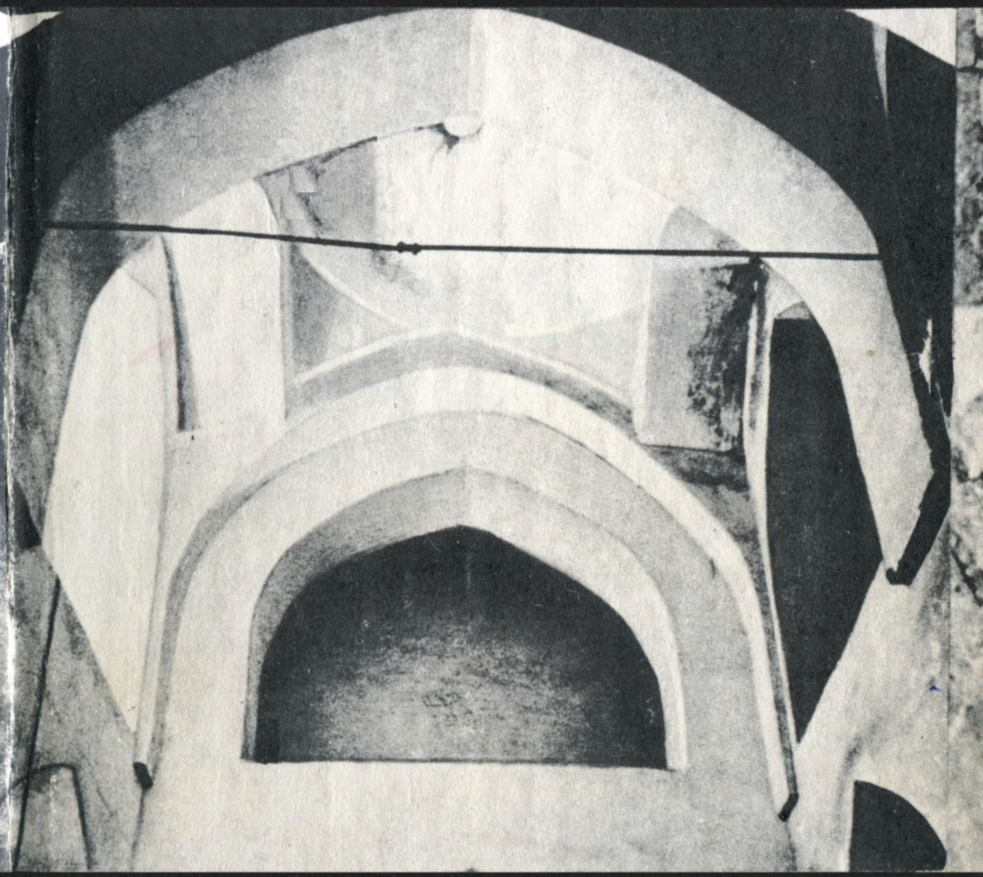
Ю.Г.Петраш



ТЕНЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ю.Г.Петраш

ТЕНЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «КАЗАХСТАН», 1981

СЕДНЕВЕКОВРЯ
ТЕНР

Ю.Г.Петраш



ТЕНЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Петраш Ю. Г.

П29 Тень средневековья.— Алма-Ата: Казахстан, 1981.— 152 с.

В книге исламоведа Ю. Г. Петраша рассказывается о среднеазиатском суфизме, о его разновидности — ясавизме и его пережитках в условиях сегодняшнего дня, о прошлом и современном значении мавзолея Ахмеда Ясави — грандиозного строительного комплекса в казахстанском городе Туркестане. Эта популярно написанная на основе богатого фактического материала книга рекомендуется широкому кругу читателей — научным работникам, студентам, школьникам, пропагандистам атеизма и всем, кто интересуется историей ислама.

Рецензент:
кандидат философских наук К. Ш. Шулембаев.

86. 16+86. 38

П $\frac{10509—119}{401(07)—81}$ 27—80.0400000000

© ИЗДАТЕЛЬСТВО «КАЗАХСТАН», 1981

От автора

Эта книга дает возможность читателю познакомиться с известной и когда-то широко распространенной на мусульманском Востоке суфийской идеологией ясавизма. Каждый, кто видел шедевр строительного и художественного искусства народов Востока — памятник XIV—XV столетий в г. Туркестане, невольно задавался вопросом: кем, когда и для чего он построен здесь, на степном просторе? Если и сегодня Туркестанский комплекс выглядит экзотическим колоссом, то можно представить, что века назад, возвышающийся в мареве степного пространства, он казался путнику чудом.

Чудо... Обычно представление о нем порождается незнанием. И как только человек познает скрытую суть вещей и явлений — завеса чудес над ними исчезает. Но понять сущность всегда нелегко. Так и в нашем случае, дабы узнать правду о ясавизме, читателю потребуется вместе с автором обратиться к долгой и трудной истории народов Средней Азии и Казахстана.

Кем бы ни был читатель этой книги — казахстанским животноводом или узбекистанским хлопкоробом, земледельцем из Татарии или иностранным туристом, он не останется равнодушным, погрузившись в бурный поток истории, породившей ясавизм, с которым ассоциируется уникальный архитектурный памятник зодчества. Этот поток среднеазиатской истории — часть единой общечеловеческой истории и культуры. И приобщение к ней обогащает наши знания, помогает народам лучше понимать друг друга.

В изумлении останавливается посетитель перед громадой Туркестанского ансамбля строений. Путешествуя по его многочисленным покоям, он отдает дань глубокого уважения искусству наших предков, донесших до нас воплощенное в глине свидетельство богатого таланта умельцев-тружеников. Многие века таланты зодчих подчинялись интересам эксплуататоров, поскольку культовые строения всякого рода возводились в целях укрепления позиций религии и освящения власти имущих. Искусство в прошлом служило часто катализатором религиозных чувств и не преследовало целей эстетического воспитания масс. Лишь с победой Октябрьской революции искусство культовых построек постепенно освобождается от религиозной направленности и становится объектом гражданских эстетических чувств. Трудящиеся нашей страны с установлением Советской власти получили широчайшие возможности приобщения к прекрасным творениям прошлого. Рост культурно-образовательного уровня населения способствовал расширению аудитории людей, жаждущих приобщиться к строительно-архитектурному искусству, которое ныне служит народу. Марксизм учит, что «лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной **человеческой** чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз,— короче говоря, такие **чувства**, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как **человеческие** сущностные силы»[1].

Освобожденные Октябрем от уз эксплуатации народы развернули свои человеческие сущностные силы. В красоте памятников прошлого мы находим теперь воплощенные идеалы земной жизни.

К ногам человека ниспала завеса чуда, сотканная из фантастических иллюзий вековыми стараниями религии.

Известно, что мироощущение человека реализуется не только в художественной, религиозной, «практически-

---

[1] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 593.

духовной» форме (К. Маркс), но и в форме **теоретической** деятельности. Последняя оперирует абстрактно-логическими понятиями и создает различные учения о сущем. Одним из них явилось и такое специфическое духовное явление в мусульманской оболочке, как суфизм. Пустив глубокие корни на почве среднеазиатского феодализма, суфизм породил одно из направлений мистико-аскетического учения — ясавизм. Возникновение туркестанского строения неотделимо от самой идеологии ясавизма и поэтому его «биографию» следует рассматривать в системе анализа суфийского мировоззрения.

