва эгтесади-йе дахели. Тарих-е Иран-е доуре-йе Теймуриян*, пер. Ягуба Ажанда. Тегеран: Джами.

Фрейер, Дональд (1379/2000). *Теджарат дар доуре-йе Теймуриян. Тарих-е Иран-е доуре-йе Теймуриян*, пер. Ягуба Ажанда. Тегеран: Джами.

Хандемир, Гийас ад-дин ибн Хумам ад-дин (1372/1993). *Ма'сар ал-мулук*, под ред. Мирхашема Мохаддеса. Тегеран: Раса.

Хандемир, Гийас ад-дин ибн Хумам ад-дин (1333/1954). *Хабиб ас-сийар*. Т. 4. Тегеран: Хайям, 1333/1954.

Хандемир, Гийас ад-дин ибн Хумам ад-дин (1372/1993). *Хатима-и хуласат ал-ахбар фи ахбар ал-ахийар*, под ред. Мирхашема Мохаддеса. Тегеран: Раса.

Хатаи, Сайид 'Али Акбар (1372/1993). *Хатаи-наме*, под ред. Ираджа Афшара. Тегеран: Марказ-е аснад-е фарханги-йе Асия.

Хафиз Абру (2001). *Зубдат ат-таварих*, под ред. Сейеда Камалы Хадж-Сейед-Джавади. Т. 4. Тегеран: Вазарат-е фарханг ва эршад-е эслами.

Хейрандиш, Абдоррасул (1378/2000). *Бар-амадан ва фармаравайи-йе Теймур; канкаш дар мабади-йе йек эмператори. Кетаб-е мах-е тарих ва джография*, 4. С. 15–19.

WRITTEN HERITAGE OF KHWAJAGAN /NAQSHBANDIYYA FOLLOWERS: THE FORMATION PERIOD AND THE ROLE OF THE PERSIAN LANGUAGE IN IT

Mohammed Soori

mohammedsoori@yahoo.com

The formation of the Naqshbandiyya order should be attributed to the era of Khwaja Yusuf Hamadani and his successors, who called themselves as Khwajagan. Naqshbandiyya should be considered as the successor of Khwajagan order. Naqshbandiyya owes its popularity to the teachings and activities of Khwadji Baha' ad-Din Muhammad Naqshband Bukhari. Khwaja Baha' ad-Din Naqshband gave the Khwajagan a brand new life and established new rules in its cult, which, of course, was descended from the ancient traditions of the Khorasanian and Transoxianian Sufism. Naqshband's teachings opened the way for his pupils to new, so this ancient tariqah is quite reasonably named after Baha' ad-Din himself. The rich handwritten heritage left by the formers of the Naqshbandiyya and their predecessors is written in Persian. For this reason, Naqshbandiyyah accepted Persian terminology and used it even in texts composed in Turkic languages, Arabic and Urdu. In this article, we briefly review the treatises of two key figures of the Khwajagan order – Khwaji Yusuf Hamadani and Khwaji 'Abd al-Khaliq Gijduvani, and then we will proceed to consider the written heritage of Khwaja Baha' al-Din Naqshband and his circle.

Keywords: *Khwajagan, Naqshbandiyya, Khwadji Baha' ad-Din Muhammad Naqshband Bukhari, Khwadji Abd al-Khaliq Gidjuvani, Khwadji Muhammad Parsa, Khwadji Yaqub Charkhi, Khwadji Ubaydullah Abrar, Persian Literature.*

*Islamic Sciences and Culture Academy
Mohammed Soori*

ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ХВАДЖАГАН/ НАКШБАНДИЙА В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ ТАРИКАТА И РОЛЬ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА *

Мохаммад Сури

mohammedsoori@yahoo.com

Становление тариката Накибандийа следует относить к эпохе Хваджи Йусуфа Хамадани и его преемников, называвших себя хваджаган; тарикат Накибандийа следует считать продолжателем хваджагана. Общемировой известностью и широким распространением Накибандийа обязан учению и деятельности Хваджи Баха' ад-Дина Мухаммада Накибанди Бухари. Именно Хваджа Баха' ад-Дин Накибанд подарил тарикату Хваджаган новую жизнь и, установив новые правила и обычаи, которые, разумеется, восходили к древним традициям хорасанского и мавераннахрского суфизма, открыл перед ним путь к новым возможностям, так что этот древний тарикат вполне обоснованно сменил название после смерти

Мохаммад Сури

*Институт
исламского знания
и культуры,
г. Кум, Иран*

Баха' ад-Дина, став тарикатом Накибандийа. Богатое рукописное наследие, оставленное последователями тариката Накибандийа и его предшественников, хваджагана, в первые века существования тариката создавалось в основном на персидском языке, поскольку тарикат хваджаган/Накибандийа сформировался и развивался в основном в персоязычной среде, а затем в число его последователей вошли и носители других

языков. По этой причине в тарикате принята персидская терминология, и даже в текстах на тюркских языках, арабском и урду употребляются персоязычные термины. В настоящей статье мы кратко рассмотрим сочинения двух ключевых фигур тариката Хваджаган — Хваджи Йусуфа Хамадани и Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани, а затем перейдем к рассмотрению письменного наследия Хваджи Баха' ад-Дина Накибанди и крупных накибандийских шейхов — Хваджи Мухаммада Парса, Хваджи Йа'куба Чархи и Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара.

Ключевые слова: тарикат хваджаган, тарикат Накибандийа, Хваджа Йусуф Хамадани, Хваджа 'Абд ал-Халик Гидждувани, Хваджа Баха' ад-Дин Накибанд, Хваджа Мухаммад Парса, Хваджа Йа'куб Чархи, Хваджа 'Убайдаллах Ахрар, персидский язык.

*. Перевод с персидского Е. Никитенко.

ВВЕДЕНИЕ

Тарикат Накшбандийа, один из наиболее значительных и влиятельных суфийских тарикатов в мире, получил свое название по имени Хваджи Баха' ад-Дина Мухаммада Накшбанда Бухари. Он родился в мухарраме 717 г.л.х./марте 1317 г. в селении Каср-и хиндуван, позже в знак уважения к его фигуре переименованном в Каср-и 'арифан (Касри Арифон), неподалеку от Бухары. Скончался он там же в ночь на понедельник, 3 раби' ал-аввала 791 г.л.х./2 марта 1389 г. Хотя тарикат Накшбандийа был назван его именем, основателем тариката его считать нельзя, поскольку Накшбандийа не является независимым тарикатом, а продолжает традицию хваджагана, основанного Хваджой Абу Йа'кубом Йусуфом Хамадани и развивавшегося усилиями его последователей, в первую очередь Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани.

Хваджа Йусуф Хамадани родился в 440 или 441 г.л.х./1048 или 1049 г. в селении Бузангирд в окрестностях Хамадана, в молодые годы жил и учился в Багдаде и Исфахане. В зрелые годы он переселился в Хорасан и Мавераннахр и впоследствии обосновался в г. Мерв, где и скончался в 535/1140 г. Старейшим источником, сохранившим сведения о жизни Хваджи Йусуфа Хамадани, является *Kitāb al-ansāb* («Книга родственных связей», т. 2, сс. 330–331) 'Абд ал-Карима Сам'ани (ум. 562/1167). Сам'ани долгое время жил в ханаке Хваджи Йусуфа Хамадани в Мерве и обучался под его руководством. Ибн 'Асакир в 531/1136 г. также встречался с Хваджой Йусуфом в Мерве, в доме Абу-л-Хусайна Мухаммада б. 'Али б. Мухтади-би-л-Лак, крупного мервского суфия и учителя Хваджи Йусуфа; он приводит в своем сочинении хадис, услышанный им от Хваджи Йусуфа (*Ibn 'Asākir, Al-arba'ūn al-buldāniya*, сс. 74–75).

Для суфизма Хваджи Йусуфа Хамадани характерны аскетизм и приверженность практикам укрощения плоти; в отличие от некоторых шейхов, в частности Абу Са'ида Аби-л-Хайра (ум. 440/1048) или Хваджи Ахмада Газали (ум. 517/1123), он не практиковал экстатические состояния и не цитировал стихи. Его немногочисленные дошедшие до нас сочинения также призывают придерживаться именно такого метода. Он, подобно другим великим суфийским наставникам, выступал на собраниях, и его речи оказывали сильное воздействие на умы и сердца; о его таланте оратора говорят сохранившиеся записи его выступлений. Если сравнивать фигуру Хваджи Йусуфа Хамадани с его современниками, больше всего сходства можно обнаружить между ним и имамом Абу Хамидом Мухаммадом Газали (ум. 505/1111). Оба они получили образование в медресе Низамиййа, оба начали с шари'ата, а затем вступили на путь тариката, оба прилагали усилия к тому, чтобы примирить эти два пути между собой. Газали был плодовитым автором и оставил после себя богатое письменное наследие, Хваджа Йусуф же большую часть своего времени проводил в ханаке, занимаясь воспитанием муридов; его немногочисленные дошедшие до нас произведения в действительности являются записями его бесед (*majālis*) — речей, произнесенных на собраниях.

До нас дошло несколько персоязычных сочинений Хваджи Йусуфа Хамадани. Стоит оговориться, что, судя по всему, он не оставил после себя книг и трактатов. Его сочинения в действительности представляют собой записи его выступлений, об этом говорят и их содержание, и манера изложения мыслей.

1. *Rutbat al-ḥayāt* («Ступень жизни»). В этом небольшом по объему сочинении Хваджа Йусуф Хамадани отвечает на вопросы, возникшие у вступивших на духовный

путь. Эта работа интересна прежде всего тем, что в ней используется персидская терминология, в дальнейшем встречающаяся в сочинениях других наставников тариката хваджаган/Накшбандийа. Профессор Мохаммад-Амин Рийахи подготовил и опубликовал критическое издание «Рутбат ал-хайат» (Тегеран: Издательство «Тус», 1362/1983, 118 с.).

2. *Al-kašf ‘an manāzil al-sā’irīn ilā-llāh* («Разъяснение [сведений] о стоянках путников на пути к Аллаху»). Эта книга представляет собой объемный сборник бесед Хваджи Йусуфа Хамадани; рукопись ее второго тома была обнаружена лишь недавно. Название этой книги можно встретить в некоторых старых суфийских сочинениях, однако до недавнего времени специалисты по суфизму считали ее утерянной. Единственный список этого сочинения хранится в коллекции рукописей Нафиза-паши в Стамбуле под номером 438. Рукопись содержит 258 листов; дата завершения работы по ее переписке — 7 джумади-ал-авваля 657/2 мая 1259 г. Этот объемный том включает в себя всего четыре главы сочинения (гл. 10 «Соединение и разделение», гл. 11 «Разъединение и сочетание», гл. 12 «Зрелый и ребенок», гл. 13 «Смятение»)[Автор данной статьи совместно с Акбаром Рашединия в настоящий момент работает над подготовкой критического издания этого текста.]

3. *Risāla dar bayān-i tawḥīd* («Трактат о единобожии»). Этот краткий трактат, вероятно, изначально входил в собрание бесед Хваджи Йусуфа Хамадани, а затем был переписан, а позже и опубликован как отдельное сочинение. Ниже приводим выходные данные издания: критический текст подготовлен Джалилем Месгярнежадом (журнал «Ма‘арэф», год 17, № 2, 1379/2000, сс. 90–96).

4. *Majālis-i haštgāna* («Восемь бесед»). Пожалуй, одним из важнейших открытий в области изучения наследия Хваджи Йусуфа Хамадани за последние годы стало обнаружение записей нескольких его бесед в рукописи, принадлежащей Конийской региональной библиотеке. Рукопись содержит запись восьми бесед Хваджи Йусуфа Хамадани. Беседы озаглавлены «Извлечение из речей величайшего шейха, имама, сведущего, правдивого Хваджи Йусуфа б. Аййуба ал-Хамадани». Они были снабжены вступительной статьей и опубликованы в книге *Majālis al-‘arīfīn: bist-u du majlis-i nawyāfta az Abū Sa‘īd-i Abū-l-Ḥayr, Ḥwāja Yūsuf-i Hamadānī va ‘arīf-i nāšīnāxta* («Беседы познающих: двадцать две недавно обнаруженные беседы Абу Са‘ида Абу-л-Хайра, Хваджи Йусуфа Хамадани и неизвестного мистика»; критический текст Акбара Рашединия, Тегеран: Фарханг-е Мо‘асер, 1394/2015).

5. Также сохранилось небольшое арабоязычное сочинение Хваджи Йусуфа. Является ли этот трактат одной из арабских бесед Хваджи Йусуфа, относящихся ко времени его пребывания в Багдаде и произнесенных по-арабски, или же представляет собой арабский перевод части его персидских бесед? Оба предположения представляются обоснованными. Список этого небольшого трактата, озаглавленного *Min kalāmi-š-šayḫ al-‘arīf al-muḥaqqiq Yūsuf al-Hamadānī* («Из речей сведущего изыскателя, шейха Йусуфа ал-Хамадани»), хранится в библиотеке медресе «Сепасалар» в Тегеране. Критический текст опубликован Мехди ‘Олийаи-Мокаддама (журнал «Ма‘арэф», № 66, азар–эсфанд 1385/декабрь — март 2007, сс. 66–83).

Хваджа Йусуф Хамадани воспитал множество учеников, однако величайшим его преемником среди наставников тариката хваджаган стал ‘Абд ал-Халик Гиджадувани, упорядочивший принципы учения тариката. Он родился в селении Гиджадуван в окрест-

ностях Бухары. О его жизненном пути известно немного, относительно даты его смерти также не существует единого мнения: он скончался между 575/1179 и 617/1220 г. Вероятно, важнейшая часть наследия Гидждувани — это восемь принципов тариката хваджаган: осознанность каждого вдоха и выдоха, контроль за каждым шагом, странствие на родине, уединение в обществе, постоянное поминание, возвращение, сохранение бдительности и запоминание. Впоследствии Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд добавил к этим принципам еще три (осведомленность о времени, осведомленность о количестве, осведомленность в сердце), и, таким образом, одиннадцать принципов накшбандийского тариката приобрели законченный вид.

Судя по всему, Гидждувани, как и Хваджа Йусуф Хамадани, не придавал большого значения записи своих мыслей: от него осталось лишь два небольших сочинения. Первое — *Vaṣṭiyat-nāma* («Завещание»), адресованное его преемнику, Хвадже Аулия-Алаху Кабиру. Его частично процитировал Фахр ад-Дин 'Али б. Хусайн Ва'из Кашифи (ум. 939/1533) в своем сочинении *Raṣāḥāt 'ayn al-ḥayāt* («Капли из источника жизни», т. 1, сс. 37–38). Второе — *Risāla-yi ṣāhibīya* («Послание сподвижника»), посвященное мистическому пути Хваджи Йусуфа Хамадани. В этом сочинении Гидждувани излагает суфийское знание, усвоенное им от Хваджи Йусуфа Хамадани. Стоит упомянуть, что существуют серьезные сомнения в исторической достоверности того факта, что Гидждувани обучался у Хваджи Йусуфа Хамадани; некоторые из них излагает Акбар Рашединия во вступительной статье к *Majālis-i 'arīfān* («Беседы познающих»). Критический текст *Risāla-yi ṣāhibīya* издан Са'идом Нафиси (журнал «Фарханг-е Иранзамин», т. 1, Тегеран, 1332/1953, сс. 70–101).

Шейхами хваджагана, стоявшими во главе тариката после Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани и до Баха' ад-Дина Накшбанда, были: Хваджа Мухаммад 'Ариф Ривгари Бухари (ум. 647/1249 или 715/1315), Хваджа Махмуд Анджир Фагнави (ум. 685/1286, 710/1310 или 715/1315), Хваджа 'Али Рамитани (ум. 715/1315), известный как Хазрат-и 'Азизан, Мухаммад Баба Саммаси (ум. 755/1354), Сайид Амир Кулал (ум. 772/1371). Сведения об этих шейхах весьма немногочисленны, а их сочинения не сохранились. В целом по поводу шейхов тариката Хваджаган после Хваджи Йусуфа Хамадани можно сказать следующее: во-первых, мы не располагаем исторически точными данными о них; все приводимые сведения основываются на более поздних сообщениях, носящих полуполегендарный характер. Во-вторых, не вполне ясны связи между этими шейхами, и нельзя с уверенностью сказать, что цепь преемственности в действительности выглядела именно таким образом. В этой связи можно прийти к заключению, что Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд был основателем тариката Накшбандийа, имена же его предшественников приводятся для того, чтобы можно было возвести цепь преемственности к Пророку. В действительности значительную часть сведений, сообщаемых о шейхах — предшественниках Баха' ад-Дина в накшбандийских сочинениях, следует отнести не к истории, а к священной истории (*Heilsgeschichte*), или истории Божественного руководства.

Благодаря Баха' ад-Дину Накшбанду тарикат Хваджаган претерпел существенную трансформацию и обрел новую жизнь. Баха' ад-Дин не только добавил три новых принципа к восьми, предложенным Гидждувани, но и коренным образом изменил практику поминания (*dīkr*). Со времен возникновения тариката вплоть до эпохи Баха' ад-Дина Накшбанда его последователи в уединении практиковали скрытное (*ḫafī*) поминание,

а на собраниях — громкое, или явное (*jālī*). Баха' ад-Дин изменил этот обычай. Он заявил, что соединился с внутренней сущностью (*bāṭin*) Хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани в Мире откровений (*'ālam-i kašf*), и тот повелел ему произносить скрытное поминание как в уединении, так и в собраниях, поскольку скрытное поминание подобно внутреннему самонаблюдению (*murāqaba*) и его отпечаток останется в сердце муридов. С того времени последователи тариката Накшбандийа придерживались скрытного поминания. Однако важнейшее изменение, произошедшее благодаря Баха' ад-Дину, заключается в том, что накшбандийские шейхи стали оставлять после себя многочисленные сочинения. Вследствие этого сведения о последующем этапе развития тариката Накшбандийа изложены с большей исторической точностью и имеют гораздо меньше общего со священной историей.

Пожалуй, можно сказать, что письменное наследие накшбандийских шейхов и созданная ими литература по объему превосходят письменные памятники, созданные внутри какого-либо другого тариката. Это объясняется следующими причинами: во-первых, этот тарикат является наиболее широко распространенным, он проник и на восток, и на запад исламского мира. Во-вторых, среди последователей тариката Накшбандийа было много представителей образованных кругов, богословов и литераторов, которые обычно и создают письменное наследие.

О широком распространении и огромном влиянии тариката Накшбандийа свидетельствует большое количество рукописей накшбандийских сочинений, сохранившихся до наших дней. В некоторых случаях мы видим, что то или иное сочинение сохранилось в более чем сотне списков, хранящихся в библиотеках разных стран, в то время как от письменного наследия некоторых других тарикатов не осталось и нескольких экземпляров.

Можно назвать две причины столь стремительного распространения тариката Накшбандийа в мусульманских сообществах, причины, по которым он «пришелся по нраву людям сведущим» [Хафиз Ширази, газель 226, б. 8. — *Прим. перев.*]: 1) простые, легкие в исполнении и умеренные требования к последователям, отказ от трудных и изнурительных практик (*riyāḏat*), принятых у последователей некоторых других тарикатов; 2) постулат о необходимости соблюдения норм шари'ата и исполнения религиозных предписаний, благодаря которому для последователей тариката Накшбандийа не существовало противоречия между шари'атом и тарикатом.

Первые накшбандийские шейхи не принимали заметного участия в политических событиях и в общественной жизни, и тарикат при них не имел жесткой организационной структуры. Однако уже такие великие шейхи, как Хваджа 'Убайдаллах Ахрар и Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман Джами (ум. 898/1492), были весьма богаты и пользовались огромным влиянием, так что порой правители той эпохи могли действовать, исключительно заручившись их поддержкой и с их разрешения.

Баха' ад-Дин Накшбанд возводит свою линию преемственности к Пророку двумя способами: один — через Абу Бакра Сиддика (эта линия преемственности известна как *silsila-yi tayfūrīya*, «линия передачи через Тайфура»), другой — через имама 'Али б. Аби Талиба (*silsila-yi ma'rūfīya*, «линия передачи через Ма'руфа»), однако первая из этих линий имеет большее значение для последователей тариката. Она такова: Хваджа Баха' ад-Дин Накшбанд → Хваджа Сайид Амир Кулал → Мухаммад Баба-и Саммаси → Хваджа 'Али Рамитани → Хваджа Махмуд Анджир Фагнави → Хваджа Мухаммад 'Ариф Ривгари → Хваджа 'Абд ал-Халик Гидждувани → Хваджа Йусуф Хамадани → Абу 'Али Фармади (ум. 447/1055) →

Абу-л-Хасан Харакани (ум. 425/1033) → Байазид Бистами (ум. 234 или 261/849 или 875) → имам Джа'фар Садик (ум. 148/765) → Касим б. Мухаммад б. Аби Бакр (ум. 101/720) → Салман Фариси (ум. 32/653) → Абу Бакр Сиддик (ум. 13/634) → Пророк Мухаммад.

Вторая линия преемственности имеет два варианта: первый включает имена восьми из двенадцати шиитских имамов (этот вариант известен как *silsilat al-dahab*, «золотая линия передачи»), второй — имена двух шиитских имамов (*silsila-yi ma'rufiyya*). Все три линии преемственности совпадают в той части, которая касается цепочки имен между Баха' ад-Дином Накшбандом и Абу 'Али Фармади, а варианты второй линии не имеют расхождений вплоть до Ма'руфа Кархи.

«Силсилат аз-захаб»: Абу 'Али Фармади → Абу-л-Касим Гуракани (ум. 450/1058) → Абу 'Усман Магриби Кайрувани (ум. 373/983) → Абу 'Али Катиб (ум. 343/954) → Абу 'Али Рудбари (ум. 322/934) → Абу-л-Касим Джунайд Багдади (ум. 297/910) → Сари Сакати (ум. 253/867) → Ма'руф Кархи (ум. 200/814) → имам 'Али б. Муса ар-Риза (ум. 201/816), имам Муса ал-Казим (ум. 183/799) → имам Джа'фар Садик (ум. 148/765), имам Мухаммад Бакир (ум. 114/732) → имам 'Али б. Хусайн Зайнал-'Абидин (ум. 95/713) → имам Хусайн б. 'Али (ум. 61/680) → имам 'Али б. Аби Талиб (ум. 40/661) → Пророк Мухаммад.

«Силсила ма'руфиййа»: Ма'руф Кархи (ум. 200/814) → Давуд б. Нусайр Та'и (ум. ок. 165/782) → Хабиб 'Аджами (ум. ок. 156/773) → Хасан Басри (ум. 110/728), имам 'Али б. Аби Талиб → Пророк Мухаммад.

Баха' ад-Дин Накшбанд скончался и был похоронен там же, где родился, — в селении Касри Арифон неподалеку от Бухары. Перед смертью он завещал, чтобы над его телом читали персидские стихи, а не арабские поминания и молитвенные формулы. Вскоре после смерти Баха' ад-Дина Накшбанда его тарикат получил широкое распространение в Мавераннахре и Хорасане. Многие последователи тариката были богословами и литераторами, и мы видим, что в эту и последующие эпохи они создали тысячи книг и трактатов, значительная часть которых была написана на персидском языке. Кратко рассмотрим сочинения Баха' ад-Дина Накшбанда и его основных преемников (Хваджи Мухаммада Парса, Хваджи Йа'куба Чархи, Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара).

