

Шахимарден Кусаинов,
кандидат филолог. наук
Казахстан
Shahimarden@mail.ru

Суфизм и парасуфизм

Суфизм – *тасаввув* (تصوف) на протяжении веков приобрёл широкий и неоднозначный спектр определений от элементарного «пантеизма» (Ж. де Тасси, 1857) до «религии арийской расы» (Э.Палмер, 1867); суфизм пытались связать с местом у мечети – *асхаб-и суффа* (люди, сидящие на скамье) и с типичной одеждой суфиев – *джама-и суф* (верующие во власяницах). Ф. Шопенгауэр определял суфизм, как «...буддизм, подвергшийся воздействию ислама»¹. А автор 2-х томного капитального труда «Исламизм» П. Цветков видел в суфиях философов, приспособивших неоплатонические идеи к кораническим формулам. И предположил связь термина «суфий» с греческим словом «*софос*» – мудрость². Каждое из перечисленных определений вызывает нетривиальные мысли и ассоциации, но сегодня они интересны лишь историографам и являются показательным примером изначально предвзятых и поверхностных взглядов на сложное религиозное явление исламского мира. Что и понятно, т. к. первые исследователи суфизма из Европы и Российской империи в попытке понять возникший на арабо-персидском пространстве суфизм отталкивались от философских наработок эллинских школ и знаний, полученных в университетах латинско-христианского социума.

Для научного определения терминов «суфий» и «суфизм» вряд ли могут быть приемлемы и высказывания самих суфийских теоретиков, не смотря на то, что уже через пятьсот лет после явления Корана количество трудов названных авторов по сведенью низабурского учёного Абу Мансур абд ал-Багдата (ум. 429/1038) достигло цифры 1000³. Практически все их понятия представляют собой больше метафоры, чем научные выводы и излишне эмоционально окрашены, как, к примеру, высказывание Ибн Гаджиба: «Суфизм – это сердцевина ислама»⁴. Правда, среди них встречаются и достаточно интересные формулы. В книге «Свет наук» Абу-аль-Хасана Харакани заявляет, что суфием является тот, «у кого нет помысла в сердце. Он

¹ Кныш А. Суфизм // Ислам. Исторические очерки. – Москва, 1991. – С. 115

² Цветков П. Исламизм, т. 2. – Асхабад, 1912. – С. 832

³ Гольдцигер И. Лекции обь исламъ // Брокгауз-Ефрон. – Санкт-Петербург, 1912. – 152

⁴ Юсуф Мухаммад. Суфийская энциклопедия. – Казань, 2004. – С. 14

говорит, и речи у него нет, он видит, и зрения у него нет, он слышит, и слуха у него нет, он ест, и вкуса пищи у него нет, у него нет ни движения, ни покоя, ни печали, ни радости». Ряд значительных суфийских теоретиков считают, что суфий тот, кто очистил себя *صفى* (*с'фи*) – чистота) от признаков и чувств бренного мира. Хазрат Инайят Хан в книге «Очищение ума» полагает, что существовал термин *Сахаба-и Сафи* – Рыцари чистоты⁵. В том, что термин суфизм происходит от слова «чистота» убеждён Мир Валиддин, автор монографии «Коранический суфизм», и приводит цитату из трудов Имана ал-Кушайри, видевшего суфиев как вдохновлённых Божественной Истиной людей: «Чистота – это то, что вдохновляет на любом языке...»⁶. Имеется в виду рыцари чистоты пророка Мухаммада, признанного как избрано чистый человек. Такое же мнение высказывает, и составитель «Суфийской энциклопедии» Юсуф Мухаммад⁷.

Второе значение арабского слова *صفى* (*с'фи*) означает «избранник, искренний друг», что так же отражает одну из сущностей суфия и позволяет создать образы не менее поэтические, чем выстроенные на принципе чистоты.

Как мы видим, спектр оценок суфизма весьма широк. И попытки сделать акцент на одной из характеристик суфиев позволяют конструировать умозаключения и парадоксы, которые не приближают нас к конкретному и достоверному результату, а скорее размыывают общую структуру суфизма. Причём иногда порождают весьма ироничные выводы. Филолог ал-Асмайи (ум. 831) рассказывал о жившем в его время теологе, имевшем обыкновение, при отзывах о суфиях, как о людях, носящих грубые одежды, замечать: «Я до сих пор не знал, что грязь относится к религии»⁸. Действительно, отталкиваясь лишь от значения слов можно прийти к совершенно абсурдным взглядам; например, остановив внимание на «скамье у мечети» можно предположить неполноценность тех суфиев, кто постоянно пребывал лишь в самой мечети. В. Radtke, отзываясь на мифотворчество ряда учёных, догадавшихся определить суфизм как «тёплый Ислам», со свойственным ему сарказмом замечает, что абсурдность такого творчества очевидна хотя бы потому, что допускает существование «холодного» Ислама⁹.

Впрочем, различное понимание самими суфиями термина «суфий» не является недопустимым, т.к. суфийское мировоззрение глубоко личностное. Важно понять саму суть суфизма, а не выяснять, что носит суфийский подвижник, не пытаясь выставить его более чистым внутренне, чем обычный служитель мечети, в которой запрещены такие суфийские обряды, как

⁵ Хазрет Инайят Хан. Очищение ума. – Москва, 2005. – 37

⁶ Мир Валиддин. Коранический суфизм. – Москва–Санкт-Петербург, 2004. – С. 11

⁷ Юсуф Мухаммад. Суфийская энциклопедия. – Казань, 2004. – 9

⁸ Гольдцигер И. Лекции об исламѣ. Брокгауз-Ефрон. – Санкт-Петербург, 1912. – С.

⁹ Radtke B. Between projection and suppression. Some considerations concerning the study of Sufism // Shia islam, sects and Sufism, 1992. – С. 78

танцевальное кружение – *зикр* или слушание музыки и пения – *сама*. Тем более, что сегодня для адекватного восприятия суфизма есть весомый фундамент – в течение последних двух столетий созданы глубокие и востребованные до сих пор энциклопедические труды в данной области. В среде исследователей суфийской литературы и сферы широко известны такие авторы, как I. Goldziher, F. Meier, R. Nicholson, L. Massignon, Е. Бертельс, к этому выдающемуся ряду учёных следует отнести и упомянутого выше П. Цветкова. Ими и суфистами второй половины XX века уже исследованы формы и функции даже самых незначительных суфийских братств и трактаты третьестепенных суфиев (о чем свидетельствуют, в частности, последние монографии А. Schimmel и А. Кныша). Даже объяснены практически все культивированные в себе суфизмом скрытые нюансы (эзотерические точки) в принципе открытой исламской религии. В конце концов, что такое *захира* и что такое *батина* сегодня понимает любой университетский преподаватель, читающий лекции по суфизму. Вне мусульманских ареалов ошибочные и заведомо ложные толкования Ислама особенно сконцентрированы вокруг суфийских штудий. Причины здесь, естественно, разнообразны. На наш взгляд, очевидная стагнация в суфистике, прежде всего, объясняется тем, что в этой научной области крайне затянулся описательный период, а перейти к аналитическому этапу в последние десятилетия препятствует доминирование темы исламского экстремизма, и, следовательно, предпочтительное финансирования научных исследований касающихся сообществ мусульманских радикалов. Непонимание тех государственных институтов и частных лиц, финансирующих исламоведение, что без более последовательного изучения суфизма невозможно проникнуть научным взглядом ни на более глубокие уровни ислама, ни, в частности, в суть исламского экстремизма, по меньшей мере, озадачивает. Отстающие на целое столетие знатоки суфизма называют суфиев приверженцами мистического течения ислама, хотя, на самом деле, если кто и переполнен мистикой, так это исламские экстремисты и политологи, описывающие экстремизм.

Один из самых компетентных исследователей суфизма А. Кныш считает началом академического изучения суфизма в Европе издание монографии, написанной на латинском языке немецким профессором богословия F. Tholluck (1821). Христианский богослов, посчитав, что и сам пророк Мухаммад и весь арабский народ испытывали искреннюю склонность к монашеской жизни, приходит к выводу, что истоки суфизма исходят из мистицизма основателя ислама¹⁰. Никогда ни пророк Мухаммад, ни его ближайшие последователи не только не увлекались мистицизмом, но и порицали тех, кто имел мистические взгляды.