Это тем более необходимо, что интересы общества развитого социализма требуют окончательного преодоления религиозных пережитков. «Мы накопили огромное духовное богатство, которого не знала история. В нашем обществе сложилась самая передовая, самая гуманная система нравственных норм и общественных ценностей»[1],— говорил Л. И. Брежнев на XVII съезде ВЛКСМ. Религия же в любой ее форме и в любых проявлениях мешает духовному развитию общества. В частности, остатки почитания отдельными людьми «святого Ясави» противоречат научным взглядам на мир и поэтому в ходе широкой разъяснительной работы должны изживаться из сознания и быта советских людей.

Ясавизм возник вследствие тяжелых общественных условий народов Средней Азии и долгие века направлялся на усыпление социальных чувств трудящихся. Поэтому наше отношение к ясавизму определяется классовым подходом: мы рассматриваем его **идеологическую** подоплеку с позиций классовых интересов трудящихся. А. М. Горький говорил об этом так: «Для того, чтобы ядовитая, каторжная мерзость прошлого была хорошо освещена и понята, необходимо развивать в себе уменье смотреть на него с высоты достижений настоящего, с высоты великих целей будущего»[2]. В таком подходе к оценке прошлого содер-

[1] Л. И. Брежнев. Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 5. М., 1976, с. 49.

[2] М. Горький. Собр. соч., т. 27. М., 1953, с. 12.

жится мудрая преемственность всего лучшего в настоящем и продолжение его в будущем.

Мы живем в замечательное время, когда воля и труд человека раздвигают горы, смиряют стихию, приручают энергию атома, покоряют космические дали. Колоссальных достижений во всех областях экономики, науки и культуры добились народы Советского Востока за годы социализма. Казахстан ныне является высокоразвитой социалистической республикой, по общему объему промышленного и сельскохозяйственного производства занимающей третье место в стране после РСФСР и Украины. В дружной семье казахстанцев живут и трудятся представители 114 национальностей Советского Союза. Казахстан сегодня — поистине цветущий край.

Одним из выдающихся достижений Советской власти является осуществление в нашей стране подлинной свободы совести. «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду»,— гласит статья 52 новой Конституции СССР. Эти гарантии обеспечивают трудящимся освобождение от «обязательной» принадлежности к какой-либо религии и свободное определение своего отношения к культу.

Под благотворным влиянием марксистко-ленинской идеологии в ходе социалистических преобразований и коммунистического строительства подавляющая часть трудящихся осознала ненужность религии, отошла от нее, утвердившись в диалектико-материалистическом мировоззрении.

Однако в силу ряда причин отдельные граждане СССР все еще сохраняют религиозные убеждения. В их число входят и сторонники мусульманского вероучения, часть которых составляют граждане, проживающие на территории Казахской ССР. Изучение мусульманских пережитков среди них выявило факты почитания многими верующими «величайшим святым» средневекового мистика-дервиша Ахмеда Ясави.

Из бесед с верующими выяснилось, что они не знают исторической правды о дервишизме, одним из идеологов которого был Ясави[1], имеют неправильные представления о содержании «Хикмата», считают чудом самое существование туркестанского строительного комплекса.

Желание развенчать религиозное «чудо», открыв истину как о Ясави, так и месте его захоронения, побудило автора книги взяться за основательное изучение источников, архивных материалов, предпринять специальные поездки к местам паломничества, провести соответствующие наблюдения и беседы с населением, а также с паломниками, приезжающими в г. Туркестан из разных мест. Проведенная работа позволила вскрыть исторические корни ясавизма как одной из форм туркестанского дервишизма, проследить его генеалогию в патриархально-феодальных условиях и выявить характер пережитков в сознании части современных верующих.

При осмыслении решаемых в книге вопросов автор опирался на исследования по суфизму отечественных исследователей В. В. Бартольда, В. А. Гордлевского, Е. Э. Бертельса, И. П. Петрушевского, Е. А. Беляева, А. М. Аршаруни, Л. И. Климовича, Г. М. Керимова и других, а также

[1] Поскольку нам придется много говорить о Ясави и объекте паломничества верующих в Туркестан, постольку имеет смысл пояснить те названия, которыми они характеризуются в существующей литературе: 1. «Хазрет» или «азрет» Ясави — значит «его высочество» или «господин» Ясави. Однозначно «Ахмеду Ясави» употребляется «Ахмад Ясави» (мы придерживаемся первого, как более употребительного в Казахстане). 2. «Мечеть Ясави»— неточное название строения в Туркестане, основанное на отождествлении мечети со всем строительным комплексом, сохранившим имя А. Ясави. 3. «Туркестанский строительный комплекс»— научное название, наиболее верно отражающее характер данного строения, объединяющего в единое целое мечеть гробницу, учебное заведение и другие подсобные строения и представляющего собой редкий на мусульманском Востоке комплекс культового содержания, сыгравший видную роль в истории распространения ислама среди кочевников и утверждения его позиций в Средней Азии, Казахстане и за их пределами. 4. Ныне строение является мемориальным, исключительно музейным комплексом, поэтому ему соответствует и название — музейно-исторический памятник.

зарубежных авторов И. Гольдциэра, Р. Никольсона, Л. Массиньона, Ф. Балингера, М. Кёпрюлюзаде, Г. Корбина, А. Рёдера, А. Арберри, Х. Бауера, А. Амера и других. Несмотря на обилие источников многие проблемы суфизма еще не получили своего решения в научной литературе и их пришлось выяснять самостоятельно (таковы, например, проблемы истории и содержания ясавизма). Специальных работ по ясавизму в научной литературе пока нет и автор поставил целью восполнить существующий пробел. Автор, естественно, не мог решить все вопросы, связанные с данной проблематикой, да и интересы популяризации знаний о ясавизме, как суфизме на среднеазиатской почве, заставили его меньше внимания уделить специальным или слишком сложным сторонам проблемы.

Цель этого небольшого труда — помочь всем интересующимся разобраться в истории и содержании того религиозно-мистического учения, духовным отцом которого был А. Ясави. И хотя Ахмед Ясави умер еще в 1166 году, пережитки его учения продолжают существовать и ныне.

Эти пережитки довольно незначительны на фоне господствующих научных миропредставлений граждан республик Средней Азии и Казахстана, но мы, сторонники истины и защитники подлинного гуманизма, не можем быть равнодушными к остаткам средневековых воззрений, к тому, что мешает людям нашего времени верно понимать объективные закономерности действительности.

Горячее желание помочь разобраться в учении Ясави тем, кто находится еще под влиянием россказней о «великом святом», и тем, кто интересуется историей религии на территории Средней Азии и Казахстана, побудило автора написать эту книгу. Он постарался в популярной форме рассказать об истории среднеазиатского суфизма, связанного с именем средневекового туркестанского[1] ми-

[1] Понятие «туркестанский» употребляется нами в двух значениях в зависимости от контекста: а) относящийся ко всей территории Туркестана,— бывшее название Средней Азии и южной части Казахстана как «страны тюрок»; б) находящийся на территории г. Туркестана — современного города в Южно-Казахстанской области.

стика, основавшего на территории Казахстана известный далеко за ее пределами дервишеский орден ясавитов.

Насколько удалось автору осуществить задуманное, пусть судит взыскательный читатель. Следуя доброй старой восточной традиции, автор просит читателей отнестись к его благим намерениям со всем великодушием, подметив же недостатки,— подать советы для их устранения. Замечания, предложения и пожелания по существу затронутых вопросов автор примет с благодарностью и учтет в дальнейшей работе.

