

А. И. Пылев

СУФИЗМ У СРЕДНЕАЗИАТСКИХ ТЮРОК В КАРАХАНИДСКИЙ ПЕРИОД (XI–XII вв.): ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ И КРУПНЕЙШИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ

Суфизм (иначе — исламский мистицизм) как учение о возможности личного общения с Богом и интуитивного познания Истины путем самосовершенствования верующего мусульманина зародился в VIII в. на территории Сирии и Месопотамии в арабской этнической среде. Современная наука о суфизме утверждает, что это религиозно-философское и нравственное учение появилось и развилось не в результате влияния немусульманских мистических идеологий (буддизма, зороастризма, неоплатонизма и т. д.), а непосредственно «на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества» [1, с. 315]. К XI–XII вв. суфизм принял характер массового аскетического и мистического движения и распространился по всему исламскому миру, включая и Среднюю Азию. Суфийские мотивы, темы и образы уже в то время осваивались тюркской исламской культурой, прежде всего литературой, поэзией, и оказывали на ее развитие все большее влияние. Поэтому изучение истории среднеазиатского суфизма, особенно в начальный период, в эпоху владычества в Средней Азии династии Караханидов (конец X — начало XIII в.) имеет исключительно важное значение для познания особенностей и своеобразия тюркской мусульманской культуры этого региона.

В развитии средневекового суфизма в целом прослеживаются три этапа: VIII–X вв.; X — конец XII в.; от конца XII в. и далее [2, с. 4]. Жизнь и деятельность первых известных тюркских мусульманских мистиков, знаменитых и своим поэтическим творчеством, таких как Ходжа Ахмад Йасави (ум. 1166), Сулайман Бақыргани (ум. 1185) и их ближайшие последователи, приходится на 2-й этап развития суфизма. Именно тогда суфизм принял характер «массовой религии ислама» [2, с. 5]. Одновременно его приверженцы усваивали идеи античной мистико-идеалистической философии (неоплатонизма), христианской теософии, «соединяя их с местными культовыми традициями и народными верованиями» [3, с. 6]. При этом мистицизм в исламе развивался как учение о путях непосредственного духовного общения и, далее, воссоединения (*иттихад*) человека с Творцом, Единым Богом, т. е. имел монотеистический характер. Все духовные воззрения в рамках суфизма принимали «чисто мусульманское направление» [2, с. 117]. В эту же эпоху создавались фундаментальные труды теоретиков суфизма — Джунайда ал-Багдади (ум. 910), Абу-л-Касима ал-Кушайри (986–1072), Абу-л-Хасана ал-Джулаби ал-Худжвири (ум. 1072–1077), Абдаллаха ал-Ансари (1006–1089), Абу Хамида ал-Газали (1058/1059–1111), — ставшие затем руководством для многих поколений мусульманских мистиков.

В XI–XII вв. основные школы суфизма находились в состоянии развития и окончательного оформления своих положений. Наряду с этим бурно развивался практический мистицизм, появлялось множество суфийских кружков, в особенности в Хорасане,

а позже — в Мавераннахре и Восточном Туркестане, в районах расселения тюрок; в конце означенного периода возникли и первые суфийские ордены (братства) — Сухравардийя, Кадирийя, Кубравийя, Йасавийя.

Особенностью распространения суфизма в Средней Азии явилось то, что в это же самое время происходила исламизация как исконного населения среднеазиатских оазисов, оставшихся за границами арабских завоеваний, так и «множества тюркоязычных племен и племенных конфедераций, проникавших на рубежах II тысячелетия н. э. с севера и востока в Мавераннахр и далее на юг и юго-запад» [4, с. 112]. Роль миссионеров, способных на простом и понятном тюркам-кочевникам языке толковать основные догматы монотеистической религии, легенды о пророках, завоевывать сердца вновь обращенных в ислам слушателей сочинением и чтением религиозных стихов, выполняли в основном именно суфийские шейхи и их последователи.

