

Б.М. Бабаджанов

Зикр джахр у братств Центральной Азии: дискуссии, типология, возрождение¹

Ал-джахр — кувват ал-ислам²

Многие столетия Великую степь Центральной Азии оглашали резкие гортанные звуки коллективных радений шаманов, вызывающие среди участников ритуала (и даже у зрителей) самую благоговейную иллюзию соединения низшего, земного бытия с таинством Высших сфер. Ритуал со временем усложнялся, обретал локальные и даже индивидуальные виды. Ислам внес свои коррективы в архаичные ритуалы, упразднив одни из них как явное проявление язычества, и признав за другими право на существование в «рамках дозволенного». Наиболее восприимчивым к древним ритуалам оказался суфизм, который прошел собственный оригинальный путь мистических исканий, однако не избежал заимствований из культурной и ритуальной доисламской традиции в ее локальных вариантах. Может быть, поэтому большинство исследователей (особенно этнологи) усматривают генетическую связь шаманских обрядов с некоторыми суфийскими ритуалами (особенно с *зикр-и джахр* и *сама'*). Такое утверждение спорно и нуждается в особом исследовании. Порой уместней говорить об обратном влиянии, хотя бы по той причине, что такие ритуалы, как *джахр* и *сама'*, самостоятельно зарождались в тех регионах исламского мира, где древняя доисламская традиция не знала шаманских ритуалов.

Описания видов громкого зикра, ритуальных песнопений и танцев (*джахр*, *сама'*, *ракс*), которые практиковали суфийские братства Средней Азии в период с XIII по начало XX в., в известных источниках встречаются крайне редко. Но даже имеющиеся упоминания о них были рассчитаны на осведомленную аудиторию читателей, и потому

1 | Краткий вариант этой статьи см.: [Бабаджанов, 2004, с. 143–150]. Пользуюсь случаем поблагодарить редакторов настоящего альманаха, позволивших повторить здесь публикацию в расширенном и исправленном виде.

2 | «[Зикр] джахр — сила ислама» — выражение, приписываемое ал-Хидру (Хизр) [см.: *Фатава ли-убахат зикр джахр...*] (о самом этом документе см. ниже).

авторы не сильно утруждали себя подробными описаниями. Правда, суфийские ритуалы, в более поздних формах и сильно видоизмененные, зафиксированы в Средней Азии многими исследователями и путешественниками: А. Вамбери (или Бамбери), Ж. Кастанье, П. Поздновым, Л.А. Троицкой, О.А. Сухаревой и др. [Позднев, 1886, с. 152, 186–190, 251–56; Троицкая, 1925, с. 149–162; Сухарева, 1959, с. 151–168; Басилов, 1970, с. 92–117]. Особое их внимание привлекали так называемые «шаманские мистерии», под каковыми подразумевались различные виды суфийских ритуалов, практикуемые местными братствами — йасавиййа, каландариййа, кадириййа, ишкиййа и даже некоторыми локальными группами накшбандиййа/муджаддидиййа, которые, по мнению большинства исследователей, практиковали исключительно тихий вид *зикра*. Речь чаще всего шла о *зикре джахр*³, представляющем собой обычно ритмическое громкое рецитирование одного или нескольких имен-эпитетов Бога (*ал-асма' ал-хусна*), сопровождаемое иногда ритуальным танцем (*ракс*) и распеванием (*сама'*) мистических виршей (Хикматов Хваджа Ахмада Йасави, Руми, Машраба и др.). Однако, все эти фиксации “живого зикра” были взглядом стороннего и зачастую непосвященного наблюдателя. К тому же в то время, при почти полной неизученности суфизма и особенно его ритуалов, имеющиеся описания не могли опираться на квалифицированные исследования в области мусульманского мистицизма.

В советское время в «социалистических республиках» Средней Азии суфийские братства не могли функционировать полнокровно. Однако некоторые шайхи продолжали практиковать суфийские (или, так сказать, «околосуфийские») ритуалы, и прежде всего *зикр* в тех его видах, в каких они дошли до конкретной группы *закиров* [Бабаджанов, 2001, с. 333–351]. Именно эти виды *зикра*, краткий разбор которых мы предложим ниже, сохранились до настоящего времени. В соседних регионах (китайском Кашгаре, северном Афганистане) или в других мусульманских странах (Турции, некоторых арабских и североафриканских странах, и др.) и даже в Европе (Босния, Германия, Франция и пр.) исследователи фиксируют десятки и даже сотни видов *зикра джахр* и других суфийских ритуалов (*сама'*, *ракс*), которые практикуются множеством суфийских братств⁴.

Из всей палитры упомянутых ритуалов менее всего изучены те, которые практиковались в странах Центральной Азии. Исключение составляют работы названных выше этнографов, наблюдения которых предоставляют бесценный материал современным исламоведам и су-

3 | О практике *зикра* в исламе см.: [Gardet, 1986, p. 230–233].

4 | По информации ряда моих коллег, в Москве и других городах России выходцами из стран Центральной Азии и Кавказа основаны особые лечебные группы, в которых широко используются ритуалы, в основе своей представляющие собой *зикр джахр*, ритуальный танец *ракс* и, реже, *сама'*. По отзывам, наблюдается заметный положительный эффект, особенно у больных гипертонией, разными видами нервного расстройства; есть информация об избавлении от наркотической и алкогольной зависимости.

фиеведам. Более подробно изучены дискуссионный (между шайхами *джахриййа* и *хафиййа*) и социальный контекст обоих видов зикра в работах Юргена Пауля и Девина ДиУиса [Пауль, 2001, с. 114–199; ДиУис, 2001, с. 211–243; основная библиография представлена в этих же работах]. Тем не менее до сих пор еще не существует полного обзора местных (центральноазиатских) источников, могущих содержать описание или легитимацию (с точки зрения *шари‘ата*) громкого зикра (*джахр*) и сопровождающих его ритуальных танцев и песнопений⁵.

В настоящей статье представлен краткий обзор известных источников центральноазиатского происхождения, которые содержат известия о тех или иных видах громкого зикра; источники эти обнаружены относительно недавно, и их краткое описание уже опубликовано в новом каталоге (см. прим. 5). Здесь будет предложено также краткое описание некоторых видов громкого зикра, содержащееся в трудах вышеназванных этнографов и в рукописных источниках. Уместным будет обратиться в самом общем контексте к тем видам громкого зикра, которые практикуют современные шайхи в Казахстане и Узбекистане и рассмотреть их в качестве основы для интеграции известных сейчас суфийских общин и в контексте их самоидентификации.

ИСТОЧНИКИ С ОПИСАНИЯМИ ЗИКРА ДЖАХР⁶

Если обратиться к более раннему времени, например к постмонгольской эпохе, хорошо известна реакция на «нешари‘атские» («татарские/монгольские») обычаи, так гневно и страстно осуждаемые пуристически настроенными богословами. Что касается ритуальной практики суфийских братств того времени, то, кажется, более всего символичными здесь остаются оценки знаменитого ханбалистского богослова Таки ад-Дина Ибн Таймийи (1263–1328). Как отмечают многие исследователи, парадокс состоял в том, что, будучи приверженцем суфизма, Ибн Таймиййа резко критиковал такие «нешари‘атские» на его взгляд ритуалы как *джахр*, *сама‘* и *ракс*, что в целом можно воспринимать как попытку «реформировать ислам» ввиду его ослабления при первых Чингизидах [см., например, интересное исследование и перевод: Michot, 1991].