А в своей монографии «Мусульманский мистицизм», А. Кныш сравнивает ступени *тариката* с триадой христианского (католического)

¹⁰ Кныш А. Суфизм // Ислам. Исторические очерки. – Москва, 1991. – С. 116

мистицизма с *via purgative, via illuminativa u inio mystica*¹¹. При этом автор пишет, что различные суфийские мыслители вкладывали в ступени *тариката* своё понимание и свои наименования. Что уже делает любое сравнение с католической триадой, по меньшей мере, некорректным.

Мистицизм (гр. *mystika* – таинство) предполагает таинственные обряды, присущие, как правило, языческим культам и сектантам, отпавших от ствола авраамического древа монотеистических религий: иудаизма, христианства и ислама. По оценкам многих исламоведов не вполне грамотная работа Э. Пальмера с громким названием «Восточный мистицизм» (1867) окончательно прикрепила в рамках европейской науки к суфизму ярлык мистицизма, что, впрочем, никоим образом не удовлетворило пытливые умы. Н. Чалисова в работе, посвящённой трудам столпа суфизма Фарид ад-дина Аттара, отмечает, что двадцатый век так и заканчивается бесплодными попытками дать определение суфизму, и по отношению к такому определению суфизма, как «мистический ислам» высказывается откровенно иронично¹².

Б. Радке пишет, что вне арабских ареалов ошибочные и заведомо ложные толкования ислама особенно сконцентрированы вокруг суфийских штудий, и видит причины такого положения в лености мысли, с которой субъект постигает новые идеи, и в том, что многие учёные до сих пор пережёвывают труд L. Massignon «Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane», опубликованный в 1922 году. Затем уточняет: «Есть и другой аспект, заключающийся в том, что при ознакомлении с той доступной массой литературы, комментирующей суфизм и высказывающейся по её вопросам, трудно с первого взгляда избежать влияния тех пишущих знатоков, которые в действительности сами не представляют, что есть суфизм. Высказываясь просто: в представлениях некоторых школ объект мистицизма есть мистика, что есть мистификация»¹³.

Для понимания истинного суфизма следует вернуться к тем фундаментальным принципам, которые заложены в его основу.

В современной «Суфийской энциклопедии» перечисляются пять целей, которые ставит перед собой человек, ставший на суфийский путь:

1. очищение души и ее ревизия;
2. стремление к довольству Аллаха;
3. приверженность к бедности и нужде;
4. воспитание любви и милосердия в сердце верующего;

5. украшение человеческой личности всеми прекрасными качествами, к которым призывал пророк.¹⁴ Как мы видим, все пять целей адекватны религиозному мировоззрению, ясны и не вызывают ни каких мистических

¹¹ Кныш А. Мусульманский мистицизм. – Москва–Санкт-Петербург, 2004. – С. 349

¹² Чалисова Н. «Зикр Малика Динара» из «Тарикат ал-аулийа» Фарид ад-дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – Москва, 1989. – С. 141

¹³ Radtke B. Between projection and suppression. Some considerations concerning the study of Sufism // Shia islam, sects and Sufism. – Utrecht, 1992. – С. 70–71

¹⁴ Юсуф Мухаммад. Суфийская энциклопедия. – Казань, 2004. – С. 10

мыслей. М. Форвард отмечает, что «Суфизм – это вовсе не безродные, индивидуалистические и малопонятные верования и обычаи. Он прописан языком Корана и поклонением Пророку»¹⁵.

Дж. Максиди утверждает, что суфизм изначально являлся частью исламского традиционализма: «Никогда не существовала проблема неортодоксальности суфизма: он вырос как плоть и кровь ортодоксального ислама, а его безопасность блюли хадисы, наиболее ортодоксальная мусульманская наука». И уточняет, что кроме хадисоведенья есть и ещё один признак праведности – исламское правоведение, в котором суфии всегда были¹⁶. Остается лишь дополнить, что в поле действий правоведов мистицизм отсутствует по определению.

А. Кныш, не смотря на свой оригинальный «католический» взгляд на суфийский мистицизм, предостерегает от абсолютизации многообразия и многоликости суфийских штудий и отмечает, что объединяющим стержнем в суфизме является концепция «пути» (*ат-тарик*). «Эта концепция идеальна, и на практике очень часто извращается, но она неизменно присутствует во всех явлениях, имеющих отношение к суфизму»¹⁷.

Персы называли суфиев *اهل طریقت* – общинники *тариката*. *Тарикат* (путь) ведёт человека через морально-этическое очищение, самоконтроль и самосовершенствование к постижению высшей Истины. Следует подчеркнуть, что суфийские теоретики и практики, как правило, всегда стремились быть во всем понятными как членами своей паствы, так и ортодоксальными священниками. Поэтому ставили во главу угла своей деятельности законы шариата, ссылаясь на хадис пророка Мухаммада: «*Шари‘а* – это мои слова [*аквали*], *тарика* – это мои действия [*а‘мали*], а *хакика* – это мое внутреннее состояние [*ахвали*]]»¹⁸. И выстроили схему, которой должны следовать суфии: «*шариа – тарика – хакика*», в которой *хакика* – Божественная Истина.

Ступени тариката, как известно, представлены стоянками – *макама*, и не ограничиваются цифрой 3, связанной с католическим мистицизмом. Согласно авторитетнейшему теоретику суфизма Абу Наср ас-Саладжа ат-Туси (ум. 988) их семь: стоянка раскаянья (*тауба*), стоянка осмотрительности (*вара*), стоянка воздержания (*зухд*), стоянка бедности (*факр*), стоянка терпения (*сабр*), стоянка упования (*таваккул*), стоянка удовлетворения (*рида*)¹⁹. Пройдя последовательно все выше перечисленные стоянки, верующий становится, уповая на милость Бога, терпеливым, осмотрительным и воздержанным, опасается греха в своих поступках и желаниях, находя удовлетворение в не

¹⁵ Форвард М. Мухаммад: краткая биография. – Москва, 2002. – С. 67

¹⁶ Максиди Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир. – Москва, 1981. – С. 182

¹⁷ Кныш А. Суфизм // Ислам. Исторические очерки. – Москва, 1991. – С. 174

¹⁸ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 83

¹⁹ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Самое блистательное в исламе // Хрестоматия по исламу. – Москва, 1994. – С. 141–149

стяжательстве, неимении вещей и иных благ для тела, кроме рубища и воды для омовений.

В какой-то степени, можно согласиться, что две ступени католического мистицизма *via purgative* (путь очищения) и *via illuminativa* (путь света или путь к свету) соответствуют целям суфия, вставшего на Путь – тарикат. Однако *inio mystica* (мистическая ступень), как мы видим, не находит никаких аналогий ни с одной из семи стоянок суфийского пути.

Возможно, что-то мистическое пребывает в тех состояниях, которые переживает суфий, проходя стоянки?

Из всех состояний самым таинственным и нереальным, на первый взгляд, является состояние близости [к Богу] (*ал-кубра*). Однако, если внимательно вчитаться в то определение, которое даёт ат-Туси состоянию *ал-кубра*, то и тут мистический туман рассеивается без следа. А оно гласит: «Состояние близости для раба [Бога] означает, что он свидетельствует своим сердцем близость к себе Аллаху, а затем приближается к Нему посредством послушания Ему и полного сосредоточения пред Его ликом, постоянно поминая Его в тайниках своего сердца и явно»²⁰. Проще говоря, *ал-кубра* есть состояние глубоко верующего в Единого Бога человека, проводящего дни и ночи в молитвах и находящего всепоглощающее его наслаждение в них.

Вышеприведенный материал позволяет констатировать, что центральным и уникальным местом в суфизме является *тарикат*. Следовательно, суфизм следует определять, как **тарикатный ислам**; в данном определении прочитывается и цель суфийского подвижничества: максимальное приближение к Богу, и метод достижения цели: поэтапное продвижение по ступеням пути к Богу. В этом плане становится понятно и метафорическое определение, приведённое в «Суфийской энциклопедии»: суфизм – «это ось Ислама, путь праведников, заимствованный из деяний сподвижников, это путь истины»²¹.

На наш взгляд именно игнорирование исследователями суфизма концепции *тарики*, как вектора, определяющего сущность суфизма, привело к неоднозначному и размытому пониманию данного религиозного феномена. И как следствие, не позволяет увидеть различия между настоящими суфийскими штудиями и трансформировавшимися в иные организации суфийскими братствами, при этом продолжающими именоваться как суфийские.