Взаимоотношения суфизма и официального ислама в лице *имамов*, *факихов* (правоведов) и *'улам'* (ученых-богословов) вначале складывались напряженно из-за нетерпимости мусульманских авторитетов к антропоморфизму суфиев в изображении Единого Бога и своих чувств к нему (известно, что важную роль в мистицизме играет концепция любви к Божеству, описываемой в образах земной любви). Однако в конце XI–XII вв. отношение богословов к суфизму начинает меняться. Сильные мира сего понимают, что суфизм выгоднее сделать своим союзником, опорой власти и средством дальнейшего распространения ислама. Этому примирению во многом способствовали работы философа-теолога Абу Хамида ал-Газали, сумевшего согласовать положения «умеренного суфизма» и нормативного ислама, давшего мусульманское толкование любви и утверждавшего, что истинно достойным любви является лишь Всевышний Аллах [5, с. 230–250].

Первыми восточными центрами суфизма, откуда он начал распространяться по Средней Азии, стали иранские города Балх и Нишапур. Из Балха происходил один из самых первых суфиев-подвижников Ибрахим ибн Адхам (ум. после 776–777), сын правителя города. В образе жизни и учении этого раннего мусульманского мистика главными и определяющими были аскетические элементы [6, с. 10]. Согласно одной из многочисленных легенд, сложенных вокруг его имени, Ибрахим, приняв суфийский образ жизни, отказался от престола, покинул жену и сына и отправился в Медину, где до конца жизни жил в нищете, занимался тяжелым физическим трудом и где совершил все свои мистико-аскетические подвиги [7, с. 182]. По другой легенде, ибн Адхам, став суфием, большую часть жизни провел в Сирии и погиб как мученик за веру во время морского боя с византийцами [7, с. 183].

Хотя Ибрахим ибн Адхам и не действовал как суфий у себя на родине, последователи и преемники его школы в Балхе «вели активную пропаганду в соседнем Туркестане» [8, с. 229–230]. Это обусловило необычайную популярность мистика среди тюрок — как простолюдинов, так и образованной элиты — уже в XI–XII вв. Полулегендарное жизнеописание суфия было известно в тюркской среде под названием «Кысса-йи Ибрахим ибн Адхам» («Сказание об Ибрахиме ибн Адхаме») [7, с. 184]. В этом народном произведении имеется, в частности, любопытный рассказ о причинах, побудивших правителя Балха стать суфием-аскетом. Однажды Ибрахим, преследуя на охоте кулана, услышал от него вопрос: для того ли он сотворен, чтобы преследовать беззащитных тварей? На следующее утро царь увидел на крыше дворца некоего бедуина, который искал там потерявшегося верблюда. Царь указал кочевнику на бессмысленность таких поисков, но бедуин ответил, что это не более бессмысленно, чем искать путь к Богу, сидя на престоле. Все

эти события произвели на Ибрахима столь глубокое впечатление, что он, облачившись в рубище суфия, тайно отправился в Мекку. Совершив паломничество к храму Каабы (араб. *ал-Ка'ба*), т. е. *хаджж*, и к гробнице пророка Мухаммада, Ибрахим остался жить в Медине, зарабатывая себе на пропитание сбором и продажей хвороста [7, с. 185].

Е. Э. Бертельс убедительно доказал, что нравоучительные изречения Ибрахима ибн Адхама (исторического или легендарного) были известны в тюркской среде уже в XI в. [7, с. 181–182]. Персидский поэт Фарид ад-Дин 'Аттар (1119 или 1136 — ок. 1229 или 1234) в ряде своих произведений приводит высказывание Ибрахима о нежелательности для суфия вступать в брак: «Дервиш, который женился, сел в ладью, а когда появился сын — (ладья) утонула» [6, с. 11]. Это же изречение почти в точности приводит и автор «Кутадгу билиг» («Благодатное знание», закончено в 1069/70 г.) — первого тюркского поэтического произведения, проникнутого мусульманской идеологией. Отшельник-суфий Огдурмыш в разговоре с посланцем элика (правителя) Огдүлмишем утверждает:

“Kemä mindi saqyn kisi alyuçy,
Tängiz otra kirdi kemä mingyçi;
Oyul qyz törysä, kemäsi synur,
Kemä synsa, suvda tirig kim kalur?”¹

«Кто женится, тот словно в лодке плывет,
Выходит он в море бушующих вод.
Детьми обзавелся — в посудине течь.
И как тут от смерти живых уберечь?»

Пер. С. Н. Иванова [10, с. 303].