Более мягко (без резкой критики) соотношение видов зикра («громкого» и «тихого») и предпочтение того или другого из них обсуждались мавераннахрскими авторами суфийских источников (в постмонгольское время), но тоже лишь в качестве некой альтернативы практикам ритуала, существовавшим у суфийских братств. Однако

5 | Некоторый сдвиг в этой области сделан недавно публикацией подробного каталога некаталогизированных суфийских произведений Ин-та востоковедения АН РУз: [Каталог..., 2002, с. 4–5, 32–33, 36–39 и след.].

6 | Мавераннахрская письменная традиция, в которой мы обнаруживаем легитимацию *джахра*, кратко описана и проанализирована мной в другом месте [см.: Бабаджанов, 2003(2), с. 237–250].

у большинства авторов уже заметны ремарки, выдающие их предпочтения «тихого» зикра, без резкого отвержения громких его видов⁷. Как замечают исследователи, легитимация *хафи* (в качестве более соответствующей шариату практики) исходила скорее из желания обособиться от «толпы», практикующей «простые виды *зикра*»; не менее значимо было желание легитимировать статус собственного братства (в данном случае Хваджаган-накшбандийского) как более «шари'атского» [см.: Пауль, 2001, с. 136–138; DeWeese, 1999, р. 256–258]. В изложенных «изречениях» и «наставлениях» это выглядело как опасения (предупреждения) того, что громкий *зикр* обретет все черты профанации этого ритуала, что, собственно, и произошло со временем, когда организационные институты суфизма впали в затяжной кризис. Однако те же постмонгольские источники Центральной Азии предлагали особую классификацию *зикра джахр*, разделяя его на: тот, который практикуют простолюдины, — *зикр-и 'амм*; тот, который принят практикующими адептами какого-нибудь шайха, — *зикр-и хасс*; и высший его тип, которого достигают не многие, — *зикр-и хавасс* [Манакиб-и..., л. 221 а, б]. Эта классификация явно основана на устоявшейся градации страт общества в исламской философии.

Как было сказано, в Институте востоковедения АН РУз был подготовлен Каталог неописанных ранее произведений по суфизму (см. прим. 5) совместно с Университетом Халле (Германия). В процессе составления Каталога был обнаружен ряд уникальных произведений с довольно подробными описаниями упомянутых ритуалов. Эти источники мы условно разделили на три группы:

1. Теоретические сочинения, составленные, как правило, по следующей структуре: а) изложение религиозного регламента и нормативных ритуалов, включающих необязательные ритуальные действия (*нафила*): *зикры* после молитв, йасавийский *вирд* и т. п.; рекомендованные в братстве Йасавийя, формулы благожелательных молитв (*ду'а*), произносимые до и после сеансов *зикра* и др.; б) легитимация с точки зрения шариата *зикра джахр*, *сама'* и *ракс*, со ссылками на Коран, хадисы, сборники фетв и другие богословские и суфийские сочинения⁸. Иногда встречаются ссылки на неизвестные доселе сочинения Ахмада Йасави, видимо ему приписанные (например, *Фатава-йи танбиййа*); в) способы и процесс инициации неофитов братства; д) подробное описание этапов *зикра* и тех духовных состояний, испытываемых адептами братства на разных этапах (*макама*) Пути; е) описания собственно *зиков* с произносимыми формулами, правилами рецитаций и т. п.;

7 | См., например, известный хваджаган-накшбандийский компендиум «Манакиб-и Хваджа 'Али Рамитани» (Рукопись ИВ АН РУз, № 8743, л. 211а–222а). Анализ источника, в том числе и на предмет оценки двух видов *зикра*, см.: [DeWeese, 1999, р. 492–519; названный пассаж обсужден на с. 506–508].

8 | Часть этих источников, с легитимацией и, наоборот, — с делегитимацией *зикра джахр*, *сама'* уже описана в упомянутых работах Д. ДиУиса и Ю. Пауля, а также в моей работе [Бабаджанов, 2003(2), с. 237–250].

II. К другой группе [см.: Бабаджанов, 2003(3), с. 92–93; Шайх Худайдад..., 2006; об этом же шайхе см.: v. Kügelgen, 1998, S. 121–123] отнесены сочинения, представляющие собой практические рекомендации по исполнению тех или иных видов йасавийского зикра. Например, одно из таких сочинений (*Рисала-йи зикри Султан ал-'арифин*), текст которого приложен в конце этой статьи. Этот трактат содержит краткое описание шести видов йасавийского зикра, которые, по утверждению неизвестного автора, остались от Ахмада Йасави: 1) *Исм-и зат* с формулой «Аллах»; 2) *Исм-и сифат* (или по-другому — *Исм-и Хайй*), в котором наиболее предпочтительной считается формула *Хайй-Ох, Хайй-Ох!*; оба компонента представляют собой имена Бога: *Хайй* — Живой, Восклицание «Ох» — (по версии автора) означает Могучий. Этот зикр произносится после полуденной молитвы (*намаз-и пейшин*); 3) *Ду сара* с формулой *Хайй-Ох-Хува-Аллах, Хайй-Ох-Хува-Аллах!* Название этого зикра происходит от того, что при повторении формулы «в двух местах восклицают, словно тянут пилу» (*арра тортадурлар*); 4) *Зикр-и Хува* (в персидских вариантах — *Зикр-и арра*). Формула — *Хува-Хува-Хува-Хува-Аллах!*; 5) *Зикр-и чай-кун* (букв. Четочный зикр). Формула — *Хува-чакка, Хува-чакка...!* Здесь, видимо, имеется в виду зикр, сопровождаемый ударными инструментами, выбивающими ритм, напоминающий четчатку; 6) *Зикр-и чахар зарб* (*чор зарб*; букв. четырехударный) с формулами *Хайй-Ох-Ох-Ох, Хува-Хайй-Ох-Ох-Ох, Хайй-Хува-Аллах!* Автор поясняет, что название этого типа зикра произошло от того, что четыре фонемы формулы (какие не уточняется) произносятся «с ударом», а в конце «подобно [звуку] пилы (*арра*)». Далее упомянуты другие виды зикра (например, *Зикр-и кабутар*, т. е. зикр, напоминающий голубиное воркование), практикуемые другими «почтенными» (*зат-и шарифлар*), кратко говорит о правилах и времени (обычно после намазов) произнесения громко вслух (*джахран*) некоторых названных им и иных формул *ду'а*.

III. И, наконец, упомянутая нами третья группа источников представляет собой фетвы (*фатава*) на арабском и, реже, на персидском языках, цель которых — придать законность громкому зикру, *сама'* и *ракс'*. Для этого составители фетв пользуются такими методами ханафитского фикха как *кийас* (выбор по аналогии), *ихсан* (предпочтительное решение) и обращение к *иджма'* (консенсус, или согласное мнение некоторых *'улама'*). Интересно, что такие канонизированные виды ритуальных действий, как *такбир*, *талбиййа* (во время хаджжа), чтение Корана в голос и т. п., отнесены автором к видам зикра *джахр*. Известно, что йасавийский ритуал всегда оста-

вался предметом жесткой критики со стороны нормативных богословов и шайхов других тарикатов. Очевидно, что фетвы такого рода появлялись в качестве своеобразного «богословского ответа» на подобные претензии.