Суфийские штудии можно условно сравнить с университетскими кафедрами. После смерти гениального учёного, создавшего то или иное научное направление, его место занимает талантливый или просто хорошо обученный ближайший ученик-последователь, которому ещё удаётся некоторое время сохранять заложенный высокий уровень основанной Учителем научной дисциплины. Но потом приходят следующие поколения,

²⁰ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Самое блистательное в исламе // Хрестоматия по исламу. – Москва, 1994. – С. 150

²¹ Юсуф Мухаммад. Суфийская энциклопедия. – Казань, 2004. – С. 16

уже не только не способные к творческому поиску, но и не помнящие как творил живой Учитель. С этого периода статус кафедры снижается, идеи окостеневают или искажаются окончательно, если вообще не сходят на нет. Остаются лишь названия: кафедра Ньютона, кафедра И. П. Павлова...

Аналогичный процесс характерен и для суфийских структур.

Вертикаль *тарики*, по которой шейх – основоположник учения, увлекал за собой учеников, после его смерти, чаще всего принимала форму пирамиды власти суфийских руководителей над членами обителей и даже насельниками той местности, в которой располагалась обитель этих шейхов (иногда численность такой общины достигала десятков тысяч человек); *силсила* – духовная цепочка эзотерических знаний, соединявшая Учителя с учениками, прерывалась и заменялась клятвами на верность и даже заклинаниями почти по языческим лекалам; общинное обеспечение жизни переходило в экономическую изолированность по формуле работы на одну казну, которой начинал единолично распоряжаться очередной шейх.

Один из крупнейших исследователей ислама И. Гольдциер проницательно увидел появление в суфизме начала XIX в. аномистической тенденции, проявившейся в разложении системы ценностей в силу различия в возможностях – духовных, интеллектуальных, властных²².

По мнению И. Петрушевского после Ибн Араби, Джалаль ад-дина Руми, Абд ар-Раззак Кашани и других великих шейхов, суфизм, по-видимому, уже не создал ничего нового и оригинального в области идей и, хотя распространялся вширь, жил перепевами старых идей и начал клониться к упадку. После ухода гениальных основателей суфийских братств подавляющее большинство последователей возвращались в пределы ортодоксальных форм ислама. Но были и такие ответвления братств, которые в дальнейшем своём существовании приобретали нехарактерные для суфийской структуры черты. Некоторые влиятельные обители после XIV века обогатились за счёт даров верующих и земельных пожалований, закрепленных вакфными и иммунитетными грамотами властей, а странствующие дервиши все более превращались в профессиональных нищих, не имевших никакого отношения к суфийским идеям. Далее учёный пишет: «Ещё одна форма упадка и разложения суфизма, заключалась в том, что некоторые его ордена (или их ветви) превращались в своего рода военно-рыцарские ордена, которые, заменив суфийские идеи духовного совершенства фанатичной идеей джихада, под видом священной войны совершали постоянные грабительские экспедиции в страны неверных (Грузию, Северный Кавказ, Русь, страну калмыков, Индию и т.д.) фактически с единственной целью захватить богатую военную добычу и рабов-пленников. Это именно случилось с шиитским орденом сефевийа»²³.

Множество суфийских орденов переродились за последние пять-шесть столетия в торгово-посреднические сети, политические организации и центры

²² Гольдциер И. Ислам. – Санкт-Петербург, 1911. – С. 26

²³ Петрушевский И. Ислам в Иране в VII – XV веках. – Ленинград, 1966. – С. 161

военизированных отрядов. Шейхи ордена Бекташийя, к примеру, стали представлять интересы консервативную партию янычарских корпусов Османской империи. И как следствие, впоследствии, были разогнаны первым президентом Турецкой республики Ататюрком. Есть все основания согласиться с Идрис Шахом, что масонские ложи являются христианизированными суфийскими братствами²⁴.

Известный египетский суфийский шейх Аш-Шарани (1492–1565) в сочинении «Весы несовершенных людей» отмечал: «Многие в наше время называют себя суфиями и заявляют притязания на степень высшей святости, а, между тем, они более заблуждаются, чем овцы... Ведь стоит только кому-нибудь из них получить от своего несовершенного шейха разрешения собирать людей на радения... напутствовать людей... (или) даже, не получив такого разрешения, услышать в своей келье таинственный голос какого-нибудь демона или шайтана, как он возомнит о себе, что он святой господин, и собирает себе толпу последователей из людей простых и занимающихся ремёслами... Он твердит народу, что всякому человеку... необходимо иметь учителя. Заманив их в эту скверную западню, он ест их мясо и хлеб и берет на себя роль учителя, познавшего Аллаха Всевышнего...»²⁵.

В «Поэме о скрытом смысле» суфийский поэт Джалаль ад-дин Руми пишет о суфиях: «Бывает часто в этой жизни нищей // Свет истины единственной их пищей. // Но суфиев таких наперечёт, // Кто только светом истины живёт. // Все остальные к плотскому стремятся, // Хоть праведными братьями гордятся»²⁶. И таких примеров в литературе, посвящённой суфизму, множество. Посему те братства, которые оказались не способными развивать далее или хотя бы поддерживать духовную цепочку (*силсилу*), доставшуюся им от основателя суфийского ордена, а в некоторых случаях и преднамеренно искаживших её, следует определять не как суфийские, а как парасуфийские организации.

Наиболее известными парасуфийскими течениями являются ишанизм, мюридизм и дервишизм.

Ишанизм был вызван стремлением суфийских шейхов контролировать не только духовную, но и социально-экономическую жизнь околосуфийских локальных групп населения. Как правило, ишанизм возникал в тех мусульманских странах, в которых центральная власть надолго теряла полноценное управление государством или оно было формальным. В этом плане весьма показателен пример перерождения в Средней Азии суфийского братства Накшбандийя, известного тем, что в нем не придавалось большого значения аскетизму. Считалось достаточным умеренность в приёме еды и в обладании вещами. Сам основатель ордена Бахауддин Накшбанд (1318–1389) был исключительно богоодухотворенным человеком и создал одно из самых

²⁴ Идрис Шах. Суфизм. – Москва, 1994. – С. 50

²⁵ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 184

²⁶ Джалаледдин Руми. Поэма о скрытом смысле. Пер.Н. Гребнева. – Москва, 1986. –

замечательных суфийских учений. Но уже через поколение псевдонакшбандийский шейх Ахрар-ходжа (1405–1491) стал, по данным своего биографа Сафи, владельцем 1300 земельных наделов с садами, виноградниками, торговыми предприятиями и банями. На его пахотных землях и пастбищах использовалась такая форма труда как барщина. Понятно, что ходжа Ахрар для мусульман его округа был и судьей и правителем и кормильцем. Но главное: есть сведения, что ходжа Ахрар не испытывал ни каких затруднений при смене учителей²⁷. А значит, не являлся твердым приемником духовного наследия Бахауддина Накшбанда.

Для лидеров парасуфийских орденов характерны и попытки спутать нити прошлого. Таким образом, они маскировали свой разрыв с силсилой основателей суфийских учений. Во второй половине XV века ходжа Ахрар и его наследники предприняли попытку при помощи заказного ими же исторического труда «*Рашахат*» представить братство Ясавийа всего лишь как боковой отросток линии преемственности, породившей Накшбандию²⁸. Этой версии противоречат и исторические факты, и агиографические сюжеты. В одном из них рассказывается, что начавшему свой суфийский путь Накшбанду приснился святой Хаким-ата из братства Ясавийа и велел идти за неким дервишем. Накшбанд запомнил лицо дервиша, и однажды заметил его на базаре. Имя его было Халил-ата и он так же оказался последователем ходжи Ахмед Ясави²⁹, и у него Накшбанд провел шесть лет своего ученичества.

Для ишанизма, благодаря накоплению и концентрации капитала и имущества, характерна долговременность и высокая устойчивость в любых условиях, включая и самые неблагоприятные для веры. Л. Климович в своей книге «Ислам» приводит воспоминания члена-корреспондента Академии наук М. Андреева, суть которых заключалось в том, что жители одного из селений горного Таджикистана даже в советский период были в полной зависимости от местного ишана, наследовавшего не только власть над ними, но и рабов³⁰.