До сих пор точно не установлено, следует ли относить приведенные биографические факты и поучения к историческому Ибрахиму ибн Адхаму, или все они являются легендарными и были приписаны известному мистiku позднее. Однако сам факт популярности Ибрахима Адхама и аскетического суфийского учения, связываемого с его именем в Средней Азии в период раннего средневековья, указывает на некоторые особенности среднеазиатской суфийской традиции. В частности, сильный аскетический элемент, мотивы отрешенности от всего земного как главного средства обретения Божественной Любви и познания Истины, которые проявляются и в сочинениях первых тюркских поэтов-мистиков («Диван-и хикмат» Ахмада Йасави и др.), и в некоторых суфийских трактатах XII–XIII вв., как представляется, берут свое начало именно в деятельности Ибрахима Адхама [11, с. 126–127, 130–1315]².

Одним из ранних суфийских проповедников, действовавших в Хорасане, был Абу Бакр Васити (ум. после 932), подвизавшийся в Мерве, древнем культурном центре на западе Средней Азии. Этот мистик родом из Ферганы некоторое время прожил в Багдаде, а затем навсегда поселился в Мерве. В истории суфизма Абу Бакр Васити знаменит своими изречениями о сущности понятий *зикр* (поминание имен и атрибутов Бога), *таухид* (признание единства и единственности Бога), а также высказыванием

¹ Текст приводится в упрощенной транскрипции по изданию памятника, подготовленному Институтом исследований национальных литератур Академии общественных наук Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР [9, б. 708].

² По мнению некоторых исследователей, в среднеазиатском суфизме стремление к познанию Божественной Истины и любовь к Богу были понятиями тождественными [12, с. 7].

о том, что путь к единению с Богом «предопределен в вечности», он не зависит от личной воли мистика. Абу Бакр Васити считается духовным основоположником суфийского движения в районе Мерва, в частности школы Саййаритов, названной по имени ученика Абу Бакра — Абу-л-‘Аббаса Саййари (ум. ок. 954) [8, с. 230].

Абу Бакр, как и многие другие суфии X в., действовавшие в Хорасане, принадлежал к школе «умеренного» суфизма багдадского мистика Абу-л-Касима Джунайда ал-Багдади (ум. 910). Этот мистик, перс по происхождению, создал одно из двух основных направлений практического мусульманского мистицизма — школу «трезвости» (*сахв*). Джунайд утверждал, что путь к познанию Истины, к достижению духовного единения с Творцом лежит через полную покорность Божественной Воле, признание своего ничтожества перед Богом, уверенность в том, что единственное реальное бытие есть бытие Божества [13, с. 31–32]. Идущий этим путем мистик достигает состояния *фана*’ (араб. букв. «исчезновение, гибель»; у суфиев — «потеря (собственного) бытия»), при котором утрачиваются все земные желания, все личностные характеристики, отпадают эмоции и реакции [3, с. 7]. Мистик чувствует полное растворение своей личности в Божестве. Однако, в отличие от основателя школы «опьянения» (*сукр*) Абу Йазида ал-Бистами (ум. 874), Джунайд считал состояние *фана*’ лишь промежуточной фазой. По его мнению, мистик обязан идти дальше, «получить обратно все свои временно утраченные человеческие свойства, но уже видоизмененными и одухотворенными предвечным могуществом» [14, с. 69]. Обретя эти свойства, суфий превращается в более совершенное человеческое существо, достигшее состояния *бака*’ («вечное пребывание в Боге») и наделенное Богом способностью к самообладанию и контролю своих экстатических видений, призванное вернуться в мир обновленным, просвещать людей и служить на благо человеческому сообществу [3, с. 7]. Учение Джунайда о «трезвости» было основано на трезвом, критическом отношении мистика к своим эмоциям и полном контроле над ними.

Последователи Джунайда были «умеренными суфиями», они считали необходимым «строгое соблюдение мусульманского закона — *шари‘ата*, его ритуалов и его запретов; они только старались одухотворить ортодоксальный ислам, превратить его из религии покорности и повиновения Богу в религию сердца и любви к Богу, а сухую и черствую обрядность — “делание членами тела”, как они говорили, — превратить в “деяния сердца”» [1, с. 319]. Умеренность теоретических постулатов и признание безусловной необходимости *шари‘ата* для всех верующих, в том числе и для мистиков самых высоких степеней совершенства, предопределили терпимое отношение богословов к школе Джунайда. Теоретические и практические положения большинства школ, а позднее братств (орденов) в среднеазиатском суфизме основываются именно на учении Джунайда ал-Багдади.