Общая особенность первых двух групп названных источников состоит в том, что они, в отличие от многих других видов подобныхopusов, написаны в виде практических рекомендаций, советов, наставлений и предостережений. Поэтому мы здесь имеем довольно подробные описания одних и тех же ритуалов (точнее их вариаций), практикуемых какой-либо конкретной группой суфиев. Во всяком случае, повторяю, подобные описания, сделанные самими суфиями, большая редкость для местной йасавийской письменной традиции, которая не балует исследователей своим обилием.

Из авторов теоретических сочинений следует особо выделить неизвестного доселе автора Шайх Худайдад б. Мулла Таш-Мухаммад 'Азизан ал-Бухари, которого по праву можно назвать крупнейшим суфийским теоретиком Мавараннахра XVIII — XIX вв., принадлежавшего *силсила* Йасавиййа/'Азизан [см. о нем: Бабаджанов, 2003(3), с. 92–93; Шайх Худайдад..., 2006; об этом же шайхе см.: v. Kügelgen, 1998, S. 121–123]. Во время составления упомянутого каталога, установлено, что перу этого автора принадлежит около 10 крупных сочинений в основном на суфийские темы (*Джами' ал-бахрайн*, *'Уйун ал-маса'ил*, *Тарика-йи вусул* и др.)¹⁰. Чаще всего Шайх Худайдад обращается к давнему (и почти никогда не прекращавшемуся) спору внутри Хваджаган/Накшбандиййа, а также с шайхами других братств — приемлем ли в практике братства громкий *зикр*, сопровождаемый нередко игрой на музыкальных инструментах. В своем не дошедшем до нас сочинении *Танбих-и даллин* (фрагмент его сохранился в одной из упомянутых выше фетв) он обвиняет современных ему накшбандийцев в том, что они забыли о некоторых наставлениях своих первоучителей (например, Махмуд Анджира Фагнави, Амир Кулала), практиковавших громкий *зикр*, либо о тех (например, Мухаммад Парса), кто, предпочитая *зикр хафи*, вполне благожелательно относился к тем, кто практиковал «*зикр языка*», конечно, при определенных условиях [см. по этому вопросу: Fletcher, 1995, p. 1–46; Algar, 1976, p. 39–46; Пауль, 2001, с. 129–144; ДиУис, с. 240–243; Бабаджанов, 2001, с. 341–349].

Упомянутое его объемное сочинение — *Бахр ал-'улум*, представляющее собой комментарий на сочинение Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (ум. в 632/1234–35) *Иршад ал-муридин* [подробно об этом см. описания Ш. Зиядова: *Каталог...*, 2002 (№ 10, с. 31–36)]. Сюда, впрочем, включены комментарии солидных фрагментов других сочинений

10 | Они упомянуты в его объемном (998 листов!) сочинении на арабском языке *Бахр ал-'улум/Шарх Иршад ал-муридин*. Рукопись (автограф) — ИВ АН РУз., № 2406/1.

ас-Сухраварди. Комментатор, указывая цель написания сочинения, пишет, что хотел бы защитить суфиев (очевидно, прежде всего Йасавийя) от необоснованных нападок, доказать легитимность их теоретических положений и практики и т. д. Именно ас-Сухраварди, по мнению Шайха Худайдада, сумел легитимировать связь *шариата*, *тариката* и *хакиката*. Обращение к творчеству ас-Сухраварди в сочинениях йасавийских авторов и даже обязательное включение его имени в собственные цепочки духовной преемственности (*силсила*)¹¹ не случайно: именно у этого автора йасавийские шайхи находили хорошо аргументированные богословские обоснования своей мистической и ритуальной практике, часто становившейся предметом критики ‘улама’ и суфиев других братств.

Другое крупное сочинение Шайха Худайдада (на тюркском и арабском яз.) — *Бустан ал-мухиббин* — посвящено комментированному описанию и легитимации суфийских ритуалов, практикуемых современными автору братствами, в том числе и Накшбандийя/Муджаддийя [Шайх Худайдад..., 2006]. Здесь автор вновь неоднократно ссылается на сочинения Абу Хафс ‘Умара ас-Сухраварди и дает очень подробную классификацию практикуемых суфиями ритуалов в зависимости от подготовки и мистического опыта. Описывая виды зикра *хафи* и *джахр*, автор отдает предпочтение последнему, так как «только он способен оживить сердце». Он старается обосновать соответствие *шариату* йасавийских видов зикра, особенно *зикр-и арра* («зикр пилю»), подробно описывая правила его исполнения, формулы и пр. Интересны также методы легитимации названных ритуалов (особенно громкого зикра) с точки зрения *шари’ата*. Здесь же автор определяет как обязательное действие (*ваджиб*) лечение больных во время сеанса *зикр-и джахр*; при этом глава конкретного кружка (*сар халка*) должен «изгнать» болезнь ударами рук или плетью (*камчи*) по спине больного, каковое действие названо *дам салмак* (арабск. — *рукйа*)¹².

Имея в виду полемический стиль сочинений Шайха Худайдада [см. также его сочинение *Писанд-и зикр-и джахр* (ИБ АН РУз, № 2406/2, л. 985–992)], можно полагать, что его интеллектуальные усилия были прежде всего направлены на то, чтобы дать аргументированный ответ той группе богословов и суфийских шайхов (прежде всего из кругов братства Муджаддийя), кто старался доказать несоответствие *шари’ату* названных ритуальных действий. Естественно, претензии исходили из духа конкуренции, которая сохранялась между братствами на протяжении нескольких столетий (см. подробнее в упомянутых выше работах Д. ДиУиса и Ю. Пауля).

11 | И это несмотря на то, что место Абу Хафса ‘Умара ас-Сухраварди в йасавийские *силсила* в качестве одного из учителей Ахмада Йасави хронологически весьма уязвимо.

12 | О других видах этого способа лечения см.: [Бабаджанов, Камилов, 2001, с. 62–63].

ЗИКР-И ДЖАХР¹³

Собственно *зикр* — это поминание и прославление Бога с произнесением определенных формул или имен Бога двумя способами: про себя, «втуне» (*хафи*), или вслух (*джахр*). Едва ли не с самого зарождения выделилось множество видов *зикр-и джахр*, зависевших от конкретной этнической и религиозной традиции, а также местных обычаев. Ритуал проводился обычно в четверг или в ночь с пятницы на субботу в *ханака* (называемых еще *зикр-хана*, *джахр-хана*). Судя по описаниям местных авторов и первых русских этнографов, один из наиболее распространенных видов этого ритуала выглядел так¹⁴. Шайх — глава конкретного сообщества суфиев (*джама'ат*) садился у михраба и рассказывал какую-нибудь поучительную историю из жизни Пророка, его сподвижников или знаменитых суфийских шайхов. Обычно такие истории как бы «готовили» участников (*закиран/зокирлар/закирлер*) ритуала, психологический настрой которых должен был удаляться от мирской обыденности под воздействием рассказов с примерами самопожертвования его героев «во имя Аллаха». Далее участники *зикра* садились в круг, в центре которого сидел *хафиз*, или *сар(-и) халка*; обычно это декламатор с хорошо поставленным голосом. Шайх старался добиться особого экстатического состояния (*ваджд*) своих подопечных. Затем *сар-халка* начинал читать нараспев фрагменты *вирдов* с прославлениями Бога (*хамд*) и Пророка (*на'ат*). Иногда тексты представляли собой фрагменты хикматов Ахмада Йасаи. Сидящие в кругу *закиры* раскачивались в такт и постепенно начинали вскрикивать, что свидетельствует об их духовных муках (*истираб*). Спустя некоторое время участники невольно (либо по указанию шайха) встают и начинают исполнять особый ритуальный танец (*ракс*). Многие средневековые авторы подчеркивают, что любые телодвижения участников *зикра* богоугодны (*саваб*). Затем шайх задает определенный ритм вскрикам. Чаще всего это по-разному, но ритмично произносимые имена Бога либо принятые формулы Его восхваления — *тасбихат* (литании). Однако наиболее часто повторяемые слова, точнее имена Аллаха, при громких *зикарах* — «*Хайй-Хува*» (от арабского *ал-Хайй*, *Хува* — Вечно живой, Он). Формула в процессе многократного повторения, как правило, искажается и произносится просто как «*Ха-Ху*». На первых этапах формула произносится с гортанным резким выдохом. Издаваемый звук напоминает короткое блеяние барана; отсюда название этого вида громкого *зикра* — «*зикр-и куй*». Затем, после короткого перерыва, исполняется другой тип *зикра* с той же формулой, но произносимой те-