Мюридизм возник как реакция на колониальную политику европейских держав в XVIII – XIX веках. А. Кныш, затрагивая деятельность северокавказских шейхов, отмечает, что трудно или даже невозможно выявить чёткую зависимость между учениями суфийских братств и их политическими позициями по отношению к европейским колониальным державам. Похоже, суфийские идеи и ценности как таковые оказывали лишь

²⁷ Пауль Ю. Доктрина и организация Хаджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина // Суфизм в Центральной Азии. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 184

²⁸ ДиУис Д. Машаих турк и Хаджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Ясауийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 225

²⁹ Часто имя туркестанского шейха пишут с двумя буквами «с», хотя название города Ясы на монетах того времени содержит только одно «с». В этом вопросе считаем верным вариант Ч. Валиханова, в котором имя и прозвание записано в 1859 г.: Ахмед-Ясави (О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) // П. с. с., т. 3. – Алма-Аты, 1985. – С. 183)

³⁰ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 193

косвенное и несущественное влияние на политическую деятельность суфийских шейхов в различных исторических обстоятельствах³¹. Главным в мюридизме является идея священной войны против неверных с неизбежным кровопролитием. И эта основная парадигма мюридизма абсолютно противоречит Пути – *тарикату* истинного суфизма. Настоящий суфий никогда и ни при каких обстоятельствах не возьмётся за оружие, т.к. земной мир для него вторичен, соткан из иллюзий, все его помыслы и желания связаны с миром, грядущим после смерти.

Что же касается дервишизма, то следует помнить, что звание дервиш изначально имело высокий статус. Абу Са'ид Аби-л-Хайыр (ум. 1049) призывал всех, кто ищет путь к Богу, держать его через дервишей, ибо врата к Нему – они, на персидском: «*дар-и вай ишан*»³².

Суфийский путь предполагает движение души человека к Богу, физическое же его тело может постоянно оставаться в пределах одной кельи. Однако многими мусульманами, пожелавшими стать суфиями, в силу различных обстоятельств (обычно из-за невежества и не достаточно тонкой внутренней структуры) Путь стал восприниматься как странствие по земле. Конечно, странствовавшие дервиши сыграли заметную миссионерскую роль на неохваченных или формально охваченных исламом землях. Как отмечает Дж. Тримингэм «Дервиши – приверженцы учения ал-Йсави были самым важным фактором исламизации кочевников, обитавших к северу от Сейхуна»³³ (Сырдарьи. – Ш.К.). Конечно, дервиши были мусульманами, но следует признать, что, десятилетиями вращаясь в языческой или полужазыческой среде, они сами проникались мистическими элементами местных шаманских или еретических учений. И, скорее всего, именно они вызвали у первых европейцев, заинтересовавшихся суфизмом, мысль о мистицизме, так как смешение зикра и камлания действительно способно вызвать странные впечатления. К тому же любая дефектная структура предпринимает попытки замаскировать свою неполноценность, а мистическая сеть тут оказывается к месту. Автор самого значительного исследования суфизма на русском языке в XIX в. П. Позднеев определяет именно дервишизм как мистико-спиритуалистическую секту с экзотерическим, доступным непосвящённым учением и эзотерическими, тайным учением и правилами³⁴.

Понятно, что, как и любая другая классификация духовно-общественных движений, наше предложение выделит в парасуфизме различные направления носит в определённом смысле условный характер. Ведь и мюридизм и ишанизм и дервишизм взаимосвязаны. При внешней угрозе, при опасности лишиться свободы и права собственности на земли и строения на них политика ишаниского сообщества может стать

³¹ Кныш А. Мусульманский мистицизм. – Москва – Санкт-Петербург, 2004. – С. 347

³² Майер Ф. Учитель и ученик // Суфизм в Центральной Азии. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 106

³³ Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 2002. – С. 271

³⁴ Крымский А. История Персии, её литературы и дервишевской теософии. Москва, 1912. – С. 127

воинственной, при замирении воины-мюриды вновь становятся мирными членами ишаниской общины: декханями, чабанами, ремесленниками... Хотя известны случаи, когда ишанизм мог и не предшествовать мюридизму. Например, движение Гази Мухаммада и Шамиля в начале XIX века на Северном Кавказе, которые одновременно с борьбой против русских войск вели и борьбу за чистоту веры среди своих же мюридов – новообращённые в ислам горцы, естественно, не имели «старых» мусульманских традиций, обязательных для вовлечения в ишанизм. При возникновении военных конфликтов вооружённые отряды могли возглавлять и дервиши. К примеру, по сведениям А. Крымского, в имперской России дервиши Средней Азии участвовали в Андиганском восстании 1899 года и в смутах среди кочевников³⁵. Как бы там ни было, одно можно твердо утверждать: и мюридизм и ишанизм и дервишизм не отвечают критериям истинного суфизма. И в какой бы форме не возникали и не действовали в той или иной территории те или иные парасуфийские деятели и их сторонники, они не могли появиться на пустом, в духовном смысле, месте. Прежде любого парасуфийского движения возникали очаги истинного суфизма, которым и принадлежит заслуга продвижения ислама на окраинах арабо-персидского мусульманского мира: на берегах Инда, в берберской Африке, на христианизированных Балканах и на землях тюрков Центральной Азии, северную часть которых составляла казахская степь. Представляется возможным согласиться с утверждением А. Беннигсена и Ш. Лемерсье-Келькеже, что именно суфийские братства сыграли главную роль в мусульманской истории Туркестана, выстроив модель многовековой подчинённости населения Центральной Азии суфийским тарикатам³⁶.

К. Босворт, отмечая, что тюрки, соприкоснувшись в IX веке с мусульманской цивилизацией, с воодушевлением принимали ислам, и указывает, что к особо любимым суфийским орденам относилось братство ходжи Ахмеда Ясави³⁷. Шейх ходжа Ахмед Ясави (1103–1228) являлся главной фигурой суфийского влияния среди тюркских народов Центральной Азии, особенно в Казахстане. Он неоспоримый идеал святого подвижника, его хикметы – высочайшие религиозные и литературные образцы, а его мавзолей в Туркестане место непрерывного паломничества (в простонародье есть уверенность, что трехкратное посещение мавзолея туркестанского Святого для мусульманина равно хаджу в Мекку).

История истинного суфизма в Казахстане закончилась, на наш взгляд, со смертью в 1813 году последнего известного всей нации истинного суфия

³⁵ Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишевской теософии. – Москва, 1912. – С. 96

³⁶ Беннигсена А., Лемерсье-Келькеже Ш. Суфии и комиссары // Деловая неделя, 17.02.2006

³⁷ Босворт К. Нашествие варваров: появление тюрков в мусульманском мире // Мусульманский мир. – Москва, 1981. – С. 35

Бекет-аты, построившего на землях Приаралья и восточного берега Каспия семь мечетей. Данный факт ещё раз подтверждает, что ислам продвигался и утверждался на окраинах мусульманской ойкумены в гораздо большем масштабе не мечом, а с миссионерским словом суфийских проповедников. Святая могила Бекет-аты на полуострове Мангыстау является центром притяжения всех мусульман-суннитов и казахского и туркменского народов. Святой Бекет-ата строго следовал образу жизни Туркестанского святого ходжи Ясави, отличительной особенностью которого был жёсткий аскетизм и затворничество. Святой ходжа Ясави свои последние шестьдесят три года провёл в молитвах в подземной обители, питаясь, согласно агиографии, раз в день корнями многолетних трав. А Бекет-ата задолго до своей смерти скрылся в вырубленной им самим в скале мечети Огланды.

Однако как бы высоко не почитали казахи Святого ходжу Ахмеда Ясави и Бекет-ату, следовать их примеру они не могли из-за климатических условий – на большей части казахской степи царили сибирские морозы и без употребления в пищу жиров и мяса люди просто не выжили бы. Вот почему, как мы предполагаем, признавая ходжу Ясави главным Святым, кочевые казахи практиковали суфийского ритуал в накшбандийском варианте, в котором умеренность в еде и вещах признается достаточным уровнем для подражания суфийскому образу жизни. Для метода Накшбандии характерны не долгие периоды умерщвления плоти, но духовное очищение; воспитание сердца, а не усмирение низшего состояния души. «Сердце – имя дома, который я восстанавливаю», – говорил накшбандийский лирический поэт Мир Дард (ум.1785).³⁸

Следует заметить, что желтый цвет согласно суфийской символике связан с *иман* – верой, а место нахождения веры, согласно сурам №№ 49, 7, 16, 106 – сердце (*калб*)³⁹. Мы можем предположить, что именно эта связь позволила и суфиям братства Ясавийа и суфиям братства Накшбандийа, практиковавшим тихий зикр – зикр от сердца к сердцу, находить духовное сходство. Накшбандийцы использовали и технику *рабита*, разработанную для того, что бы верующий открылся исходящей от Бога благодати, называемой *файз*. *Рабита* состоит в концентрации вставшего на суфийский путь мусульманина на внешнем и внутреннем образе и личности своего учителя, присутствующего или отсутствующего, живого или усопшего. Концентрация внимания на образе усопшего праведного предка на тюркской почве привело к культу Святых могил. В казахской степи нет ни одного старого кладбища, на территории которого не было бы Святого захоронения, каким бы малочисленным не был бы род, которому принадлежит это усыпальница, даже если оно не представлено ни одним представительным мазаром или иным кладбищенским сооружением.