Крупным и авторитетным среднеазиатским суфийским наставником был шейх Абу ‘Али ад-Даккак (ум. ок. 1015), родившийся в семье ремесленника (продавца муки) и живший в городе Нишапуре (Северо-Восточный Иран, ныне провинция Хорасан). Руководствуясь, по легенде, указаниями самого пророка Мухаммада, который приказал шейху заняться богоугодным делом, ад-Даккак основал в Нишапуре две крупные суфийские обители (*ханаках*). Ад-Даккак был известен своими подвигами и своим учением как среди простого народа, так и в кругу образованных мистиков. Рядовые верующие называли его Шайх-и Алав («пламенный [в своей любви к Богу]») и почитали его гробницу в Нишапуре. Известный хорасанский богослов и суфий Абу-л-Касим

ал-Кушайри, любимый ученик и зять ад-Даккака, в произведении «Ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф» («Послание о суфийской науке») неоднократно цитирует своего учителя. В сочинении можно найти определения и толкования ад-Даккаком таких известных суфийских понятий, как *вакт* (миг), *хал* (состояние временного духовного озарения), *ваджд* (экстаз), *вуджуд* (экстатическое бытие) и др. [15, с. 120, 124, 130–131]. Из высказываний ад-Даккака видно, что он был приверженцем «умеренного суфизма»; в сочинении «Ар-Рисала», отразившем его учение, ад-Даккак стремился примирить суфизм с суннитским аш'аритским исламом, доказать «правоверие» его положений [2, с. 139; 15, с. 123, 130–131].

Современником Абу 'Али ад-Даккака был известный суфийский шейх Абу Са'ид Фадлаллах б. Аби-л-Хайр Майхани (967–1049), последователь Джунайда. Долгое время этот мистик считался автором популярных в Иране четверостиший суфийско-дидактического содержания. Родившийся в местечке Майхане на севере Хорасана, он учился в Мерве богословским наукам, а затем, решив полностью посвятить себя суфийской практике, вернулся на родину, где долгое время жил в полном затворничестве, предаваясь аскетическим упражнениям и *зикру*. В зрелом возрасте Абу Са'ид выступил как крупный проповедник суфизма так называемой «хорасанской» школы. Недалеко от Майхане он основал *ханаках*, где воспитывал своих послушников в духе любви к Богу, заботы о своих братьях-мусульманах, уверенности в том, что Бог является источником бесконечной любви и нежности к тому, кто полностью посвятил себя служению Истине. Следуя заветам Джунайда, Абу Са'ид устраивал радения (*сама'*), в практику которых впервые ввел чтение четверостиший народной поэтической формы *руба'и* на персидском языке, музыку, танцы и песни эротического содержания³. Именно стихотворная форма проповедей стала после Абу Са'ида характерной для ирано-среднеазиатского суфизма (в арабоязычных странах мистики чаще обращались к своим слушателям в прозаической форме). «Форма четверостиший — *руба'и* — больше всего пришлась по душе суфийским поэтам» [12, с. 19]. Примечательно, что и первые тюркоязычные поэты-мистики, действовавшие уже в тюркской кочевой среде через сто лет после Абу Са'ида, обращались к своим малоискушенным в суфизме слушателям при помощи стихов, используя четверостишия тюркской народной формы «кошма».