13 | В написании этой части статьи автор использовал свою работу «*Зикр-и джахр*» [см.: Бабаджанов, 2003(1), с. 14–15].

14 | Здесь для описания некоторых видов громкого *зикра*, кроме названных источников, этнографических работ и наблюдений ритуальных собраний современных шайхов, мы воспользовались и другими упомянутыми здесь рукописями. См., например: *Дар мас'алайи зикр-и арра* [аноним]. Рукопись (ИБ АН РУз, № 9948/8, л. 125–144); *Дар истихсан-и зикр-и арра* [аноним]. Рукопись (ИБ АН РУз, № 10472) и др.

перь с закрытым ртом, как бы внутрь горла с выдохом в нос. Звук напоминает резкое короткое мычание бычка, отчего этот тип *джахра* получил название «*зикр-и тана*». На следующем последнем этапе та же или другие формулы произносились с резкими и полными вдохом и выдохом. Звук и ритм напоминали звук пилы, откуда и название этого типа «*зикр пилы*» (ар. — *зикр миншар*, перс.-тюрк. — *зикр-и арра*). Другие названия — «*зикр-и арра-йи марратан*» («многократно повторяемый зикр пилы»), «*зикр-и Хува*» (по чаще всего используемой формуле «*Ха-Ху*» — искаж. «*Хайй-Хува*»).

Описанный ритуал считался наиболее распространенным (но не единственным) видом громкого зикра в Центральной Азии, особенно в братстве Йасавиййа. Считалось, что этот вид зикра предпочел Хваджа Ахмад Йасави, который будто бы научился исполнять его у пророка Хидра (ал-Хидр, перс. и тюрк. Хизр)¹⁵ и у святого праведника Закариййа. Эта же традиция утверждает, что к громкому зикру (и особенно к *зикр-и арра*) прибегал сам Пророк на горе Хира' по настоянию пророка Хизра. Сторонники этого *зикра* полагают, что он способствует наилучшему очищению сердца «от ржавчины неведения», сбрасывает с него завесу (*хиджаб*) и удаляет из души искушения. Считается, что громкий зикр способствует так же: противникам (*мункиран*) примириться (*инкийад*), начинающим — приспособиться, затрудняющимся — приобрести духовное вдохновение (*ихлас*), преодолеть плотские привязанности, влюбленным в Бога — постичь духовное озарение (*заук*) и боговоявление (или эманацию — *таджалли*) и т. д.

В зависимости от ритма исполнения и формул различаются и другие виды *зикра джахр*. Например, практиковались и практикуются до сих пор так называемые «ударные» (*дарбиййа*, перс.-тюрк. — *зарбиййа*) виды, которые основаны на двух-, трех-, четырехчастных (и т. д.) «ударах» на первом слоге отдельных слов в формулах *зикра* (например, *Ох-Аллах! Ох-Аллах-Ху! Ох-Аллах-Хува-Хайй!* и др.).

Существует множество других видов «громкого *зикра*». Некоторые именитые шайхи сами инициировали какой-нибудь вид зикра, «подсказанный» им, опять же, пророком Хизром. Так, до сих пор сохранился особый «паstuший» вид — *зикр-и Занги* (по имени Занги-ата) с ритуальным танцем (*ракс*) вприпрыжку. По преданию, этот шайх гнал стадо баранов с горы вниз, положив посох за спину, свесив на нем руки и стал невольно исполнять *зикр-и джахр*, а сама формула и движения приобрели определенный ритм.

Сторонники *зикр-и джахр* сформировали несколько способов его оправдания с точки зрения *шари'ата*. При грамматическом разборе термина обычно утверждается, что собственно слово зикр следует понимать только как «громкий зикр», но не как «тихий зикр» (*зикр-и хафи*);

15 | О Хизре (ал-Хадир, Хидр, Кидр и т.д.) см.: [Aubaille-Sallenave, 2003, p. 11–37].

последнее значение этот термин будто бы обретает только в том случае, когда начальная *зал* отмечена *даммой* (форма *зукр*!). Встречаются особые комментарии отдельных аятов Корана (чаще всего 17:110; 62:1,9,10), которые рассматриваются как прямое указание на предписанность «громкого зикра». Хотя споры о допустимости «громкого зикра» и сопровождающих его ритуалах (*ракс*, *сама*)¹⁶ всегда были и остаются предметом критики как богословов, так и некоторых сторонников «тихого зикра».

Выделяется группа суфийских авторов, которые, лично практикуя *зикр джахр* (или в принципе не возражая против него), выступали против того, чтобы он становился неким коллективным действием при участии непосвященных, что, по их мнению, превращает этот ритуал в профанацию и в средство сбора подношений. Особенно резкое неприятие вызывали те виды «громкого зикра», которые проводились публично (*зикр-и 'амм*; *зикр-и 'аланиййа/иланиййа*), на базарных площадях, в загородных мечетях и других подобных местах; в них могли участвовать простолюдины, желающие приобщиться к этому зажигательному ритуалу, во многом заимствованному из их же культурной традиции. Например, из наблюдений русских путешественников известно, что подобные публичные виды «громкого зикра» проводились в XIX — начале XX в. на мазарах Ахмада Йасави, Занги-ата (Ташкент), на площади Регистан и мазаре Шах-и зинда (Самарканд). В некоторых из них участвовали сторонние зрители, в том числе и женщины.

Нельзя не упомянуть еще об одном ритуале, принятом среди некоторых этнических групп тюрков Центральной Азии, который фактически тоже является одним из видов зикра *джахр*. Речь идет о ритуале «*Садр тепмок*»¹⁷, проводимом, обычно, группой бродячих каландаров (или их потомками, а иногда просто группой осведомленных женщин) перед началом заупокойных обрядов (*джаназа*), когда покойник еще находится в доме. Участники становятся в круг и, выкрикивая знакомые (искаженные) фонемы «Ха-Ху», начинают с наклонами головы вперед и назад, бить себя в грудь и пританцовывать. Этот зикр фактически является способом проводов покойного и, как передавали нам наши информаторы¹⁸, делается для того, чтобы «отогнать от покойного слуг Сатаны и призвать ангелов». Существует множество других ритуалов, сходных с суфийскими (например, очень напоминающие *джахр*), исполняемых во время традиционных исламских и доисламских праздников на мазарах «святых» [Бабаджанов, 2001, с. 334, 338–341]; это вновь доказывает влияние суфизма на так называемый повседневный

16 | О дискуссиях вокруг этих ритуалов в других регионах исламского мира см.: [Gribetz, 1991, p. 43–62].