Автор выражает благодарность всем, кто своими знаниями, дельными советами и участием содействовал появлению и выходу в свет этой книги. Пользуясь случаем, он с благодарностью отмечает квалифицированные советы академика Б. Г. Гафурова, профессоров Л. И. Климовича, А. М. Аршаруни, А. А. Артыкова, А. Ф. Окулова и ученых сектора научного атеизма Института философии и права Академии наук Узбекской ССР.

Глава 1

СВЕТ И ТЕНИ

Глава 1

Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством... Религия — род духовной сивухи...

В. И. Ленин



Свет и тени

Прекрасна степь ранней весной! Еще дуют апрельские порывистые ветры, в клочья разбрасывая стаи мрачных туч, еще солнце не начало греть землю в полную силу, и наметенные сугробы лежат в балках и оврагах белыми пластами, а степь уже начинает оживать, преображаться. По невидимым артериям земли течет неодолимая сила жизни. Пригорки первыми одеваются изумрудом пробивающейся зелени. Повсюду алеют красноголовые тюльпаны, яркими искорками вспыхивают мириады мелких соцветий. Степь зацветает.

Дивную картину представляет природа весной — бескрайний зеленеющий ковер, расшитый причудливыми цветными узорами. Все живет, дышит, тянется к солнцу, в каждой частичке природы властно бьется пульс жизни.

Хорошо в эту пору бродить по степи, любуясь ее весенним нарядом, полной грудью вдыхая неповторимый аромат степной свежести. Степь щедро делится с тобой своим весенним очарованием.

В эту пору хочется обнять весь мир, подарить ему самые светлые свои помыслы, только чтобы цвела эта степь, светило солнце, озарялись улыбками счастливые лица людей.

...Я медленно шел по зеленому ковру, собирая букет полевых цветов. Приветливо светило солнце, в ясной лазури небес парил коршун и пели жаворонки. Потянувшись к ярко-желтому цветку, я вдруг услыхал доносившийся откуда-то монотонный голос. Оглянувшись, увидел на веселой лужайке группу молящихся. Впереди сидел аксакал почтенного возраста в добротном чапане и лисьем малахае. Раскрыв ладони, он вполголоса читал молитву. Остальные, человек шесть, повторяли за ним движения, ревностно отбивая положенное число ракатов[1] для полуденного намаза.

Встреча была неожиданной для меня — цветущая степь, убегающее вдаль полотно железной дороги и вдруг — молящиеся люди.

[1] Ракат (араб.)— в исламе цикл ритуальной молитвы.

Я увидел перед собой согнутые спины, упирающиеся в мятую травку лбы, трясущиеся бороды. «О, алла! О, хазрет!»[1] — завершающим аккордом глухо прокатился нестройный хор голосов. Он болью отдался в моем сердце. Мысли смешались... Когда-то и где-то все это уже было. Ведь я уже видел когда-то эту степь, согбенные спины, слышал эти надрывные восклицания. Но почему же меня это так встревожило, что заставило обратиться к воспоминаниям, отыскивая в памяти следы давно минувших событий?

...Это нельзя забыть, невозможно. Весна 1943 года, суровая весна великой войны. Почти все мужчины ушли на фронт. Вместе с женщинами и стариками на изможденной скотине мы, мальцы, пахали степь, вручную косили и метали скирды, ночами отгружали полуцентнеровые мешки с зерном, на которых призывно чернели слова: «Казахстан — фронту!»

И вот однажды был объявлен отдых — целых два дня — в честь завершения колхозом пахотных работ... Мы идем с моим другом Рангаже туда, где из балки поднимается дымок и пахнет вкусным супом — варят на весь колхоз. Не доходя до котлов, мы останавливаемся перед группой людей и с интересом смотрим на них.

Казахи — мужчины и женщины — расположились на траве и молча отбивают поклоны по-мусульмански. Я знаю этих людей. Вот Бекен. На его плечах еле держится сопревшая от пота рубаха. Недавно погибли на фронте два его сына. Страшное горе сломило и жизнерадостную хохотушку Кызгуль. Зимой пришла похоронная на ее мужа, колхозного тракториста, а на руках остались трое детей. И теперь ее не узнать: мрачная, осунувшаяся, она по-старушечьи сгибается в поклонах.

Но то, что увидели мы через минуту, нас потрясло. Сидевшая с края пожилая казашка порывисто заломила

---

[1] Хазрет (азрет)— титул, прибавляемый к именам пророков и святых. В данном случае имеется в виду Ходжа Ахмед Ясави. Хазретом (азретом) назывался верующими также город Туркестан как религиозный центр.

руки, приподнялась на коленях и с криком «алла, алла, дети мои!» повалилась на землю. Она уткнулась головой в мягкую землю и громко запричитала. Сидевшие оцепенели, а затем словно прорвало плотину молчания: раздались вскрики, и нарастающий плач огласил притихшие окрестности.

Выплеснулось в плаче тяжкое горе. И только один старик, тот, что сидел впереди молившихся, казалось, еще крепился. С минуту он сидел молча. Потом, воздев руки, стал громко причитать: «Аллах! Аллах! Хазрет, помогите нам! Нам трудно, помогите! Спасите наших детей! Пожалуйста...» По его щекам текли слезы. Он сник, закрыл лицо руками и затрясся в рыданиях! Его спина в заплатанной рубахе вздрагивала, словно под ударами...

— Пойдем отсюда,— тронул меня за локоть Рангаже, вытирая слезы.— Трудное, брат, время. Будь ты проклята, война!...

— Скажи, а кто такой «хазрет», которого так часто призывают в беде мусульмане?

— Говорят, будто был он великим человеком, всем добра желал, а потому и святым стал. Почитают его, молятся ему. Там ему поставили памятник, большой, говорят,— показал он рукой куда-то на запад.

Тогда я мало что понял из ответа Рангаже и из длинных рассказов о «хазрете» какого-то старика, приехавшего в наше село, как говорили, из Туркестана. Он остановился у наших знакомых, к которым мы ходили угощаться вкусным иримчиком и кисловатым куртом[1]. По вечерам сюда собирались небольшие группы сельчан-казахов, и старик подолгу рассказывал о всесилии аллаха и мудрости «хазрета».