Свидетельством распространения накшбандийских идеалов в родах казахских тайпов Старшего и Среднего жузов (орд) является присущий им с

³⁸ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 283

³⁹ Там же. – С. 154

давних времен культ Семи Святых, характерный для братства Накшбандийа. Детями Семи Святых называли себя казахи тайпа Аргын. А крупный род Каратай тайпа Найман прямо связывает свою родословную с Семью Святыми. Усилился культ Семи Святых в Центральном и Северо-Восточном Казахстане с появлением накшбандийской штудии Семи Святых во главе с имамом Саргалдаком. Его внука Айганым стала женой последнего независимого самодержца Казахстана хана Уали, впоследствии – бабушкой и воспитательницей выдающегося учёного и общественного деятеля султана Чокана Валиханова. И не случайно крупный царский чиновник султан-правитель Каркаралинского округа Кунанбай приглашает племянника имама Саргалдака ишана Берди-кожу, родившегося в поселение Аягуз в 1796 г., организовать и возглавить религиозную школу – медресе. Образование в ней получили классик казахской литературы Абай, сын Кунанбая и сын самого Берди-кажи Ауэз – дед автора романа «Путь Абая» Мухтара Ауэзова, называвшего себя в одном из писем накшбандийцем.

О Берди-коже известна следующая агиографическая история.

Берди-кожа, отправившись в Каркаралы, взял с собой свою юную сестру. По дороге им встретился отряд из войска мятежного султана Кенесары, против воли Российского Императора провозгласившего себя ханом Казахского государства. Командовавшему отрядом батыру очень понравилась сестра Берди-кожи, и он вознамерился взять её к себе ещё одной женой, но получил отказ. Берди-кожа, видя упрямую натуру батыра, поспешил тайно отправиться дальше. При переходе реки Аягуз он не стал искать брода, и сумки, привязанные к сёдлам его лошадей, оказались в воде. Неугомонный батыр догнал маленький караван беглецов и попытался силой отнять у ишана его сестру. При этом он высказал подозрения, что тот принадлежит к казахам, которые перешли на сторону враждебных хану Кенесары русских властей, и имеет совсем другую цель своего путешествия, чем та, о которой говорилось. Берди-кожа не стал ему отвечать, а молча протянул ему промокшее письмо Кунанбая, на котором все буквы и печать расплылись в неясные чернильные пятна. Батыр взял это испорченное послание в руки, чтобы посмеяться над почтенным ишаном, но тут все буквы чётко прояснились на подсыхавшей бумаге. Это привело душу бесстрашного батыра в смятение, и он отступился от всех своих притязаний, принося извинения ишану.

Берди-кожа являлся потомком младшего брата святого ходжи Ахмеда Ясави шейха Садыра.

Наследие накшбандийцев сохранилась и в виде фрагментов суфийских ритуалов, воспринимаемых как народные. Эту память не смогла полностью стереть на протяжении 70 лет даже богоборческая тоталитарная власть коммунистов. Автор данного текста по прошествии чуть более десяти лет после падения советской власти в Казахстане был свидетелем возрождения среди жителей Каркаралинского района Карагандинской области тихого зикра согласно накшбандийскому ритуалу. Интересно, что участники зикра имели

весьма смутное представление о суфизме и ничего не слышали о самом шейхе Накшбанде и его суфийском ордене. Такого рода «забывчивость» объясняется следующим. Проповеди шейха Накшбанда полностью соответствовали истинному суфизму, однако до тех пор, пока его последователь ходжа Ахрар не принялся перестраивать суфийское братство Накшбандийа в религиозно-политическую олигархию ишаниского толка Хаджаган. В этом виде суфизм не прижился в казахском обществе в силу социально-экономической структуры кочевничества, при которой патернализм, зиждившийся на кровнородственных связях, материально крепился на общинном землепользовании. При такой хозяйственной модели иногда возникает крайняя духовно-психологическая зависимость рядовых членов общины от ее главы, но в ней же невозможно крепостничество, столь характерное для ишанизма. По самой на то простой причине: пастбищный скот, составлявший единственное богатство кочевника, в отличие от пашен, ирригационных сооружений и доходных строений, не являлся постоянной величиной, способной десятилетиями и столетиями подкреплять авторитет владельца и служить надёжным инструментом экономического закабаления местного населения. Достаточно было одной зимней гололедицы (джута), что бы на годы лишить человека, претендующего на духовное лидерство, экономического пресса подавления окружающих его людей. Однако, не смотря на вышеприведённые условия, ишанизм не оставлял попыток закрепиться и в казахской степи. В историко-этнографическом исследовании «Казахи» отмечается, что постепенно во всех частях Казахстана в идеологии и быту казахов упрочиваются поверья и обычаи, связанные с религиозной практикой суфийского духовенства – ишанов. Традиция искать покровительство духовного наставника (в качестве такого выступал ишан) стала укореняться среди предков казахов, видимо, уже во времена Золотой Орды. В XIX в. оно стало традиционным и прочным. Как правило, ишана призывал своим покровителем и наставником целый род. Возможно, где-то ишаны и становились покровителями, но не хозяевами. Более того, ишаны и ходжи, все же прижившиеся в казахских аулах, являлись обыкновенными муллами, а нередко имели и более низкий статус. А. Левшин, объезжая в середине XIII века аулы казахской степи, видел ишанов, «которые наравне с богослужением за деньги гадали по ал-Корану, зарабатывали себе на пропитание предсказаниями и продажей талисманов, или писанных молитв»⁴⁰.

В полноценном виде ишанизм присутствовал лишь в среде жителей г. Туркестан и его окрестностей – казахов рода кажи, в силу того, что они составляли оседлое, а не кочевое население Казахстана.

Что же касается дервишизма, то в казахском народе дервиши были известны как *дуана* или *диуана*. Достаточно точный портрет дуаны был создан классиком казахской литературы Жусипбеком Аймаутовым в романе «Акбилек»:

⁴⁰ Казахи. Историко-этнографическое исследование. – Алматы, 1995. – С. 315

«Акбилек стала узнавать его: сапоги измазаны глиной, острая верхушка белой шапочки увенчана перьями филина, посох калиновый, обтянут сухим рубцом, в кольцах и колокольчиках, позвякивает, при нем же гадательная лопатка ягнёнка, с шеи свисают четки пророка Хусыра, на боку нож, ноздри раздуваются, грудь нараспашку, кадык торчит, предплечья оголены, пальцы вытянуты, настороженно нахмурен, борода торчит пучками, расслабился, но бдит острее... он, раз увидишь, всегда узнаешь – тот самый Искандер.

Кто же он, дервиш Искандер? Опасен ли он для Акбилек? И пока он осторожно передвигается к ней, попробуем рассказать, что за человек этот Искандер.

Нет на свете колдовских дорожек да горных перевалов, не исхоженных Искандером. Возьми хоть Усть-Каменогорск, хоть Боровое, хоть Семипалатинск, хоть Каркаралы – везде оставили след его голые ступни. Видел он и паровоз и пароход. Даже песнь сочинил по такому поводу: «По-о-рахот-ау, по-о-ррахот!..».

Дома у Искандера нет. Куда приткнётся к вечеру – там и приют ему. Расщелина какая, овражек поросший, полуразвалившаяся могильная старая стена ему жильё. У него-то и родичей никого. Его родня – все казахи. Нет у него и скотинки. Все его состояние перед вами. К вещам он равнодушен. Дашь денежку, вот и приз, на который он устроит в первом же ауле борьбу, бега для детишек. Бродит он без суммы, не берет ни сладостей, ни сытного куска, ему дашь поест что-нибудь, и он доволен. Придя к людям, прошествует на самое почётное место и возгласит: «Аллах – истина!», выдаст на выдохе нечто нечленораздельное, постучит кругом, посохом поводит туда-сюда и уйдёт прочь. Отдаст любому свои перламутровые бусы и перья филина. Впрочем, выпрашивают у него украшения все девицы да невестки.