СОЧИНЕНИЯ БАХА' АД-ДИНА НАКШБАНДА

1. *Qudsīya* («Священная»). Это важнейшее из сохранившихся сочинений Баха' ад-Дина Накшбанда, оно считается одной из основополагающих работ для тариката Накшбандийа и имеет особое значение для его последователей. «Кудсийа» представляет собой собрание речей и высказываний Баха' ад-Дина Накшбанда, объединенных после его смерти его учеником Хваджой Мухаммадом Парса, который добавил к высказываниям своего учителя выдержки из сочинений других мистиков. Книга состоит из предисловия и двенадцати глав. Благодаря своему огромному значению для последователей Накшбандийа сочинение дошло до нас в многочисленных списках, хранящихся в различных библиотеках. «Кудсийа» многократно публиковалась, лучшее и наиболее точное критическое издание было подготовлено Ахмадом Тахери 'Эраки (Тегеран: Тахури, 1354/1975).

2. *Al-awrād al-babā'iya* («Молитвенные формулы Баха' [ад-Дина]»), на арабском языке. Считается, что Баха' ад-Дина Накшбанд обучил этим молитвенным фор-

мулам во сне Пророк Мухаммад. Это сочинение также имеет большое значение для последователей тариката, к нему были написаны комментарии на различных языках, в том числе *Al-fayūzāt al-iḥsānīya fī šarḥ al-awrād al-babā'īya* («Благие добавления в разъяснение молитвенных формул Баха' ад-Дина») 'Абд ал-Кадира б. Мухаммада Аби-н-Нура.

3. *Risāla-yi vāridāt* («Трактат, [содержащий] откровения»).

4. *Dalīl al-'āšiqīn dar taṣavvuf* («Руководство по суфизму для влюбленных»).

5. *Ḥayāt-nāma dar naṣā'ih va mavā'iz* («Книга жизни, [содержащая] наставления и увещевания»).

Несмотря на все приложенные усилия, мне не удалось получить доступ к трем последним сочинениям, и я не располагаю сведениями об их содержании. Также сохранилось некоторое количество персидских стихотворений Баха' ад-Дина Накшбанда, большинство из них представляют собой рубаи.

ХВАДЖА МУХАММАД ПАРСА И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

Хваджа Абу-л-Фатх Мухаммад б. Мухаммад Парса Бухари (ум. 822/1420) — важнейшая после Баха' ад-Дина Накшбанда фигура в тарикате Накшбандийа. Он родился в Бухаре и сопровождал Баха' ад-Дина Накшбанда во время хаджа. Парса скончался в Медине, когда повторно отправился в хадж. Ему принадлежат многочисленные сочинения по суфизму и другим отраслям мусульманского знания. Ниже мы рассмотрим важнейшие из этих сочинений.

1. *Faṣl al-xiṭāb li-vaṣl al-aḥbāb fī-l-muḥāzarāt* («Окончательное решение для соединения любимых: о подходящих к случаю сведениях»). Целью составления этого сочинения, как явствует из названия, было устранение основных разногласий, существующих между представителями различных толков ислама, и поиск окончательного их разрешения. Это одно из наиболее объемных накшбандийских сочинений, дошедшее до нас во множестве списков. Известны также его переводы на арабский язык и тюрки. Сочинение многократно издавалось, наиболее точный критический текст был подготовлен Джалилем Месгярнежадом (Тегеран: Маркяз-е нашр-е данешахи: 1381/2002, 1019 с.). Сочинение содержит восемь глав: «Изложение знаний суфиев и разъяснение их терминов», «Прямой путь», «Созерцание и мистическое познание», «О чудесах Пророка Аллаха и о чудесных деяниях друзей Божиих», «Воздаяние за грехи», «О маламатийа», «О достоинствах халифов и членов Дома Пророка», «О состояниях полюсов».

2. *Taḥqīqāt* («Изыскания»). В этом сочинении рассматриваются различные вопросы мистицизма и калама, а также излагается учение тариката Накшбандийа. Критическое издание этого сочинения еще не опубликовано, в настоящий момент над ним работают Таки Эжеи и Голам-Аббас Са'эб, в их распоряжении находятся шесть рукописей «Изысканий».

3. *Tafsīr-i tamānīya* («Восемь толкований»). Это сочинение получило название «Восемь толкований», поскольку в нем Хваджа Мухаммад Парса приводит суфийское истолкование восьми сур Корана, входящих в тридцатый джуз. Это сочинение еще не опубликовано, однако критический текст его первой половины был подготовлен в качестве докторской диссертации в Университете Рази (г. Керманшах); в скором времени будет издана и вся книга целиком («Первая половина “Восьми толкований” Хваджи Мухаммада Парса», критический текст Сохейля Йари Гольдаре, февраль 2021 г., 638 с.).

4. Здесь я хотел бы упомянуть об одном малоизвестном персидском сочинении Парса. Это краткое сочинение носит название *Ajwibat al-fatāwī allāti ursilat min Harāt* («Ответ на фетвы, присланные из Герата»), его рукопись хранится в Институте востоковедения им. Абу Райхана Беруни в Ташкенте (№ 3100, лл. 177–207).

ХВАДЖА ЙА‘КУБ ЧАРХИ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

Хваджа Йа‘куб Чархи принадлежит к числу выдающихся учеников Баха’ ад-Дина Накшбанда. Он родился в селении Чарх в окрестностях Газни, в Афганистане, а скончался в 851/1447 г. неподалеку от Душанбе, там же и был похоронен. Хваджа Йакуб Чархи оставил богатое письменное наследие, почти все его сочинения написаны по-персидски. Ниже мы перечислим лишь некоторые из его работ.

1. *Abdālīya* («О заместителях»). Этот мистический трактат посвящен описанию свойств и качеств друзей Божиих (*awliyā*), их деяний и самонаблюдения. Название сочинения принадлежит не Йа‘кубу Чархи, оно было озаглавлено позже переписчиками. Этот краткий трактат неоднократно издавался как отдельно, так и вместе с другими сочинениями Йа‘куба Чархи.

2. *Unsīya* («О привязанности»). По сути своей это сочинение представляет собой рассказ о мистическом пути Хваджи Йа‘куба Чархи, пройденном во время нахождения при Баха’ ад-Дине Накшбанде. В начале трактата Чархи кратко излагает события своей встречи с Хваджой Баха’ ад-Дином Накшбандом, а затем приводит цепь преемственности накшбандийских шейхов вплоть до ‘Али б. Аби Талиба.

3. *Tafsīr-i Qur’an* («Толкование Корана»). Это сочинение — самая известная работа Йа‘куба Чархи. В ней он приводит толкование Открывающей суры и сур 67–114 Священного Корана. Сохранилось более ста рукописей этого сочинения, некоторые из них были переписаны еще при жизни Йа‘куба Чархи. Тафсир Чархи переведен на урду и чагатайский язык; он несколько раз издавался в Индии, Пакистане и Иране.

4. *Hūrā’īya* («О гуриях», «Связанный с гуриями»). Это сочинение представляет собой комментарий на рубаи, приписываемое Абу Са‘иду Абу-л-Хайру. Текст рубаи таков:

Гурии выстроились, чтобы полюбоваться моей красавицей.

Ризван в изумлении захлопал в ладоши.

Та черная родинка разбила шатер на тех щеках,

И абдалы от страха схватились за Книгу.

В предисловии к «Хура’ийа» Хваджа Йа‘куб Чархи разъясняет причину составления этой книги: «По просьбе правдивого дервиша и доброго друга. Он молил о том, чтобы было рассказано о значении рубаи, приписываемого господину... Абу Са‘иду б. Абу-л-Хайру, да освятит Всевышний Господь его драгоценную тайну. Я внял его мольбам и написал эти несколько строк, излагая свои мысли кратко, а успех — от Аллаха, и Его мы просим о помощи». Вероятно, по той причине, что в этом сочинении также говорится о таких атрибутах Всевышнего, как красота (*jamāl*) и величие, некоторые называют его *Jamālīya* («О красоте»).

5. *Naу-nāma* («О свирели»). Хваджа Йа‘куб Чархи посвятил это сочинение истолкованию предисловия к «Поэме о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Балхи Руми (ум. 672/1274 [1273. — Прим. перев.]); это один из наиболее ранних комментариев к «Поэме о скрытом смысле».

6. *Šarḥ-i xavāṣṣ-i asmā-Allāb al-ḥusnā* («Разъяснение свойств прекрасных имен Аллаха»). В этом трактате рассматриваются девяносто девять прекрасных имен Аллаха, для каждого из которых Хваджа Йа'куб Чархи приводит мистическое толкование.

ХВАДЖА 'УБАЙДАЛЛАХ АХРАР И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

Хваджа 'Убайдаллах Ахрар родился в рамадане 806 г./марте 1440 г. в селении Баги-стан неподалеку от Ташкента, скончался в Самарканде в пятницу, 29 раби ал-аввала 895 г./19 февраля 1490 г. Он переехал в Самарканд по просьбе самаркандского правителя в возрасте около тридцати лет и прожил там всю оставшуюся жизнь, за исключением времени, проведенного в поездках. Ахрар усвоил учения многочисленных накшбандийских шейхов и шейхов других тариқатов, однако главным его наставником стал Хваджа Йа'куб Чархи. Ахрар обладал столь огромной внутренней силой, что, по его собственным словам, «каждый, кто враждовал со мной, был повержен и не преуспел в своем деле».

Представляется, что в эпоху Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара закончился этап становления Накшбандийа, и тариқат вступил в эпоху распространения и проникновения на новые территории. Если на раннем этапе истории тариқата накшбандийские идеи распространялись в основном в Бухаре и ее окрестностях, то в эпоху после Ахрара мы видим, что Накшбандийа постепенно распространяется практически по всему мусульманскому миру и начинает играть роль важнейшего и наиболее широко представленного суфийского тариқата. О значении фигуры Хваджи 'Убайдаллаха красноречиво говорит уже одно то, что долгое время тариқат был известен под именем Ахрарийа.

Постепенно Хваджа 'Убайдаллах приобрел огромное богатство и могущество и стал пользоваться колоссальным влиянием, вплоть до того, что правители не смели действовать без его позволения. В этой связи у него, в отличие от других накшбандийских шейхов, оставалось не так много времени на воспитание учеников и написание сочинений. Тем не менее в нашем распоряжении имеется несколько его работ, и мы кратко расскажем о некоторых из них. Стоит отметить, что немногочисленные сочинения Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара многократно издавались в Узбекистане, Иране, России, Афганистане, Индии и Пакистане, однако лучшим исследованием письменного наследия Ахрара следует считать критический текст и издание, подготовленные доктором 'Арефом Нушаби в ходе работы над докторской диссертацией в Тегеранском университете (*Aḥvāl-u suxanān-i Xwāja 'Ubaydallāh Ahrār*, «Жизнь и речения Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара», Тегеран: Маркяз-е нашр-е данешгахи, 1380/2001, 846 с.). Это прекрасная и качественно выполненная работа была нашим основным источником сведений о письменном наследии Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара.

1. *Faqarāt* («Разделы»). Заглавие для книги было выбрано не автором. Книга получила свое название позже; выбор обусловлен тем, что в сочинении представлено накшбандийское понимание различных вопросов, связанных с мистицизмом, и каждый раздел носит название faqara («тема, вопрос, раздел»). Книга пользовалась большой популярностью в накшбандийских кругах, в своих сочинениях последователи тариқата приводили выдержки из нее, составлялись также сборники извлечений из этого сочинения. Существуют переводы «Факарат» на тюрки и арабский язык.

2. *Valīdiya* («Родительский»). Этот краткий трактат Ахрар написал по просьбе своего отца, Махмуда Чачи. Он также переведен на тюрки и арабский язык; на персидском языке существует его стихотворное переложение, созданное узбекским ханом 'Убайдаллахом, на которое, в свою очередь, написал комментарий Ахмад Касани Хваджаги.

3. *Ḥūrā'īya* («О гуриях»). В разделе, посвященном Хвадже Йа'кубу Чархи, мы говорили о его трактате с тем же названием. Рубаи Абу Са'ида Абу-л-Хайра пользовалось такой известностью, что на него было написано множество комментариев, среди них и работа Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара. «Хура'ийа» — единственное сочинение Ахрара, в котором ясно говорится о его авторстве. По его мнению, предыдущие комментарии к этому рубаи нельзя считать исчерпывающими, и по этой причине он решил предложить собственное толкование.

4. *Nāmabā va ruqa'āt* («Письма и записки»). До нас дошло более 130 писем и записок Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара, содержащих важные сведения о его эпохе. К настоящему моменту стараниями доктора 'Арефа Нушаби опубликована лишь малая часть этих писем. В библиотеке Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни в Ташкенте хранится большая коллекция писем, написанных рукой Хваджи Ахрара; они также не были опубликованы.

5. *Malfūzāt* («Речения»). Представляется, что это наиболее значимое из всех сочинений Хваджи Ахрара. Термин «малфузат» используется в основном на территории Индостана для обозначения того, что мы именуем беседами (*majālis*). Имеются в виду собрания мистиков, в ходе которых шейх, или наставник, разъясняет смысл высказываний или мистических толкований аятов Корана, преданий или слов шейхов-предшественников, а некоторые из присутствующих за ним записывают. «Малфузат» 'Убайдаллаха Ахрара существуют по меньшей мере в трех списках.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье мы стремились показать, что большинство сочинений, созданных последователями тариката хваджаган и Накшбандийа в период его становления и распространения, было написано на персидском языке. Мы рассказали о письменном наследии шести крупнейших шейхов этого тариката: о пяти сочинениях Хваджи Йусуфа Хамадани (*Rutbat al-ḥayāt, Al-kašf 'an manāzil al-sā'irīn ilā-llāh, Risāla dar bayān-i tawhīd, Majālis-i haštgāna, Min kalāmi-š-šayx al-'arif al-muḥaqqiq Yūsuf al-Hamadānī*), о двух сочинениях Хваджи 'Абдаллаха Гиджадувани (*Vašiyat-nāma, Risāla-yi šāhibīya*), о пяти сочинениях Баха' ад-Дина Накшбанда (*Qudsīya, Al-awrād al-bahā'īya, Risāla-yi vāridāt, Dalīl al-'āšiqīn dar tašavvuf, Ḥayāt-nāma dar našā'ih va mavā'iz*), о четырех сочинениях Хваджи Мухаммада Парса (*Faṣl al-xiṭāb li-vaṣl al-aḥbāb fi-l-muḥaḏarāt, Taḥqīqāt, Tafsīr-i tamānīya, Ajwibat al-fatāwī allātī ursilat min Harāt*), о шести сочинениях Хваджи Йа'куба Чархи (*Abdālīya, Unsīya, Tafsīr-i Qur'ān, Ḥūrā'īya, Nay-nāma, Šarḥ-i xavāṣṣ-i asmā-Allāh al-ḥusnā*) и о пяти сочинениях Хваджи 'Убайдаллаха Ахрара (*Faqarāt, Vālidīya, Ḥūrā'īya, Nāmabā va ruqa'āt, Malfūzāt*).

Как вы могли заметить, лишь два из этих 27 сочинений написаны по-арабски: «Ал-аурад ал-Баха'ийа» Хваджи Баха' ад-Дина Накшбанда, которое не могло быть написано на другом языке, поскольку суфии произносили поминания, молитвенные формулы и молитвы по-арабски, и краткая беседа Хваджи Йусуфа Хамадани, которая, вероятно, проходила в Багдаде, и потому естественно, что она была произнесена по-арабски; кроме того, нельзя исключать вероятность того, что она была переведена с персидского языка.

Эта статья представляет собой не более чем поверхностное исследование; в ней рассмотрены фигуры и сочинения только крупнейших шейхов Накшбандийа. Хочется надеяться, что в скором времени будет составлена подробная аннотированная библиография сочинений последователей тариката хваджаган/Накшбандийа. В случае, если однажды подобная работа будет осуществлена, мы с гораздо большей ясностью будем представлять себе роль и место персидского языка в письменном наследии последователей этого тариката.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Ibn 'Asākir, A. (1413/1993). *Al-arba'ūn al-buldāniya: Arba'ūn ḥadīṭan 'an arba'īn šayḫan min arba'īn madīnat li-arba'īn min al-ṣaḥāba*. A critical edition by A. Al-Hariri. Beyrut: Al-Maktab al-Islamiy.

Xwāja Bahā al-Dīn Naqšband (1354/1975). *Qudsiya*. Compiled by Kwājā Muḥammad Pārsā, a critical edition by A. Taheri Eraghi. Tehran: Tahuri.

Xwāja 'Abd al-Xāliq Ğijduvānī (1332/1953). *Risāla-yi ṣāhibiyya*. A critical edition by S.Nafisi// Farhang-i Irānzamīn, 1, 70–101.

Xwāja 'Ubaydallāh Aḥrār (1380/2001). *Aḥvāl va suḫanān-i Kwāja 'Ubaydallāh Aḥrār*. A critical edition by A. Nushabi. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

Xwāja Muḥammad Pārsā. *Ajwibat al-fatāwī-l-lāṭī ursilat min Harāt*. The Library of the Institute of Oriental Studies Named after Abu Rayhan Beruni, MS 3100, 177–207.

Xwāja Muḥammad Pārsā (2021). *Tafsīr-i ṭamāniya*. A critical edition by S, Yari Goldareh. Kermanshah: Razi University.

Xwāja Muḥammad Pārsā (1381/2002). *Faṣl al-xiṭāb li-vaṣl al-aḥbāb fi-l-muḥāzarāt*. A critical edition by J. Mesgarnezhad. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

Xwāja Yūsuf Hamadānī (1362/1983). *Rutbat al-ḥayāt*. A critical edition by M.A. Riyahi. Tehran: Tus.

Xwāja Yūsuf Hamadānī (1979/2000). *Risāla dar bayān-i tawḥīd*. A critical edition by J. Mesgarnezhad//Ma'ārif, 2, 90–96.

Xwāja Yūsuf Hamadānī (657/1259). *Al-kašf 'an manāzil al-sā'irīn ilā-llāh*. The Nafiz-Pasha Library, MS 438.

Xwāja Yūsuf Hamadānī (1385/2006–2007). *Min kalāmi-š-šayḫ al-'ārif al-muḥaqqiq Yūsuf al-Hamadānī*. A critical edition by M. Olyai Moghaddam//Ma'ārif, 66, 66–83.

Sam'ānī Marvazī, A. (1400/1980). *Al-Ansāb*. Vol. 12. A critical edition by A. Al-Muallimi Al-Yamani. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya.

Faxr al-Din 'al- b. Ḥusayn Vā'iz Kāšifi (1356/1977). *Rašahāt 'ayn al-ḥayāt*. A critical edition by A. Moeiniyan. Tehran: Enteshārāt-e Bonyād-e Nikukāri-ye Nurāni.

Majālis al-'ārifīn: bīst-u du majlis-i nawyāfta az Abū Sa'īd-i Abū-l-Ḫayr, Xwāja Yūsuf-i Hamadānī va 'ārif-i nāšināxta (1394/2015). A critical edition by A. Rashediniya. Tehran: Farhang-e Mo'aser.

**PERSIAN-MANUSCRIPTS ON
SUFISM IN THE COLLECTION
OF THE SCIENTIFIC LIBRARY OF
KAZAN FEDERAL UNIVERSITY**

Alsu Arslanova

alsuarslanova044@mail.ru

The object of this article is the collection of Persian handwritten books of Sufi content stored in the funds of the Eastern Sector of the Lobachevsky Scientific Library of Kazan (Volga Region) Federal University and some results of their scientific cataloging. Unfortunately, this rich written heritage remains largely inaccessible to scientists and readers. We have identified 117 lists of Persian manuscripts on Sufism and hagiographic Sufi literature, brief information about which is included in the inventory books. Thus, it can be stated that this section is the most significant in the considered part of the collection. For the most part, these copies contain works known in the scientific literature, although not all of them have been equally studied and used by researchers. In general, the copies date from a wide chronological framework — from the XIII to the beginning of the XX century. Their geography, indicating the place of correspondence, is significant — Kazan, Baghdad, Kabul, Central Asia, Bukhara, Istanbul.

Keywords: *Scientific Library after N.I. Lobachevsky of Kazan (Volga region) Federal University, Sufizm, collection of Persian manuscripts, cataloging.*

*Kazan (Volga Region)
Federal University
Alsu Arslanova*

ПЕРСОЯЗЫЧНЫЕ РУКОПИСИ ПО СУФИЗМУ В КОЛЛЕКЦИИ НАУЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ КАЗАНСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Алсу Арсланова
alsuarslanova044@mail.ru

Объектом данной статьи являются собрание персоязычных рукописных книг суфийского содержания, хранящихся в фондах Восточного сектора Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета, и некоторые итоги их научной каталогизации. Это богатейшее письменное наследие,

**Алсу
Арсланова**
Казанский
(Приволжский)
федеральный
университет.

к сожалению, во многом еще остается недоступным для ученых и читателей. К настоящему времени выявлено 117 списков персоязычных рукописей по суфизму и житийной суфийской литературе, краткие сведения о которых внесены в инвентарные книги. Можно констатировать, что этот раздел является самым значительным

в персоязычной части коллекции арабографических рукописей. В своем большинстве эти списки содержат известные в научной литературе сочинения, хотя далеко не все они в равной степени изучены и использованы исследователями. В целом эти списки датируются широкими хронологическими рамками — от XIII до начала XX в. География их, с указанием места переписки, значительна — Казань, Багдад, Кабул, Бухара, Стамбул.

Ключевые слова: Научная библиотека им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета, суфизм, коллекция персоязычных рукописных книг, каталогизация.

В VII–VIII вв. н. э. мистицизм и аскетизм приобрели форму широкого религиозно-го движения. В центральных и восточных частях халифата (Месопотамия, Сирия и Восточный Иран) были созданы суфийские общины, которые распространились по всему мусульманскому миру в виде братств (тарикатов), разработавших собственные духовные практики и морально-этические системы. Со временем суфизм стал неотъемлемой частью мусульманского общества, сохранив свое влияние на духовную жизнь мусульман вплоть до нашего времени. Целью истинных суфиев было созерцание или соединение с Богом посредством личного переживания через освобождение от внешних реалий бытия, выбор особого метода для достижения высшей истины, находящейся вне пределов разума. Тема суфизма теснейшим образом связана с Ираном, с его культурой и литературой. Известный исследователь суфийского духовного наследия А.Д. Кныш обратил внимание на то, что «поэзия ранних суфийских шейхов положила начало блистательной литературной традиции... Еще большую роль суфизм сыграл в становлении персидской литературы, которая просто насквозь пропитана суфийскими сюжетами и образами. Здесь различные аспекты суфийской традиции получили эстетическое развитие и достигли беспрецедентной глубины и выразительности. По словам одного западного исследователя, «классическая персидская поэзия в значительной степени суфийская как по духу, так и по содержанию» (Кныш, 2004, с. 6). Во всем мире известны имена таких великих поэтов, мыслителей и суфиев, как Фарид ад-Дин 'Аттар, Джалаал ад-Дин Руми, Санаи и многих других, оказавших огромное влияние на развитие не только собственно персидской литературы и философии, но и мировоззренческих систем всего мира. Кроме того, суфизм как феномен неизбежно способствовал взаимообогащению культур персоязычных и тюркских народов, развиваясь в их едином культурном пространстве. Широко известно, например, влияние суфийских идей и практик на духовную культуру татарского народа¹. Многие татарские интеллектуалы, часто хорошо знавшие персидский язык, имели в своем распоряжении списки суфийских сочинений.