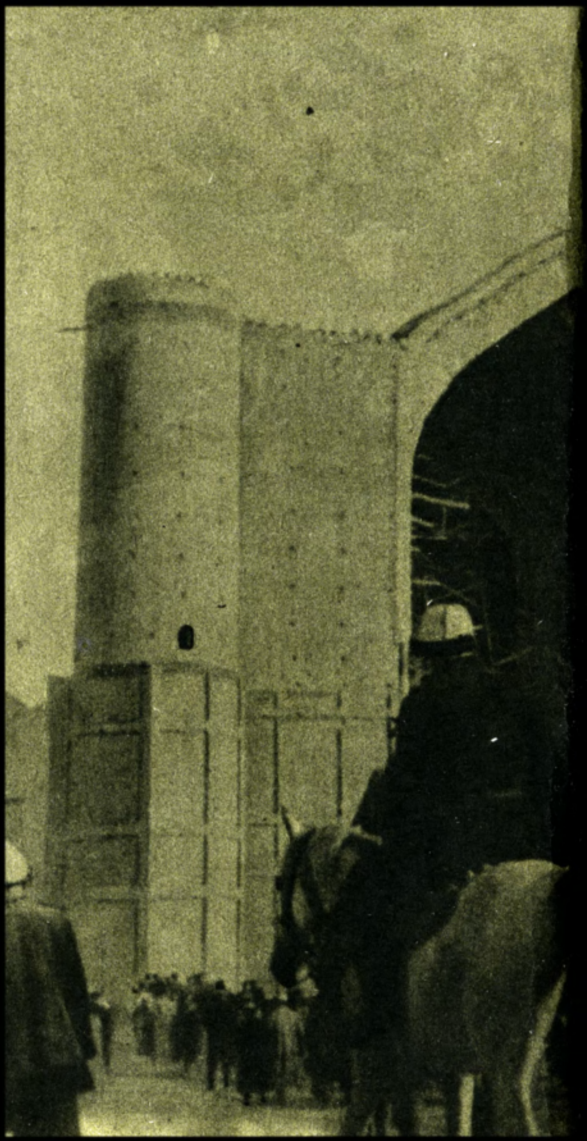
Но не помогали людям ни аллах, ни святые. Похоронные по-прежнему взметали по селу истошный плач семей, по-прежнему скудным был паек, донашивалась ветхая одежда.

---

[1] Иримчик, курт (каз.)— сухие молочные продукты.



Так называемая «печать Ясави».



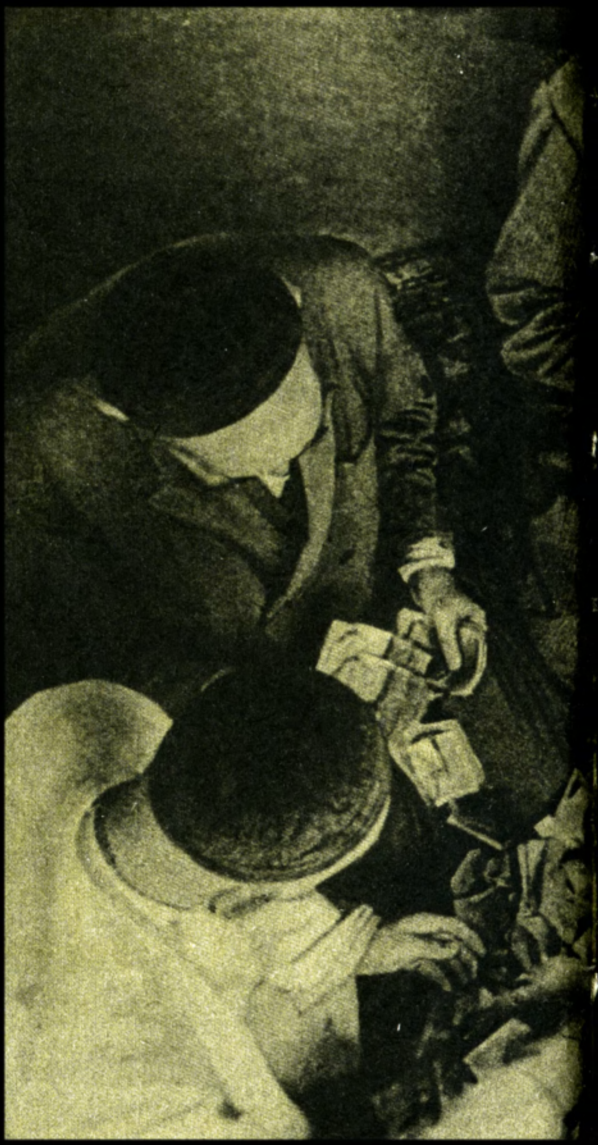
Паломники у мечети Ясави.



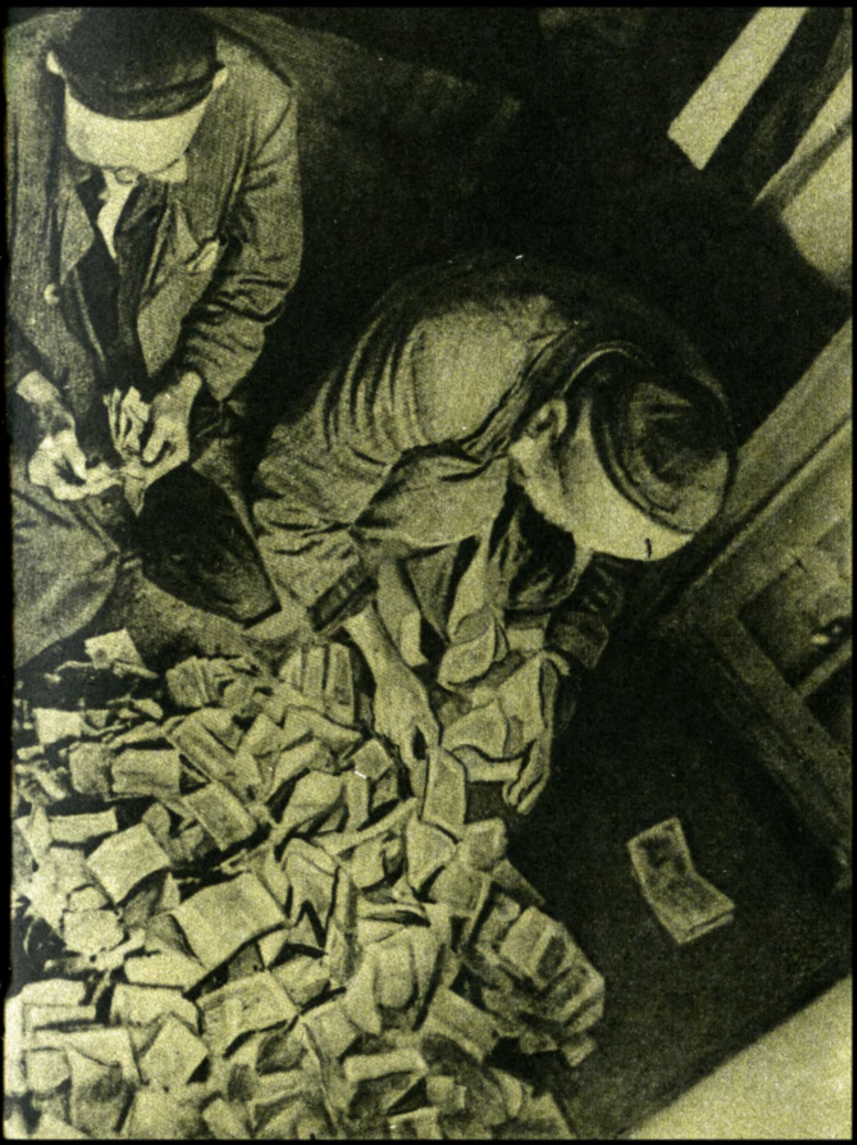


Молящиеся паломники у здания мечети.