Искандер не способен к обману, не ведает, как можно лгать, никогда не думает о человеке плохо. Старших называет и отцами и дяденьками. А к женищинам обращается: «мамка», пусть даже это только юная невестка в чужом доме. Весь род людской у него «дитятки мои», ни на кого никогда не повышает голоса. Ничего не отвечает обидевшему его человеку, только покачает головой.

Бывает просят его:

– Дуана, пострадай вот этого озорника.

Отвечает, погладив провинившегося ребёнка:

– Оставь, дитяtko, моего хорошего, не пугай, не пугай!

Больше всех Искандер обожал детей. Явиться Искандер, так детишки за ним вереницей не отстают от него до самого его ухода. И собаки особенно отмечают его, правда, следуют за ним лая и рыча. Идёт, размерено переставляя посох, и даже если какой пёс вцепиться зубами в палку, ни за что не ударит животину. А если дети заняты учёбой, то Искандер спешит поздороваться за руку с учащим их муллой, дети тут же сами вскакивают и тянут к дервишу свои ладошки. Искандер отпрашивает учеников у муллы и

даёт им волю. Иногда он остаётся ночевать в ауле, сядет на корточки у какого-нибудь дома вечером и протягивает согнутую правую руку торчащему, как правило, возле него малышу и давай его туда сюда вертеть, валит. Такая у него борьба. Ребятам интересно, выстраиваются в очередь на схватку с ним. Свалится мальчик, руку его отпустит и говорит: «Э, силач, упал», а если тот устоит на ногах, то: «Э, силач, ты победил».

Искандер верит всему, что ему скажут. «Говорят такой-то хочет видеть тебя, хочет, чтобы ему уголь принёс из города», – говорят дервишу, а он: «А-а, вот как» и отправляется к названному имяреку. В лютые зимние дни Искандер прошагал пятьдесят вёрст к какому-то ишану Исакаю, таща на своей спине к нему мешок с углём, был такой случай. Причём ходит он, рыхля песок или снег, босиком, такая уж душа у него, что ноги его никогда не знали ни какой обувкой.

Что Искандер любил, так похвалу. Скажи ему: «Уважаемый дуана, говорят, вы с парходом соревновались?», отвечает довольный: «О, отец, было такое дело». Он и с иноходцем и с запряжёнными в арбу лошадьми бежал наперегонки. Утверждал, что ни от кого не отстал. Бегучесть – вот и все, чем мог он похвастаться, но видевшие его бег уверяли, что разве в скачках на длинные дистанции он оказывался позади коней. Бывало, взбредёт ему в голову, так давай носиться у аулов наравне с жеребцами две-три версты. А спросишь: «Дуана, как ты не устаёшь?», отвечает: «О, Бог силы даёт».

Так и носится Искандер, нигде не ища покоя. Зайдёт по пути за порог какой, воскликнет: «Истинный!», молитвенно ладонями проведёт по лицу, и уже нет его.

Он не гадает, не предсказывает судьбу. Уверяет: «Грех это» и головой покачает из стороны в сторону. Впрочем, не скажешь, что он был усерден в молитвах. Иногда во время намаза пройдёт без омовения своих черных пяток к молящимся мусульманам, пристроиться рядышком. Особенно-то ничего не произносит из сур Корана, но губами шевелит, что-то вроде как бы про себя читает. Время от времени возгласит: «Истинный!» да издаст тоскливый звук и все.

Болтать Искандер не горазд, ответы его коротенькие. А заговорит, то может и слишком ответить. Если хозяин дома вдруг скажет: «Дуана, нет у нас барашка для угощения», то может от него услышать и такую скороговорку к месту или не к месту:

«Э, если вам не дан баран,
Значит, мудрость вам дана.
Мудрость ваша всем видна,
Значит, праздник свыше дан...».

Никто не видел Искандера недовольным с оттопыренной губой, как не взглянешь на него: приветлив, улыбчив. И никто даже не задумывался над тем, отчего он такой, как бьётся сердце в его груди, какая кровь струится в его жилах, какая энергия движет его тело. Только и тыкают ему: «Дуана,

дуана», да заметят: «Такой может все». Жизнь Искандера тайна. Конечно, Искандер человек. Но что за человек?..

Пожалуй, вот и все, что можно было рассказать о том, кто встретился Акбилек⁴¹.

Литературный портрет дуаны, созданный Ж. Аймаутовым, прекрасно иллюстрирует и смысловую трансформацию слова *би-шара*, которым персы называли тех суфиев, кто соблюдает все законы шариата. В казахском языке, оно обозначать неприкаянных или невезучих личностей, вызывающих сочувствие.

Нами не ставилась задача выявления процесса обогащения суфийским словарём казахской лексики, но не можем не отметить, что, задавая каждый день друг другу вопрос: «Хал қалай?», казахи повторяют суфийское выражение «حال احوال – хал-ахуал» (мн.ч. *ахуал*), означающее «духовное состояние». И надеемся, что, как и суфии, большинство из них действительно прежде всего обеспокоены духовным состоянием и своим и окружающих их людей.

Таким образом, мы видим, что парасуфизм в Казахском государстве в основном проявился в форме дервишизма и локально на юге страны в форме ишанизма. Если судить по более-менее очевидным признакам (аскетизму), то, скорее всего, казахские дервиши вышли из сферы влияния братства Ясавийа, а ишаны казахских аулов – из круга братства Накшбандийа. Однако, какими бы ни были сложными и путанными отношения между истинными суфиями в Казахстане и парасуфийскими братствами, казахи смогли совместить в национальной душе духовные ценности и ходжи Ахмед Ясави и шейха Накшбанда и многих безымянных ишанов и дервишей.

В социуме казахского народа существовал, на наш взгляд, ещё один интересный вид парасуфизма. Речь идет о правовом суфизме.

Кочевые тюрки в процессе своей территориальной консолидации создали и жили по законам «Туру», о которых упоминается в Орхон-енисейских текстах 7 – 11 в.в. В современном казахском языке глагол “туру” означает: 1) жить; 2) стоять; 3) находится; пребывать; 4) стоимость; 5) сдерживать слово или обычай; 6) состоять в браке или в каких-то иных отношениях с другими лицами... Все эти понятия носят явный регламентирующий характер в социальном поведении человека в обществе.

Казахское ханство – в какой-то степени правопреемник Восточного Тюркского Каганата, возникло в 1459 г. в результате нежелания ряда тюркских родов во главе с султанами Жанибеком и Киреем признать законы шариата, принятые царем Узбекского государства Абу-л-Хайыром, страны, включавшей в себя земли современного Казахстана и Узбекистана⁴². Султан Жанибек стал первым царем Казахского ханства и какое-то время, видимо,

⁴¹ Ж. Аймаутов. Акбилек. Пер. Ш. Кусаинова. – Простор, 2005, № 3. – С.3–88

⁴² Ш. Кусаинов. Государство казахов: Адат и Шариат. – Казахстанская правда. 30.10.1996. – С. 4

казахи продолжили держаться древних законов Туру, достаточно сильно подкорректированных законами Чингизхана – Яса.

Причины неприятия кочевыми тюрками законов шариата крылись в в образе их жизни при формальном принятии ими ислама. Общество, в котором каждый мужчина с молодых ногтей являлся и воином, не могло согласиться на введение телесных наказаний – на побитие палками, отрубание рук за воровство. А быт кочевого аула и формы труда, в которые были вовлечены женщины, не допускал их изоляции от мужчин на том уровне, который требовал шариат. Проблема с законами долгое время оставалась нерешённой. Понимая, что неперенным признаком независимости любого государства является утверждение его правителями своего суверенного законодательства, четвёртый царь Казахского ханства Касым создаёт первое законодательство своей страны – «Қасқа жол (Верный путь)», в котором вместе с положениями древнетюркских законов «Туру» уже присутствовали и фрагменты шариата. В частности, многожёнство и пищевые запреты. После присоединения царём Касымом городов на Сырдарье в состав населения Казахского ханства влились отюреченные арабы и согдийцы с сильным влиянием в их среде суфийских шейхов. Ходжамкули-бек Балхи в своём труде, известном как «Тарих-и Кипчаки» отмечает, что хан Касым и его предки были давними последователями среднеазиатских шейхов⁴³. Суфии были не просто праведными носителями грамотности, они в Центральной Азии являлись толкователями Корана и хадисов пророка Мухаммада. И, следовательно, и законов шариата.