Безусловно, постижение такого богатейшего наследия, которое, к сожалению, во многом еще остается недоступным для ученых и читателей, возможно только при условии учета и тщательной исследовательской разработки имеющихся арабграфических рукописных сочинений, отложенных в различных рукописохранилищах мира. Надо сказать, что работа по их научной каталогизации проводится в разных восточных и европейских странах. Подобного рода изыскания проводятся и в Казани. В частности, наша работа, связанная с описанием персоязычных рукописей по суфизму, является одной из рубрик «Описания рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета» (Арсланова, 2005; Арсланова, 2015).

Из 826 единиц хранения персоязычных рукописей фонда к настоящему времени нами выявлено 117 списков (включая 22 единицы хранения в сборниках и конволютах) по суфизму и житийной суфийской литературе, краткие сведения о которых внесены в инвентарные книги. Таким образом, можно констатировать, что этот раздел является самым значительным в персоязычной части коллекции. В своем большинстве эти списки

1. Известный татарский археограф М.И. Ахметзянов писал, что «исследователи истории татарской литературы прошлых веков давно обратили внимание на наличие суфийских воззрений, положенных в идейную основу многих литературных памятников XII–XIX вв. Особенно в этом отношении отличаются произведения поэтов Ахмеда Ясави, Сулеймана Бакргани, Кул Гали, Умми Камала, Кул Шарифа, Касим бине Ибрахима, Мавля Куля, Габдрахима Утыз Имяни, Абдульманиха Каргали, Шамсутдина Заки, Хибатуллы Салихова, Багаветдина Ваиси и др.» (Ахметзянов, 2007, с. 271).

содержат уже известные в научной литературе сочинения, хотя далеко не все они в равной степени изучены и использованы исследователями.

Среди этих рукописей можно отметить, например, следующие списки сочинений, авторство, время написания и место переписки которых известны.

1) Полный список 762/1360 г. «Мирсад ал-'уббад мин ал-мабда' ила-л-ма'ад» («Путь рабов [Аллаха] от здешней жизни к будущей»). Автор сочинения — Абу Бакр б. Абдулла б. Мухаммад б. Шахавир ал-Асафи ар-Рази, более известный под именем Наджм ад-Дин ад-Дайа (ум. 654/1256), мюрид известных шейхов Наджм ад-Дина Кубра (ум. 618/1221) и Маджд ад-Дина Багдади (ум. ок. 616/1220). Труд посвящен теоретическим и практическим проблемам суфизма: происхождению всего сущего и тому, как должны жить люди разных классов, чтобы обрести блаженство в загробном мире, соотношению телесного и духовного, необходимости очищения души, правилам поведения суфиев, взаимоотношениям шейха и мюрида и т. д. Кстати, в предисловии автор сетует, что работ по суфизму на арабском языке много, но на фарси еще слишком мало. Известен переписчик списка, имя которого — б. Вали Абд Аллах аш-Ширази. Данная рукопись выделяется наличием очень изящного и колоритного унвана, выполненного темно-синей, черной и золотой красками. Текст, написанный очень мелким каллиграфическим наста'ликом, заключен в двойную позолоченную рамку. Переплет из толстого картона, обтянутый темно-коричневой кожей, находится в очень ветхом состоянии. В коллекции имеется еще список данного сочинения рубежа XVIII–XIX вв. в переплете из толстого твердого картона. Текст этого списка написан крупным жирным насхом.

2) Два полных списка «Нафахат ал-'унс мин хазарат ал-кудс» («Ароматные веяния духовной близости с вершин святости»), переписанные красивым наста'ликом в 898/1492–1493 г. и на рубеже XVIII–XIX вв. Автор сочинения, написанного по просьбе Алишера Навои в 883/1478–1479 г., Абд ар-Рахман б. Ахмад ал-Джами (род. 817/1414, ум. 898/1492). Настоящий труд, написанный в 873/1468–1469 г., представляет собой хорошо известное на Востоке собрание жизнеописаний видных суфийских шейхов VIII–XV вв. В предисловии излагается доктрина суфизма. В нашем списке имеется переплет типа «мукавва» — из толстого картона, на корешке и углах обтянутый кожей темно-коричневого цвета.

3) В фонде Казанского университета имеется более 15 списков (XVIII–XIX вв.) сочинения Суфи Аллах Йара б. Аллах Кули «Маслак ал-муттакин» («Путь благочестивых»). Большое число списков данного труда свидетельствует о его значительной популярности среди татар. Это стихотворное произведение (составлено в 1111/1699–1112/1700 гг.) по мусульманскому фикху в духе суфийских воззрений, некогда весьма популярное в Средней Азии, содержит описание религиозно-обрядовых обязанностей мусульман.

4) Неполный список XVIII в. «Маса'ил-и Рахат ал-кулуб» («Проблемы Рахат ал-кулуб»). Автор — Абд Аллах б. Ахмад б. Мухаммад Хазрави Исфагани ал-Хавафи (XV в.). Сочинение в форме ста вопросов и ответов содержит краткое изложение мусульманской юриспруденции на основе «Хидаята» и других книг, упоминаемых в сочинении, а также нравственно-поучительные проповеди суфийского характера (о почитании отца и матери, о милостыне, о благе молитв и т. п.). Наш список имеет переплет из толстого картона с коричневым кожаными корешком.

5) Два полных списка XVIII в. и 1239/1823 г. «Мафатих ал-а'джаз фи шарх-и Голшани раз» («Ключи от чудесного в толковании „Розового цветника тайн“») шейха Са'д ад-Дина Махмуд б. Амин ад-Дина Абд ал-Карима б. Йахья Шабистари Табризи, который жил

в Табризе при монгольских султанах Уджайту и Абу Са'иде и умер около 720/1320 г. Сочинение, написанное в 710/1311 г., содержит сжатое изложение суфийской терминологии. Список в красивом переплете, обтянутый зеленой кожей. На крышки наклеена блестящая коричневая бумага с крупным средником-турунджем и двумя медальонами-сартурунджами с растительным узором. Текст списка заключен в двойную рамку красного цвета.

6) Шесть списков различной полноты XVII — второй половины XIX в. «Мактубат-и Ахмад ал-Фаруки Сирхинди» («Письма Ахмада ал-Фаруки Сирхинди»). Письма-трактаты теологического, нравственно-этического и суфийского содержания Ахмада Фаруки Сирхинди ан-Накшбанди (1564–1624), сыгравшего главную роль в религиозной и политической жизни Индии. Славу ему принесли 534 письма, адресованные могольским должностным лицам. Благодаря этим письмам Ахмад получил почетные титулы Муджаддид-и алф-и сани (Обновитель Второго тысячелетия) и Имам-и Раббани (Боговдохновенный руководитель).

7) Четыре списка «Мактубат-и Хваджа Мухаммад Ма'сум» («Письма хаджи Мухаммада Ма'сума»). Шейх Мухаммад Ма'сум ибн Ахмад Фаруки Сирхинди (1600–1668) — сын шейха Ахмада Фаруки Сирхинди ан-Накшбанди Раббани.

8) Полный список 1261/1844 г. «Ухувват ал-мусакин» («Братство нуждающихся») Ахмада ал-Фаруки ал-Накшбанди. Переписчик — Мир Саййид Мурад хваджа. Переплет нашего списка — из толстого картона, обтянутого бордовой кожей, на крышки наклеена блестящая бумага болотного цвета с тисненым средником-турунджем, двумя медальонами-сартурунджами и тиснеными рамками по бордюру. На сартурунджах — легенда: «1246 Саххаф [переплетчик] Хатам Тани».

9) Полный список первой половины XIX в. одного из ранних произведений (XII в.) дервишской литературы Средней Азии — сочинения «Маслак ал-'арифин» («Путь познавших истину»). Составитель — Мухаммад б. Ахмад б. Ас'ад ал-Бухари. Сочинение является завещанием («заветами») шейха 'Абд ал-Халика Гидждувани Махдум-и а'зама (ум. 617/1220) с попутными рассуждениями о тарикате и макамате. В нашем списке указан переписчик — Мулла Ни'маталлах б. Султан Са'ад ад-Дин. Список — в переплете бордового цвета. Текст сочинения заключен в двойную рамку красного цвета.

10) Полный список XIX в. сочинения 'Абд ар-Рахмана Джами «Силсилат аз-захаб» («Золотая цепь»). Сочинение посвящено разбору ряда вопросов суфийской философии, состоит из трех «дафтаров» (тетрадей), написанных в разное время. «Первый «дафтар» создан раньше всех поэм «Семерицы» и стал известен до осени 1472 г. Второй «дафтар» написан в 890/1485 г., третий, по-видимому, — уже после окончания всех остальных поэм, т. е. после 890/1485 г. Первый «дафтар» «Золотой цепи» посвящен гератскому правителю султану Хусайну Байкара (1469–1506), последний — турецкому султану Баязиду II (1481–1512)» (Рукописи произведений Абдаррахмана Джами, 1965, с. 63; Бертельс. 1949, сс. 156–158). Список имеет переплет из толстого картона, обтянутого кожей красного цвета, на крышки наклеена зеленая бумага с тиснеными средником-турунджем и двумя медальонами-сартурунджами с растительным узором.

11) Полный список 1092/1681 г. сочинения «Шатхийат» («Экстатические изречения») Абу Йазид (Байазид) Тайфур ибн 'Иса ибн Адам ибн Сурушан ал-Бистами (ум. 875 или 878). Об этом авторе и его сочинении востоковед Е.Э. Бертельс писал: «Абу Йазид (Байазид) Тайфур ибн 'Иса ибн Адам ибн Сурушан ал-Бистами (ум. 875 или 878).

О биографии этого деятеля мы знаем мало. Известно только, что он вызывал резкие нападки со стороны представителей правоверия и даже не раз изгонялся из своего родного города как "неверный" (*кафир*)... С именем Байзида связан крайне интересный литературный памятник, так называемые "Шатхийат" ("Экстатические изречения"). Эти изречения вызвали свирепейшие нападки правоверного духовенства. Можно думать, что именно они и создали их автору ореол "неверия". Изречения эти дошли до нас в отрывках с комментариями Джунайда, пытавшегося доказать, что в них нет ничего, что могло бы противоречить исламу» (Бертельс, 1965, Т. 3, сс. 32–33). В нашем списке указан переписчик — 'Али Аллах ал-Ахад Мухаммад. Переплет — кожаный темно-коричневого цвета с тиснениями по центру и на углах.

12) Полный список 1246/1830 г. «Зубдат ал-хака'ик» («Квинтэссенция истин») (составлен около 1164/1750 г.). Автор — Мискин Мухаммад Муса б. хваджа 'Иса (ум. 1190/1776). Труд по суфизму, излагающий сущность тариката, ма'рифата и хакиката в духе дервишеского ордена Хваджаган (*Накшбандийа*). Кожаный переплет. Текст написан крупным небрежным (татарским) насхом.

13) Полный список XVI — начала XVII в. сочинения «Субхат ал-абрар» («Четки праведников») Абд ар-Рахмана Джами (четвертая поэма из его сборника). Дидактическо-философское сочинение написано в 887/1482–83 г. и посвящено султану Хусайну Байкара. «Поскольку поэма — четки, Джами разделил ее на икд — ожерелья, или, лучше, звенья, которых в поэме сорок. Каждое звено, опять-таки, кроме основной теоретической части, содержит еще притчу и заключительный "мунаджат". Разделы последовательно дают характеристику суфийских "макамат", т. е. психологических состояний во время прохождения суфийского пути» (Бертельс, 1949, с. 140). Список написан мелким каллиграфическим наста'ликом. Переплет — из толстого картона, обтянутого темно-коричневой кожей, с треугольным клапаном. В начале списка имеется унван, тонко выполненный коричневой, золотой и синей красками.

14) Неполный список 1244/1828 г. труда «Силк ас-судук» («Нить мистического пути»). Автор — Маулана Имам Хумам Зийа ад-Дин Нахшаби (ум. 751/1350) был известным литератором, сочинившим «Тути-нама» («Книгу попугая»). Труд разделен на 152 «нити» (в нашем списке их 151), содержащие суфийскую терминологию, ряд наставлений из области дервишеской практики и несколько кратких повествований о подвигах ранних представителей суфизма (Раби'а, Джунайд Багдадский и др.). Текст в списке написан очень мелким изящным наста'ликом. Переплет — из толстого картона, обтянутого ярко-зеленой пупырчатой ослиной кожей «саур». Кожаный переплет темно-коричневого цвета. На крышки наклеена темно-коричневая бумага с золочеными средником-турунджем и двумя медальонами-сартурунджами по продольной оси.

15) Полный список 897/1491 г. «Тарджума-йи а'вариф ал-ма'ариф» («Перевод „Свetchа руководства и ключа к удовлетворению“») Махмуда б. 'Али ал-Кашани написан изящным наста'ликом. Перевод известного труда по суфизму, написанного первоначально на арабском языке, который составил Шихаб ад-Дин б. 'Умар Мухаммад ас-Сухраварди (ум. 632/1234). Труд представляет собой изложение доктрины суфизма. «Первые переводы на персидский язык и комментарии „'Авариф ал-ма'ариф“ появились еще при жизни автора. Среди мусульман, говорящих на персидском языке, ас-Сухраварди известен прежде всего благодаря сочинению «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» («Мисбах ал-хидайа ва-мифтах ал-хикайа») 'Иzz ад-Дина Махмуда б. 'Али Кашани

(ум. 735/1334–1335). Оно представляет собой детальное изложение «Авариф ал-ма‘риф», которое дополнено собственными рассуждениями Кашани относительно этики и правил поведения, принятых среди суфиев его эпохи (Кныш, 2004, с. 230). Переплет нашего списка — из толстого картона, обтянутого темно-коричневой кожей, на крышки наклеена зеленая бумага с большим тисненым медальоном в центре.

16) Неполный список XVIII в. «Хикайат ас-салихин» («Повествования праведных») шейха ‘Усмана б. ‘Умар ал-Кахфа. Кожаный переплет темно-коричневого цвета. По-видимому, перевод с арабского языка на персидский анонимного сборника анекдотов о суфийских шейхах. Текст написан крупным и слегка небрежным наста‘ликом. Переплет — из толстого картона, обтянутого коричневой кожей. На крышки наклеена бумага красного цвета с тиснеными средником-турунджем и двумя медальонами-сартурунджами в центре по продольной оси с легендой: «Амал-и мулла Йар Маджид саххаф». По периметру крышек имеется рамка черного цвета с цветочным узором желтого цвета. Текст в списке заключен в красную рамку.

17) Полный список 1250/1834 г. переписанного в Багдаде мелким наста‘ликом «Канз ал-хидайат ал-бидайат ва-л-нихайат» («Сокровище тайн для раскрытия начальных и конечных этапов мистического пути»). Дата составления труда — 1080/1669 г. Автор, Мухаммад Бакир б. Шараф ад-Дин ал-Лахури Хусайни, был учеником шейха Ахмада ал-Фаруки ас-Сирхинди (971–1034/1563–1624). Он излагает в этом трактате внешние обязанности шествующих по пути тариката. Переписчик — Мухаммад Аснаджи. Имеется довольно грубо выполненный унван золотой, красной и темно-синей красками. Переплет — из толстого картона, обтянутого красно-коричневой кожей. На крышки наклеена бумага желтого цвета с зеленоватыми разводами. На корешке — тисненые украшения.

18) Неполный список 1292/1875 г. агиографического труда «Макамат-и Шах Накшбанд» («Степени духовного совершенствования Шах Накшбанди»), то есть жизнеописание основателя дервишского ордена Накшбандийа. Дата составления труда — 804/1401 г. Автор — Абу-л-Мухсин Мухаммад Бакир б. Мухаммад ‘Али Бакир. Текст написан почерком насх. Кожаный переплет бежевого цвета с тиснениями. В центре по продольной оси — крупный тисненый медальон и две небольшие пальметты. На последних — легенда: «Амал-и Мухаммад Мир Нафи саххаф».

19) Довольно ветхий неполный список XIX в. «Рисала-йи илхамийа» («Трактат о вдохновении»). Автор — Хинди. Кожаный переплет из мягкой кожи темно-коричневого цвета. Почерк — крупный наста‘лик.

20) Полный список рубежа XVIII–XIX вв. сочинения «Нузхат ал-арвах» («Улада для душ») (закончено в 711/1311–1312 г.). «Автор, Рукн ад-Дин б. ‘Алим ал-Хусайни, известный как Мир Фахр ас-Садат Хусайни (ум. в 718/1318 г. в Герате; по другим сведениям, значительно позднее, в 729/1329 г.), был учеником многих выдающихся теологов своего времени, в частности Рукн ад-Дина Абу-л-Фатха (ум. 735/1335)... Данное произведение представляет собой суфийский трактат в прозе и стихах, содержащий краткое изложение суфийской доктрины; распадается на 28 глав, из коих каждая посвящается отдельной теме» (Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР, 1952–1975, Т. VIII, с. 380). Этот труд пользовался большой популярностью в Средней Азии. В списке текст написан мелким изящным каллиграфическим наста‘ликом. Переплет — из толстого твердого картона, обтянутого тканью бордового цвета с волнистым узором в серебристый горошек. Корешок — из кожи того же цвета.

21) Полный список 901/1495 г. крупным каллиграфическим насхом сочинения «Фасл ал-хитаб фи-л-мухазират» («Ясная речь»). «Встречается и под более полным заглавием [...] «Ясная речь о воссоединении любящих (с истиной)». Автор — Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд ал-Бухари (Мухаммад Парса) (ум. 822/1419). Полная энциклопедия по суфизму, по всем вопросам мусульманского вероучения, религиозных обрядов, догматических и философских течений в свете суфийской доктрины» (Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР, 1952–1975, Т. III, сс. 264–265). Переплет — из твердого толстого картона, обтянутого блестящей темно-коричневой кожей, с узкой витой тисненой рамкой по периметру, тисненными средником-турунджем и двумя медальонами-сартурунджами в центре по продольной оси, заполненными изящным растительным узором.

22) Полный список 1155/1742 г. «Махзан ал-асрар» («Сокровищница тайн») [Абу Мухаммада] Илйаса [Вайс] ибн Йусуф ибн Заки ибн Му'айяд [Мутарризи] Низами Ганджави (ум. между 597/1200–01 и 606/1209–10 гг.). Написан между 569/1173–1174 и 575/1179–1180 гг. и представляет собой одну из поэм, составляющих «Хамсе» («Пятиерицу») поэта, «Махзан ал-асрар» («Сокровищница тайн»). Первое произведение из «Пятиерицы» состоит из 20 бесед (*макала*), написанных в виде небольших новелл в стихах, где излагаются социально-этические воззрения поэта. Написано в форме месневи (2260 бейтов) [...] дата написания сочинения — 570/1174–75 г. (Ниязов, 1979, с. 75). Список — в кожаном переплете коричневого цвета. Известен переписчик — Мухаммад На'им. Текст написан красивым убористым наста'ликом.

23) Полный список XVIII в. сочинения «Кашф ал-хакаик» («Раскрытие истины») — произведения известного суфия 'Али б. Шихаб ал-Хамадани (ум. 786/1384 или 796/1394), «бежавшего из своего родного города Хамадана в Кашмир, когда Хамадан подвергся нашествию Тимура. Прибыв в Кашмир в 1379 г., 'Али оставался там около 6 лет и за это время прочно насадил там мусульманство (при несомненной поддержке мусульманского правительства). На обратном пути в Иран 'Али умер и был погребен в Хатлане» (Собрание восточных рукописей, 1952–1975, Т. III, с. 252). В своем сочинении автор рассуждает о цели сотворения мира и человека, о трех последовательных стадиях дервишей, шествующих по «мистическому пути» и др. Время составления — 1020/1611 г. Переписчик — 'Азиз б. Мухаммад ан-Насави. Кожаный переплет из толстого картона, обтянутого блестящей кожей темно-коричневого цвета с тиснениями.

24) Полный список рубежа XVIII–XIX вв. «Мафатих ал-и'джаз фи шарх-и Гулшан-и раз» («Ключи от чудесного в толковании «Розового цветника тайн»). Автор — Мухаммад б. Ях'я б. 'Али ал-Джилани ал-Лахиджи ан-Нурбахши по прозвищу ал-Асири (ум. 912/1506). Сочинение представляет собой комментарий к известной мистической поэме Махмуда Шабистари «Гулшан-и раз» («Цветник тайн»), написанной в 877/1472 г. Текст написан крупным и очень красивым наста'ликом. Довольно ветхий переплет из толстого твердого картона, обтянутого блестящей кожей темно-коричневого цвета. В центре по вертикальной оси — слабо тисненные средник-турундж и два медальона-сартурунджа, без легенд. На первом листе и в центре 484-го листа — большая овальная черного цвета вакуфная печать Шихаб ад-Дина ал-Марджани.

25) Пять списков (883/1478 г., XVIII–XIX вв.) произведения «Ра шахат 'айн ал-хайат» («Капли источника жизни»). Труд, написанный в 909/1503 г., содержит био-

графии и поучения шейхов дервишеского ордена Накшбандийа, среди которых главное место отводится биографии Хваджи 'Убайд Аллаха Ахрара (1404–1490). Автор — 'Али ас-Сафи Хирави, известный под псевдонимом ас-Сафи (ум. 939/1532). Как указал Н.Д. Миклухо-Маклай, «сочинение в большей своей части написано на основании личных наблюдений автора, рассказов современников и т. п. и заключает богатый материал для изучения социальной, культурной и политической жизни Средней Азии XV в.» (Миклухо-Маклай, 1961, с. 77). В трех из указанных списков имеются кожаные переплеты. В списке под шифром Ф-240 (в верхней части первого листа) имеется изящный, тонко писанный, колоритный унван (без надписи), выполненный розовой, серой, черной, белой и золотой красками. Текст заключен в рамку золотого цвета. На многих листах — глоссы рукой переписчика, обрамленные золотой рамкой.

26) Полный список 1207/1793 г. труда «Рисала дар тасаввуф» («Трактат по суфизму»). Автор — Шихаб ад-Дин Яхья ас-Сухраварди. Переписчик — Мулла 'Имран. Текст написан крупным изящным наста'ликом. Переплет — из толстого картона, обтянутого кожей зеленого цвета. Корешок — из кожи бордового цвета. На крышки наклеена темно-коричневая блестящая бумага с тисненными узорными рамочками по бордюру. В центре по продольной оси — три тисненых медальона, центральный из которых намного крупнее. На двух крайних — легенда: «Амал-и Мулла Мухаммад Сади».

27) Полный, но довольно ветхий список 1265/1848 г. «Ас-саваних фи сафар-и Хиджаз» («События во время путешествия в Хиджаз»). Сочинение известно также под другим названием: «Нан о халва» («Хлеб и сладости»). Автор — известный и религиозный шиитский деятель шейх Баха ад-Дин Мухаммад б. Хусайн б. 'Абди-с-Самад ал-Джабали ал-'Амили с литературным именем Баха'и (953–1030/1547–1621). Он род[ился] в Сирии, почти всю свою жизнь провел в Исфахане; математик, астроном, врач, поэт и шиитский богослов, при 'Аббасе I (995–1037/1587–1629) был шейх ал-исламом Исфахана; похоронен в Мешхеде около гробницы имама Ризы. Дидактическая поэма в суфийско-моралистическом духе, получившая исключительную популярность в Иране. Она была написана Баха'и во время паломничества в самой Мекке и содержит 408 бейтов и предваряющее их небольшое предисловие на арабском языке. Поэтому иногда рассматривают как своеобразное введение к чтению Маснави-йи мавляви Джалал ад-Дина Руми (604–672/1207–1273)» (Акимушкин, 1993, с. 176). Текст списка написан мелким наста'ликом.