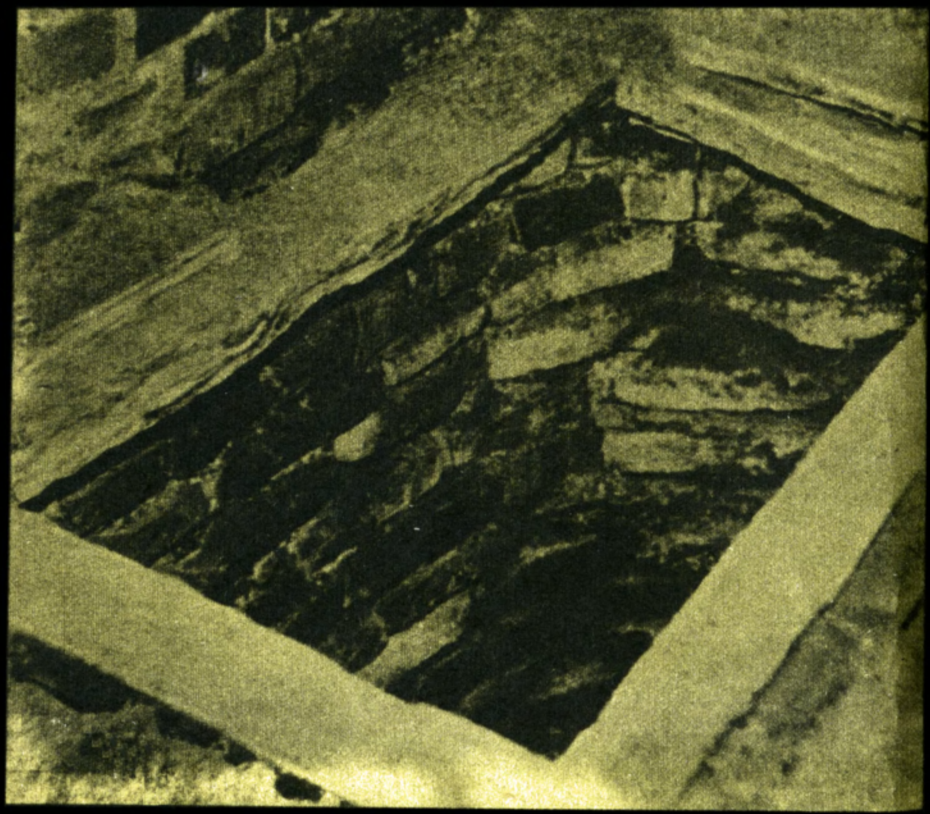




Служители мечети «за работой»— подсчитываются прино
паломников.



шения



Каменная яма — место уединения дервишей-фанатиков.

Люди мужественно побеждали голод, горе, трудности лихой годины. Работали так, что теперь приходится удивляться: откуда брались силы, чтобы целый день ходить за плугом, косить вручную хлеба, а ночью грузить мешки, молотить на токах, шить и вязать для фронта теплые вещи.

В трудные дни весны, в напряженную страдную пору было не до молитв. Жизнь подсказывала людям, что не в них спасение, а в труде, в пафосе великого созидания народа, поднявшегося на священную войну против гитлеровских полчищ.

Отгремела война. Жизнь медленно входила в нормальную колею. С радостью встречала родная земля победителей, с грустью поминали живые имена погибших — родных и близких.

Помнится, зачастили тогда по селам какие-то проповедники, помогая справлять одним свадьбы, другим — поминки, у третьих проводили коллективные молебны. В селе люди — точно на ладони. И мы стали замечать, что наши сельчане куда-то отлучаются на несколько дней. «К хазрету на поклонение ездили», «хазрету молиться надо»,— все чаще можно было услышать в те нелегкие времена.

Но и эта волна почитания таинственного тогда для нас «хазрета» постепенно спадала. Шли годы, лучше становилась жизнь, на глазах менялся облик аулов и сел. В быт каждой семьи стали все больше входить газеты, книги, электричество, радио, телевидение.

Подъем экономики и культуры казахского аула заметно поубавил силу религиозных настроений, которые всячески подогревались среди части людей проповедниками мусульманства. Все меньше становилось тех, кто справлял асы[1], соблюдал посты, участвовал в коллективных молитвах, айтах[2], и еще меньше тех, кто с надеждой на чудо-

---

[1] Ас (каз.)— поминки, справляемые по религиозным ритуалам.

[2] Айты — имеются в виду два мусульманских праздника — по случаю окончания поста (ураза) и праздник жертвоприношения (курбана).

действенную помощь ехал к гробнице хазрета в город Туркестан.

...И вот неожиданная встреча в степи с людьми, которые с мольбами обращаются к аллаху и хазрету. Не скрою, эта группа вызвала у меня чувство, словно я встретился с «последними из могикан», с теми из представителей уходящего в прошлое поколения людей, которые еще сохраняют слепую веру в сверхъестественные свойства святых. Для них словно не существует завоеваний человека в космосе, замечательных достижений науки. Верующие полагают, будто результаты самоотверженного труда всего народа есть следствие воли аллаха и заступничества Мухаммеда, святых посредников между богом и людьми.

Примеров почитания Ясави можно привести много. Так, на вершине Сулейман-горы, что находится в гор. Оше, как-то группа приезжих женщин из-под Коканда, образовав круг, пела религиозные песни и танцевала зикр — сохранившийся до наших дней дервишеский обряд громкого славословия аллаху в сопровождении танца. Потом, спустившись под гору, они читали и толковали «священную» книгу «Хикмат» Ясави.

К тому времени, когда я увидел эту сцену, я уже знал по источникам, кем был Ясави и почему его так почитают в Средней Азии.

Как мне стало известно, это был один из многочисленных средневековых мусульманских проповедников, основавший дервишеский орден и благодаря своему религиозно-мистическому рвению занесенный в ранг «святого». Но узнал-то я об этом из научных книг, в то время как аксакалы, слывущие среди верующих знатоками учения Ясави, ничего толком не могут рассказать об истории ясавизма и распространении его среди обитателей степных просторов Средней Азии и юга Казахстана. Как правило, сами они знают о ясавизме понаслышке, со слов разного рода проповедников мусульманской религии, заинтересованных в сохранении славы туркестанского «святого».

Многие еще слепо верят в его сверхъестественное могущество. В этом нетрудно убедиться. Достаточно поговорить с некоторыми стариками, чтобы наслышаться различных небылиц, в которых совершенно серьезно рассказывается о «приближенном аллаху Ахмеде Ясави».

Мне довелось быть свидетелем того, как накануне мусульманского праздника курбан-байрама группы верующих съезжались в Туркестан, чтобы в праздничный день помолиться в «священном городе» и побывать под стенами почитаемой «мечети хазрета Ясави».

Туда ехали верующие с Северного Кавказа, из Бухары, Курганской области и Кокчетава, из Таласской долины и Алма-Аты. Еще и теперь в такие дни в Туркестан приезжают сотни паломников. Они присутствуют на праздничном богослужении в местной мечети, а после его окончания направляются к строению — мечети Ясави.

Здесь с группами паломников под руководством аксакалов или незарегистрированных служителей культа проводятся краткие молебны. Расположившись на полянке невдалеке от строения или прямо под его стенами, паломники истово молятся, обратившись лицами к комплексу «святых» сооружений. Некоторые при этом плачут. Иные подходят к стенам и с благоговением прикладывают к ним ладони, наскребают «священную» землю и тщательно заворачивают ее в платки, чтобы употреблять в качестве «исцеляющего средства» во время болезни.

Некоторые из паломников оставляют под стенами строения деньги — своеобразное приношение «святому Ясави». Разумеется, деньги попадают в руки других же верующих или бродячих святош, наезжающих сюда из разных мест, чтобы поживиться подаяниями паломников.

Местные атеисты проводят большую разъяснительную работу об истории ясавизма и Туркестанского сооружения. К ним прислушиваются, но борьба с религией дело сложное — немало паломников приходит и сегодня под стены гробницы-мечети, дабы здесь помолиться, коснуться своими руками места захоронения «священного праха хазрета». Некоторые из паломников привозят сюда детей, что-

бы «освятить» их молитвой в «священном» городе Туркестане.