Вторая редакция казахского законодательства была осуществлена при хане Есиме и известна как «Ескі жол».

Обращает на себя внимание использование в названиях законов и хана Касыма и хана Есима слова «жол – дорога, путь», что достаточно необычно для свода законов.

Юридическая история человечества проистекает из системы разрешительно-запретительных аспектов различных культов, начиная от языческих, примитивных табу до библейско-коранических заповедей когда-то существовавших или живущих и ныне насельников той или иной территории, страны. Следует предположить, что разрешение правовых вопросов в первых сообществах шло путём обращения к личностям, заявлявшим себя обладателями сакральными знаниями, т.к. лишь они могли противостоять праву силы. А значит и насилия. Вердикты шаманов, жрецов и пророков формулировали бытовые и семейные правила, развивали или уточняли поведение и положение отдельной личности в группе, его обязанности и права на жизнь и собственность.

Цивилизованный мир знает три формы культовых ритуалов: богослужение, публичный выход самодержцев и суд. Все эти три формы, на

⁴³ Ходжамкули-бек Балхи. Тарих-и Кипчаки // Материалы по истории казахских ханств XV–XIII веков. – Алма-Ата, 1969. – С. 388

наш взгляд, связаны между собой и перенимают друг от друга различные проявления и аргументацию.

Принцип, на котором зиждется культ преклонения перед самодержцем, связан с аурой династии, когда трон безоговорочно передавался из века в век согласно созданному мифу и, как правило, тесно переплетался с религиозными воззрениями народа. Так возникла религия синтоизм, в которой императоры в Японии почитаются как потомки богини неба Аматэрасу, а в Российской империи самодержцы признавались помазанниками Бога, что так же отмечало их сакральной печатью. При этом, конечно же, решающую роль играло присвоенное монархами себе право назначать своего преемника из числа своих детей. Царская власть в Казахском ханстве держалась на иной основе – военной демократии. Будущий хан должен был происходить из рода Чингизхана – *торе* и определялся выборщиками из числа военной знати, что снижала уровень инаковости нового самодержца и не позволяла ему выделиться из среды той же знати признаком божественного ореола. К тому же кочевой образ жизни настолько оголял внутреннюю жизнь ханского двора, что сводил дворцовые церемонии к чисто бытовым действиям. Появлявшиеся легенды о казахских ханах ничем особенным не отличались от легенд, в которых героями становились выходцы из простонародья.

Классических ритуалов в среде казахского народа не имело и богослужение Всевышнему Аллаху, в основном в силу отсутствия или пространственной отдаленности степного народа от мечетей.

Следовательно, доминирующую позицию у казахов должен был получить культ суда. Это подсказывает нам и история: имена великих судей прошлого Толе би, Казыбек Каздаусты би, Айтеке би известны и почитаемы не менее чем имена ханов.

Казахский традиционный суд биев представлял собой один из самых первых правовых судов. Ч. Валиханов в своём исследовании древнего народного суда указывал: «Суд биев производился словесно, публично и во всех случаях допускал адвокатуру. Он был в таком уважении у народа, что не требовал и не требует до сих пор никаких дисциплинарных мер⁴⁴. В нем предусматривалась и возможность рассмотреть дело с привлечением присяжных; и суд присяжных являлся незаимствованной традицией. Здесь не случайно употребляется определения «традиционный», «традиция». В мире Традиций национальных культур в отличие от современного мира «общечеловеческих ценностей» каждое действие человека наполнено скрытым, почитаемым всеми смыслом. Даже обыкновенный приём пищи в традиционном обществе не просто утоление голода, а каждый раз выстраивание сложной семейной иерархии, где во главе стола находится даже не сам хозяин дома, а Бог. Для традиционного суда сама причина тяжбы не является самым значимым элементом. Гораздо важнее проявление чувством

⁴⁴ Валиханов Ч. Записка о судебной реформе // П.с.с., т.4. – Алма-Ата, 1985. – С. 88–

общности народа, соборности, если и идентичной с богослужением, то по влиянию на мораль и нравственность находящейся рядом.

Принятие казахским народом ислама, естественно, отразилось на деятельности традиционного суда. Но больше на его решения (букву), чем на дух суда. Духовную энергетику и пафос суд биев черпал не только из Корана, но и, как нам представляется, из строк апокалипсического произведения туркестанского шейха ходжи Ахмед Ясави. Главная сюжетная линия хикметов выражена в картинах Страшного Божьего Суда: «(3:39) Таким вот образом я имя Истины (حق) называя, был в поиске»⁴⁵.

Наиболее часто встречающийся термин в хикметах слово «хак – истина». Термин «хак» используется суфиями как одно из имён Всевышнего Аллаха. Как мы видим, в одном слове слились и цель работы суда – выяснение истины, и освящение этой миссии именем Бога.

В далеко неполном современном казахстанском издании хикметов ходжи Ахмед Ясави (67 хикметов) слово «Хак (Акикат) встречается более 160 раз»⁴⁶.

Трёх столетий после смерти туркестанского Святого было достаточно, что бы народное массовое сознание упростило смысл понятия *Хак* до обычного существительного – хак. И вряд ли кто-то, после суфиев, уже связывал его с хикметами туркестанского Святого. Но завет ходжи Ахмед Ясави: «(85:22) ...главный путь к *хакикату – тарикат*» остался неизменным. И как бы не проявляла себя народная память, мы убеждены, что основу казахского традиционного суда составили принципы суфийского пути (*хакикат – тарикат*). На нем человек снова и снова переживал величие Истины, преклонялся перед ней, как перед Богом.

Служение Истине, познание Истины, преклонение перед Истиной – основные призывы проповедей ходжи Ахмед Ясави. И бии – судьи стремились соответствовать этой формуле. Речи ораторов, известных своим благочестием, на публичном суде зачастую напоминали проповеди и часто строились на скрытых смыслах, что характерно для суфийского общения. Таким образом, даже при первом приближении к этой теме, можно предположить, что суфизм принял в Казахстане и форму правого суфизма.

В конце XIX века появился новый фактор, способствовавший формированию и развитию ещё одной формы парасуфизма – интеллектуального суфизма или эзотеризма. К этому времени в мусульманских странах, когда-то давших миру самых великих суфиев (арабов, персов, тюрков) окончательно восторжествовал ортодоксальный ислам. В Европе же с манифеста либеральных интеллектуалов «Бог умер» резко усилился атеизм христианских наций. Образовавшийся духовный вакуум стал заполняться буддизмом, мистицизмом, сатанизмом. Заинтересовались европейцы, естественно, и исламом, авангардом которого на его границах, как

⁴⁵ قازان , تكميد ناويد . خواجه احمد يسوي 1903. Первая цифра в скобках означает номер хикмета, вторая – номер строки в данном хикмете

⁴⁶ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет. Алматы, 1993

и прежде, выступил суфизм. Этому явлению способствовала и массовая эмиграция в Европу мусульман Индии, Ирана и Сирии, среди которых значительную когорту составляли приверженцы различных суфийских учений и парасуфийских обществ. Они принесли с собой суфийские науки – *илм ат-тасаввуф*. Один из самых ярких представителей немецкой школы суфистики Бернард Радке определяя суфизм, опирается на термин «*ilm al-batin*», что означает «духовные знания»⁴⁷. В отличие от тех знаний, которые были уже накоплены европейской научной библиотекой о суфизме, концепция *илм ат-тасаввуф* представляла собой последовательную и главное – сакральную систему, первым этапом которой являлось *илм аз-захири* (экзотерическое внешнее знание), вторым – *илм ал-батини* (эзотерическое тайное знание). За ними могут следовать самые различные виды знания (к примеру, *илм ал-махабба*), хотя существует возможность, минуя их, достигнуть конечного этапа – *илм ал-ладунни* – знания, идущего непосредственно свыше, от Бога. В труде «*Китаб ал-тавасин*» Мансура ал-Халладжа все эти три термина раскрываются через символ мотылька: увидев свет свечи, мотылек переживает *илм ал-йакин*, а когда подлетает ближе к свече и ощущает ее жар, переживает *айн ал-йакин*, и, наконец, *хакк ал-йакин* – когда пламя свечи сжигает и поглощает его⁴⁸. Однако абсолютное большинство неопитов интеллектуального суфизма не поднимаются выше постижения эзотерических знаний, т.к. для достижения *илм ал-ладунни* следует, как говорят суфии, «сломать все чернильницы и порвать книги». Но если кто достигает знания, идущие непосредственно от Бога, и если они закрепляются в человеке так прочно, как в величайшем мученике шейхе Ал-Халладже, то они приобретают качества несомненных знаний – *илм ал-йакин*, и приводят верующего человека к самой заветной его цели – к исчезновению в сущности Бога. Одним из эзотериков, кто достиг высшие ступени *илма* является француз Рене Генон, ставший гениальным Учителем и Великим суфийским шейхом. Посему тех поклонников *илм ат-тасаввуфа* по разным на то причинам остановившимся на владении эзотерическими знаниями можно определить как представителей парасуфизма в форме эзотеризма.