28) Полный список 1288/1871 г., переписанный в Казани, сочинения «Рисала» («Трактат»). Переписчик — Мулла Хваджа Ахмад б. Мулла Музаффар мархум ал-Булгари. «Трактат. Составителем его, возможно, является... Мухаммад Парса (ум. в 822/1419 г.). Трактат заключает в себе поучения и стихи шейха Ходжи Али Рамитани (ум. в 721/1321 г.), предшественника Бахауддина Накшбенда по руководству орденом Накшбандийа» (Собрание восточных рукописей, Т. III, сс. 220–221). Написан красивым наста'ликом. Переплет — из толстого картона, обтянутого кожей темно-коричневого цвета. На крышки наклеена блестящая бумага болотного цвета. По бордюру — тисненые узорные рамки. В центре по продольной оси — три тисненых медальона без легенд.

29) Полный и довольно ветхий (сохранилась только нижняя деревянная крышка и потертый кожаный корешок) список XIX в. почерком наста'лик «Мифтах ат-тоухид» («Ключ к единобожию»). Автор — 'Али Дарвиш б. 'Усман аш-Шаами.

30) Полный список XIX в. «Рисала-йи Бахр ал-иман» («Трактат «Море веры»). Автор — Хасан Расул Нима. Текст написан крупным жирным наста'ликом. Пере-

плет — из толстого твердого картона, по краям и на корешке обтянутого кожей темно-коричневого цвета. На крышки наклеена бумага черного цвета. По бордюру — узорные цветочные рамки. В центре по продольной оси — три тисненых медальона желтого цвета, украшенные тисненым цветочным декором зеленого и красного цвета.

31) Полный список XIX в. труда «Шарх ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф ли-Абу Бакр Мухаммад б. Исхак ал-Калабади» («Комментарий на сочинение Калабади «Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф»). Автор — Абу Ибрахим б. Исма'ил б. Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Бухари. Сочинение содержит основные положения суфизма. Список написан мелким изящным наста'ликом. Переплет — из толстого, твердого картона, обтянутый блестящей кожей малинового цвета. На корешке — тисненные украшения в виде четырех выпуклых поперечных полос и цветков между ними. На крышках по бордюру — две узорные тисненные рамки голубого цвета. В центре крышек — цветочные виньетки.

32) Полный список 1244/1828 г., переписанный крупным красивым наста'ликом в Стамбуле, сочинения «Баракат-и Ахмадийа ва зубдат ал-макамат» («Благословения Ахмада и сливки ступеней на пути совершенствования») Ахмада 'Абд Аллаха ал-Фаруки ал-Накшбанди ас-Сирхинди. Переписчик — Мухаммад Раджаб Бадахшани. В верхней части оборотной стороны первого листа — изящный, очень тонко писанный цветочный унван, выполненный золотой, синей, красной и розовой красками. Текст на первом и втором листах заключен в широкую золотую рамку. Переплет — из толстого твердого картона, обклеенный кожей темно-коричневого цвета. С нижней крышки вверх поднимается клапан. Крышка и клапан украшены двумя золотыми рамками по бордюру.

33) Полный список первой половины XIX в. перевода с арабского языка сочинения «Равз ар-райахин фи хикайат ас-салихин» 'Абд Аллаха ал-Йафи'и (ум. 768/1366–67). Перевод содержит 300 рассказов о крупнейших деятелях суфизма. Текст написан довольно крупным небрежным наста'ликом. Переплет — из толстого твердого картона, обтянутого кожей темно-коричневого цвета.

34) Два полных списка XVIII и XIX вв. бывшего популярным в Средней Азии сочинения «Мурад ал-'арифин» («Цель познавших истину»). Автор — Суфи Аллах Йар б. Аллах Кули (ум. 1138/1720). Произведение содержит изложение доктрины суфизма в прозе и стихотворной форме. Переписчик в списке XVIII в. — Исхак б. мулла Мухаммад Шариф, в списке XIX в. — мулла Мухаммад 'Али.

35) Неполный список 1100/1688 г. «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой»). Автор Абу-л-Хасан 'Али б. 'Усман б. Абу 'Али ал-Джулаби ал-Худжвири ал-Газнави, теоретик восточного суфизма джунайдовского толка (ум. ок. 464/1071). Сочинение повествует об истории и сущности суфизма, сути мистического пути, учении и подвигах суфиев, разных течениях суфизма и о выдающихся суфийских шейхах Сирии, Азербайджана, Ирана и Средней Азии (Петрушевский, 1966, с. 322). Как заметила известная исследовательница суфизма А. Шimmel, «новация Худжвири состояла в том, что он написал свой трактат о суфизме Кашф ал-махджуб „Снятие завесы со скрытого“ на персидском языке, открыв новый период развития мистической литературы. Кашф — памятник раннеперсидского языка, достойный внимания благодаря яркости стиля, входит в число надежных и знаменитых книг... и содержит много интересных сведений, которые редко можно обнаружить в других источни-

ках. Хотя склонность автора к систематизации иногда заводит его слишком далеко, это сочинение представляет собой исключительную ценность и по подходу к материалу, и по объективности рассмотрения предмета» (Шиммель, 1999, с. 76). Текст написан красивым наста'ликом. Переплет, к сожалению, утерян.

36) Одиннадцать списков XVIII–XIX вв. сборника анекдотов «Дурр ал-маджалис» («Жемчужина собеседований»). Автор — Сайид Зафар Наубахари или Сайф аз-Зафар Наубихари. Содержит систематизированные рассказы в суфийском духе о пророках, святых, суфиях и т. д. В списке под шифром Ф-284 известен переписчик — Абу Бакр б. 'Умар ал-Мархум ал-Хайраби.

37) Полные списки первого (1227/1812) и второго (первая половина XIX в.) томов получившего широкую известность в Иране, Индии, Афганистане, Средней Азии труда «Кимийа-йи са'адат» («Алхимия счастья») Абу Хамида Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммада ал-Газали (ум. 505/1111). Сочинение представляет собой классический суфийский этический трактат об обязанностях истинного мусульманина по отношению к Богу и его творениям и наставления о необходимых суфию качествах для успешного продвижения по мистическому пути (Щеглова, 1975, Ч. I, с. 221).

38) Полный список конца XVIII в. (в сборнике — под шифрами Ф-185–188) «Мин-хадж ал-'арифин» («Путь следования познавших истину») Сайида 'Али б. Шихаб ад-Дина Мухаммад ал-Хамадани — известного суфийского авторитета, религиозного деятеля и проповедника ислама в Кашмире и Бадахшане (ум. 786/1385). Сочинение дает морально-этические советы и наиздания для вступивших на «путь правоверных» (Собрание восточных рукописей, Т. III, с. 248; Щеглова, Ч. I, 1975, с. 338). Почерк — очень мелкий, плотно писанный изящный наста'лик. Переплет — из толстого картона, обтянутого блестящей бумагой темно-болотного цвета.

39) Полный список 1248/1832 г. «Навадир ал-ма'ариф» («Редкости [мистических] познаний») (в сборнике — под шифрами Ф-185–188). Автор — Мухаммад Муса б. Хваджа Иса'йи Дахбиди (один из последних по времени выдающихся теоретиков суфизма дахбидской школы Накшбандийа-Хваджаган (ум. 1190/1776). «Дахбидские хваджи были потомками известного теоретика суфизма шейха Джалал ад-Дина Хваджаги Касани Махдум-и а'зам (ум. 949/1542 или 956/1549); Мухаммад Муса был муридом индийского шейха Мухаммад 'Абида Сирхинди и переписывался с другим его муридом Мазхар Шахидом (ум. 1195/1781)» (Собрание восточных рукописей, Т. VIII, с. 439). Сочинение представляет собой суфийско-дидактический трактат, рассматривающий некоторые вопросы суфийской этики, обрядности и терминологии. Почерк списка — мелкий, изящный, убористый наста'лик.

40) Полный список 1006/1597 г. сочинения «Нузхат ал-арвах» («Услада для душ»), переписанный очень мелким, тонко писанным каллиграфическим наста'ликом в Кабуле (в сборнике — под шифрами Ф-189–190). Автор — Рукн ад-Дин б. 'Алим ал-Хусайни, известный как Мир Фахр ас-Садат Хусайни. Переписчик — 'Абд ал-Ваххаб б. Ра'ис Мир Ник. Сборник, содержащий данное сочинение, — в переплете из толстого картона, обтянутого кожей темно-коричневого цвета с тиснениями.

41) Полный список 1006/1597 г. произведения «Гулшан-и раз» («Цветник тайн»), переписанный очень мелким красивым наста'ликом в Кабуле (в сборнике — под шифрами Ф-185–188). Переписчик — 'Абд ал-Ваххаб б. Ра'ис Мир Ник. «Автор Са'д ад-Дин Махмуд б. Амин ад-Дин 'Абд ал-Карим Шабистари (ум. ок. 720/1320–21 г. в Тебризе) —

известный деятель суфизма, его перу принадлежит не менее шести трудов, посвященных различным аспектам мистической философии и богословия, из которых наибольшую известность получила настоящая поэма, законченная им в 717/1317–18 г. Поэма написана как ответы на 22 стихотворных вопроса (28 бейтов), адресованных Амиром Хусайном б. Алимом Харави (ум. в 718/1318–1319 г.) Махмуду Шабистари. Последний, написав ответы по указанию своего духовного руководителя Баха ад-Дина Йа'куба Табризи, затем их значительно расширил и получившейся в результате поэме в 900 бейтов дал указанное выше название. Труд представляет собой систематическое изложение основных положений суфийской философской доктрины вахдат ал-вуджуд и богословской догматики. Произведениенискало широкую популярность: на него было написано 44 персидских комментария, 4 ответа в развитие темы (назира), оно было 6 раз переведено на восточные и западные языки (в том числе на русский в 1977 г.) (Акимушкин, 1993, с. 37).

42) Полный список XIX в. сочинения «Рисала-йи рухийа та Мухаммад Баки» («Духовный трактат Мухаммада Баки»), составленный в правление Великого Могола Шах-Джахана (1037–1068/1628–1658). Трактат в аллегорической форме (в образе людей) поясняет суфийские понятия «рух», «нафас», «дил», «'ишк» и т. п. (Акимушкин, Кушев, Миклухо-Маклай, Мугинов, Салахетдинова, 1964. Ч. 1, с. 265).

43) Полный список 1058/1648 г. труда «Хазарат ал-кодс» («Обители святости»). Переписчик — Мифтах ад-Дин бин Сабит ал-Джамаки ал-Булгари. Агиографическое сочинение, посвященное биографиям суфийских шейхов. Написан аккуратным красивым наста'ликом. Переплет списка — из толстого твердого картона, аккуратно обклеенного мягкой блестящей кожей светло-коричневого цвета. В центре крышек — ажурный миндалевидный средник-турундж, разделенный крест-накрест. По периметру крышек — изящная ажурная золотая рамка. От нижней крышки поднимается клапан.

44) Полный список 1225/1810 г. сочинения «Мунис ал-фукара» («Товарищ [утешитель] странствующих дервишей»). «Трактат содержит 40 коротких глав (фасл). Авторство приписывается имаму Джа'фар Садику (ум. 148/765–66)» (Акимушкин, Кушев, Миклухо-Маклай, Мугинов, Салахетдинова, 1964. Ч. 1, с. 579). Написан красивым, плотно писанным наста'ликом среднего размера.

К сожалению, во многих случаях указанные рукописные книги не дошли до нас в целом виде, поэтому часто бывает крайне затруднительно определить авторство, название сочинения и время написания, а также время и место переписки. Эти факторы, безусловно, обедняют наше представление о сочинениях. Поэтому в будущем еще предстоит более тщательная и вдумчивая исследовательская источниковедческая работа в этом направлении. Наша задача на данном этапе сводилась, в основном, к выявлению и первичному атрибутированию обнаруженных списков в соответствии с принятым формуляром. В ряде случаев выявить факты о происхождении списка было все же возможно благодаря наличным палеографическим данным, а именно в результате изучения свойств и качества бумаги, имеющихся филиграней, почерков, стиля пагинации или фолиации, наличия кустод, внешнего вида текста, переплета, записей владельцев, печатей и т. д.

Владельческие печати и записи позволили выявить принадлежность ряда рукописных книг по суфизму к тем или иным частным собраниям. Так, например, в 17 списках по су-

физму мы обнаружили владельческие печати муллы Ибн Исхака ал-Казани², в 11 — Баруди³, в 1 — Ш. Марджани, в 1 — Сайида Вахиди⁴, в 1 — Мухаммад Наджиба ат-Тунтари⁵. Встречаются также владельческие печати Муллы б. Хамари ал-Булгари (1213 г. х.), Абд ан-Наби, Казы Муллы Махмуда (1288 г. х.), муллы Хасан Гата Мухаммада ас-Сулабаши, Исмаила Утямьшева, Ахунда Х.М. Мухаммедова, Мухаммадкарима б. Мухаммадрахима Казани, муллы Шараф ад-Дина б. мулла Тахави, муллы Йусуфа б. дамулла Йусуфа. Был обнаружен и оттиск владельческой печати почетного гражданина Казани Мухаммадрахима Исхаковича Юнусова (род. 1891), представителя старейшей династии купцов и промышленников Юнусовых в Казани. Он был татарским головой, кушчом и держателем юфтяного завода и кумачовой фабрики.

В 61 рукописной книге имеются библиотечные штампы Центральной Восточной Библиотеки Музея ТССР⁶; в 36 случаях — Научной библиотеки Татарской республики⁷; в 16 — Татарского научно-исследовательского экономического института.

В целом списки датируются широкими хронологическими рамками — от XIII до начала XX в. География их, с указанием места переписки, значительна — Казань, Астрахань, Багдад, Кабул, Бухара, Стамбул.

Списки поступали в библиотеку из разных мест. Отметки археографических экспедиций зафиксировали, например, следующие сведения о местах приобретения: мечети Казани; Заинский район: д. Аксар; Бавлинский район: д. Байряка; Актанышский район: д. Иш, д. Актаныш; Муслюмовский район: д. Мелля Тамак, д. Баланы; Альметьевский район: д. Мамат, д. Ялховой; а также Сергач; Пермь и др. Таким образом, ареал распространения и переписки персоязычных рукописных книг по суфизму был достаточно обширен.

В связи с нашей темой особо следует упомянуть труд «Тазкират ал-аулийа» («Поминания святых» или «Поминание друзей Божьих») знаменитого суфийского поэта Абу Хамид Мухаммад ибн Абу Бакр Ибрахим ибн Абу Йа'куб Исхак ибн Ибрахим Фарид ад-Дина Аттарани Нишапури, который родился около 1141 г. в Нишапуре (Иран), там же

2. Рукописи с его личной печатью особенно многочисленны. Он был преподавателем казанского медресе «Каримия» («Апанаевское») при 2-й соборной мечети. Очевидно, что Салах ад-Дин б. Исхак имел страсть к коллекционированию рукописных книг. Он известен как «знаток шариата и восточных языков, имевший дома богатую библиотеку духовной литературы, стал главным наставником Алимджана Баруди. Под руководством этого мударриса юный шакирд изучил основы веры, сделал первые шаги в постижении арабской, тюркской и персидской литературы» (Салихов, 1999, с. 255). По всей вероятности, Баруди получил в собственность коллекцию рукописей своего учителя, а в дальнейшем уже в составе его собрания они поступили из библиотеки медресе «Мухаммадия» в библиотеку университета. В 1920 г. Баруди передал государству коллекцию из 947 рукописей преимущественно среднеазиатского происхождения. Как пишет Р.Р. Салихов, Г. Баруди «подарила молодой Татарской республике самое большое свое богатство — личную библиотеку, насчитывающую 4288 томов, библиотеку, которую начал собирать еще в середине XIX в. его покойный отец» (Салихов, 1999, с. 268).
3. Баруди Галимджан Мухаммаджанович (1857–1921) — известный татарский общественно-политический деятель, джадидист, просветитель и педагог.
4. Вахиди Саид Габдулманнанович (1887–1938) — известный татарский археограф. Безвозмездно подарил различным учреждениям около 3000 арабографических рукописей. Так, в 1925 г. он передал более 200 рукописей Государственному музею ТАССР, в 1930 г. 1127 рукописей подарил Татарскому научно-исследовательскому экономическому институту, в 1934 г. свыше 500 рукописей — Институту востоковедения АН СССР (Татарская энциклопедия. 2002, Т. 1, с. 549).
5. Мухаммад Наджиб дамулла Шамс ад-Дин ат-Тунтари (1863–1930) — имам-хатыб и мударрис мечети д. Тунтар Малмыжского уезда.
6. Летом 1930 г. библиотека была переведена в Татарский научно-исследовательский экономический институт (просуществовал с 18 марта 1930 г. по 27 мая 1931 г.), в дальнейшем фонды института были переданы в состав Научной библиотеки Татарской республики.
7. В 1932 г. Научная библиотека Татарской республики, которая была создана после Октябрьской революции из фондов ряда упраздненных учебных заведений, учреждений и частных библиотек, вошла в состав библиотеки Казанского университета.

он и умер, скорее всего — в 1228/29 г. В 2020 г. во время плановой работы по инвентаризации арабографических рукописей в фондах Восточного сектора был обнаружен и идентифицирован крайне редкий и очень ценный список этого сочинения. Данное выдающееся агиографическое произведение было создано в начале XIII в. и представляет собой прозаическую антологию с жизнеописаниями, изречениями, чудесными деяниями (карамаг) и историей святых суфиев раннего ислама (VII–XI вв.) (Заглубоцкая, 2015, с. 84). Биографии персонажей семидесяти двух святых, в том числе женщины (*Раби'а*), выбраны 'Аттара в соответствии с их духовным статусом (Aigle, Denise, 1994, с. 12). Каждая глава посвящена одному персонажу и истории его суфийского пути.

Исследователями особо отмечено, что это произведение благодаря литературному таланту 'Аттара стало одним из самых почитаемых на Востоке. Оно обрело огромную популярность, став достоянием широкого круга читателей не только в Иране, но и в странах персоязычного культурного ареала — Индии, Турции, Пакистане, Средней Азии. Считается, что всего 'Аттар написал 114 книг по суфизму, но самой известной из них все же является именно «Тазкират ал-аулийа», которая вошла не только в суфийскую традицию, но и обогатила персидскую литературу в целом.

Обычно во многих списках «Тазкират ал-аулийа» состоит из авторского введения и 97 глав — зикров («поминаний»). Все исследователи согласны в том, что первые 72 главы принадлежат перу самого 'Аттара, но относительно остальных существуют разногласия. Сохранившиеся рукописи произведения, датируемые до конца XV века, включая самые ранние, заканчиваются 72-й главой (о Халладже), за которой следует обычная кода, сигнализирующая о концовке книги, с упоминанием имени писца и даты завершения списка. Однако в более поздних рукописях, начиная с XVI–XVII веков, имеется обширное добавление с дополнительными биографиями еще двадцати — двадцати пяти персонажей. При этом материал расположен без очевидной системы, не в хронологическом порядке и различается в разных списках.

В собрании библиотеки Казанского федерального университета имеется два списка рассматриваемого произведения 'Аттара, хранящихся под шифрами: 819ф и 80ф. Первый, недавно обнаруженный уникальный список представлен, к сожалению, не полностью — отсутствует начало, но сохранился последний лист с датированным колофоном, где указано, что список переписан в 1 день (*гурра*) мухаррама 680 г. х., что соответствует понедельнику 28 апреля 1281 года. Таким образом, на сегодняшний день это самая старая рукопись на персидском языке не только по суфизму, но и целом в персоязычном фонде библиотеки Казанского федерального университета. Более того, по всей видимости, наша рукопись «Тазкират ал-аулийа» в настоящее время является и самой старой в мире, поскольку в иранском издании (Тегеран, 1970) старейшим списком этого произведения указан тот, что хранится в Турции (692/1291 г), то есть появившийся десятью годами позже казанского. По мнению О.М. Ястребовой [Автор выражает глубокую благодарность к. ф. н., научному сотруднику Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, доценту Кафедры иранской филологии Восточного факультета СПбГУ Ольге Михайловне Ястребовой за поддержку и ценную консультацию при атрибутировании казанского списка «Тазкират ал-аулийа»], рукопись создана, скорее всего, на востоке (Мавераннахр, современный Афганистан; может быть, Северная Индия).

Список переписан крупным аккуратным и красивым почерком мухаккак на плотной, не лощеной бумаге кремового оттенка, без водяных знаков. Два последних под-

клеенных листа — другого качества: европейская бумага, более тонкая (с вержерями и понтюзо), по всей вероятности, первой половины — середины XVI в. В рукописи 221 лист. Переплет утерян. Текст написан черными чернилами и заключен в рамку красного цвета. Список был приобретен во время археографической экспедиции 1968 г. под Астраханью — в деревне Яңа авыл у Халиуллы Евлеева, как указано в верхней части первого листа. В верхней правой части оборота последнего листа имеется владельческая запись на персидском языке черными чернилами: «Подарена Мир Хабибом Валед Мир Фатх Аллаху Дарбанди». По всей видимости, список попал в Астраханскую область из Дагестана (Дербент?), а туда, в свою очередь, — из восточной части распространения иранской культуры.

В нашем списке поминания святых суфиев, как и в целом ряде других ранних списков, заканчиваются Хусайн Мансуром Халладжем, к которому 'Аттар хранил особенное отношение. В глазах 'Аттара последний был совершенным мистиком, достигшим через мученичество вершины духовного пути. Он играет центральную роль в большей части мистических произведений 'Аттара, что повлияло в дальнейшем на восприятие образа Халладжа всеми последующими поколениями (Aigle, Denise, 1994, p. 13; Кныш, 2004, с. 175).

В нашем фонде имеется еще один хороший, хотя и неполный (утрачено начало), список сочинения «Тазкират ал-аулийа» 'Аттара 1101/1690 г. под шифром 80ф (613). Переписчик, к сожалению, остался неизвестным. Список переписан мелким аккуратным наставником на тонкой, лощеной (типа пергамента) бумаге кремового оттенка, без водяных знаков. Текст написан черными и красными чернилами. Фразы на арабском языке часто огласованы и выделены насхом гораздо более крупным почерком. Изящный, более поздний, чем основной, блок тетрадей; переплет сделан из толстого картона, обтянутого темно-коричневой кожей. На крышках по бордюру тянется тонко выполненный тисненый растительный узор, по четырем углам — в виде отдельных цветков, в центре крышек имеется крупный ромбовидный тисненый цветочный декор. Текст заключен в тройную рамку красно-синего цвета. Имеется фихрист (оглавление), написанный красными чернилами. В рукописи встречаются оттиски печати Центральной Восточной Библиотеки Музея ТССР, вакуфной печати муллы Салах ад-Дина ибн муллы Исхака ал-Казани с указанием даты — 1292/1876 г.

Порядок упоминания святых в данном списке гораздо длиннее и отличается от рассмотренного выше под шифром 819ф.: здесь упомянуты 94 «раба Аллаха». Безусловно, оба списка «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина 'Аттара являются ценнейшими жемчужинами и предметом необычайной гордости нашей коллекции.