На наш вопрос, что заставляет этих людей в старости (в основном паломничество в Туркестан совершают пожилые люди) отправляться в далекое путешествие, ответы давались по существу однотипные: «хазрет был великим святым и долг каждого мусульманина — поклониться месту захоронения его праха», «Ясави — потомок Мухаммеда и просветитель наших предков, которые стали мусульманами благодаря его учению», «хазрет учил мудростям жизни, распространял среди людей добро и справедливость» и т. п.

Почитание туркестанского мистика частью современных мусульман основывается, во-первых, на преданиях о том, будто Ясави был потомком Мухаммеда и святым, распространявшим ислам в Средней Азии и Казахстане; во-вторых, на пропаганде духовенством легенд о «необычайной мудрости» Ясави, в силу которой он якобы открывал людям глаза на действительность и учил их тому, как правильно строить жизнь, относиться друг к другу, совершенствовать свои моральные качества; в-третьих, на факте существования самого величественного здания мечети — усыпальницы, стоящей более пяти с половиной веков, которую верующие почитают как нечто святое.

Они считают, будто этот огромный комплекс строений охраняется от неумолимого разрушения сверхъестественными силами. Логика религиозного сознания слепа, и она абстрагируется от того очевидного факта, что сохранность комплекса поддерживается руками самих людей.

Подлинные исторические факты свидетельствуют против утверждений религиозных фанатиков. Ни одно из объяснений правомерности культа туркестанского «святого» не соответствует истине. Правда не в легендах, а в науке, и только с ее помощью можно воскресить смысл подлинных событий давно минувших столетий.

За внешней простотой учения суфизма, за приемами аллегорической поэтичности в действительности кроются мистика, антидемократические и крайне идеалистические

воззрения. Именно эти стороны суфизма мы постараемся выявить и исследовать в первую очередь, совершая экскурс в средневековье Востока, жизненные условия которого породили это одно из некогда широко распространенных в Средней Азии направлений мусульманской идеологии, с тем чтобы разобраться в подлинных причинах возникновения ясавизма и в реакционности его содержания.

Глава 2

Слушай: ревут они либо

Глава 2

Дух рабства кроется в кумирне и в каабе,
Трезвон колоколов — язык смиренья рабий.
И рабства черная печать равно лежит
На четках и кресте, на церкви и михрабе.

Омар Хайям



Суфизм: чему он учит

— Да разве это мусульманин?— с оттенком пренебрежения кивнул аксакал на старца в грязной чалме с мешком через плечо,— бездомник, бродяга. Порядочный мусульманин дом имеет, семью, в мечеть с молитвой идет, а не с мешком...

Эта реплика, услышанная мной однажды возле мечети в городе Туркестане, как нельзя лучше выражает распространенное среди части мусульман мнение о том, что суфизм, остатки которого сохранились кое-где в Средней Азии и на Кавказе, есть нечто чуждое духу ислама,— это, мол, странное чудачество, не относящееся к мусульманству. Не случайно до недавнего времени население Средней Азии (особенно скотоводы, к которым иногда забредали дервиши-каляндры) относилось к ним скорее сочувственно как к скитальцам или убогим (дивона, дуана), нежели как к единоверцам-мусульманам.

Что же касается ортодоксального[1] богословия, то оно открыто выражало неприязнь к суфизму за его «вольное» обращение с догматикой ислама. Важную роль в противостоянии ортодоксов и суфитов играла политическая конкуренция в борьбе за массы. Ближе к ним стояли суфии, особенно их подвижнический элемент. Глубокий знаток ислама И. Гольдциэр усматривал и другие причины: «Антагонизм между ортодоксальными богословами и суфиями коренился частично в недостаточной ортодоксальности догматики и экзегетики[2], которые развивались в суфийских школах, частично же — в несдерживаемом ритуальным законом и далеко не святом образе жизни странствующих дервишей, в широкой мере злоупотреблявших своим положением суфиев»[3].

---

[1] Понятия «ортодоксальный» и «правоверный» употребляются нами в традиционно принятом смысле, т. е. относящийся к суннитскому направлению и шиизму.

[2] Экзегетика (греч.)— истолкование, объяснение. В данном случае — толкование Корана и других источников мусульманского богословия. Впоследствии развитие экзегетики привело к появлению обширной литературы, например, «Тафсира»,— толкований Корана, авторами которых были восточные мыслители и богословы.

[3] *И. Гольдциэр.* Культ святых в исламе. М., 1938, с. 32.

Среди ученых, и в том числе, среди мусульманских авторов, ведутся споры насчет степени близости суфизма вероучению ислама.

Одни ученые считают суфизм естественным результатом развития отдельных сторон мусульманской догматики, получивших мистическое толкование и гипертрофированное выражение в условиях оппозиции части верующих засилью ортодоксально-мусульманской идеологии[1]. Другие определяют суфизм как основу теории ислама, таинственное ядро Корана, как сущность всей религиозной системы ислама[2]. Третьи отрицают принципиальную связь суфизма с мусульманством, считая ее случайной и даже оскорбительной для ортодоксального ислама[3].

---

[1] Приверженцем этой позиции является известный французский исламовед Луи Массиньон (1883—1962), посвятивший много работ анализу истоков и содержания суфизма. См. Lovis Massignon. Opera Minora, t. I. Pais, 1969. Особ. t. II. Paris, 1969. Подобные же взгляды изложены в работах английского исламоведа Р. А. Никольсона (См. *И. Гольдциэр.* Философия ислама. В кн. Общая история философии, т. I. Сб. Спб., 1910); (J. Shah. The Sufism. № 4., 1964. *Его же:* Thinkersofthe East. Studies in experimentialism. London, Cape, 1971).

Примерно в этом же плане рассматривает Коран и сунну большинство идеологов суфизма, утверждая, однако, будто его истоки восходят к Адаму, Аврааму, Моисею, Христу и Мухаммеду (См. *Иноятхан.* Суфийское послание о свободе духа. М., 1911, с. 54; A. Merx. Idee und Grundlichen einer allgamêinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893; Ameer Ali. The Spirit of islam. London, 1967; Andrae Tor. Islamische Mystiker. Stuttgart, 1960, Mole Morijan. Les mystigues musul ans. Paris. Presses univ, de France, 1965).

[2] См. *Э. Браун.* Верование суфитов (в кн. Религиозные верования с древнейших времен до наших дней. Спб., 1900, с. 326); S. H. Nasz. Islamic studies. Beirut, 1967; A. Röder. Die arabischen Sekten und Bruderschaften. Heidelberg, 1963; H. J. Kissling. Die islamischen Derwischorden.— «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte». Köln, 1960. Jg. 12. Heft 1. S. 1—6.

[3] Сб. материалов по мусульманству. Спб., 1899, с. 13, 16, 18—19, 22; *К. Казанский.* Суфизм с точки зрения современной психопатологии. Самарканд, 1905. Эту точку зрения четко выразил Эдуард Браун: суфизм — это «система, глубоко отличающаяся по происхождению, цели и стремлению от магометанской веры, с которой она имеет **случайную связь** и от которой заимствует лишь часть внешних признаков» (См. Э. Браун. Верование суфитов. В кн. Религиозные верования с древнейших времен до наших дней. Спб., 1900, с. 326).