17 | Букв. «Удары по груди». Название произошло от основного действия в этом ритуале — это сильные удары участников тыльной стороной кулаков по груди. Упоминания об этом ритуале встречается в этнографической литературе [см., например: Сухарева, 1960, с. 27].

18 | Мне случалось наблюдать этот ритуал в некоторых районах Кашкадарьи и Ташкентской области.

ислам, и наоборот, заимствование тех ритуалов из «народной среды», которые (по мнению инициаторов такого заимствования) вполне соответствуют сунне Пророка. Правда, система и методы доказательств этого положения оставались и остаются весьма уязвимыми, на взгляд богословов-пуритан и конкурентов из других братств.

СОВРЕМЕННЫЕ ШАЙХИ ДЖАХРИЙЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ?

Ныне некоторые группы суфиев (например в Узбекистане, Казахстане и Кыргызстане) продолжают практиковать отдельные виды громкого зикра, но в том виде, котором они восприняли его от своих наставников. К таковым следует отнести, например, известного казахстанского главу некоторых групп *джахрийя* Шайха Исмадулла¹⁹. С его именем связано фактическое возрождение традиции йасавийских/кадиритских²⁰ ритуалов в постсоветский период в Казахстане.

Практикуемый Шайхом Исмадуллой и его последователями коллективный ритуал представляет собой соединение 3–4 видов *зикра джахр*²¹. Ритуальные собрания, проводимые самим Шайхом или его *халифа*, обычно начинаются с рассказов о Пророке (которые, насколько мы поняли, большей частью заимствованы из сборников типа «*Касидыи бурда*», позднейших переложений «Сказаний» [*Кисса*] о пророках), либо об *асхабах*. Зафиксированы рассказы о Хваджа Ахмаде Йасави. Надо сказать, сам Шайх — весьма искусный оратор, и ему вполне удается добиваться особого настроения участников зикра и даже сидящих в стороне зрителей, что вполне соответствует традиции (см. выше). Этот благоговейный настрой готовит психологически (или, как говорят некоторые *закиры*, «размягчает душу») и позволяет перейти к собственно ритуалу. При этом сам Шайх старается занять место²², откуда ему видны все *закиры*. Среди участников имеется свой *хафиз* с хорошим голосом, который нараспев декламирует *Хикматы* Ахмада Йасави²³. Остальные участники, покачиваясь, повторяют ряд заданных формул в определенном ритме.

Ритмически повторяемые (точнее, распеваемые) формулы меняются в зависимости от вида зикра и представляют собой фрагменты *на'атов* (восславлений) Пророка, либо *вирдов*. Иногда эти формулы —

19 | Шайх Исмадулла — выходец из казахской диаспоры Афганистана, куда эта группа казахов переехала вскоре после Октябрьской революции. В недавнем прошлом он жил в Пакистане. Ныне он житель Алматы, имеет множество муридов в разных городах Казахстана и Кыргызстана. Пользуясь случаем, хочу поблагодарить некоторых туркестанских муридов шайха Исмадуллы за подробные интервью и предоставленные видеокассеты с речами Хазрата Исмадуллы и сеансами его ритуальных собраний.

20 | Дело в том, что Шайх Исмадулла возводит цепочку своей духовной преемственности по линии Йасавийа и Кадирийа одновременно, что тоже является довольно обычной практикой для позднего суфизма в регионе.

21 | Повторяю, что здесь приводится лишь краткое и общее описание видов *зикра* этих собраний.

22 | Обычно это *кибла*.

23 | Сам шайх Исмадулла настаивает, чтобы *Хикматы* произносились на чагатайском языке, который воспринимается в этих кругах как оригинальный язык сборника, приписываемого Ахмаду Йасави.

обычный набор Прекрасных имен Аллаха (*ал-асма' ал-хусна*). После выполнения двух-трех этапов с разными видами зикра участники встают и, образовав круг, продолжают хором декламировать одну из формул. При этом они остаются на месте, складывают руки крест-накрест на груди, повторяя резкие движения головой и корпусом от правого плеча к левому²⁴. Эти движения представляют собой один из видов ритуального танца *ракс*. Если принять приведенную выше классификацию «громких» видов зикра, очевидно, этот вид ритуала надо отнести к *зикр-и 'амм*.

Говорить о том, что сам Шайх Исмадулла хорошо знает собственную йасавийскую традицию (как письменную, так и устную) не приходится²⁵. Ограниченны его знания по всей разнообразной палитре йасавийского ритуала, в том числе и видов зикра *джахр*. Здесь мы можем наблюдать скорее те виды зикра, которые сохранились в одной из общин казахов ко времени Октябрьской революции перед их иммиграцией в Афганистан. При дальнейших исследованиях следовало бы иметь в виду возможное влияние окружающей среды на традиции (в том числе и ритуальные) локальной группы этнических казахов, либо, наоборот, ее относительную изоляцию, а следовательно, известную архаичность сохранных видов зикра.

Между тем в нашем регионе исследователями²⁶ выявлены суфийские шайхи, хорошо знающие (а иногда и исполняющие) значительно больше видов зикра. Можно упомянуть наманганские кружки Джахрийя, участники которых, по их утверждению, знают более двух десятков видов зикра. Хотя на деле исполняется всего два-три вида. Формальный глава одного из таких кружков — Довуд-хон Намонгони. Надо признать, что и его познания о письменной традиции, о теоретических положениях или об иных «секретах Пути» (в том виде, в каком они зафиксированы в названных малочисленных источниках) невелики, если не сказать смутны. Хорошо усвоив начальные религиозные знания, Довуд-хон учился у некоторых наманганских шайхов Джахрийя, знавших и сохранивших дореволюционную традицию *зикр-и джахр*²⁷. Впрочем, воспринятую им форму суфизма тоже нельзя назвать интеллектуальной (или «элитной»), что на самом деле в исламском мистицизме встречается достаточно редко. И здесь мы также, скорее всего, имеем дело с одним из видов названного *зикр-и 'амм*.

24 | В некоторых братствах этим движением имитируют «удары по сердцу», способствующие, как считается, лучшему очищению сердца и выбиванию в нем имен Аллаха.

25 | Здесь, очевидно, сказалась этническая изоляция, в которой находилась казахская община в Афганистане. Можно сказать, что сам Шайх Исмадулла воспринял эту традицию от старожил диаспоры, но в том ограниченном виде, в каком она сохранилась в устной форме среди старцев. Однако совсем недавно Шайх Исмадулла написал две книги, одна из которых как раз посвящена шарху 'атской легитимации зикра *джахр*. Кроме прочих аргументов здесь почти полностью использованы фрагменты с легитимацией зикра *джахр* из упомянутого сочинения *Джам'и ал-фатава*, текст которого некогда был предоставлен нами ученику шайха Исмадуллы — Сайфиддину-кори.

26 | В частности, А. Муминовым и автором этих строк.

27 | Одним из учителей Довуд-хона был ныне покойный Гулам-ата Норматов (ум. в 2000 г.) [см. о нем: Бабаджанов, 1998(1), с. 27].