Обычно центрами эзотеризма выступают университеты или иные интеллектуальные учреждения, такие как университетский центр «Общество Мухйи ад-дина Ибн Араби» в Великобритании, университет Макгил в Канаде, а так же околонучные журналы. Что же касается персоналий, то сегодня наиболее ярким представителем суфийского эзотеризма, видимо, можно назвать известного автора Идрис Шаха, которого Б. Радке называет псевдосуфием. В течение последних десятилетий в научной гуманитарной среде неоднократно поднимался вопрос о склонности Абая к суфизму. Действительно в его поэзии, в образе жизни и идеалах присутствуют все признаки суфийского мировоззрения. Даже отдельные части его, казалось бы,

⁴⁷ Radtke B. Between projection and suppression. Some considerations concerning the study of Sufism // Shia islam, sects and Sufism. – Utrecht, 1992. – С. 72

⁴⁸ Ал-Халладж. Суфийская мудрость. – Минск, 1998. – С. 57

приземлённого произведения «Қара сөз (Простые слова)» можно толковать как фрагменты суфийского трактата. Особенно содержащие размышления, касающиеся исламского законодательством – шариата. Известно, что исламская юриспруденция входила в число трех научных дисциплин (наравне с хадисоведением и экзегетикой – толкованием священных текстов) в зону суфийских исследований. Существовала в казахском мусульманском обществе и соответствующая правовая практика, способная привлечь внимание пытливого ума, хотя в нем были приняты лишь отдельные нормы шариата. Более того, и они были существенно ограничены, т.к. на казахской территории, вошедшей в состав Российской империи, до конца XIX века функционировали две разные судебные системы. А именно: губернские мировые суды, исполнявшие императорское законодательство и суды биев, действовавшие на основе законов «Жеті жарғы» распавшегося Казахского ханства. Причем древний традиционный суд казахов оставался вполне дееспособным. Ч. Валиханов в «Записке о судебной реформе» отмечает, что «По справкам из дел окружных приказов видно, что в Каркаралинском, Кокчетавском и Баян-Аульском округах жалоб на несправедливое решение биев и просьб о постановлении решений по русским законам в приказы этих округов в течение последних трёх лет вовсе не поступало, хотя судом биев было окончено в Каркаралинском округе: в 1860–72, в 1861–77 и в 1862– 22 дела»⁴⁹.

Естественно, что властный Санкт-Петербург пытался реформировать казахский традиционный суд, в частности, отменив народные выборы биев, и постепенно заменяя их назначаемыми властями местными чиновниками – султанами-правителями. Так же проводились попытки сближения уголовных статей российского законодательства и положений «Жеті жарғы». С этой целью к юридической работе губернской администрации привлекались авторитетные личности из образованной среды казахского народа. В этот список не мог не попасть и великий казахский поэт, и мыслитель Абай Кунанбаев. Известен официальный документ, демонстрирующий активное участие Абая Кунанбаева в выше названной общественной деятельности. В, частности, вопросы уголовного права в казахском обществе поднимались в направленной им в Сенат Российской империи записке⁵⁰.

В мае 1885 года на Чрезвычайном съезде народных казахских судей семипалатинских уездов в Карамоле представителем царской администрации Ибрахиму (Абаю) Кунанбаеву было предложено разработать кодекс адатовских уголовных законов для кочевого населения.

Кодекс, составленный Абаем Кунанбаевым, состоит из 63 статей, № 1 (вводной) и №№ 31, 33, 35, 36, 40, 46, 47, 51, 52, 55, 63. Документ подписан лично автором, что не позволяет утверждать причастность или непричастность А. Кунанбаева к другим статьям. Законы написаны в русле

⁴⁹ Валиханов Ч. Записка о судебной реформе // П. с. с., т.4.– Алма-Ата, 1985. – С. 90

⁵⁰ Құнанбаев А. Қарамола Съезі жайында Абаймен бірге болған Мүсірәлі ақсақалдың естегесі // Шығармалар, т. 2. – Алматы, 1968. – С. 225–238

законодательства хана Казахского ханства Тауке, т. е. соответствовали духу и букве законов «Жеты-Жаргы». Прежде всего, это касается величины штрафов, как окончательного приговора. Штраф представлен в том же виде, как и сотни лет назад, понятен и приемлем для кочевого населения. Представляет он собой сумму эквивалентную от стоимости лошади и представительного одеяния (ат-шапан) до стандартного набора скота (үш-тоғыз). Ат-шапан равнялся 15 рублям (статья № 36). Выплата штрафа допускалась и скотом, и вещами, и деньгами, что предусмотрено в статье № 36. К статьям, касающимся супружеских взаимоотношений, относятся статьи №№ 31, 46, 47, 51. В них решаются и коллизии, возникающие при смерти одного из супругов. Знаменательно, что Абай смягчает участь разведённых женщин и вдов. Последним предоставляется даже, при отсутствии долгов, право распоряжаться дальнейшей своей жизнью по своему усмотрению.

Статья № 33 предусматривает наказание штрафом за драки, побои, хулиганство. В этой статье указывается на право тяжущихся выбрать суд биев или обратиться в государственный уездный мировой суд. Видимо данная оговорка вызвана возможными тяжёлыми последствиями для здоровья пострадавших, способных, в конце концов, привести их и к смерти, что логично должно было привести и к тюремному заключению и к каторге в Сибири.

Статья № 35 влекла за собой наказание штрафом за неоказание помощи при пожаре, при опасности для жизни находящегося в глубокой воде, при буране или иных природных катаклизмах, грозящих здоровьем и жизни людей и скота (что важно при кочевом образе жизни казахов). Статья № 40 рассматривает вопросы воровства. При этом от телесных наказаний и лишения свободы зажиточные пособники воров не освобождаются лишь в случае отказа с их стороны предстать перед судом биев.

В статье № 52 напоминается, что предоставление пищи путешествующим является частью казахской традиции. И отказ следовать ей наказывается различными штрафами, видимо, в зависимости от достатка тех, кто нарушил традицию. Следует предположить, что во времена Казахского ханства исключение делалось в тех случаях, когда хозяева, не принявшие путешественников, жили при караванной дороге. Абай Кунанбаев учитывает реалии Российской империи и те изменения в инфраструктуре степи, которые произошли во второй половине торгово-промышленного XIX века. К караванным путям добавляются тракты, ярмарки, пристани, города и различные съезды.

Нарушения земельных прав рассматриваются в статье № 63, что так же является знаком времени. Конечно, суд биев вряд ли был способен разрешить конфликты, вызванные политикой массового переселения в казахскую степь крестьян из Центральной России и Украины. Однако столыпинская аграрная реформа вызвала ряд подвижек и в сугубо казахской среде, потребовавших более конкретного закрепления тех или иных пастбищ и угодий не только за родами, но и за отдельными личностями.

Приведённый выше материал убедительно демонстрирует активное участие Абая Кунанбаева в становлении традиционной, но, совершенно очевидно, светской юридической системы казахского народа, что абсолютно противоречит идеологии и практике суфизма. Впрочем, и сам Абай Кунанбаев вполне реально оценивал своё положение, размышляя на страницах своих назиданий: «Следовать суфизму <...>? Нет, и здесь не сложиться, для сего нужен покой. Нет ни в чувствах, ни текущих днях и минуты покоя; о каком суфизме может идти речь в среде этого люда, на этой земле?»⁵¹.

Искреннее признание Абая, в котором прочитывается горькое сожаление о том, что его и душевное и бытовое состояния не соответствуют практически недостижимым канонам подлинного суфизма, нисколько не отрицает утверждение, что культовый мыслитель и духовный лидер казахского народа был одним из основателей неосуфизма. Который в форме интеллектуального суфизма, начиная с XX века, стал постепенно доминировать в ряду парасуфийских движений.

⁵¹ Абай Құнанбаев. Қара сөз // Шығармалар, т. 2. – Алматы, 1968. – С. 146