В современном исламоведении утвердилось первое мнение. «В общем можно считать установленным,— пишет советский ученый И. П. Петрушевский,— что суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества»[1]. В настоящей книге суфизм анализируется как сложная система выражения религиозного миросозерцания и мироощущения людей, исходной теорией которой является самое вероучение ислама.

При этом как антинаучные мы рассматриваем попытки объяснить суфизм некой «природной расположенностью» народов Востока к мистицизму. В то время, как, скажем, С. И. Уманец в свое время делал вывод, будто бы распространению мистицизма в исламе способствовало «природное расположение народов Востока к грустной самоуглубленности, витанию в туманно-мистических отвлеченных помыслах и аскетизму...»[2]. Характеризуя тюркские народы, А. Е. Крымский ошибочно считал их отличительным свойством «любовь к умственной неподвижности и слепой консерватизм в обычаях», и поэтому-де «тюрки истолковывали себе мохаммеданство в смысле религии фаталистического застоя и фанатической ненависти ко всему чуждому, немусульманскому»[3]. Пытаясь объяснить мистицизм, автор статьи о дервишах писал: «Грубый, неразвитый, он склоняется только перед грубою силою и стихиями, которые являются в его угнетенном воображении какими-то живыми существами, то добрыми, то злыми. Отсюда крайнее развитие мистицизма и формализма в религии...»[4].

Автор настоящей книги в осмыслении данных проблем

---

[1] И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 315.

[2] С. И. Уманец. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (опыт истории мусульманского сектантства от смерти Мухаммеда до наших дней). Спб., 1890, с. 87.

[3] А. Е. Крымский. Мусульманство и его будущность. М., 1899, с. 116.

[4] Ф. Костромин. Дервиши.— «Природа и люди». Спб., 1893. № 52, с. 829.

исходит из марксистского учения об общественном бытии, определяющем в конечном счете сущность и формы любых надстроечных явлений, к которым принадлежит и суфизм-ясавизм, как система мировидения.

Без четкой теоретической установки нельзя понять всех сложностей данного вероучения, разобраться в крайне эклектической сущности этого духовного продукта средневекового ислама[1].

Не только у ученых, но и у теоретиков суфизма и его адептов нет единства в понимании мировоззренческой основы этого учения. Сами суфии говорят: «Пути к богу так же многочисленны, как дыхания людей». Но мы все-таки отважимся окунуться в пучину суфийских идейных хитросплетений, следуя за лоцией науки. И тогда отчетливо предстанет перед нашим мысленным взором архаическая сущность ясавизма и всех его пережитков.

Итак, ислам, как и другие так называемые монотеистические[2] религии (иудаизм, христианство), не однороден

---

[1] Литература по суфизму чрезвычайно обширна и в том числе на русском и западноевропейских языках. Однако исследователи не всегда верно объясняют сущность суфизма — этого сложного социально-религиозного феномена. Для западных исследователей за некоторым исключением характерно абстрагирование от социальных условий и метафизический анализ элементов суфизма. Ближе к пониманию социальной природы суфизма стояли отечественные востоковеды: В. В. Бартольд (1869—1930), А. Е. Крымский (1871—1941), А. Э. Шмидт (1871—1939). С марксистских позиций анализируется суфизм в работах советских ученых. См. В. Гордлевский. Избр. соч., т. III. М., 1962; Е. Бертельс. Суфизм и суфийская литература. Избр. труды. М., 1965; Е. Беляев. Мусульманское сектантство. М., 1957; Л. Климович. Ислам, гл. III, изд. 2-е. М., 1965; Г. Керимов. Ал-Газали и суфизм. Баку, 1969. Известный вклад в научную разработку проблемы теории и истории суфизма внесли исследователи из Средней Азии и Казахстана: А. М. Богоутдинов, А. С. Сафаров, Х. Додихудоев (Таджикистан), И. М. Муминов, В. Ю. Захидов, М. Н. Арипов (Узбекистан), С. Мамбеталиев (Киргизия), А. Д. Яндаров (Казахстан), С. М. Демидов (Туркмения) и другие.

[2] Монотеизм — исповедование культа **одного** бога. Фактически ни одна из монотеистических религий не смогла преодолеть многобожия (политеизма), исторически предшествовавшего единобожию, наряду с поклонением «единому» богу почитаются обычно и другие («низшие») божества в виде ангелов, джиннов, пророков, святых и пр.

в исповедании культа аллаха. Он имеет огромное множество различных направлений, толков, школ, учений, сект. Основными направлениями ислама, отчасти сохраняющимися до настоящего времени, являются суннизм и шиизм. К числу распространенных направлений в исламе нужно отнести и суфизм[1], мистико-аскетическое учение которого пронизывало и шиизм и в особенности — суннизм. В конце XI — начале XII вв. крупный мусульманский богослов Ал-Газали предпринял даже попытку соединить некоторые стороны суфизма с суннитским направлением.

От суннизма, шиизма и суфизма отделялись всевозможные толки тех или иных религиозных догматов, породив многочисленные ответвления различных вероучений со своими принципами и формами, которые объединяла общемусульманская система исповедания культа аллаха. Такими «дочерними» ответвлениями от основных направлений стали секты[2] — небольшие (иногда значительные) группы людей, каждая из которых своеобразно исповедовала веру в аллаха[3]. Так, за одними проповедниками шли уверовавшие в то, будто лучшим выражением преданности

---

[1] Обычно суфизм не называют направлением в исламе — относят его к секте, побочному ответвлению, толку и т. п. Считаем, что суфизм является относительно самостоятельным направлением в исламе. Об этом свидетельствует специфическая интерпретация культа аллаха в соответствующей исламу канонизации, многовековая практика на мусульманском Востоке, устойчивые культовые традиции, большая численность адептов, наконец,— более или менее общая догматическая основа, взрастившие в свою очередь, наряду с суннизмом и шиизмом, обилие мусульманских сект. Суфизм — это, таким образом, значительное по своему объему и своеобразное мусульманское учение, имеющее свою более или менее оформившуюся систему истолкования важнейших вопросов веры, мировоззрения, мировосприятия и мироотношения людей.

[2] О сектах в исламе см. *В. В. Бартольд.* Ислам, гл. 5—6. Соч., т. VI. М., 1966; *Е. А. Беляев.* Мусульманское сектантство. М., 1957; *Ал-Хасан Ибн-Муса Ан-Наубахти.* Шиитские секты. М., 1973.

[3] Е. А. Беляев справедливо указывал на такие существенные признаки мусульманского сектантства, как непризнание «авторитета суннитского халифа и шиитского имама». Сектанты не считают для себя обязательными и предписания шариата (См. *Е. А. Беляев.* Мусульманское сектантство. М., 1957, с. 30).

аллаху является отказ от жизненных благ и всецелое погружение в мысленное восхваление всевышнего; другие считали самым лучшим средством «соединения с богом» громкие радения с песнями, плясками и самобичеванием; третьи возводили в жизненный принцип нищенство и подвижничество; четвертые становились на путь сурового аскетизма и отшельничества и т. д.

Социальными причинами возникновения мусульманского сектантства,— равно как и специфических проявлений его в суфизме в виде многочисленных братств и орденов,— были реальные противоречия между различными слоями и классами феодального общества. Недовольство низших слоев приобретало характер поисков «правильной веры в аллаха» и являлось стихийным протестом против основных религиозных направлений.