Справедливо будет заметить, что письменная традиция — продукт именно интеллектуального суфизма — явление скорее городское; по преимуществу в городах интеллектуальный суфизм находил «основного читателя» сложных для неискушенного провинциала элитных суфийских произведений. Поэтому всегда уместно выделять суфизм «интеллектуальный» (со сложным толкованием психофизических состояний, с соответствующей градацией цветовых видений, с разъяснением особенностей состояния адепта на конкретном этапе [макама] духовного вознесения и т. п.) и отличать его от суфизма «народного», приверженцы которого, как правило, бывают лишены возможности глубоко освоить сложные толкования ритуальной техники, других особенностей Пути. Их суфизм остается как бы на уровне освоения техники ритуала с предварительным разъяснением (в виде устоявшихся клише) основной цели мистического Пути. Однако в исторической перспективе мы видим, что интеллектуальный суфизм в Центральной Азии уже в XVII в. впал в состояние стагнации (за исключением разве что Накшбандиййа/Муджадидиййа), от которой он потом так и не оправился. И напротив, именно «народный» суфизм и все сопутствующие ему ритуалы, практикуемые в кругу непосвященных (типа *Садр теп-мок*), более всего проявили свою живучесть, поскольку оставались всегда приземленными и тесно связанными с народными обычаями и обрядами. На мой взгляд, именно ритуалы «народного» суфизма зафиксировали многие этнографы и фиксируют теперь исследователи в разных регионах Центральной Азии.

Попытка проследить мотивы приобщения к этим и другим, возрождающимся теперь братствам совершенно разных слоев населения в городах и деревнях уведет нас слишком далеко от целей нашей работы. Здесь отмечу лишь некоторые результаты моих наблюдений в среде светских интеллектуалов (это выпускники вузов, и среди них — кандидаты, а иногда и доктора наук), кто предпочел «встать на Путь». Во-первых, почти во всех случаях я заметил увлечение в этих кругах научно-популярными и научными работами о суфизме вообще. Однако в таких работах речь преимущественно идет о том самом «интеллектуальном» суфизме, который становится «влекущим ориентиром» для неискушенного и неподготовленного, но вполне одухотворенного читателя. Во-вторых, духовная и «идеологическая» пустота (усиленно пропагандируемые в центральноазиатских странах «новые идеологические ориентиры» в расчет принимать не приходится) делает для местной интеллигенции привлекательным путь «духовного и нравственного очищения», на фоне жестоких реалий нарождающегося молодого капитализма.

Вместе с возрождением самих суфийских групп, восстанавливается традиция благотворительности и социальной активности братств. Например, Шайх Исматулла нередко помогает некоторым бедным

семьям (как правило, это члены братства) за счет подношений своих богатых муридов и почитателей. И, кажется, он вполне осознает, что таким образом он зарабатывает не столько религиозный авторитет, а, так сказать, «социальный капитал», что, собственно, всегда соответствовало традиции большинства суфийских шайхов. С другой стороны, говорить о его притязаниях на политическую деятельность пока рано. По рассказам некоторых его муридов, года 3–4 назад отношение некоторых государственных служб к быстро набирающему авторитет шайху было настороженным, намеренно затягивалось дело о предоставлении ему казахстанского гражданства и даже ставился вопрос об изгнании его из страны. Однако несколько положительных реплик Шайха в адрес Президента Н.А. Назарбаева сняли остроту противостояния с государством²⁸.

Вернемся, однако, к наманганским кружкам Джахрийя. В процессе полевых исследований у меня создалось впечатление, что, обладая довольно виртуозной техникой нескольких видов «громкого зикра» и тем самым становясь для своего круга последователей и почитателей своеобразным духовным наставником («пастырем»), Довуд-хон не лишен вполне земных и материальных интересов, активно капитализируя свое влияние посредством подношений²⁹. Некоторое «автономное положение» Довуд-хона Намонгони и его «братьев по общине» в среде верующих Намангана уже вызывает негативные оценки религиозных лидеров (официальных и неофициальных) города и области. Претензии сводятся к хорошо знакомым клише с осуждениями суфизма вообще, и особенно его «запретных» ритуалов вроде *зикр-и джахр*.

По крайней мере древняя ритуальная традиция не забыта. Те шайхи, кто, несмотря на неблагоприятные условия, сохранили ее, всячески стараются передать технику ритуала новым сподвижникам. Однако на примере казахстанских муридов Шайха Исмадуллы вместе с передачей собственно суфийской традиции мы можем наблюдать фактическую реисламизацию групп населения, вовлеченных в общину. Шайх постепенно, без давления, но довольно настойчиво, требует исполнения основных предписаний шари'ата (*фарз*). О широком участии суфийских шайхов в продолжающемся процессе реисламизации региона говорить пока рано. Тем не менее напрашивается давняя историческая параллель, когда Ахмад Йасави и его последователи участвовали в процессе исламизации народов к северу от Мавараннахра и исламизации монгольских правителей и племен.

28 | Как передавали некоторые его муриды, на одном из своих собраний шайх Исмадулла высказался в средневековом стиле в том смысле, что, если подданные не будут доставлять огорчения своему падишаху, последний не будет иметь повода для притеснений.

29 | Разумное сочетание материальных и духовных интересов заметно и у Шайха Исмадуллы. Так, после одной из своих проповедей (*ваз*) в своем «доме-ханака» в Алматы, его последователи проносили по рядам мешок, куда все участники собрания бросали деньги. Шайх при этом призывал не скупиться «на пути Аллаха».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общинная интеграция в суфийских братствах основывалась преимущественно на коллективном ритуале. Однако, о единообразии ритуальной практики в суфийских братствах Центральной Азии (как, впрочем, и в других братствах исламского мира) говорить не приходится. Более того, история суфизма знает массу примеров, когда споры по поводу «легитимности», или формы зикра («громкого» и «тихого», «внутреннего» или «молчаливого»), становились предметом жарких дискуссий адептов одной общины, повлекших за собой ее фактический раскол³⁰.

Более стабильной (в смысле признания разнообразия видов и форм зикра) выглядит ситуация в братствах, объединенных под общим названием Джахриййа (в том числе и Йасавиййа). В тех немногочисленных местных источниках (в основном XVII–XIX вв.), которые дошли до нас, разнообразие видов «громкого зикра» констатируется без претензий в адрес инициаторов этого ритуала. Авторы подобных сочинений, следуя прежним теоретикам обоих направлений и ссылаясь на них, стараются уравнивать легитимность двух типов зикра³¹. Весьма частые нападки на «громкий зикр» со стандартными обвинениями в недопустимом нововведении (*бид'а*), заставляла носителей этого ритуала и заставляет до сих пор искать свои аргументы в его легитимности как одного из многообразных Путей к Богу³².

Тем не менее единого или универсального вида *зикра джахр* (как, впрочем, и *хафи*) не сложилось. Со временем виды и вариации этого ритуала множились даже в пределах одного региона и зависели, видимо, от личного мистического опыта шайха, его предпочтений и окружающей этнокультурной среды. Варианты основывались на разных формулах, способе и манере их произнесения. Иногда в одном сеансе объединялось несколько видов джахра — от более простых формул к сложным. Однако и этот набор видов джахра варьировался, и таким образом появлялись новые его виды. А если к этому добавить формы ритуального танца (*ракс*), которые тоже отличались значительным разнообразием, можно предположить, что вариаций ритуала становилось еще больше.