Рассмотренная в целом часть коллекции персоязычных рукописных книг по суфизму представляет собой чрезвычайно ценное собрание, демонстрирующее значительный и разнообразный пласт иранского духовного наследия, востребованного татарскими интеллектуалами XIX — начала XX в., которые весьма кропотливо и вдумчиво работали с текстами, о чем свидетельствуют многочисленные переводы на татарский язык и глоссы с комментариями на полях рукописей. Эти книги, безусловно, расширяли горизонты их кругозора, давали богатую пищу для размышлений и дискуссий.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абдулло С. (2007) Приветственное слово//Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы международной конференции (2–3 мая 2006 г., Алматы)/Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. Алматы.

Акимушкин О.Ф. (1993) Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. 10. Поэтические сборники, альбомы. М.

Акимушкин О.Ф., Кушев В.В., Миклухо-Маклай Н.Д., Мугинов А.М., Салахетдинова М.А. (1964) Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог)/Под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. М., Ч. 1.

Арсланова А.А. (2005) Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. М.-Казань. Вып. I. 576 с.

Арсланова А.А. (2015) Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. Вып. II. Казань: Изд-во Казан. ун-та. 796 с.

Ахметзянов М.И. (2007) Письменные источники по истории суфизма у татарского народа//Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы международной конференции (2–3 мая 2006 г., Алматы). Алматы.

Бертельс Е.Э. (1949) Джамии. Эпоха, жизнь, творчество. Сталинабад. Сс. 156–158.

Булгаков Р.М. (2000) Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Уфа.

Загубоцкая Т.А. (2015) Жизнеописание ‘Али Сахла Исфохани из ‘Газкират-ал-аулийа’ ‘Аттара и суфийская агиографическая традиция//Ученые записки Худжандского государственного университета им. Акад. Б. Гафурова. Гуманитарные науки № 1 (42). Сс. 84–92.

Кныш А.Д. (2004) Мусульманский мистицизм: краткая история/Пер. с англ. М.Г. Романова. СПб.

Миклухо-Маклай Н.Д. (1961) Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Вып. 2. М.-Л.

Миклухо-Маклай Н.Д. (1984) Очерк второй. Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке//Очерки истории культуры средневекового Ирана: Письменность и литература. М.

Ниязов Х.Н. (1979) Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. 8. Персоязычная художественная литература (XI — начало XIII в.). М.

Петрушевский И.П. (1966) Ислам в Иране в VII–XV вв. Л.

Рукописи произведений Абдаррахмана Джамии в собрании Института востоковедения Академии наук Узбекской ССР (1965)/Сост. А. Урунбаев, Л.М. Епифанова. Ташкент.

Салихов Р.Р. (1999) Галимзян Баруди//Очерки истории Высокогорского района Республики Татарстан. Казань.

Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР (1952–1975)/Под ред. и при участии А.А. Семенова. Ташкент. Т. VIII.

Бертельс Е.Э. (1965) Суфизм и суфийская литература//Бертельс Е.Э. Избранные сочинения. М. Т. 3.

Татарская энциклопедия (2002). Казань. Т. 1

Хатами С.М. (2001) Традиция и мысль во власти авторитаризма/Пер. с перс. Х. Вахриза. М.

Шиммель А. (1999) Мир исламского мистицизма/Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.

Шеглова О.П. (1975) Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. М., Ч. I.

Aigle Denise (1994) “Les biographies des saints de ‘Atṭār et de Ġāmī, prolongement des écrits fondateurs du soufism”//Anatolia Moderna V. Paris. Pp. 1-21. (In French).

REFERENCES

- Abdullo S. (2007) Welcome speech // *Sufism in Iran and Central Asia. Materials of the International conference (May 2-3, 2006, Almaty)*/Ed., comp., S. Abdullo. Almaty. (In Russian).
- Akhmetzyanov M.I. (2007) Written sources on the history of Sufism among the Tatar people // *Sufism in Iran and Central Asia. Materials of the international conference (May 2-3, 2006, Almaty)*. Almaty. (In Russian).
- Akimushkin O.F. (1993) *Description of Persian and Tajik manuscripts of the Institute of Oriental Studies. Issue 10. Poetry collections, albums*. M. (In Russian).
- Akimushkin O.F., Kushev V.V., Miklukho-Maklay N.D., Muginov A.M., M. A. Salahetdinova (1964) *Tajik and Persian manuscripts of the Institute of the peoples of Asia of the USSR (Brief alphabetical catalogue)*/ed. D. Miklukho-Maklay. M. Part 1. (In Russian).
- Arslanova A.A. (2005) *Description of Persian manuscripts of the N.I. Lobachevsky Scientific Library of Kazan State University. M.-Kazan., Vol. I*. 576 p. (In Russian).
- Arslanova A.A. (2015) *Description of Persian manuscripts of the N.I. Lobachevsky Scientific Library of Kazan (Volga Region) Federal University. Vol. II*. Kazan: Kazan Un-ty Publishing House. 796 p. (In Russian).
- Bertels E.E. (1949) *Jami. Epoch, life, creativity*. Stalinabad. Pp. 156-158. (In Russian).
- Bertels E.E. (1965) Sufism and Sufi literature // *Selected works*. M. Vol. 3. (In Russian).
- Bulgakov R.M. (2000) *Description of Oriental manuscripts of the Institute of History, Language and Literature*. Ufa. (In Russian).
- Collection of Oriental manuscripts of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR/Ed. and with the participation of A.A. Semenov (1952-1975)*. Tashkent. Vol. VIII. (In Russian).
- Khatami S.M. (2001) *Tradition and thought in the power of authoritarianism*. M. (In Russian).
- Knysht A.D. (2004) *Muslim Mysticism: a Brief History*/Translated from English by M.G. Romanov. St. Petersburg. (In Russian).
- Manuscripts of Abdarrabman Jami's works in the collection of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR (1965)*/Comp. A. Urumbayev, L.M. Epifanova. Tashkent. (In Russian).
- Miklukho-Maklay N.D. (1961) *Description of Tajik and Persian manuscripts of the Institute of Oriental Studies*. M.-L. Issue 2. (In Russian).
- Miklukho-Maklay N.D. (1984) The second essay. The author and his essay in medieval scientific literature in Persian // *Essays on the history of culture of medieval Iran: Writing and literature*. M. (In Russian).
- Niyazov H.N. (1979) *Description of Persian and Tajik manuscripts of the Institute of Oriental Studies. Issue 8. Persian fiction (XI — early XIII century)*. M. (In Russian).
- Petrushkevsky I.P. I (1966) *Islam in Iran in the VII-XV centuries*. L. (In Russian).
- Salikhov R.R. (1999) Galimzyan Barudi // *Essays on the history of the Vysokogorsky district of the Republic of Tatarstan*. Kazan. (In Russian).
- Schimmel A. (1999) *The World of Islamic mysticism*/Translated from English by N.I. Prigarina, A.S. Rappoport. M. (In Russian).
- Shcheglova P.O. (1975) *Catalogue of lithographed books in Persian language in the collection of the Leningrad branch of the Institute of Oriental studies of the USSR*. M. Part I. (In Russian).
- Tatar Encyclopedia*. Kazan, (2002). Vol. 1. (In Russian).
- Zaglubotskaya T.A. (2015) The biography of 'Ali Sahla Isfahani from «Tazkirat-al-auliya» of 'Attar and the Sufi hagiographic tradition // *Scientific notes of Khujand State University of Humanities after Akad. B. Gafurov*. № 1 (42). Pp. 84-92. (In Russian).

ULAMA AND OGPU EASTERN DEPARTMENT CONFSSIONAL POLICY IN TASHKENT (1917-1927)

Daniil Melentev

back-in-95@mail.ru

This article is devoted to the confessional situation in Tashkent and history of the political police (OGPU Eastern Department) formation in the first decade after the October Revolution. The paper deals with the problems of constructing different ideological groups known in the scientific literature as «Jadids» and «Kadimists». These conditional categories were substantial for establishing the loyalty boundaries to the Soviet regime among the ulama. In the analysis, paid special attention to the reforms that were associated with the ulama participation. During the study, it was determine that the political police took control over the Mahkama-yi shar‘iyya organization created by the ulama, and then changed its status to the temporary Muslims central spiritual administration of Turkestan. Besides that, the ulama began to act alike official intermediaries responsible for the sovietization and modernization of the region. The alliance of the OGPU Eastern Department with the ulama was the key to the rooting of the Soviet political system. However, the close monitoring of the political police over the ulama did not mean that they were completely subordinate to the Soviet regime and shared the program of Bolshevik modernization. The ulama tried to promote themselves as independent actors and personal comprehending of cultural and political transformations.

Keywords: *Institutional history, confessional policy, ulama, OGPU, Soviet Turkestan.*

HSE University
Daniil Melentev

УЛЕМЫ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ВОСТОЧНОГО ОТДЕЛА ОГПУ В ТАШКЕНТЕ (1917–1927)

**Даниил
Мелентьев**
back-in-95@mail.ru

Настоящая статья посвящена конфессиональной ситуации в Ташкенте и истории формирования политической полиции (Восточный отдел ОГПУ) в первое десятилетие после Октябрьской революции. В статье рассмотрена проблематика противоборства идеологических течений улемов, известных в научной литературе как «джадиды» и «кадимисты». Эти условные категории обозначали границы лояльности улемов к советской политической системе. В статье особое внимание уделено реформам, в которых принимали участие улемы. В ходе исследования было установлено, что политическая полиция взяла под контроль созданную улемами организацию Махкама-йи шар'ийа, а затем изменила ее статус на временное Центральное духовное управление мусульман Туркестана. После этого улемы стали выступать в роли официальных посредников, ответственных за советизацию и модернизацию региона. Альянс ВО ОГПУ с улемами являлся залогом стабилизации советского порядка. Однако пристальный контроль политической полиции за улемами не означал, что они полностью подчинялись советской власти и поддерживали программу большевистской модернизации. Улемы проявляли себя независимыми акторами и продвигали собственное понимание культурных и политических трансформаций.

Даниил Мелентьев
аспирант,
Факультет
гуманитарных наук,
Аспирантская школа
исторических наук,
Национальный исследова-
тельский университет «Высшая школа
экономики»

Ключевые слова: Институциональная история, конфессиональная политика, улемы, ОГПУ, советский Туркестан.

В конфессиональной политике Российской империи Туркестанский край занимал особое положение. Здесь, в отличие от Волго-Уральского региона и Крыма, не было создано Духовное управление мусульман, хотя генерал-губернатор С.М. Духовский (1838–1901) предлагал специальный проект (Арапов, 2017, сс. 23–37). Имперские власти его отклонили, посчитав, что духовное управление будет способствовать сплочению улемов против колониальной администрации (Бабаджанов, 2017, сс. 104–155). После Октябрьской революции произошел разрыв с колониальной практикой игнорирования ислама в Туркестане, свидетельством чему стало появление местного духовного управления мусульман. Однако сохранялась и определенная преемственность: духовные управления мусульман продолжали находиться под надзором органов государственной безопасности. В 1920-е контроль над духовными управлениями осуществлял Восточный отдел полномочного представительства Объединенного государственного политического управления (ВО ПП ОГПУ).

Среди множества исследований, посвященных конфессиональной политике в колониальном и Советском Туркестане (Dudoignon, 1996, pp. 12–40; Khalid, 1998; Radjabov, 2007, pp. 177–188; Shigabdinov, 2007, pp. 189–201; Khalid, 2007, p. 123–143), концептуально важными для настоящей статьи являются работы, критически анализирующие конструкты, созданные в отношении улемов. Исследователи Девин ДеВиз, Б.М. Бабаджанов, Паоло Сартори и другие (DeWeese, 2016, pp. 37–92; Бабаджанов, Сартори, 2018, сс. 219–255), справедливо проблематизируют бинарные оппозиции, сложившиеся в позднесоветской и современной литературе: «*джадиды*» — «прогрессисты», «модернисты», «просветители», «реформаторы»; «*кадимисты*» — «консерваторы», «реакционеры», «традиционалисты». Д. ДеВиз подчеркивает, что историю туркестанских улемов следует рассматривать в трансрегиональном контексте и предлагает изучать их биографии в рамках интеллектуальной истории. Б.М. Бабаджанов и П. Сартори акцентируют внимание на невозможности строгого идеологического разграничения улемов. Б.М. Бабаджанов и П. Сартори установили, что аргументация и богословско-юридическая риторика в периодических изданиях условных «*джадидов*» и «*кадимистов*», которыми они оправдывали необходимость реформ, схожи. Они считают, что между «*джадидами*» и «*кадимистами*» больше общего, нежели различий. В нашей статье мы обратимся к институциональной истории туркестанских улемов и проанализируем их значение в советской системе.

В документах политическая полиция оперировала однозначными, но далекими от реальности бинарными оппозициями. Нужно отметить, что размежевание улемов на «прогрессистов», которые защищали модернизацию, и «консерваторов», якобы желавших сохранить патриархальный общественный строй, возникло существенно раньше утверждения советской власти в Туркестане; большевики пользовались готовыми конструктами. Соответственно, под обозначением «прогрессисты» скрывались «*джадиды*», а под обозначением «консерваторы» — «*кадимисты*». Документы, легшие в основу статьи, созданы преимущественно в первой половине 1920-х (отчеты, рапорты, записки, сводки). Используются и более поздние документы, введенные в научный оборот Д.Ю. Араповым (1943–2015). В них упоминается духовное управление, но указывается, что оно было ташкентским явлением, работе которого препятствовала политическая полиция (Арапов, 2006, сс. 160–173; Арапов, 2011, сс. 68–87). По нашим данным, духовное управление хоть и располагалось в Ташкенте, но претендовало на региональный статус, а его работе некоторое время политическая полиция

способствовала. В документах ВО ПП ОГПУ по Средней Азии редко фигурируют имена улемов, но указываются сферы, в которых советская власть с ними сотрудничала, например решение вакфного вопроса, раскрепощение мусульманок, строительство системы начального и среднего образования и др. Документы не позволяют выстроить общую картину конфессиональной политики в регионе, ограничиваясь Ташкентом.

Целью статьи является реконструкция конфессиональной политики в Ташкенте в первое десятилетие после Октябрьской революции. В исследовании улемы представлены как медиаторы между советской властью и мусульманским обществом. По нашему мнению, для эффективного взаимодействия улемов с советской властью и мусульманами было создано духовное управление. Одна из его функций заключалась в донесении до властных кругов настроений и мнений мусульман о модернизации. Главной проблемой исследования является установление интересов, которые преследовала политическая полиция, создавая туркестанское духовное управление. Также важно установить, почему поддержка улемов со стороны ВО ПП ОГПУ сменилась на преследование.

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПОЛИЦИИ И ОРГАНИЗАЦИЙ ТАШКЕНТСКИХ УЛЕМОВ

Между Февральской и Октябрьской революциями произошла политизация ташкентских улемов (Khalid, 2014, pp. 517–535; Халид, 2017, сс. 165–177). В период нахождения у власти Временного правительства улемы стремились добиться консенсуса (Россия — Средняя Азия, 2013, с. 223). Лидер «прогрессистов» Махмудходжа Бехбуди (1875–1919) предлагал устранить разногласия, создав духовное управление мусульман, «которое должно способствовать совместному служению рука об руку с русскими на благо политического и экономического развития страны» (Алимова, 2000, с. 18). В марте 1917 г. образовалась организация *Шура-йи ислами* (Исламский совет), но внутренние разногласия во взглядах на политическое будущее региона оказались принципиальными, став причиной ее быстрого распада. Вскоре появилась организация *Джамият-и Улама* (Собрание ученых), но и здесь выделилось движение *Фукаха* (Шариатские правоведы) (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). В июне 1917 г. появляется организация *Шура-йи Улама* (Совет богословов), которую поддерживали антибольшевистски настроенные мусульмане и европейцы¹, а также британский консул в Кашгаре (Kaushik, 1970, p. 139; Туркестан в начале XX века, 2000, сс. 82, 100).

Вместе с тем в ноябре 1917 г. сформировался первый орган по борьбе с контрреволюцией — Ташкентская следственная комиссия (ТСК). Ей пришлось работать в условиях дефицита кадров и отсутствия процессуально-правовых норм (Арипов, Мильштейн, 1967, сс. 33, 40–41). Образование ТСК произошло в момент, когда при участии Шура-йи Улама в Коканде образовалась *Туркистон Мухторияти* (Туркестанская, или Кокандская, автономия), во главе которой стоял политик Мустафа Чокаев (1890–1941). Туркистон Мухторияти позиционировала себя альтернативой большевистскому правительству в Ташкенте; например, ислам в автономии провозгласили официальной религией, а реформы связывались исключительно с положениями Корана и шариатом (Хасанов, 1990, сс. 41–52). В феврале 1918 г. ташкентские войска разгромили Туркистон Мухторияти, после чего Коканд стал частью Туркестанской Автономной Советской Социалистической Респу-

1. Европейцы — эссенциалистская категория, под которой в колониальном и советском Туркестане понимали все христианские народы, также в нее входили евреи и татары-мусульмане.

блики (ТАССР) в составе РСФСР. Бежавшие из Коканда представители Шура-йи Улама примкнули к вооруженной оппозиции (*басмачам*) в Ферганской долине. Вместе с тем в 1918 г. прекращают существовать Джамият-и Улама и Фукаха, а деятельность Шура-йи Улама в мае запретили большевики (Туркестан в начале XX века, 2000, сс. 111–112).

После первого серьезного вызова советской власти в июле 1918 г. была упразднена ТСК, ее заменила Чрезвычайная следственная комиссия (ЧСК), инициатором создания которой стал оренбургский чекист Александр Сергеевич Сидоров (1892–1943). ЧСК получила широкие полномочия по борьбе с «врагами революции» по всему Туркестану; тем не менее последнее — не более чем декларация, поскольку в комиссии работало всего 15 человек (Арипов, Мильштейн, 1967, с. 56). В связи с обострением ситуации на фронтах Гражданской войны вокруг ТАССР в мае 1919 г. ЧСК расформировали и преобразовали в Туркестанскую чрезвычайную комиссию (ТуркЧК). Несмотря на то, ТуркЧК считалась региональным ведомством, влияние ее не распространялось дальше Ташкентской области (Арипов, Мильштейн, 1967, с. 64). После снятия блокады, в апреле 1920 г., московская Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией и саботажем (ВЧК) установила связь с ТуркЧК и командировала из Саратова специалистов в Ташкент, в том числе назначила нового руководителя Глеба Ивановича Бокия (1879–1937). В сентябре прибыли оперативники из московской ВЧК, и тогда же открылось полномочное представительство ВЧК в Ташкенте (Арипов, Мильштейн, 1967, сс. 70–73).

В то же время ташкентские улемы продолжали искать единства. По более поздней информации начальника ВО ПП ОГПУ по Средней Азии Бориса Моисеевича Гордона (1896–1937), заместителя ВО ПП ОГПУ по Средней Азии Матвея Давыдовича Бермана (1898–1939) и чиновника из Туркестанского военного округа (ТуркВО) Дурова, на излете 1922 г. ташкентские улемы объединились в организацию *Махкама-йи шар'ийа* (Шариатская администрация), которую они пытались создать в 1917–1918 гг. (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18; Халид, 2010, с. 82). Вероятно, речь идет о духовном управлении, которое предлагал создать М. Бехбуди. Структура Махкама-йи шар'ийа состояла из секретариата, отдела по вопросам брака и наследства, отдела по вопросам религиозного образования и отдела, ведающего назначением *мударрисов* (учителей) в медресе (Салмонов, 2008, с. 40).

Филиалы Махкама-йи шар'ийа располагались в Фергане, Андижане, Маргилане, Коканде (глава — Саид Ногман Саид Магсум), Намангане, Самарканде (глава — Габдулла Ходжа), Хиве и состояли из трех отделов: *имамата*, юридического (судебного) и научного (вероятно, просветительского) (Салмонов, 2008, сс. 41–42; Гусева, 2013, сс. 50–55). С 1922 г. улемы стали сотрудничать и открыто выражать симпатии советской власти от имени Махкама-йи шар'ийа (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). Тем временем в апреле 1922 г. ташкентское ПП ВЧК реорганизовали в ПП Государственного политического управления (ГПУ), а ТуркЧК — в ГПУ по Туркестанской республике (ГПУТ). Работа ГПУТ была регламентирована: карательные меры разрешалось применять, если преступника поймали с поличным, остальные уголовные дела следовало передавать в суд (Арипов, Мильштейн, 1967, с. 79–80). В июне 1922 г. появился восточный отдел ГПУ, его организатором и руководителем стал Яков Христофорович Петерс (1886–1938), который ранее служил в туркестанских следственных органах.

Фиксируя лояльность ташкентских улемов советской власти, в 1923 г. Политическое бюро ЦК ВКП(б), рассматривая туркестанские вопросы, разрешило «широко при-

влекать к строительству [советского государства] ... и умело использовать левое крыло мусульманского духовенства», под которым подразумевались улемы-«прогрессисты» (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 163. Д. 360. Лл. 19–24. Цит. по: Россия и Центральная Азия, 2017, сс. 514–517). В 1923 г. происходит еще одна трансформация политической полиции — появляется ОГПУ, при котором создается Восточный отдел с сетью полномочных представительств на окраинах СССР. В то же время ташкентские большевики допускают улемов на руководящие посты в Народный комиссариат просвещения (НКП) (Беккин, 2018, сс. 149–155). Поэтому неудивительно, что в 1923 г. ташкентский мулла Гулям Расул Ходжа от имени Махкама-йи шар’и́я вместе с председателем отдела народного образования НКП Арифхановым агитировал мусульман отдавать детей в советские школы, под которыми тогда понимали новометодные *мактабы*: «Дорогие товарищи, вам хорошо известно, что грамота дороже всего, а без грамоты жить невозможно... потому наша советская власть для вас открыла много училищ, где разрешено учиться Корану, ... вам предлагается отдать детей учиться в школы, так как, согласно шариату и закону, дети должны учиться, а другой работой не имеют права заниматься» (Халид, 2010, с. 106; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 33. Д. 136. Л. 2). Интеграция улемов в НКП, вероятно, осуществлялась на основании того, что Б.М. Гордон, М.Д. Берман и Дуров называли улемов-«прогрессистов» «просветителями узбеков» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18; Khalid, 2015, p. 345).

Помимо прочего, гендерная политика в отношении мусульманок опиралась на стратегию раскрепощения через просвещение, в пользу которой еще до 1917 г. высказывались мусульманские интеллектуалы (Камр, 2006, pp. 32–33). Известно, что некоторые мужчины-*казии* (судьи) помогали женщинам-казиям при женотделах разбирать судебные дела мусульманок. Например, руководительница бухарского женотдела Капитолина Судакова в 1923 г. упоминает уважительный жест со стороны мужчины-казия в отношении казии Ахмеровой, которая приехала разбирать дела мусульманок в один из вилайатов (областей): «...узнав и казии о... приезде, послал ей... хлеб, а во время обеда... плов, потом пришел сам и стал говорить с ней, как с равной, считая ее кази, ...говорили о... трудностях разбора... сложных дел, судья... говорил с большим уважением о Файзулле Ходжаеве и тов. Мавлян[бекове]» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Лл. 175–177). Однако женотделы и улемы в идею раскрепощения вкладывали разный смысл, что выяснили начальник информационно-агентурного отделения ВО ПП ОГПУ по Средней Азии Петр Андреевич Самойлов (1897–1938) и начальник специального отдела ВО ПП ОГПУ Борис Григорьевич Гольшев (1897–1937). Если женотделы агитировали за светский образ жизни и образование, улемы призывали дать неограниченный доступ женщинам к мечетям, а образование мыслили средством, усиливающим роль матери в семье и воспитательницы нового поколения мусульман (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 27–30).