Сообщество суфиев, основанное Абу Са'идом, еще не может считаться в полном смысле орденом (братством), однако в нем были впервые установлены жесткие правила для послушников, широко применявшиеся позднее во всем среднеазиатском суфизме: соблюдение ритуальной чистоты, коллективное моление, многократная ночная молитва, чтение Корана перед рассветом, произнесение *зикра* и *вирда* (особой индивидуальной молитвенной формулы) между двумя вечерними молитвами, забота о бедных и нуждающихся, общая трапеза и др. Абу Са'ид требовал, чтобы его последователи жили собственным трудом, не противопоставляли себя другим верующим, участвовали в делах общества, но при этом «никогда ни на единый миг не забывали о Боге». Впоследствии этот принцип жизни суфиев получил название «*халват дар анджуман*» (перс. «уединение в обществе») и действовал в среднеазиатских суфийских орденах

³ Долгое время считалось, что подобные четверостишия суфийского содержания впервые стал сочинять именно Абу Са'ид. Новейшие изыскания доказали, что сам шейх Абу Са'ид не писал стихов, а приписываемые ему *руба'и* в действительности принадлежат перу его учителя в суфизме Бишра ибн Йасина и других более поздних мистиков [16, с. 11].

Накшбандийа и Йасавийа⁴. Как отмечал биограф Абу Са'ида, шейх и его приверженцы придерживались шафиитского правового толка в исламе, к которому примыкала тогда часть среднеазиатского образованного общества, в то время как простые верующие в основном были приверженцами ханифитского толка⁵. Между тем имеются косвенные сведения о том, что еще в XII в. шафиитского толка придерживались персидские и тюркские суфии, в том числе известные поэты-мистики (Ходжа Ахмад Йасави и его приверженцы).

Абу Са'ид жил в эпоху, когда многие нововведения суфийских общин считались еретическими с точки зрения нормативного ислама, вызывали резкую критику богословов, кадиев и даже некоторых «правоверных» суфиев. Примирение основных ветвей суфизма с нормативным исламом произошло позднее, в результате деятельности Абу Хамида ал-Газали. Поэтому нападков и гонений не избежал и Абу Са'ид. В частности, после прибытия шейха в один из центров Хорасана Нишапур с целью проповедовать суфизм местные богословы и кадий составили на него донос правителю области государства Газневидов, в котором говорилось: «Сюда пришел человек из Мейхене, называющий себя суфием, устраивающий собрания, во время которых он с *минбара* (возвышение в мечети для произнесения пятничных проповедей. — А. П.) читает стихи, а не толкует Коран и не приводит *хадисов*» [12, с. 20]. Абу Са'иду, обвиненному также в неверии и развращении молодых мусульман, угрожала физическая расправа [12, с. 20–21]. Однако благодаря своему высокому авторитету среди населения Нишапура шейх не пострадал, а несколько позже завоевал уважение новых правителей Хорасана — Сельджуков, сменивших Газневидов. По легенде, причиной этого стало мудрое прозрение шейха о том, что предводители сельджукских войск, братья Чогры и Тогрул, одержат победу в войне с султаном Мас'удом Газнави (годы правления 1031–1041) и получат во владение соответственно Хорасан и Ирак (восточную часть). Известны и другие легенды о чудесных деяниях Абу Са'ида, свидетельствующие о контактах суфиев XI в. как с оседлым иранским населением, так и с пришлыми тюрками-кочевниками, которые «на суфиев-“чудотворцев” смотрели скорее как на своих недавних (до принятия ислама) духовных главарей-шаманов, со смешанным чувством удивления и суеверного страха, чем как на представителей одного из отрядов мусульманского духовенства» [12, с. 24]. После смерти Абу Са'ида суфийская обитель в Майхане, которой руководили его потомки, находилась под покровительством султана Санджара (правил в Восточном Иране в 1097–1157 гг.).

Во второй половине XI — XII в. в Средней Азии жили и проповедовали два выдающихся суфия, которых позднее почитали как духовных основателей двух суфийских школ — Ходжаган и Кубравийа. Из школы Ходжаган впоследствии выросли два влиятельнейших братства (ордена) Средней Азии — Йасавийа (тюркское) и Накшбандийа

⁴ Согласно суфийскому сочинению «Рашахат 'айн ал-хайат» («Капли (из) источника жизни») Ва'иза Кашифи (1463–1532/1533), созданному во 2-й половине XV — начале XVI столетия в традиции школы Ходжаган-Накшбандийа [17, с. 26]. Некоторые современные исследователи (W. Madelung, D. DeWeese) сомневаются в достоверности содержащихся в «Рашахат» сведений относительно истоков мировоззрения и практики этой школы, однако, отстаивая свое мнение, они без достаточных на то оснований ограничивают круг источников, которыми могли пользоваться авторы данного и других трудов (в том числе тюркоязычных), написанных в традициях Ходжаган-Накшбандийа и Йасавийа, суфийскими сочинениями XV–XVII вв. См. об этом статью Девина ДиУиса (D. DeWeese) [18, с. 220–222].