Каждая конкретная община (в случае, если мы располагаем письменной фиксацией исполняемых ею ритуалов) старалась обосновать свой вид зикра ссылкой на непреложный авторитет знаменитого шайха в своей *силсила* (часто в нее искусственно введенного), либо, ссылкой

30 | См., например, наиболее показательные исследования дискуссий внутри Накшбандиййа по поводу *зикра хафи* и *джахр* [Пауль, 2001, с. 130–148].

31 | Правда, бывают исключения, когда (как это показано выше) некоторые из авторов сочинений, признавая «шари'атскую правомерность» обоих видов зикра, ясно говорят о предпочтительности джахра.

32 | Напоминаю о недавней публикации Шайха Исмагулла с легитимацией громкого зикра.

на мистическое озарение, снизошедшее чаще всего от Хизра (вариант — Пророка). Естественно, такие способы аргументации (с опорой на методы *таклидиййа*) оставались весьма уязвимыми в глазах множества факихов, для которых легитимность суфийских ритуалов была более чем сомнительна. И это несмотря на то, что формально «легитиматоры» придерживались обычных способов аргументации (*кийяс*, *истихсан*), правда в расширенных их видах (скрытом, опосредованном и т. д.).

Вариации *зикра* повлекли за собой разнообразие общинной идентификации. Например, лидеры современных йасавийских общин Центральной Азии претендуют на то, что именно их вид зикра (зиков) или иного ритуала прямо исходит из традиции самого Ахмада Йасави. Такие же утверждения мы находим и в источниках, исходящих из разных ответвлений братства (групп), придерживающихся неодинаковых видов ритуальной практики. Иными словами, в условиях конкуренции между шейхами таких групп их ритуальная индивидуальность легитимировалась как эксклюзивность, восходящая корнями к непреложному авторитету в *силсила*, а иногда и к самому Пророку.

Нас больше интересует другой вопрос, а именно степень влияния того или иного вида зикра на особенности сложения интегративного сознания конкретной общины. Этот вопрос тоже весьма обширен и достоин специального изучения. Здесь же мы вынуждены ограничиться следующими общими замечаниями, основанными на наблюдениях и опросах членов современных суфийских групп региона. Одна из примечательных особенностей зикра *хафи* состоит в том, что ритуал в этих группах носит скорее индивидуальный характер. Это прежде всего касается зикра, обучившись которому (под руководством шейха), каждый член общины по традиции должен и может прибегать к этому ритуалу, даже будучи в толпе, на базаре и т. п.³³ Неопытный адепт может советоваться с наставником и говорить о трудностях Пути. Однако с нарастанием мистического опыта зикр адепта становится все более и более индивидуальным. Общинная идентификация в таких братствах менее всего поддерживается ритуалом и более всего — харизмой шейха (т. е. истинной или придуманной способностью к чудотворству — *карама*), индивидуальным осознанием принадлежности к духовной «цепочке великих» и т. п.

Между тем в отличие от зикра *хафи* зикр *джахр* предполагает обязательное коллективное участие определенного числа закиров. Отсюда более частая и тесная «ритуальная коммуникация» групп Джахриййа. Это ставит сеансы «громких зиков» в особое положение, т. е. в основу интегративной идентификации конкретной общины. Например, в нанганских кружках Джахриййа до последнего времени не было осо-

33 | Накшбандийский *зикр* в толпе хорошо описан в источниках и многочисленной научной литературе. Он, как известно, основан на одном из принципов этого братства — *Халват дар анджуман* («Уединение в обществе»).

бого лидера группы³⁴ и общину объединял скорее коллективный ритуал. И между прочим в исторической перспективе эта особенность (т. е. отсутствие авторитарного культа «главного шайха») привела к тому, что Йасавийские братства относительно поздно стали институционализироваться, каковой процесс начался, скорее всего, под влиянием социально и политически более активной Накшбандийя³⁵. Между прочим упомянутый Ибрахим шайх тоже вполне осознает особую интегративную природу коллективных ритуалов и инициировал традицию во время сбора своих ближайших *халифа* на каждый Маулуд (день рождения Пророка) проводить сеансы зикра *джахр* в селении Куш-ата (под Туркестаном), где жил и похоронен его учитель. С этой же целью на Священный месяц рамадан Шайх вместе с той же группой *халифа* совершает традиционный *зийарат* к могилам знаменитых шайхов Накшбандийя.

Наше обращение к интегративной роли коллективного ритуала отнюдь не означает, что общинная идентификация и особая коллективная сплоченность суфийских групп современности основаны исключительно на специфике ритуала. Есть, конечно, не менее значимые стимулы, вовлекающие множество совершенно разных людей в суфийские общины. Для интеллектуалов, как отмечено выше, вовлечение в братство нередко результат внутреннего убеждения, результат «духовных исканий»; для более простых членов (особенно провинциалов) — опора и поиск душевного равновесия на фоне крайне сложной жизни (безработица, нищета и пр.). Не исключается вовлечение тех, кто пришел в братство в поисках утешения в результате душевных травм, либо с целью исцеления физических недугов. Не менее интересным кажется и феномен вовлечения в братство Исмадуллы шайха вполне преуспевающих бизнесменов. Что они ищут в братствах? Очевидно, это тоже перспективное направление исследования.

Нельзя сказать, что в настоящее время суфийские братства занимают самое заметное место в религиозной и социальной жизни местных мусульман. Суфизм, как мы отметили, утратил свою былую популярность и влияние много раньше, а нынешнее его возрождение происходит в иной ментальной и социальной среде, к тому же в виде довольно немногочисленных локальных групп³⁶. В связи с этим, очевидно, споры о легитимности или «правильности» того или иного вида

34 | Что касается упомянутого Довуд-шайха, то, будучи имамом мечети, где в основном проводятся ныне сеансы зикров, он как бы негласно признается лидером этой общины, хотя не всегда «ведет» собственно зикр и его лидерство носит скорее всего формальный характер. Впрочем, он не лишен амбиций и старается претендовать на статус фактического главы группы. Особый случай — Исмадулла Шайх, который на территории Казахстана оказался единственным носителем давно забытой традиции, что стало основой его харизмы в глазах последователей.

35 | С началом институционализации связано, видимо, и появление у Йасавийя более или менее устойчивой письменной традиции, которая, кстати, тоже формировалась под влиянием Накшбандийской литературы разных жанров.

36 | Исключение — Накшбанди-Муджадидийские группы, которые более институционализированы и объединены вокруг нескольких фигур (Ибрахим-шайх, или его халифа в Казахстане и Кыргызстане Гулом-Али шайх, Шариф-Али и др.). В настоящее время эти группы весьма активны в смысле географического расширения своего влияния.