Большевики привлекали улемов как нравственных авторитетов для продвижения советской антиколониальной риторики. В 1923 г. уфимский ЦДУМ в «обращении к братьям-мусульманам, живущим в разных частях земного шара» называл главным врагом исламского мира Англию, а Советскую Россию — защитницей угнетенных мусульман (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1546. Л. 8. Цит. по: Ислам и советское государство (1917–1936), 2010, сс. 57–58). Подобно этому, в 1924 г. улемы из Махкама-йи шар’и́я на митинге призывали ташкентских мусульман сплотиться вокруг советской власти, чтобы противостоять английскому империализму в Афганистане, Иране и Индии: «Перед всем исламом открыто пишем и громко заявляем: наш враг злой, коварный, кровавый, хищный

зверь, укрепившийся вдали от Востока на островах — отверженный сын Альбион. Именем всего мусульманского мира бросаем огненное и грозное возмущение против Англии, ненависть, которую они несут против ислама, мы обращаем против Англии: да погибнет ее владычество и в гибели врага, да возродится и расцветет мусульманский мир» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Л. 55).

Воззвание, во-первых, является выражением лояльности советской власти, поскольку британцы поддерживали антисоветские настроения среди туркестанского духовенства (Kunitz, 1935, p. 90). Во-вторых, декларацией того, что большевизм осуждает империализм, правовую и иную дискриминацию коренного населения в колониях западных держав. Кроме того, Махкама-ий шар'ийа поддержала восстание курдов в Турции, которое советская власть рассматривала как национально-освободительную борьбу против английского империализма (Шигабдинов, 2009, сс. 54–67). Внимание Афганистану, Ирану, Индии, Турции в воззвании Махкама-йи шар'ийа было уделено потому, что ВО ПП ОГПУ позиционировал Туркестан как территорию, с которой пролетарская революция должна перекинуться на другие части Востока (Христофоров, 2019, сс. 104–111).

Национально-территориальное размежевание региона обострило вопрос разделения земель между республиками. Эта проблема была не столько административного и этнографического, сколько экономического и религиозного характера. Создание республик затрагивало вакфное имущество, что напрямую касалось улемов, которые преимущественно им и владели (Алимов, 1991, сс. 31–40). В 1917 г. произошла формальная национализация вакфов, однако в 1922 г. часть их вернули в распоряжение мечетей и медресе. В следующем году для решения вопроса создали Главное вакфное управление (ГВУ, 1923–1926), руководителями которого назначили улемов (Pianciola, Sartori, 2007, pp. 475–498). Большевики не могли самостоятельно заниматься вакфами, поскольку это требовало знания тонкостей шариата и *вакф-наме* (грамот/дарственных). В 1923 г. произошло новое перераспределение вакфов, одна часть (т. н. культурно-просветительские) досталась ГВУ, другая («религиозные») — Махкама-йи шар'ийа (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). ГВУ передавало средства наркоматам, за счет которых существовала система советского начального и среднего образования, проводилась аграрная реформа (1925–1926) (Penati, 2015, pp. 39–72). Махкама-йи шар'ийа финансировал конфессиональные учреждения: старометодные мактабы, медресе, *зияраты* (святые места/могилы) (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18).

Из Махкама-йи шар'ийа в Назарат-и Динийа

Сотрудники ВО ПП ОГПУ по Средней Азии фиксировали нарастание конфликтной ситуации внутри Махкама-йи шар'ийа. По представлениям политической полиции, «консерваторы» пытались нивелировать растущее влияние «прогрессистов» на власть и общество, поэтому «выдавили» их в первой половине 1924 г. из организации (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Сложившаяся ситуация беспокоила большевиков, которым требовались контролируемые улемы. ВО ПП ОГПУ по Средней Азии решило полностью передать в руки своих сторонников среди улемов Махкама-йи шар'ийа, проведя ряд мер в отношении несогласных. Первым шагом в этом направлении стал запрет ишанам устраивать *зикры* и встречи с *мюридами* (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2.

Д. 133. Лл. 16–18). Интересно, что политическая полиция видела в ишанах ростовщиков, обиравших под благими предложениями мюридов (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65).

Вторым шагом было проведение через Народный комиссариат юстиции (НКЮ) ТАССР решения о ликвидации шариатских и казийских судов для всех национальностей, кроме узбеков (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Шариатские и казийские суды препятствовали становлению секулярной судебной системы, но в интересах стабилизации социально-политической обстановки их сохранили в Сырдарьинской, Самаркандской и Ферганской областях, а также Хорезмской Народной Советской Республике (ХНСР) (Sartori, 2010, pp. 397–434). Решения шариатских и казийских судов разрешалось обжаловать в народном суде (*халк казии*). Однако в зависимости от территории ситуация варьировалась, например: в ХНСР казийские суды не подчинялись НКЮ ТАССР, а находились в ведении *Хай'ат ал-Фукаха'* (Организации шариатских правоведов). Казийские суды ХНСР оказались «советизированной» народных, самостоятельно снизив «стоимость» *кальима* (брачного дара жениха семье невесты) и упростив для женщин бракоразводный процесс (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 31–33).

В ответ на действия ВО ПП ОГПУ по Средней Азии улемы из Махкама-йи шар'ийа с мая по июнь 1924 г. находилось в открытой оппозиции к советской власти (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Махкама-йи шар'ийа «пыталось парализовать антирелигиозную пропаганду и борьбу с предрассудками среди молодежи», ходатайствовало о восстановлении зикров и прежнего статуса казийских судов (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Тогда ишаны подали в Махкама-йи шар'ийа прошение о разрешении зикров. Глава Махкама-йи шар'ийа Абду Вахид-кари, невзирая на запрет, разрешил проведение зикров (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 30). Абду Вахид-кари (Абдувахид-кари Абду-Рауф Кариев, 1859–1937) являлся известным улемом, в 1917–1918 гг. избран первым председателем организации Шура-йи ислами, в 1921–1922 гг. занимал пост верховного судьи ТАССР, приходился родным дядей секретарю Центрального комитета Коммунистической партии большевиков УзССР Акмалю Икрамовичу Икрамову (1898–1938) (Тарихнинг номаълум Сахифалари, 2009, сс. 22–23).

Узнав о снятии запрета на зикры, ташкентский Старгородской исполком постановил оштрафовать Абду Вахид-кари и ишанов на 300 рублей каждого. Ишаны и Абду Вахид-кари опротестовали санкцию в Туркестанском центральном исполнительном комитете (ТуркЦИК). ТуркЦИК штраф отменил вместе с постановлением, объяснив, что «с религией административными мерами бороться нельзя» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 30). Улемы-«прогрессисты» опубликовали *риваят* (заключение муфтия) против решения ТуркЦИКа, а ВО ПП ОГПУ по Средней Азии подал жалобу в ЦК Коммунистической партии Туркестана (ЦК КПТ) и Старгородской исполком. О судьбе жалобы ничего не известно, но, как утверждали сотрудники политической полиции, надзор за деятельностью ишанов велся крайне слабый (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65).

Запретами ВО ПП ОГПУ по Средней Азии добилось исключения летом 1924 г. из Махкама-йи шар'ийа неподконтрольных улемов, места которых заняли сторонники большевиков. После этого ВО ПП ОГПУ придает Махкама-йи шар'ийа статус *Назарат-и Динийа*, т. е. превращает организацию во *временное* Центральное духовное управление мусульман Туркестана (ЦДУМТ) (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). Лев Николаевич Бельский (наст. имя — Абрам Михайлович Левин, 1889–1941), служивший полномочным представителем ВО ОГПУ в Средней Азии, видел в «прогрессивно-ло-

яльном духовенстве именно ту силу, которая при негласном руководстве и поддержке начнет борьбу с религиозным фанатизмом и бытовыми предрассудками и вместе с тем будет активно содействовать разложению духовенства» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). Таким образом, политическая полиция просто использовала улемов в целях стабилизации советской власти в Ташкенте и других крупных городах. При этом она старалась манипулировать и вносить раскол в ряды улемов, идя на уступки или поддерживая отдельных личностей или фракции.

Как было установлено исследователями, уставы уфимского и крымского управлений оказались идентичными, поскольку составлялись при участии ВО ПП ОГПУ (Гусева, 2016, сс. 137–144). Предположительно, устав ЦДУМТ также составлялся при участии ВО ПП ОГПУ по Средней Азии, о чем пишет Адиб Халид, который утверждает, что прообразом ЦДУМТ служило уфимское духовное управление (Халид, 2010, с. 94). В 1924 г. ВО ПП ОГПУ по Средней Азии называл ЦДУМТ исключительно своим проектом, который «не угрожал ни политическими осложнениями, ни материальным ущербом государству» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Это позволяет утверждать, что в первой половине 1920-х основой конфессиональной политики СССР было (вос-)создание региональных духовных управлений, которые должны были делать население мусульманских окраин лояльным советской власти.

Финансировался ЦДУМТ из специально созданного вакфного фонда, отчислявшего 10% на содержание организации (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Главой ЦДУМТ назначили татарина Зухретдина Аглыма, что произошло без согласования с узбекскими улемами (Гусева, 2013, сс. 50–55). В основу деятельности ЦДУМТ легли тезисы «прогрессистов», комбинированные с положениями, сформулированными Б.М. Гордоном, М.Д. Берманом и Дуровым в письме ответственному секретарю ЦК КПТ Иосифу Михайловичу Варейкису (1894–1938). Во-первых, ЦДУМТ следовало «проводить точку зрения, что [в Коране] возможны изменения и отмена некоторых пунктов по требованию времени и обстоятельств» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Вероятно, это требование было негласным: если бы мусульмане узнали, что советская власть «вносит правки в Коран», это могло вызвать серьезные проблемы, усилив симпатии к басмачам.

Во-вторых, «задачи ЦДУМТ сводились к тому, чтобы очистить религию ислама от извращения консерваторов [что означает] — решительное отрицание суфизма, ишанизма, о котором в Коране ничего не известно» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). В-третьих, «прогрессисты» предлагали опираться только на Коран как источник истин, постижимых мусульманами без лишних объяснений, поэтому отвергали любые писанные и неписанные комментарии (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18; Халид, 2012, сс. 316–344). Из письма сотрудников политической полиции непонятно, что конкретно подразумевается: вся исламская ханафитская религиозно-правовая традиция (*таклид*) или ее части, включая риваяты и *фетвы*? В-четвертых, от ЦДУМТ требовалось доказывать мусульманам, что большевики выступают за свободу вероисповедания (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Взамен советская власть поддерживала улемов, которые выступали за языковую реформу, предполагавшую упрощение арабской письменности (Халид, 2010, с. 91). Власти были заинтересованы в реформе, поскольку она вписывалась в политику коренизации, которая характеризовалась смещением с руководящих постов квалифицированных рабочих и служащих европейцев, чьи места передавались представителям коренного населения, которые зачастую не обладали нужными навыка-

ми и знаниями. Реформа языка была выгодна и потому, что разрывала лингвистическую связь туркестанских мусульман с остальным исламским миром (Халид, 2010, с. 91).

После изгнания неугодных советской власти улемов из Махкама-йи шар'ийа ВО ПП ОГПУ по Средней Азии попытался полностью перекрыть им доступ к ташкентским вакфам (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). Улемы обратились в ТуркЦИК с просьбой сохранить доходы с вакфов за *мутавалли* (вакфными смотрителями), чтобы оставалась возможность содержать медресе (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). По «политическим мотивам, соображениям конспирации, а также чтобы не дискредитировать ЦДУМТ в глазах мусульман», большевики решили вернуть доходы опальным улемам (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18). Но параллельно в 1924 г. ВО ПП ОГПУ по Средней Азии создал духовно-прокурорский отдел при НКЮ для дополнительного наблюдения за ташкентскими вакфами (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27).

Несмотря на локальную победу, улемы ошибочно интерпретировали прагматичные уступки большевиков, решив, что можно пойти дальше и ставить более жесткие требования. В 1924 г. улемы провели кампанию по сбору подписей под жалобой «о притеснении ислама на территории Узбекской ССР» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). Жалобу передали лично председателю ЦИК СССР от РСФСР Михаилу Ивановичу Калинин (1875–1946), когда он в 1925 г. посетил Ташкент. Согласно просьбе, улемы желали вернуть себе все вакфное имущество и восстановить казийские суды, чтобы только они могли решать бракоразводные, наследственные и иные дела на основе шариата, а также ликвидировать все народные суды. Улемы просили открыть все старометодные мактабы, медресе, *кары-хане* (школы чтецов Корана) и остановить антирелигиозную пропаганду в прессе (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65.). Также следовало прекратить раскрепощение мусульманок, поскольку оно, по мнению улемов, противоречило шариату, а равноправие вело к «насаждению разврата» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 27–30). Просьбы улемов были проигнорированы.

ПОПЫТКИ ДИСКРЕДИТАЦИИ УЛЕМОВ И ЦДУМТ

В середине 1920-х годов отношение политической полиции к сторонникам советской власти среди улемов ухудшилось по целому ряду причин, главная из которых — национализм. Как отмечает А. Халид, «прогрессисты» никогда не скрывали приверженности националистическим идеалам (Халид, 2011, сс. 180–201). Под критику попала деятельность улемов в сфере образования «за националистическое воспитание молодежи» и «разжигание ненависти к туркестанским европейцам» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). Во второй половине 1924 г. ВО ПП ОГПУ по Средней Азии был обеспокоен конфликтом, произошедшим в ташкентском институте просвещения (Инпрос) между европейцами и узбеками в момент переезда первых из общежития. Конфликт рассматривался как следствие разжигания национальной ненависти улемами (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 26). В общежитие пришли узбеки и потребовали от европейцев немедленно убираться из комнат. Европейцы стали возражать, началась перепалка, которая могла перерасти в побоище, его удалось избежать вовремя вызванному отряду конной милиции.

Б.М. Гордон, его коллега Николай Александрович Дьяконов (1897–1940) и уполномоченный ВО ПП ОГПУ по Средней Азии Агидуллин сообщали представителю Среднеазиатского бюро (Средазбюро) ВКП(б) И.М. Варейкису, что «со стороны узбеков разда-

вались голоса, что они теперь хозяева страны и что они прикажут, то и должно быть исполнено. В ответ на это — европейцы возражали, что революцию завоевали они. Этот конфликт привлек внимание проходящей публики, отдельные лица говорили, что теперь не только студентов будут выгонять, постепенно очередь дойдет и до европейского населения» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 26). Б.Н. Гордон, Н.А. Дьяконов и Агидуллин заявляли о существовании страха изгнания из УзССР и среди служащих-европейцев: «имели место разговоры, что после размежевания выселение из Туркестана неизбежно, что поставит их в безвыходное положение ввиду безработицы в России» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 26).

Идея создания отдельных «квартир» для каждого народа СССР, которая продвигалась большевиками с опорой на академическое знание, как демонстрирует документация ВО ПП ОГПУ по Средней Азии, не устраивала ни европейцев, ни коренную элиту. Улемы относились к созданию новых республик как к намеренному расколу уммы, называя это «красным империализмом» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). Улемы, которые поддерживали советскую власть, не переставали отстаивать «руководящую и организующую роль ислама в „культурной жизни“ коренного населения» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65). По информационным сводкам, собранным П.А. Самойловым и Б.Г. Гольшевым, аналогичного мнения придерживались некоторые делегатки-мусульманки из женотделов: «С момента получения свободы мы ожидали, что будем организованы в чисто мусульманское государство, которое будет защитником Корана и укрепит нашу религию, а вышло наоборот» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 27–30).

Взгляды большевиков и улемов по политическим и культурным вопросам разошлись. Вероятно, в ответ на это политическая полиция начала морально давить на «прогрессистов» и приписывать им намерение бороться за независимость Туркестана от России в период между Февральской и Октябрьской революциями (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). В анонимной записке сотрудники политической полиции называли «прогрессистов» сторонниками Кокандской автономии, а также подозревали их в симпатиях к басмачам Ферганской долины (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). Как выяснил А. Халид, такие настроения действительно имели место, но разделялись не всеми (Халид, 2010, с. 82). Помимо прочего, басмачи считали «прогрессистов» такими же врагами шариата/патриархальных традиций, как и коммунистов/большевиков (Khalid, 2021, p. 162). Поэтому обвинения в поддержке басмачей со стороны «прогрессистов» можно, скорее всего, считать беспочвенными.

Улемам приписывали шпионаж в пользу империалистических держав с целью построения независимого Туркестана (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). При этом в документации ВО ПП ОГПУ по Средней Азии не приведено никаких доказательств связи с западными спецслужбами. Однако, как показывает Ю.Н. Гусева, Туркестан испытывал давление, инспирированное англичанами, которые неформально поддерживали басмачей (Гусева, Бегасилова, 2018, сс. 99–110). Вместе с тем улемам вменяли пособничество османскому офицеру Энверу-паше (1881–1922), который недолгое время являлся союзником большевиков, но затем перешел на сторону басмачей. Насколько Энвер-паша воодушевлял улемов поддерживать или свергать советскую власть, судить трудно.

В 1924 г. ВО ПП ОГПУ по Средней Азии перехватил антисоветское воззвание «командующих армией ислама» муллы Кахара и Сардан Саид Азам Ходжи, адресованное мусульманам Бухары, Туркестана и Кавказа, в котором были призывы к восстанию

против безбожников: «Вы не видите, мусульмане Великого Туркестана, что на вашей святой земле присутствуют нечестные *кяфиры*, что за освобождение ее лишаются жизни тысячи преданных исламу *джигитов*? Проснитесь, друзья, время не то, чтобы закрывать глаза, неужели вы не видите, что происходит вокруг нас, как оскверняют наши храмы и как листы Корана свертываются в папиросы нашими вечными врагами? Призываем вас к восстанию против существующего строя и против кяфиров. Да будет вечная память павшим в борьбе за ислам!» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Лл. 76–77). Это воззвание не было написано лояльными большевикам улемами. Но напряженная военно-политическая обстановка нагнетала уровень тревоги во власти, заставляя политическую полицию сомневаться в «прогрессистах» и искать среди них предателей.

А.Н. Бельский в начале 1925 г. докладывал, что осведомлен о симпатиях улемов к идеям пантюркизма и панисламизма (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27). Примечательно, но эти две фобии были характерны для колониальной администрации и органов внутренних дел Туркестана (Khalid, 2009, pp. 413–447). Причиной подозрений в пантюркизме и панисламизме были поездки *шакирдов* местных медресе за рубеж — в Стамбул/Константинополь, Берлин и другие европейские города (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). Известно, что в одном из бывших узбекских *текке* Стамбула — «Бухара» с 1925 г. размещался Союз молодежи Туркестана, который являлся общежитием, а по соседству располагалось Общество культуры и взаимопомощи туркестанцев (Сибгатулина, 2010, с. 93).

Зарубежные поездки шакирдов практиковались еще до Октябрьской революции и продолжались в первой половине 1920-х, не вызывая подозрений со стороны политической полиции. Позже ведомство стало их расценивать замаскированным налаживанием контактов с эмигрантским мусульманским подпольем (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70). Подобные опасения были распространены не только среди сотрудников ВО ПП ОГПУ по Средней Азии: коллеги из Волго-Уральского региона фиксировали хождение антисоветской литературы, ввезенной в СССР татарскими студентами, вернувшимися из Европы (Гусева, 2014, сс. 67–74). Примером антисоветской деятельности ВО ПП ОГПУ по Средней Азии называло публикации в русскоязычной белоэмигрантской прессе некоего Юсуфа Ходжи, например его статьи в берлинской газете «Дни» и парижской «Последние новости» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70).

«Подрывная деятельность» улемов обсуждалась в январе 1925 г. «Комиссией по разработке вопросов, связанных с привлечением внимания членов партии к борьбе ВО ОГПУ с буржуазно-национальными группировками и контрреволюционной идеологией» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27). В ее состав входили первый председатель Совета народных комиссаров (СНК) УзССР Файзулла Губайдуллаевич Ходжаев (1896–1938), председатель ЦИК Абдулла Рахимбаевич Рахимбаев (1896–1938), секретарь ЦК КП(б) УзССР А.И. Икрамов, заведующий учетно-распределительным подотделом ЦК КП(б) УзССР Ахтамбек Маткулович Мавлянбеков (1897–1938) и другие члены партии. Помимо них, присутствовали помощник секретаря и заведующий бюро секретариата ЦК ВКП(б) Лев Захарович Мехлис (1889–1953) и заведующий организационным отделом и сектором национальных меньшинств Средазбюро ЦК ВКП(б) Авенир Авысалунович Ханукаев (1894–1938). По нашему мнению, подозрения в национализме, сепаратизме, панисламизме и пантюркизме, пособничестве басмачам, Энверу-паше и «вредительстве» в НКП были актом запугивания улемов и подготовкой уголовных статей для будущих

репрессий. Никто из сотрудников ВО ПП ОГПУ по Средней Азии не собирался всерьез изучать биографии и мировоззрение улемов. Политической полиции требовалось стабилизировать советский порядок, популяризировать его символическим нахождением улемов при власти. Без этого нельзя было обойтись, поскольку слова улемов для мусульман оставались важнее советской пропаганды.

При недовольстве улемами со стороны ВО ПП ОГПУ по Средней Азии партийные чиновники, например Ф.Г. Ходжаев, на заседании комиссии настаивали на необходимости сотрудничества: «Переходя в наступление против националистической контрреволюции, мы должны наш удар направить исключительно против возглавляющей и идейно-вдохновляющей ее части. Вся же интеллигентская масса, хотя и настроенная не в нашу пользу, должна быть нейтрализована и использована нами. Особо должен быть выделен вопрос о нашем отношении к духовенству, как элементу... влияющего на широкие мусульманские массы...Учитывая наличие нескольких идеологических течений среди мусульманского духовенства, мы должны поддерживать прогрессистов» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27). Следствием прений стало лишение ЦДУМТ общественных функций: улемам запретили проводить *махаллинские* собрания в мечетях, а также участвовать в иных мероприятиях. Кроме того, комиссия приняла решение подготовить список «улемов-националистов с продажной англофильской сущностью», которых следовало выслать или изолировать от социально-политической жизни УзССР (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27).

В 1927 г. А.Н. Бельский представил Средазбюро ЦК ВКП(б) новый доклад, в котором вновь скептически отзывался о работе ЦДУМТ. Он отмечал, что влияние ЦДУМТ до сих пор не распространяется на кишлаки, улемов он называл приспособленцами, которые пользуются расположением советской власти для укрепления ислама среди населения (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1145. Лл. 35–68. Цит по: Ислам и советское государство, 2010, сс. 98–124). А.Н. Бельский сомневался в целесообразности дальнейшего посредничества ЦДУМТ при советизации УзССР. В докладе был приведен пример «неправильного» понимания роли ЦДУМТ главой кокандского филиала Тюреханом Максумом: «Духовенство лучше, чем власть, понимает население и лучше знает его интересы, быт и обычаи. Поэтому ДУ должно быть посредником между властью и духовенством. Если власти нужно провести какие-либо мероприятия, она должна обратиться к ДУ, и ДУ разъяснит населению необходимость его проведения. Если у населения возникнет недовольство на власть, то оно через ДУ будет просить власть о том, чтобы власть пошла навстречу и отменила бы распоряжение, идущее вразрез желания населения» (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1145. Лл. 35–68. Цит по: Ислам и советское государство, 2010, сс. 98–124).