⁵ Впоследствии, однако, ханифитский толк стал безраздельно господствующим в Средней Азии, на что указывают источники XV–XVI вв. [8, с. 236–237; 17, с. 9].

(иранско-тюркское). Школа Кубравийа в XIII в. также стала крупным суфийским братством. Основателем школы Ходжаган почитался Абу 'Али Йакуб Йусуф ал-Хамадани (1048/1049–1140), а Кубравийа — Наджм ад-Дин ал-Кубра (1145–1221).

Йусуф ал-Хамадани, родом из Западного Ирана, большую часть своей жизни провел в городах Средней Азии и Хорасана — Самарканде, Бухаре, Герате и Мерве, где умер и был похоронен. Этот мистик, приверженец «умеренного» суфизма, твердо придерживавшийся предписаний *шари'ата*, фактически создал «школу среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежал ряд шейхов... оказавших влияние на распространение ислама среди турок (т.е. тюркок-кочевников. — А. П.)» [8, с. 251]. Наряду с исключительной строгостью в соблюдении обычных религиозных предписаний и аскетическими подвигами Йусуфа, биографы отмечают заслуги шейха в исламизации Туркестана (очевидно, его тюркского кочевого населения): Йусуф ал-Хамадани, державший в памяти 700 сочинений по богословию и юриспруденции, за свою жизнь «8 000 идолопоклонников обратил в ислам, — тем же, которых он увещанием заставил раскаяться в грехах и наставил на путь истины, нет числа» [19, с. 17].

Учение Йусуфа ал-Хамадани, сыгравшего важнейшую роль в становлении суфизма у среднеазиатских турок, изображается в целом одинаково в различных средневековых исторических и собственно суфийских источниках. Шейх призывал к воздержанию, жизни в уединении и овладению своими страстями, при этом и сам вел жизнь аскета; обходился малым в быту, занимался земледелием и ремеслом, никогда не нищенствовал и строго запрещал делать это своим последователям, всегда вовремя совершал молитву, один раз в год предавался сорокадневному затвору и посту [19, с. 170; 20, s. 11; 21, s. 69–70]. Шейх не водил дружбу с властью имущими, а с бедняками был прост и кроток в общении и делился с ними всем, что посылал ему Бог. В еде Йусуф чрезвычайно строго отделял дозволенное от запретного [21, s. 69; 22, p. 499]. Традиция Накшбандийи почитает Йусуфа ал-Хамадани как создателя первых четырех положений своей суфийской практики:

1. *Хуш дар дам* (перс. «осознанное дыхание»). Это означает: осознавать каждый свой вздох, т.е. при каждом вздохе сохранять духовное спокойствие и не забывать о Боге. «Те, кто не сохраняют контроль за дыханием — сбиваются с пути» (согласно сочинению «Рашахат 'айн-ул-хайат» [«Капли (из) источника жизни»]) [17, s. 24].

2. *Назар бар кадам* (перс. «наблюдение за шагами»). Правило предписывает идущему мистическим путем (араб. *салик*), где бы он ни был, не спускать глаз со своих ног (с цели путешествия), обратить свой взор лишь на дорогу («в землю») и остерегаться смотреть туда, куда случайно упадет его взгляд. «Мудрость этого в следующем: оберегать свою душу от случайных увлечений и соблазнов и сосредоточиться на своем внутреннем мире» [17, s. 25].

3. *Сафар дар ватан* (перс. «путешествие по стране»). Имеет два значения: духовное путешествие суфия на «истинную родину» добрых нравов и ангельских качеств, избавление от злых нравов и человеческих качеств; а также земное (материальное) путешествие *мурида* в поисках своего наставника. Дервиш странствует до тех пор, пока не приобретет наставника, а затем поселяется подле него и служит ему, завершая таким образом свое внутреннее путешествие [17, s. 25].