зикра еще не имеют особого резонанса и ограничиваются рамками конкретных общин, в которых шайх приводит «дежурные» аргументы в пользу избранного вида ритуала только своим ученикам или почитателям (*ихлосмандлар*). Так, признанный лидер Накшбанди-Муджаддийских групп в Узбекистане, Казахстане и Кыргызстане Ибрахим-шайх [см. о нем: Бабаджанов, 1999, с. 38–39] говорит о легитимности и предпочтительности «внутреннего», молчаливого зикра (*хафи*). По традиции он апеллирует к способу исполнения предписанных молитв (*салат*, *намаз*), когда только в отдельных случаях и только имам читает громко вслух предписанные молитвы; а в случаях, когда молитву мусульманину приходится исполнять одному (например, будучи в пути), читаемые айаты произносятся не вслух. Это же касается и *тасбиha* (как составной части молитвы), тоже произносимого про себя³⁷. Подобных предписаний в основных регламентированных ритуалах, по мнению Ибрахим-шайха, вполне достаточно, чтобы говорить о способе тайного, внутреннего богопоминания как о наиболее соответствующем сунне Пророка. Шайхи Джахриййа, тоже следуя своей традиции, говорят о том, что «громкий зикр» легитимен и исходит из велений Пророка, и тоже ссылаются на элементы предписанных молитвенных и иных ритуалов (*азан*, *такбир*, *талбиййа* и т. п.), содержащие, по их мнению, прямые указания на «громкий зикр». Повторюсь, что пока прямых дискуссий по вопросам «законности» зикра обоих направлений не наблюдалось, очевидно, в силу отмеченного ограниченного (пока еще) распространения влияния суфийских групп в регионе.

Оставим в стороне подробный анализ способов аргументации позиций сторон в обосновании собственных способов ритуала: слишком много уязвимых аргументов (с точки зрения богословского пуризма) нас ожидает в разборе этого вопроса³⁸. Хотя среди суфийских интеллектуалов региона встречались и такие, кто в этой дискуссии занимал более взвешенную и беспристрастную позицию. Здесь нелишне вспомнить рассуждения знаменитого накшбандийского шайха Махдум-и А'зама (ум. в 1542), отдававшего предпочтение зикру *хафи*, однако считавшего громкие виды зикра также легитимными. По его мнению, Ахмад Йасауи, «наставляя на путь Истины» народы к северу от Сырдарьи, предпочел обучать их зикру *джахр* и даже инициировал его новый вид — *Зикр-и арра*, исходя из «способностей к восприятию» или «склонностей» (*исти'дад*) «народа Ясы (=Туркестана)». «В этом нет никакой вины (*'айб*) — добавляет Махдум-и А'зам, — и даже напротив, ибо путь наших пророков был именно таков, и им нисходили знамения, соответствующие их народам и условиям вре-

37 | Конечно, шайх исходил здесь из ханафитской традиции.

38 | Между прочим, как в Средневековье, так и теперь, среди местных богословов, в принципе готовых признать и признающих статус легитимности суфизма, предпочтение в подавляющем большинстве случаев отдается представителям молчаливых видов зикра, и прежде всего Накшбандийа.

мени...»³⁹. Кроме изрядной доли толерантности в таких рассуждениях нетрудно заметить и другие аспекты. Махдум-и А'зам фактически признает, что способ *зикра* исходил из комплекса локальной культурной традиции⁴⁰. Это наводит на мысль, что появление *зикра джахр* в названном регионе в каком-то смысле должно рассматриваться и как плод этнокультурного и даже этнопсихологического феномена конкретного народа и региона, где зарождался этот ритуал. Можно также говорить о локальных формах *зикра джахр* как о продукте удачного синтеза знакомой Хваджа Ахмаду Йасави собственно исламской и неисламской традиций. К тому же напомним, что через суфизм шла исламизация тюркских племен названных регионов, где та самая этнокультурная традиция была более восприимчива к суфийской риторике в сочетании с лояльностью к их собственной культуре и обычаям.

39 | Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А'зам). *Рисала-йи Бабурийа*. Рукопись (ИБ АН РУз, № 501/XXV, л. 276^а–276^б) (краткое описание сочинения: СВР. III. С. 311, №529).

40 | Здесь я использую термин «культурная традиция» в самом широком смысле, включая в него и религиозно-обрядовую практику.

Список источников и литературы

- Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А'зам). *Рисала-йи Бабурийа*. Рукопись // ИВ АН РУз. № 501/XXV.
- Бабаджанов Б.М. Гулам-ата // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 2 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1998.
- Бабаджанов Б.М. Ибрахим хазрат // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 2 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1998.
- Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских братств в Узбекистане // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Бабаджанов Б.М. Зикр-и джахр // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 4 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003(1).
- Бабаджанов Б.М. *Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального?* // *Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* / Под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. М.: Вост. лит.; РАН, 2003(2).
- Бабаджанов Б.М. Худайдад // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 4 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003(3).
- Бабаджанов Б.М. О видах зикра джахр среди братств Центральной Азии // *Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII–XVIII вв.* Материалы международного Круглого стола. Алматы: Дайк-пресс, 2004.
- Бабаджанов Б., Камиллов М. *Рукья* // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 3. М., 2001.
- Басилов В.Н. *Культ святых в исламе*. М., 1970.
- Бахр ал-'улум / Шарх Иршад ал-муридин*. Рукопись (автограф) // ИВ АН РУз. № 2406/1.
- Дар истихсан-и зикр-и арра* [аноним]. Рукопись // ИВ АН РУз. № 10472
- Дар мас'ала-йи зикр-и арра* [аноним]. Рукопись // ИВ АН РУз. № 9948/8.
- ДиУис Д. *Маша'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа* // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Каталог суфийских произведений XVII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан* / Сост. Б. Бабаджанов, С. Гулямов и др.; Ред.: Б. Бабаджанов, У. Берндт, А. Муминов, Ю. Пауль; Изд. Ю. Пауль. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
- Манакиб-и Хваджа 'Али Рамитани*. Рукопись // ИВ АН РУз. № 8743.
- Пауль Ю. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.

- Позднев П. *Дервиши в мусульманском мире*. Оренбург, 1886.
- Сухарева О.А. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством // *Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии*. М.;Л., 1959.
- Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960.
- Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // *Бюллетень Среднеазиатского государственного университета*. Вып. 10. Ташкент, 1925.
- Фатава ли-ибахати зикр джахр, сама' ва ракс. Рукопись // Институт востоковедения (ИВ) АН РУз. № 11593.
- Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари. *Бустан ул-Муhibбин* / Критическое изд., исслед. и введ. Б.М. Бабаджанов, М.Т. Кадырова. Туркестан, 2006.
- Шайх Худайдад. *Писанд-и зикр-и джахр*. Рукопись // ИВ АН РУз. № 2406/2.
- Algar H. Silent and vocal dhikr in the Naqshbandi order // *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15.-22. August 1974*. Göttingen, 1976.
- Aubaile-Sallénave Fr. Al-Khidr, «l'homme au manteau vert» en pays musulmans: ses fonctions, ses caractères, sa diffusion // *Charmes et sortiluges magie et magiciens. Les Orientales, XIV*. P., 2003.
- Fletcher J. The Naqshbandiyya in Northwest China // *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* / New ed. B. Manz. Harvard, 1995.
- Gardet L. Dhikr // *Encyclopaedia of Islam (EI)*. Vol. III. Leyden, 1986.
- Gribetz A. The sama' controversy: sufi vs. legalist // *Studia Islamica*, 74. 1991.
- v. Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqshbandiya-Mugaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts / Ein Stuk Detektivarbeit // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations / Ed. by A. v. Kügelgen, M. Kemper, A.J. Frank. Berlin: KSV, 1998.
- Michot Jean R. *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le Livre du Sama' et de la danse (Kitab as-Sama' wa-l-Raqs) compilé par le shaykh Muhammad al-Manbijji*. P., 1991.
- DeWeese D. Khojagani Origins and Critique of Sufism: the Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manaqib of Khoja 'Ali Ramitani // *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and polemics* / Ed. by Fr. De Long and B. Radtke. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999.