Такая интерпретация роли ЦДУМТ не могла быть принята политической полицией, поскольку ставила под сомнение советизацию. Улемы исполняли роль посредников, но, по представлениям сотрудников ВО ПП ОГПУ по Средней Азии, должны были делать это в одностороннем порядке, уменьшая влияние ислама на жизнь коренного населения. Как и ранее, А.Н. Бельский никаких радикальных мер по борьбе с улемами не предложил. ЦДУМТ продолжил существовать, точная дата его ликвидации неизвестна.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Конфессиональная политика в 1920-е гг. отличалась терпимым отношением к организациям ташкентских улемов, с которыми заключались неформальные альянсы. Улемам не доверяли, за ними следили и использовали для продвижения сове-

тизации Средней Азии и антиколониальной риторики на международной арене. Говоря о внутренней политике, советская модернизация нуждалась в символической поддержке признанных в обществе духовных авторитетов, поэтому сотрудничество с улемами было необходимо. Проект ЦДУМТ стал значимым эпизодом в процессе выстраивания конструктивных отношений с улемами и коренным населением. Проект был призван сформировать положительный образ советской власти как демократичной и терпимой к исламу (вопреки агрессивной антирелигиозной риторике) в глазах мусульман, а также стабилизировать социально-политическую обстановку.

Несмотря на ряд обвинений, которые политическая полиция предъявила улемам в середине 1920-х, вероятно, никакие радикальные репрессивные меры к ним применены не были. Мы можем сделать такой вывод на основании того, что политическая полиция долгое время находилась на этапе становления, постоянно менялся ее формат, компетенции, а также законодательство; кроме того, не хватало кадрового состава. Однако мы не исключаем, что источники умалчивают о репрессиях. Наше исследование продемонстрировало, что политическая полиция первое время пыталась относиться к улемам дифференцированно, выстраивая искусственные оппозиции, в том числе с целью создания атмосферы непреодолимых разногласий внутри сообщества. Затем, наоборот, перестала их различать, что можно объяснить ротацией кадров ВО ПП ОГПУ по Средней Азии, желанием отстранить улемов от рычагов принятия решений, укреплением большевистской системы, которая более не нуждалась в легитимации при помощи религиозных лидеров.

Источники

- РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 33. Д. 136. Л. 2.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Л. 55.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Лл. 76–77.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 95. Лл. 175–177.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Лл. 16–18.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 26.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 133. Л. 30.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 194. Лл. 1–27.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 58–65.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 310. Лл. 66–70.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 27–30.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 434. Лл. 31–33.

Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. (2010) Вып. 2/сост. авт. предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. М: Изд. дом Марджани.

Россия и Центральная Азия. Конец XIX — начало XX века: сборник документов и материалов (2017)/отв. ред. Д.А. Аманжолова. М: Новый хронограф.

ЛИТЕРАТУРА

DeWeese, D. (2016) It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. № 59, 37–92.

Dudoignon, S.A. (1996) Djadidisme, mirasisme, islamisme. *Cahiers du Monde russe*. Vol. 37. No. 1/2, 12–40

Kamp, M. (2006) *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. London: University of Washington Press.

Kaushik, D. (1970) *Central Asia in Modern Times. A History from the Early 19th Century/ ed. by N. Khalifin*. Moscow: Progress Publishers.

Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Los Angeles: University of California Press.

Khalid, A. (2007) Being Muslim in Soviet Central Asia, or an Alternative History of Muslim Modernity. *Revue de la Société historique du Canada*. Vol. 18. No 2, 123–143.

Khalid, A. (2009) Culture and Power in Colonial Turkestan. *Cahiers d'Asie centrale*. № 17/18, 413–447.

Khalid, A. (2014) Ulama and the State in Uzbekistan. *Asian Journal of Social Sciences*. № 42, 517–535.

Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan. Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.

Khalid, A. (2021) *Central Asia. A New History from the Imperial Conquests to the Present*. Princeton: Princeton University Press.

Kunitz, J. (1935) *Dawn over Samarkand. The Rebirth of Central Asia*. New York: Lawrence and Wishart.

Penati, B. (2015) On the Local Origins of the Soviet Attack on «Religious» Waqf in the Uzbek SSR (1927). *Acta Slavica Iaponica*. Т. 36, 39–72.

Pianciola, N., Sartori, P. (2007) Waqf in Turkestan: the Colonial Legacy and the Fate of an Islamic Institution in Early Soviet Central Asia, 1917–1924. *Central Asian Survey*. № 26(4), 475–498.

Radjabov, K.K. (2007) Struggle for Independence in Turkestan and Muslim Clergy. *Oriente Moderno*. Anno 87. Nr. 1, 177–188.

Sartori, P. (2010) What Went Wrong? The Failure of Soviet Policy on Shari'a Courts in Turkestan, 1917-1923. *Die Welt des Islams*. № 50, 397–434.

Shigabdinov, R.N. (2007) Islamic Socialism in Turkestan at the Beginning of the 20th Century. *Oriente Moderno*. Anno 87. Nr. 1, 189–201.

Алимов, И.А. (1991) Левацкие перегибы в решении религиозного вопроса в ТАСССР. *Общественные науки в Узбекистане*. № 1. Ташкент: ФАН, 31–40.

Алимова, Д.А. (2000) Джадидизм в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент: Узбекистон.

Арапов, Д.Ю. (2006) Мусульманское «духовенство» Узбекистана в 1927 году (оценка полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии). *Вестник Евразии*. № 4, 160–173.

Арапов, Д.Ю. (2011) Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе. *Pax islamica*. № 2(7). 2011, 68–87.

Арапов, Д. (2017) Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917). *Мусульмане в новой имперской истории: сб. статей/отв. ред. и сост. В. Бобровников, И. Герасимов, С. Глебов и др. М: Садра, 23–37.*

Арипов, Р., Мильштейн, Н. (1967) *Из истории органов госбезопасности Узбекистана. (Документальные очерки истории 1917–1930-е гг.)*. Ташкент: Узбекистан.

Бабаджанов, Б. (2017) Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизованных»). *Мусульмане в новой имперской истории: сб. статей/отв. ред. и сост. В. Бобровников, И. Герасимов, С. Глебов и др. М: Садра, 104–155.*

Бабаджанов, Б., Сартори, П. (2018) У истоков советского дискурса о «хорошем исламе» в Центральной Азии. *Ab imperio*. № 3, 219–255.

Беккин, Р.И. (2018) А.Э. Шмидт: биография, научная переписка, избранные труды, библиография: монография. М.: Садра.

Гусева, Ю.Н. (2013) Деятельность мусульманского движения «Ахмадийя» в 20-е годы XX века. *Восток (Oriens)*. № 5, 67–74.

Гусева, Ю.Н. (2013) Объединительные тенденции в деятельности Центрального духовного управления мусульман в 1920-е гг. *Гасырлар авазы - Эхо веков*. № 1/2, 50–55.

Гусева, Ю.Н. (2016) Мусульмане Крыма и советская власть: взгляд из Москвы 1920-х годов. *Ислам в современном мире*. № 12(1), 137–144.

Гусева, Ю.Н., Бегасилова, Ж.А. (2018) Дело о «панисламистской повстанческой организации» в Средней Азии 1940 г. *Российская история*. № 2, 99–110.

Гусева, Ю.Н. (2018) Первые циркуляры Восточного отдела ОГПУ 1922–1923 гг.: советская контрразведка и «восточный» вектор российской политики. *Отечественные архивы*. № 2, 56–61.

Россия — Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII — начале XXI века (2013)/авт. кол. М: Изд. Московского университета.

Салмонов, А.М. (2008) *Узбекистонда муслмон диний муассаса ва ташилотлар фаолияти тарихи (1917–1950 йиллар)*: дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук: 07.00.02. Узбекистон тарихи. Фергона: Фергона давлат университети.

Сибгатулина, А.Т. (2010) *Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империи на рубеже XIX–XX вв.* М: ИВ РАН.

Тарихнинг номаълум Сахифалари. *Хужжат ва материаллар. Биринчи китоб (2009)*/под ред. Б. Хасанова. Тошкент: Гафур Ғулом номидаги нашриёт-матбаа ижодий уйи.

Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости (2000)/кол. авт. Р.М. Абдуллаев, С.С. Агзамходжаев, И.А. Алимов и др. Ташкент: Шарк.

Халид, А. (2010) *Ислам после коммунизма. Религия и политика в Центральной Азии*. М: Новое литературное обозрение.

Халид, А. (2011) Национализация революции в Средней Азии: Трансформация джадидизма, 1917–1920 гг. *Государство наций: империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина*/под ред. Р.Г. Суни, Т. Мартина/пер. с англ. В.И. Матузовой. М: РОСС-ПЭН, 180–201.

Халид, А. (2012) Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама. *Конфессия, империя, нация: религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства*/под ред. И. Герасимова, М. Могильнер, А. Семенова. М.: Новое издательство, 316–344.

Халид, А. (2017) Чем была революция в Туркестане? *Неприкосновенный запас*. № 5(115), 165–177.

Хасанов, М.К. (1990) «Кокандская автономия» и некоторые ее уроки. *Общественные науки в Узбекистане*. № 2. Ташкент: ФАН, С. 41–52.

Христофоров, В.С. (2019) «Восточные окраины» как объект изучения Восточного отдела ГПУ-ОГПУ (1922-1923). *Уральский исторический вестник*. № 2(63), 104–111.

Шигабдинов, Р.Н. (2009) Улама и реформы 1920-х в Средней Азии. *Pax Islamica*. № 1(2), 54–67.

SOURCES

RGASPI. F. 17. Op. 33. D. 136. L. 2.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 95. L. 55.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 95. L. 76–77.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 95. L. 175–177.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 133. L. 16–18.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 133. L. 26.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 133. L. 30.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 194. L. 1–27.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 310. L. 58–65.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 310. L. 66–70.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 434. L. 27–30.

RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 434. L. 31–33.

Islam and the Soviet State (1917–1936). Collection of Documents. (2010) Vyp. 2/sost., avt. predisl. i primech. D.Iu. Arapov. M: Izd. dom Mardzhani. (in Russian)

Russia and Central Asia. Late 19th - Early 20th Century. Collection of Documents and Materials (2017)/otv. red. D.A. Amanzholova. M: Novyi khronograf. (in Russian)

LITERATURE

Alimov, I.A. (1991) Leftist Excesses in Resolving the Religious Issue in the TASSR. *Obshchestvennyye nauki v Uzbekistane*. № 1. Tashkent: FAN, 31–40. (in Russian)

Alimova, D.A. (2000) *Jadidism in Central Asia. Ways of Renewal, Reforms, Struggle for Independence*. Tashkent: Uzbekiston. (in Russian)

Arapov, D.Iu. (2006) Muslim «Clergy» of Uzbekistan in 1927 (Assessment by the Authorized Representative of the OGPU in Central Asia). *Vestnik Evrazii*. № 4, 160–173. (in Russian)

Arapov, D.Iu. (2011) State Regulation of Islam in the Russian Empire and the Soviet Union. *Pax islamica*. № 2(7). 2011, 68–87. (in Russian)

Arapov, D. (2017) Islam in Archival Materials of the Highest State Institutions of the Russian Empire. *Musul'mane v novoi imperskoi istorii: sb. statei*/otv. red. i sost. V. Bobrovnikov, I. Gerasimov, S. Glebov i dr. M: Sadra, 23–37. (in Russian)

Aripov, R., Mil'shtein, N. (1967) *From the History of the State Security Bodies of Uzbekistan. (Documentary Essays on the History of 1917-1930s)*. Tashkent: Uzbekistan. (in Russian)

- Babadzhanov, B. (2017) The Andijan Uprising of 1898 and the «Muslim question» in Turkestan (the Views of the «Colonizers» and «Colonized»). *Musul'mane v novoi imperiskoi istorii: sb. statei/otv. red. i sost. V. Bobrovnikov, I. Gerasimov, S. Glebov i dr. M: Sadra*, 104–155. (in Russian)
- Babadzhanov, B., Sartori, P. (2018) At the Origins of the Soviet Discourse on «Good Islam» in Central Asia. *Ab imperio*. № 3, 219–255. (in Russian)
- Bekkin, R.I. (2018) *A.E. Schmidt: Biography, Scientific Correspondence, Selected Works, Bibliography: Monograph*. M.: Sadra. (in Russian)
- Dudoignon, S.A. (1996) Djadidisme, mirasisme, islamisme. *Cahiers du Monde russe*. Vol. 37. No. 1/2, 12–40
- DeWeese, D. (2016) It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. № 59, 37–92.
- Guseva, Iu.N. (2013) The Activities of the Muslim Movement «Ahmadiyya» in the 20s of the XX Century. *Vostok (Oriens)*. № 5, 67–74. (in Russian)
- Guseva, Iu.N. (2013) Unifying Tendencies in the Activities of the Muslims Central Spiritual Administration in the 1920s. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov*. № 1/2, 50–55. (in Russian)
- Guseva, Iu.N. (2016) Crimean Muslims and Soviet Power: A View from Moscow in the 1920s. *Islam v sovremennom mire*. № 12(1), 137–144. (in Russian)
- Guseva, Iu.N., Begasilova, Zh.A. (2018) The Case of the «Pan-Islamist Rebel Organization» in Central Asia, 1940. *Rossiiskaia istoriia*. № 2, 99–110. (in Russian)
- Guseva, Iu.N. (2018) The First Circulars of the OGPU Eastern Department in 1922–1923: Soviet Counterintelligence and the «Eastern» Vector of Russian Politics. *Otechestvennye arkhivy*. № 2, 56–61. (in Russian)
- Kamp, M. (2006) *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. London: University of Washington Press.
- Kaushik, D. (1970) *Central Asia in Modern Times. A History from the Early 19th Century/ed. by N. Khalfin*. Moscow: Progress Publishers.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Los Angeles: University of California Press.
- Khalid, A. (2007) Being Muslim in Soviet Central Asia, or an Alternative History of Muslim Modernity. *Revue de la Société historique du Canada*. Vol. 18. No. 2, 123–143.
- Khalid, A. (2009) Culture and Power in Colonial Turkestan. *Cahiers d'Asie centrale*. № 17/18, 413–447.
- Khalid, A. (2010) *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*. M: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russian)
- Khalid, A. (2011). Nationalization of the Revolution in Central Asia: The Transformation of Jadidism, 1917–1920. *Gosudarstvo natsii: imperiia i natsional'noe stroitel'stvo v epokhu Lenina i Stalina/pod red. R.G. Sumi, T. Martina/per. s angl. V.I. Matuzovoi*. M: ROSSPEN, 180–201. (in Russian)
- Khalid, A. (2012) Post-Soviet Fate of Central Asian Islam. *Konfessii, imperiia, natsiia: religiia i problema raznoobrazii v istorii postsovetskogo prostranstva/pod red. I. Gerasimova, M. Mogil'ner, A. Semenova*. M.: Novoe izdatel'stvo, 316–344. (in Russian)
- Khalid, A. (2014) Ulama and the State in Uzbekistan. *Asian Journal of Social Sciences*. № 42, 517–535.
- Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan. Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.
- Khalid, A. (2017) What was the Revolution in Turkestan? *Neprikosnovennyi zapas*. № 5(115), 165–177. (in Russian)

Khalid, A. (2021) *Central Asia. A New History from the Imperial Conquests to the Present*. Princeton: Princeton University Press.

Khristoforov, V.S. (2019) «Eastern Outskirts» as an Object of Study of the GPU–OGPU Eastern Department (1922–1923). *Ural'skii istoricheskii vestnik*. № 2(63), 104–111. (in Russian)

Khasanov, M.K. (1990) «Kokand Autonomy» and Some of its Lessons. *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*. № 2. Tashkent: FAN, S. 41–52. (in Russian)

Kunitz, J. (1935) *Dawn over Samarkand. The Rebirth of Central Asia*. New York: Lawrence and Wishart.

Penati, B. (2015) On the Local Origins of the Soviet Attack on «Religious» Waqf in the Uzbek SSR (1927). *Acta Slavica Iaponica*. T. 36, 39–72.

Pianciola, N., Sartori, P. (2007) Waqf in Turkestan: the Colonial Legacy and the Fate of an Islamic Institution in Early Soviet Central Asia, 1917–1924. *Central Asian Survey*. № 26(4), 475–498.

Radjabov, K.K. (2007) Struggle for Independence in Turkestan and Muslim Clergy. *Oriente Moderno*. Anno 87. Nr. 1, 177–188.

Russia - Central Asia: Politics and Islam in the Late 18th - Early 21st Centuries (2013)/avt. kol. M: Izd. Moskovskogo universiteta. (in Russian)

Salmonov, A.M. (2008) *Uzbekistonda musulmon diniy muassasa va tashkilotlar faoliyati tarixi (1917–1950 yillar)*: dis. na soisk. uch. st. kand. Ist. nauk: 07.00.02. Uzbekiston tarixi. Fergona: Fergona davlat universiteti. (in Uzbek)

Sartori, P. (2010) What Went Wrong? The Failure of Soviet Policy on Sharī'a Courts in Turkestan, 1917–1923. *Die Welt des Islams*. № 50, 397–434.

Sibgatullina, A.T. (2010) *Contacts of Muslim Turks of the Russian and Ottoman Empires at the Turn of the 19th - 20th Centuries*. M: IV RAN. (in Russian)

Shigabdinov, R.N. (2007) Islamic Socialism in Turkestan at the Beginning of the 20th Century. *Oriente Moderno*. Anno 87. Nr. 1, 189–201.

Shigabdinov, R.N. (2009) Ulama and the Reforms of the 1920s in Central Asia. *Pax islamica*. № 1(2), 54–67. (in Russian)

Tarikhning noma'lum Sakhifalari. *Khuzhbat va materiallar. Birinchi kitob* (2009)/pod red. B. Khasanova. Toshkent: Fafur Fulom nomidagi nashriet-matbaa izhodii uii. (in Uzbek)

Turkestan in the Beginning of the 20th Century: History of the National Independence Origins (2000)/kol. avt. R.M. Abdullaev, S.S. Agzamkhodzhaev, I.A. Alimov i dr. Tashkent: Shark. (in Russian)

**ДЖАССЕР АУДА. ЦЕЛИ
ШАРИАТА: (РУКОВОДСТВО
ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ) /
ДЖАССЕР АУДА; ПЕР., ПРИМЕЧ.
И ВВЕД. К. ГАСЫМОВ; МЕЖДУНАР.
ИН-Т ИСЛАМ. МЫСЛИ, ОБЩЕСТВ.
ОБ-НИЕ ИДРАК. — М.: ИЗД. ДОМ
МАРДЖАНИ, 2014. — 192 с.**

**Динара
Марданова**

dinara.mardanova@gmail.com

Нередко современные мусульманские ученые рассматривают теорию о целях шариата в качестве главного инструмента реформирования исламского права. Рецензируемая книга «Цели шариата» служит хорошим примером современной интерпретации данной теории. Ее автор Джассер Ауда — современный мусульманский мыслитель, профессор права, президент международного Института исследований целей шариата (Maqasid Institute). Впервые книга «Цели шариата: (руководство для начинающих)» появилась на английском языке в 2008 году и впоследствии была переведена на множество языков мира. Перед нами русский перевод, выполненный Кямалом Гасымовым и опубликованный «Издательским домом Марджани» в 2014 году. Главным отличием русского издания стало превышающее текст самого перевода обширное введение, в котором рассматривается множество теоретических и методологических проблем исламского права. В связи с этим данное издание, как мне кажется, следует рассматривать не столько как перевод сочинения Дж. Ауда, а скорее как исследование Гасымова с публикацией перевода источника, служащего хорошим эмпирическим примером в его исследовании.

Динара Марданова
(рецензент)

*Институт
истории имени
Ш. Марджани
Академии наук
Республики Татарстан*

Гасымов рассматривает развитие теории целей исламского права (*макасид аш-шари'а*) в интерпретации мусульманских реформаторов — как представители исламского реформаторства используют теорию о целях шариата для обновления методологии исламского права, экономических, культурных и политических структур мусульманского общества. Придерживаясь хронологического порядка, Гасымов рассматривает развитие мусульманской реформаторской мысли (*ал-ислам ал-ислахи*) с первых веков ислама до современности, выделяя три этапа. На первом этапе, связанном с жизнью и деятельностью Пророка Мухаммада и его сподвижников и весьма бегло рассмотренном во введении, описывается формирование предпосылок для концепции достижения наибольшего блага для общины — *маслаха* (с. 7–10). На втором этапе происходило формирование концепции *маслаха* и теории о целях шариата. Этот этап связан с деятельностью богословов XII–XIV веков, среди них — Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111 г.), ханбалитский правовед Наджм ад-Дин ат-Туфи (ум. 1316 г.) и андалусский богослов Абу Исхак аш-Шатиби (ум. 1388 г.). Первые два разработали принцип *маслаха*, ставший ключевым при формировании теории о целях шариата, а аш-Шатиби непосредственно сформулировал теорию о целях шариата (с. 10–28). Вместе с тем,

как отмечает Гасымов, в то время ни принцип *маслаха*, ни теория о целях шариата не получили своего распространения.

Эти идеи возродились в конце XIX века в творчестве Мухаммада Абдо и других реформаторов. С тех пор концепция целей шариата получила широкое развитие в разных частях мира — это третий, или современный, этап развития теории о целях шариата (с. 28–112). Среди реформаторов «современного» этапа Гасымов выделяет Мухаммада Абдо (ум. 1905 г.), Рашида Рида (ум. 1935 г.), Ибн Ашура (ум. 1973 г.), Йусуфа ал-Карадави (род. 1926 г.), Тарика Рамадана (род. 1962 г.) и Джассера Ауда (род. 1966). Рида, продолжая идеи своего учителя Абдо, отводил принципу *маслаха* ключевое место в мирских вопросах (политика, правосудие, правила поведения). Тунисский богослов Ибн Ашур предложил социологическое обоснование исламского права, утверждая, что «шариат направлен на достижение блага (*маслаха*) и устранение вреда (*мафсада*)», принцип *маслаха* в этом случае нацелен на решение социальных проблем и установление социального порядка. Во второй половине XX века появились новые интерпретации теории *макасид аш-шари'а* в трудах Йусуфа ал-Карадави, Тарика Рамадана и Джассера Ауда. Для них теория о целях шариата стала главным механизмом реформирования методологии исламского права. В частности, «глобальный муфтий» ал-Карадави, как пишет Гасымов, предложил альтернативную политико-правовую систему, исходящую из исламского наследия, в основе которой лежат исламские ценности. На основе целей шариата он пересмотрел границы «дозволенного» и «запрещенного» в исламском праве, прежде всего в социальных и экономических вопросах. «Идеолог европейского ислама» Тарик Рамадан выступил за «динамичный фикх» и этико-правовую теорию целей шариата. Он предложил трансформировать фикх таким образом, чтобы мусульмане перестали быть лишь объектами мировых событий, стали их активными участниками, вносящими в них собственный вклад. Для реализации этого Рамадан предложил использовать в качестве источников права не только религиозные тексты, но и данные общественных и естественных наук. Инновация Рамадана состояла в его толковании главной цели шариата в качестве защиты религии и принцип *маслаха*, который, на его взгляд, распространяется не только на мусульман, но и на представителей всего человечества. Последним, чьи идеи, по мнению Гасымова, являются важной вехой в развитии теории целей шариата, стал Джассер Ауда, предложивший обратиться к системному подходу при анализе основ исламского права (*усул ал-фикх*). При данном подходе исламское право рассматривается как система, имеющая шесть основных свойств или функций — когнитивность, целостность, открытость, иерархическую взаимосвязанность, многоаспектность и целеполагание (с. 97). В заключительной части «Введения» приводятся итоги и результаты исследования.