4. *Халват дар анджуман* (перс. «быть одиноким, находясь среди людей», или «уединение в обществе»). Путешествие *салика* (букв. «вступившего на суфийский путь») внешне совершается вместе с людьми (*халк*), но внутренне оно — с Истинным Богом

(Хакк). Последователи Йусуфа ал-Хамадани говорили: «Главное в нашем *тарикате* — беседа. В удалении от людей возникает слава (гордыня), а в гордыне — бедствие. Благо в обществе, а общество в беседе» [17, s. 26]. С данным положением связано и предписание совершать *зикр* — поминание имен Бога или коранических формул для достижения духовной сосредоточенности — громко, вслух (араб. *джахр*), или тихо, про себя (араб. *хафиййа* — «тайна», «сокрытость») [2, с. 167, 291; 23, с. 401; 24, с. 234]. Известно, что сам Йусуф и его первые последователи практиковали лишь «тихий» *зикр*; «громкий» *зикр* был впервые введен поэтом-шейхом Ахмадом Йасави в связи с потребностями тюркской кочевой среды, в которой он проповедовал в конце жизни. В «Рашахат» отмечается: «Быть одиноким, находясь среди людей — это значит отдаваться *зикру* настолько, чтобы даже в самом многолюдном и шумном месте ничего (другого) не слышать» [17, s. 26].

Известно, что Йусуф ал-Хамадани, как и все его персидские наставники в суфизме, был фанатичным суннитом, уделял большое внимание чтению Корана и хадисов и не допускал в своем поведении отступления от норм *шари'ата*. Мировоззрение ал-Хамадани, описанное в доступных сегодня источниках, полностью согласуется с наставлениями, содержащимися в стихах-«хикматах» первого известного тюркского поэта-мистика Ахмада Йасави.

Наджм ад-Дин ал-Кубра (1145–1221), младший современник первых известных тюркских поэтов-мистиков Караханидской эпохи — «одна из самых ярких личностей среди суфиев XII–XIII вв.» [12, с. 32]. Обучившись в Египте, шейх в 1185 г. отбыл на родину в Хорезм и основал там *ханаках*. В новой обители Наджм ад-Дин обучил суфийской науке множество последователей и положил начало новой *силсила* — цепи духовной преемственности мистиков, что фактически означало рождение нового объединения суфиев — братства (ордена) Кубравийя. Новообращенные *муриды* подвергались в обители суровым испытаниям: известно, в частности, что искусному молодому врачу Маджд ад-Дину (ум. 1209–1210 или 1219), прибывшему из Багдада для лечения самого хорезмшаха Мухаммада и пожелавшему одновременно постичь тонкости мистицизма, шейх поручил чистить отхожие места в своем *ханакахе* [12, с. 37–38].

Наджм ад-Дин Кубра был крупным теоретиком суфизма: его перу принадлежат восемь философско-религиозных трактатов. В то же время он продолжал традицию сочинения *руба'и* мистического содержания. Известно не менее 25 четверостиший шейха на персидском языке, отличающихся «большим техническим совершенством и ярким содержанием» [12, с. 35]. Среди многочисленных последователей суфия были поэты-мистики и теоретики суфизма, например Сайф ад-Дин Бахарзи (1190–1261), Маджд ад-Дин Багдади, ставший впоследствии учителем знаменитого Фарид ад-Дина 'Аттара, а также, по некоторым сведениям, Баха' ад-Дин Валад (ум. 1230) — отец Джалал ад-Дина Руми (1207–1273).

Наджм ад-Дин, не отделявший своего пути от «пути Джунайда», был в то же время «проводником суфизма в Центральной Азии в направлении практики созерцания» [11, с. 123]. Мистик не противопоставлял человеческую и Божественную любовь, считая их двумя формами одной и той же любви, причем переход от одной формы к другой предполагал метаморфозу не объекта, а субъекта любви (*'ашик*). Данное представление сближает Наджм ад-Дина Кубра с приверженцами суфийской школы «опьянения» (*сукр*) и «экстатического восторга» (*галаба*), основателем которой был персидский мистик Абу Йазид ал-Бистами, а также с оформившимся в XII столетии в восточном иранском суфизме учением о верных влюбленных.