Далее обратимся непосредственно к самому переводу «Целей шариата» Джассера Ауда. В центре внимания автора — теория о «целях шариата» (*макасид аш-шари'а*), которую он разбирает на протяжении трех глав книги.

Первая глава носит вводный характер, в ней поясняется терминология, дается краткое содержание теории «цели шариата» (с. 118–136). Автор отвечает на вопросы: «Что такое “цели шариата”? Что они в себя включают?» Он выводит теорию целей шариата, то есть основу для существования закона, из повседневных действий мусульманина, исполнение которых предписывается законом. Теория целей шариата, по мнению автора, позволяет по-новому истолковать Священное Писание в свете окружающих реалий.

Для этого автор проводит параллели между арабским термином *макасид* (цели) и терминами из греческого, немецкого и французского языков, а с другой стороны — арабским словом *маслаха* (благо/польза), при этом противопоставляя этому слову арабское *мафсада* (что-либо вредное). Благодаря этому автор подготавливает «рациональную основу» для теории целей шариата. Меняя границы истолкования, автор тем самым включает в границы исламского права стандарты европейского общества. Так, цели шариата ориентированы уже не только на удовлетворение потребностей отдельных индивидуумов или групп людей (например, мусульман), но и на удовлетворение потребностей общества, нации, человечества в целом. Подобным образом автор расширяет границы легитимной группы с религиозной формы до национальной и общечеловеческой. В пост Рамадан обязанностью мусульман оказывается не просто накормить малоимущих и голодных мусульман, а оказать помощь всем нуждающимся членам общества, вне зависимости от их вероисповедания. Тем самым, наполняя новым содержанием старые формы, автор находит мусульманам место в европейской действительности в традиционных исламских формах. Подобный пересмотр, как считает Ауда, «...позволяет исламскому праву реагировать на глобальные вызовы и проблемы», помогает мусульманам адаптироваться к жизни в немусульманских обществах (с. 125).

Во второй главе Ауда останавливается на истории развития концепции «целей шариата» в IX–XIV вв., включая идеи, которые заложили основу для теории целей шариата в ее современном понимании. Он рассматривает развитие теории о целях шариата в трудах ад-Джувайни, ал-Газали, ал-Изз б. Абд ас-Салама, ал-Карафи, Ибн Каййима и аш-Шатиби. Следует обратить внимание, что Ауда в своей аргументации не следует за учеными только одной правовой школы, а ссылается на представителей разных мазхабов — шафиитского, маликитского и ханбалитского (сс. 137–143). В целом, первые две главы носят общетеоретический и вводный характер. Бóльшую ценность и интерес представляет третья глава, посвященная концепции целей шариата в современном «исламском возрождении» (сс. 144–179).

Автор в первую очередь обращается к мусульманам, проживающим в европейских странах и составляющим там мусульманские меньшинства. Он предлагает систему для реформирования ислама, основанную на исламской традиции, которая бы позволила сохранить мусульманскую идентичность. По его мнению, западные СМИ часто предлагают методы реформирования исламского права и адаптации мусульман в европейские общества при помощи чуждых, даже «недружелюбных» исламу систем ценностей, которые представляют попытку «ассимилировать» мусульман. Желая избежать этого, автор предлагает пересматривать существующие понятия и представления, наполнять их новым содержанием, которое бы отвечало требованиям современной эпохи и не вступало в противоречие с европейской системой ценностей и такими понятиями, как свобода, справедливость, благо и прочими. Перед нами пример реформирования ислама в европейском обществе при помощи существующих в исламском дискурсе механизмов. Когда границы религиозной традиции очерчиваются таким образом, чтобы не просто закрыться, ограничиться от европейской системы ценностей, а пропустить «европейские идеи» через традиционную исламскую систему ценностей, получив тем самым их в привычной мусульманской форме. Это не отказ участвовать в «плавильном котле» современности, а желание делать это в привычной форме. Автор обращает внимание на универсальность исламского права: концепция целей шариата может служить общим знаменателем не только для исламских правовых школ, но и для других

религиозных систем. В связи с этим он указывает на необходимость разработки новой терминологии для теории целей шариата, сожалея о том, что некоторые правоведы выступают против осовременивания традиционных терминов. Кроме того, он критикует ученых, выступающих против инкорпорирования в теорию целей шариата новых понятий, например таких, как «свобода», «справедливость» (с. 146). Также он рассматривает вопрос о совместимости ислама со всеобщей декларацией прав человека, предлагает разработать собственную Всеобщую исламскую декларацию прав человека (с. 147). Автор считает, что теория целей шариата может помочь в «человеческом развитии», то есть он говорит о развитии и процветании не только мусульманской уммы, но также человечества в целом.

Еще один аспект, на котором заостряет внимание Ауда, — разграничение средств и целей шариата, когда первые способны изменяться, а вторые — нет. Подобное разделение позволило бы выявить множество новых мнений по разным вопросам исламского права (с. 156). По мнению автора, исторические события и определенные правовые предписания, упомянутые в Коране, следует понимать в связи с историческим и культурным контекстом. Разграничение средств и целей шариата является ключом для такого разграничения и позволяет применять коранические предписания в любых условиях и явить «этическое видение» для современного мира.

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть значимость работы Джассера Ауды «Цели шариата: (руководство для начинающих)», дающей новый взгляд на теорию целей шариата. Ауда предложил руководство по сохранению исламской идентичности для мусульманских меньшинств, проживающих в европейских обществах с христианским или светским большинством. При всех достоинствах данной работы, уровне ее перевода и актуальности самого исследования хотелось бы выделить единственный недочет. В данной книге важен не только сам перевод сочинения Ауды, но также совершенно, на мой взгляд, самостоятельное и ценное исследование переводчика Кямала Гасымова, чья хорошая аналитическая работа, основанная на арабских источниках, дает ценный экскурс в историю исламского права, в частности в таком его аспекте, как генезис и история концепции целей шариата. В связи с этим на обложке данного монографического издания хотелось бы видеть не только имя Джассера Ауды, но также имя переводчика и исследователя Кямала Гасымова.

Исследование рассчитано на историков и всех интересующихся исламом и исламской культурой в современных обществах, вопросами права и трансформацией религиозной традиции. В целом хочется поблагодарить авторов, Джассера Ауда и Кямала Гасымова, и пожелать им дальнейших интересных исследований.

**ДАУЛАТШАХ АЛ-ИСПИДЖАБИ.
БУРХАН АЗ-ЗАКИРИН
(ДОКАЗАТЕЛЬСТВО
ДЛЯ ПОМИНАЮЩИХ) /
ИССЛЕД. А.К. БУСТАНОВА
И Е.Л. НИКИТЕНКО; ПЕР.
С ПЕРС. И КОММЕНТАРИИ
Е.Л. НИКИТЕНКО,
ПЕР. С ЧАГАТАЙСКОГО
А.К. БУСТАНОВА.
М.: ООО «САДРА», 2020, 240 с.**

Шамиль Шихалиев
shibaliyev74@mail.ru

Книга представляет собой первое академическое издание перевода с персидского языка на русский суфийского произведения Даулатшаха ал-Испиджаби «Доказательство для поминающих» («Бурхан аз-закирин»).

Авторы этой книги — известные в российской и зарубежной науке ученые. Альфрид Бустанов является крупным специалистом в области изучения истории мусульманских народов России, ее письменной культуры. Евгения Никитенко также является известным специалистом по персидскому языку и литературе. Неудивительно, что итогом совместной работы этих двух исследователей стало издание этой книги, совмещающей в себе междисциплинарный исторический и филологический подходы. Причем оба эти направления органично сочетаются в монографии, так что мы видим перед собой не разрозненные тексты, объединенные схожей тематикой, а добротное издание, где каждый раздел дополняет и расширяет последующий, органично переплетаясь с ним.

**Шамиль
Шихалиев**
(рецензент)

*Институт
востоковедения РАН*

Изучение истории суфизма в мусульманских регионах России продолжает оставаться объектом пристального внимания ряда исследователей. Новые работы в этой области показывают подходы, представленные работами историков, филологов и антропологов. Ряд периодов в истории развития суфизма в России и Центральной Азии широко освещены и изучены в работах российских и зарубежных исследователей. Я не буду их упоминать, поскольку авторы данной монографии уже использовали — в том числе самые последние, — работы в этой области. Вместе с тем определенные вопросы распространения суфизма среди мусульманских народов России все еще продолжают оставаться «белым пятном» в науке. Это касается прежде всего периода XVI–XVIII вв. Недавние редкие исследования истории суфизма этого периода лишь частично покрывают этот пробел. Настоящее исследование является первым, уникальным и крайне успешным опытом анализа и перевода с персидского языка на русский весьма интересного источника, повествующего об истории и практике малоизвестного в российской науке суфийского братства Йасавайя. Поскольку оно практически не име-

ет своих последователей в современной России, письменные источники, посвященные истории распространения братства Йасавийа, остаются единственным памятником, отражающим его историю в Урало-Поволжье и Сибири, особенности его теории и практики.

Изучение распространения суфизма в России, проблемы, с которыми сталкивается исследователь при изучении суфийских обрядов и практик, переводе и анализе суфийских трактатов, ставят перед ним ряд сложных вопросов, связанных с точной передачей некоторых суфийских терминов и понятий. Неверное истолкование отдельных терминов приводит к неправильному пониманию всего многообразия суфийских теории и практики, имеющих специфические особенности в зависимости от хронологии, географии распространения, социальной и интеллектуальной среды их распространения в конкретном регионе. Тем более отрадно, что данная работа охватывает довольно широкий круг разноплановых и разножанровых подходов, содержит как перевод и объяснение «внутренних» особенностей суфийской практики, так и описание контекста интеллектуальной истории региона. Иными словами, в данной работе мы видим не только перевод отдельного источника по истории и практике братства Йасавийа, но и широкий исторический контекст его распространения, переплетения с другими тарикатами в конкретный исторический период. Такое сочетание структуры монографии очень удачно превращает ее из специализированной, справочной публикации источника, оторванного от контекста места и условий его формирования, в добротную книгу, раскрывающую широкому кругу читателей историческую глубину и многообразие исламской традиции мусульман Урало-Поволжья и Сибири.

Структурно данная книга состоит из нескольких разделов.

Первый раздел, написанный Альфридом Бустановым, посвящен истории развития персоязычной культуры Сибири в XVII–XIX вв.

Развитие исламской культуры в Западной Сибири, в частности в Тоболо-Иртышском междуречье, автор определяет через ее осмысление в несколько этапов самими носителями исламской традиции.

Первый этап Альфрид Бустанов связывает с переселенцами из Центральной Азии, которые привозили с собой тексты, посвященные истории распространения ислама в Мавераннахре, генеалогической преемственности их носителей и ранних проповедников ислама в регионе. Эти тексты, по мнению автора, являлись ключевыми для определения этими переселенцами собственной идентичности (с. 8.).

Второй этап был связан с укреплением исламской идентичности в регионе, что обусловило «необходимость составления новых объяснительных нарративов, в центре которых находилось бы описание ключевой роли священных семейств из числа переселенцев в распространении и поддержании ислама в Сибири». При этом автор подчеркивает важность создания местной агиографической традиции и через нее легитимации сложившегося статуса отдельных семей (с. 9). На самом деле такая традиция создания своих генеалогий (*шеджере*) была широко распространена среди мусульман не только Западной Сибири, но и Урало-Поволжья — в противовес тому, что мы видим на Восточном Кавказе.

Несомненно, переселение в Сибирь и укоренение здесь жителей Центральной Азии обусловили распространение персоязычной традиции в регионе. Учитывая, что в Мавераннахре были довольно сильны традиции суфизма, неудивительно, что это отразилось

и на особенности исламской культуры в Западной Сибири. Это отчетливо видно на примерах широкого распространения в Сибирском исламе культа святых, являющегося важной составной частью персоязычной исламской традиции. В контексте легитимации святых семей Западной Сибири, о чем пишет в этом разделе Альфрид Бустанов, становится понятным важная роль персидского языка в среде мусульман Поволжья, Урала и Сибири. Очевидно, что развитие персоязычной культуры в Западной Сибири было обусловлено тесными контактами этого региона с Бухарой, причем эти контакты носили двусторонний характер. Не только мусульмане Сибири ездили обучаться в Центральную Азию и получали там иджазы, что мы видим на примере упомянутого в работе Ибн Хаджа, который учился у Даулатшаха в Бухаре (с. 17), но и бухарцы получали «разрешение» на переселение в Сибирь. Учитывая, что в Бухаре господствовал персидский язык, неудивительна также его популярность в Урало-Поволжье и в Сибири. Можно говорить о том, что «бухарская» модель исламского образования и мусульманской научной традиции берет свое начало в Сибири, по крайней мере, начиная с XVII века. Очевидно, что персидская традиция была популярна в пределах широкого региона Урало-Поволжья и Сибири на протяжении нескольких столетий. Об этом, во всяком случае, свидетельствует большое количество сочинений XVIII — нач. XIX вв., написанных на персидском языке, о чем пишет Бустанов.

Автор вполне убедительно показал, как персоязычная культурная традиция к концу XIX века сменяется ориентацией мусульман Урало-Поволжья и Сибири на Ближний Восток. Многие рукописи, написанные на персидском языке, к концу XIX в. потеряли актуальность и попросту были вытеснены арабоязычными. Вероятно, потеря престижа персидского языка во второй половине XIX в. и обусловила преобладание арабоязычных текстов в государственных хранилищах Казани и Уфы над персоязычными.

В контексте развития суфизма в среде мусульман России Альфрид Бустанов показывает тесное переплетение различных практик внутри суфийских групп Поволжья, Урала и Сибири. Вслед за Девином ДеВизом, который изучал аналогичные процессы на примере суфийских братств Центральной Азии, Альфрид Бустанов приходит к выводу, что «различие конкретных ритуалов выглядит важнее формальной принадлежности к тому или иному братству, тем более если большинство этих шайхов ассоциировались с одной и той же суфийской линией преемственности» (с. 27).

На самом деле подобное мы можем видеть и на примере других мусульманских регионов России, когда смешение разных тарикатов и даже межрегиональные суфийские связи в рамках единой ритуальной практики становились более важными и определяющими, чем формальная принадлежность к одному братству. Ярким примером этому могут служить две параллельные ветви Накшбандийа на Восточном Кавказе. Способы совершения зикра в них являются более определяющими для собственной идентичности и причисления суфиев к определенной традиции, чем разные практики внутри одного накшбандийского тариката в одном регионе.

Второй раздел, написанный Евгенией Никитенко, посвящен краткому описанию сочинения «Бурхан аз-Закирин». В этой главе дан глубокий, развернутый текстологический, лексический и стилистический анализ этого произведения. Автор показывает источники, которыми пользовался Даулатшах ал-Испиджаби, и то, как он, держась определенной традиции, использовал другие источники. В частности, Евгения Никитенко пишет, что при описании истории братства Йасавийа Даулатшах ал-Испиджаби пользовался накшбандийскими текстами. При этом, заимствуя тексты, написанные накшбандий-

скими шейхами, автор отмечает, что ал-Испиджаби подходил к этим текстам селективно, в своей собственной редакции, умалчивая те сюжеты, где шла критика со стороны накшбандийцев практики громкого зикра, сторонником которого был ал-Испиджаби (с. 35). Это весьма тонкое наблюдение автора, которое в контексте письменных источников подтверждает довод о призрачности жестких границ между тарикатами. Сочинения шейхов, принадлежащих одному тарикату, служили вдохновением и использовались в контексте сочинений других братств. До этого мы встречались с примерами, когда представители одного тариката редактировали тексты шейхов другого тариката в соответствии со своим пониманием того, что является «правильным» в мировоззрении определенного тариката, включая практику, а что нет. Наглядным примером может служить редакция дагестанского накшбандийского шейха Хасана ал-Кахи (1853–1937) сочинения «Силсила ал-масну'ат» халватийского шейха Ахмада аз-Зирихгерани (ум. в 1560-х гг.). Читая и переписывая эту рукопись, ал-Кахи посчитал многие термины и понятия халватийской практики «неправильными» с точки зрения накшбандийской практики и отредактировал весь текст в процессе переписывания. Таким образом, мы видим разнообразные подходы — когда рукопись редактировалась во время переписывания, когда автор использовал в своей работе уже отредактированный текст, когда новое сочинение писалось с определенной редакцией источников со стороны самого автора, что отмечает Евгения Никитенко в этой главе (с. 39). Примечательно, что йасавийские практики в некотором роде вошли в накшбандийские и были тесно переплетены с ними. Подобное же мы видим и на примере Восточного Кавказа — Дагестана и Ширвана, когда более ранняя халватийская традиция служила источником вдохновения для накшбандиев в вопросах этики, космографии и некоторых практик. В числе последних можно назвать практику сорокадневного уединения (*халват*), которая практиковалась у халватийцев и — позже — у ранних кавказских накшбандиев, которые впоследствии отказались от этой практики. Очевидно, что демонстрируемое и описанное Евгенией Никитенко тесное переплетение ранней йасавийской традиции с более поздней накшбандийской не было исключением из правил. При этом, если в Центральной Азии и Сибири в качестве объекта вдохновения мы видим братство Йасавийа, то на Восточном Кавказе в этом качестве выступало братство Халватийа. Очевидно, что границы четкой приверженности тому или иному братству несколько размывались, о чем пишет в первом разделе Альфрид Бустанов и что на основе текстологического анализа рукописи показывает во втором разделе и Евгения Никитенко. В целом, данный раздел производит хорошее впечатление своей глубиной, скрупулезностью, четкой логикой построения, обширными филологическими и грамматическими комментариями.

Третья часть работы представляет собой академический перевод сочинения «Бурхан аз-Закирин» с обширными историческими и филологическими комментариями. В переводе Евгении Никитенко удалось подобрать очень точные формулировки, комментарии и переводы сложных суфийских терминов и понятий. При этом перевод, несмотря на академичность, читается довольно легко. Автор подбирает лаконичные, но емкие по своей семантике эквиваленты суфийских терминов и понятий, что говорит о профессионализме автора и глубоком знании предмета исследования.

Наконец, последний раздел этой работы представляет собой перевод небольшого по своему объему произведения Даулатшаха ал-Испиджаби «Благой Трактат о радении», которое посвящено легитимации религиозных песнопений, радения с музыкой (*сама'*) в суфийской ритуальной практике. В конце книги даны факсимиле обеих рукописей.

Несмотря на положительные впечатления об этой работе, все же хотелось бы поделиться и некоторыми критическими замечаниями и комментариями.

В примечаниях Альфрид Бустанов пишет о том, что халватийские идеи, вероятно, были связаны с обучением поволжских мусульман в Дагестане в XVII в. (с. 6). На самом деле этот сюжет отмечен в ряде татарских биографических и исторических сочинений. В дополнение к этому нельзя также исключать и тот факт, что поволжские мусульмане сами обучались в Ширване. Во всяком случае, есть свидетельства о том, что ряд татарских ученых, во второй половине XVII века обучаясь в Ширване, переписывали там рукописи.

Во втором разделе не хватает палеографического анализа рукописи. Не ставя под сомнение вывод Евгении Никитенко о том, что рукопись, которая легла в основу перевода, является автографом, все же для детального подтверждения доводов авторов, желательно было бы изучить тип бумаги и ее филигрны. Это дало бы дополнительный аргумент в пользу датировки самой рукописи и ее идентификации как автографа ал-Испиджаби в противовес вероятному предположению о копировании колофона рукописи неким переписчиком. Анализируя стиль, лексику и грамматику этого произведения, Евгения Никитенко пишет, что «рукопись „Доказательства для поминающих“ содержит большое число ошибок и описок, причем в наиболее простых пассажах преобладают малозначительные описки и орфографические ошибки, в то время как в более сложных отрывках, например в стихотворениях с редкой лексикой, встречаются также грубые грамматические ошибки и искаженное написание слов, свидетельствующие о том, что текст не был в полной мере понятен писавшему» (с. 43). Учитывая происхождение Даулатшаха ал-Испиджаби, его биографию, маловероятно, что он плохо знал персидский язык. Плохое знание персидского языка не предполагает написание довольно сложного суфийского произведения на этом языке. Предположение же автора о том, что это сочинение надиктовывалось самим автором, не совсем убедительно. Логически более предпочтительно было бы предположить, что в этом случае автор надиктовывал бы свое сочинение более сведущему в персидском языке ученику. Точно подмеченные автором орфографические и грамматические ошибки могут свидетельствовать о том, что в данном случае мы имеем дело с копией, переписанной неким ученым, который не очень хорошо знал персидский язык, нежели с автографом. Во всяком случае, более детальный палеографический анализ рукописи позволил бы определить, является ли рукопись автографом, где автор (а возможно — и ученик автора, который писал под его диктовку) допускал грамматические и орфографические ошибки, либо копией, где переписчик, плохо знающий персидский язык, допустил эти ошибки.

Разбирая стиль и язык произведения «Бурхан аз-Закирин», автор отмечает его многоязычие; наряду с персидским языком в тексте встречаются цитаты, фразы на арабском и на тюрки. В соответствии с этим автор делает вывод о том, что «подобное трехязычие характерно для рукописной традиции мусульман Российской империи в целом» (с. 42). Здесь автор не совсем корректен, поскольку исламская книжная традиция Северо-Восточного Кавказа не предполагает многоязычие в рамках одного произведения. Она в основном моноязычна и в подавляющем большинстве представлена арабоязычными сочинениями. Редкие двуязычные произведения на Восточном Кавказе, представленные до первой четверти XX в. в подавляющем большинстве словарями, можно считать скорее исключением из правил.

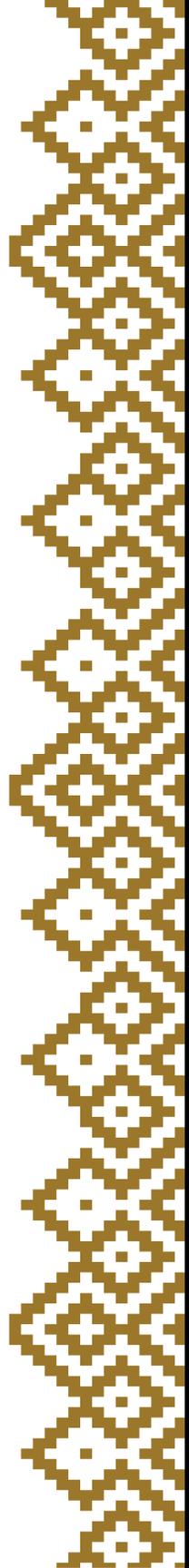
Большая скрупулезная работа, проделанная Альфридом Бустановым и Евгенией Никитенко, оказалась бы в выигрыше, если бы в конце книги авторы дали именной и географический указатели, что помогло бы читателям ориентироваться в большом количестве топонимов и антропонимов, встречающихся в тексте. Также было бы желательно привести словарь терминов и понятий, встречающихся в тексте.

Отмеченные замечания, однако, не носят принципиального характера, они высказаны в качестве пожеланий и ни в коей мере не умаляют значимости исследования. Представленная на суд читателя книга является значимым событием в российском исламоведении и вносит значительный вклад как в изучение персидской литературы в целом, так и суфийских произведений в частности.

ISSN: 2541-884X



Mardjani Foundation



Volume 12 } Issue 1 } 2022

ISLAMOLOGY