Таким образом, наиболее выдающимися и авторитетными представителями среднеазиатского суфизма XI–XII вв., распространение которого шло одновременно с исламизацией тюркских кочевых племен, проникавших в области Мавераннахра и Хорасана, были приверженцы «умеренной» школы Джунайда. Они стремились примирить положения суфизма с официальным исламом, строго соблюдали *шари'ат*, нередко выступали как исламские миссионеры. В то же время в Средней Азии имели определенное влияние и идеи школы «опьянения» (Божественной любовью) ал-Бистами. Рассмотренная эпоха в развитии среднеазиатского суфизма отмечена также идейным и организационным оформлением первых мусульманских мистических орденов (братств), членами которых все чаще становились выходцы из среды тюркских скотоводов-кочевников. В этих условиях в Мавераннахре и областях к востоку от Сырдарьи формируются персидско-тюркская суфийская школа Ходжаган-Накшбандийа, оформившаяся затем как орден (братство) и распространенная в основном в городах и земледельческих оазисах, а также чисто тюркское направление в исламском мистицизме — школа Ходжи Ахмада Йасаи и его последователей, известная впоследствии как орден (братство) Йасавийа, основатели которого восприняли учение как тюркских, так и персидских суфийских наставников.

Литература

1. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. Л.: ЛГУ, 1966. 400 с.
2. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / под ред. и с пред. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1989. 328 с.
3. Дроздов В. А. Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ. СПб.: Издательство СПбГУ, 1995. 80 с.
4. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983. 216 с.
5. Абу Хамид Ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин): избранные главы / пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 376 с.
6. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе: Дониш, 1990. 116 с.
7. Бертельс Е. Э. Изречение Ибрахима ибн Адхама в поэме «Кутадгу-билик» // Бертельс Е. Э. Избранные труды: суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 181–187.
8. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В. В. Сочинения: в 9 т. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. Т. 2. Ч. 1. С. 169–433.
9. Yusup Has Hadžip. Kutadgu Bilig. Shinhua: Millatlar nashriyyati, 1984. 1370 b. (на новоуйгурском языке).
10. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание / пер. С. Н. Иванова; вступ. ст. М. С. Фомкина; прим. А. Н. Малеховой. Л.: Советский писатель, 1990. 560 с.
11. Сайф ад-Дин Бахарзи. Рисале дар 'ишк / введ., пер. с перс. и комм. В. А. Дроздова // Восток. 1996. № 4. С. 120–135.
12. Демидов С. М. Суфизм в Туркмении: эволюция и пережитки. Ашхабад: Ылым, 1978. 176 с.
13. Бертельс Е. Э. [Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы] // Бертельс Е. Э. Избранные труды: суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 13–54.
14. Акимушкин О. Ф. Ал-Джунайд // Ислам: энциклопедический словарь / сост. Г. В. Милославский и др. М.: Наука, 1991. С. 69.
15. Ал-Кушайри. Азбука мистического пути: Кушайриево послание о суфийской науке / пер. с араб., коммент. и вступ. статья А. Д. Кныша // Ступени. 1992. № 2. С. 117–138.

16. Акимушкин О. Ф. Абу Са'ид Майхани // Ислам: энциклопедический словарь / сост. Г. В. Милованский и др. М.: Наука, 1991. С. 11.
17. *Mevlana Ali Bin Hüseyin Safi*. Reşahat Ayn el-Hayat: Can Damlaları / Özleştiren N. Fazıl Kısa-kürek. İstanbul: Kamer, 1991. 408 s. (на турецком языке).
18. Девин ДиУис. Маша'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) / сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 211–243.
19. Жуковский В. А. Древности Закаспийского края: развалины Старого Мерва. СПб., 1894. 216 с.
20. *Ahmed-i Yesevi*. Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler / hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991. 498 s. (на турецком языке).
21. *Mehmed Fuad Köprülü*. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar: 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1991. 464 s. (на турецком языке).
22. *Madelung W.* Yusuf al-Hamadani and the Naqşband'yya // *Quaderni di Studi Arabi*. 1987–1988. 5–6. P. 499–508.
23. История Узбекской ССР: в 4 т. / отв. ред. Я. Г. Гулямов. Ташкент: Фан, 1967. Т. 1. 772 с.
24. Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1886. 334 с.

Статья поступила в редакцию 12 сентября 2011 г.