Многовековая история ислама знает поистине великое множество распавшихся и доныне существующих сект,— вопреки утверждению сунны, будто Мухаммед предвидел раскол мусульманской общины только на 70 (72) направлений[1].

В настоящее время в странах мусульманского Востока существует немало значительных суфийских сект. На территории Советского Союза имеются мусульманские секты исмаилитов (у мусульман-шиитов, в основном в Таджикистане), группы Кунта-Хаджи, Амая (Северный Кавказ) и другие. Все они являются пережиточным явлением дореволюционного прошлого народов Востока и постепенно распадаются в процессе культурно-воспитательной работы среди населения.

В литературе вопрос о происхождении суннизма и шиизма подробно освещен. Нас же интересует в первую очередь суфизм. Этимология этого слова восходит к арабскому

---

[1] П. Гольбах некритично отнесся к богословским утверждениям, согласившись с тем, что «магометанство распалось на 72 секты» (См. П. Гольбах. Избр. произвед., т. 1. М. 1963, с. 527). В действительности ислам, как и всякая религиозная система, дифференцируется на бесчисленное множество направлений, толков, школ, сект и т. п.

слову «суф», что означает шерсть, шерстяной плащ, власяница. Суфи или суфий — это тот, кто носит такой плащ. Понятию суфизм равнозначно понятие дервишизм. Слово «дервиш» происходит от персидского «дэрвиш», «дарвиш», что значит «открывающий дверь», имеется в виду открывающий дверь к «истине» (хакк). Фактически дервиш — это мусульманский монах, принадлежащий к какому-либо суфийскому ордену, секте или группе и выполняющий установленные там религиозно-этические правила. Различаются два вида дервишеских сект: принимающие обет подвижничества, так называемые странствующие дервиши, и живущие на одном месте, обычно при мечетях или мазарах под руководством своих духовных наставников — шейхов, пиров.

В одних дервишеских орденах (сектах, группах) молитвенные сеансы (собрания-джахр) проводятся в обстановке молчаливого самосозерцания и самоуглубления. В других — это громкие радения (зикры) с плясками, истошными криками, корчами, игрой на музыкальных инструментах и т. п. Вот как описывал в конце XIX в. очевидец зикр в одной из мечетей Ташкента: «Возгласы и крики муридов бывают самые разнообразные: все звуки, какие только может изобрести самая изысканная фантазия, имеют здесь применение. Движения же многих из них, беснования, сотрясения и корчи бывают весьма сильны... Попадаются и такие личности, которые полагают, что почитание аллаха состоит в том, чтобы биться о стену головой. Одного подобного восторженного богомольца я видел без чалмы, тюбетейки; голой головой он сильно бился об стену, выкрикивая во все горло какой-то зикр»[1].

[1] *Н. Н. Пантусов.* Орден Хуфие. Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Том XII, вып. 5. Казань, 1895, с. 392, 394. Здесь автор неточно употребляет слово «зикр», которое имеет два значения: а) предостережение аллаха, б) дервишеское радение — состояние религиозного транса, до которого доводили себя «ищущие бога» дервиши громкими выкрикиваниями, плясками, долгим пением под аккомпанемент музыкальных инструментов и т. п.

Суфизм (дервишизм) имеет еще одно название — тасаввуф, что означает мистико-экстатическое созерцание, религиозное самоуглубление. Дело в том, что сторонники суфизма возводят мистическое «созерцание истины» в высший принцип, благодаря существованию которого, с их точки зрения, возможно «слияние с богом». Об этом подробнее будет сказано дальше.

Последователи ортодоксального ислама, и об этом уже говорилось, обычно смотрели на суфизм как на заблуждение, чудачество, а то и шарлатанство, ничего общего не имеющее с мусульманским монотеизмом, а также с религиозно-этическим кодексом ислама. В свою очередь представители суфизма выражали несогласие с мусульманско-ортодоксальным богословием и считали, что именно они стоят на «единственно правильном» пути веры в аллаха. Ортодоксы ненавидели суфиев и всячески третировали их, зато к ним радушно относилось население, сочувствуя жалкой судьбе гонимых.

Политически главенствуя, ортодоксы систематически прибегали к мерам насилия по отношению к суфиям. Последние подвергались всевозможным формам гонения и вынуждены были маскировать свои взгляды и мысли в поэтических образах, прибегая к витиеватым метафорам, мудреной теософии.

В сложившихся условиях с одной стороны усиливалась жестокость ортодоксов, с другой — последовательнее и глубже становилось ханжество суфиев.

На чьей же стороне была правда в этом противоборстве? С точки зрения марксизма не правыми были и та и другая сторона. И это естественно, если разобраться в сущности того и другого явлений.

Так, суфизм действительно был известным отступлением от положений ортодоксального ислама. Но это вовсе не значит, что суфизм «не имел ничего общего» с исламом, что он по своей сути противоположен мусульманству и стоит вне его, особняком. Такие утверждения многих мусульманских богословов слишком прямолинейны и тенденциозны.

Суфизм — есть одна из разновидностей исповедания мусульманского культа, возникшая на базе вероучения самого ортодоксального ислама в определенных социально-экономических условиях[1]. Отдельные аяты самого Корана содержат достаточно много таких положений, которые дают повод к пониманию их не в духе традиционных мусульманских канонов, а как раз так, как это позже было истолковано идеологами суфизма. Во многих аятах Корана аллах представляется некой внеземной всепроникающей субстанцией, присутствующей повсюду. Например, он называется светом («Аллах-свет небес и земли», 24, 35), силой, которая «... обвивает ночью день и днем обвивает ночь» (39,7), «гонит облака» (24, 43), «господином рассветом» (113,1), повелевающим всякой вещью и о всякой вещи все знающим (24, 64; 33, 27) и т. п.[2] В подобных аятах нашли свое отражение взгляды доисламского политеизма, представлявшего бога или богов некой пантеистической[3] силой.

---

[1] Существует мнение, будто родиной суфизма явилась Индия (См. *В. А. Гордлевский.* Избр. соч., т. III, с. 369). Мы не разделяем этой точки зрения, равно как и утверждения о том, будто истоки суфийских систем лежат в «... философии древнегреческого идеалиста Платона». (См. Л. С. Костоева. Социальная догматика и этика секты зикристов в Чечено-Ингушетии. Ученые записки Дагестанского филиала АН СССР. Институт языка и литературы. Серия общественных наук, т. 19. Махачкала, 1969, с. 284). Факты, связанные с изучением истории ислама, дают достаточно оснований для утверждения мысли о формировании этого мистического направления в условиях социальных коллизий на территории самого халифата. Поэтому мистику нельзя считать принципом, лишь заимствованным исламом, она является также и прежде всего продуктом внутренних социальных закономерностей самой действительности. Суфизм если и заимствовал, то прежде всего идеи христианства, митраизма, гностицизма, неоплатонизма, манихейства.

[2] Коран. Первой цифрой указывается глава (сура), второй — стих (аят).

[3] Пантеизм — учение, по которому бог как бы растворен в природе. Сторонники его считали, будто бог находится не за пределами природы, а в ней самой. Исторически сложились две основные формы пантеизма — близкая к атеизму (Б. Спиноза и др.) и религиозно-мистическая. Последнюю отстаивали суфии, развившие идеи пантеизма (вахдати вуджуд) до крайних выражений.

Однако туманные и противоречивые аяты Корана не дают полного представления о причинах и путях возникновения суфизма[1]. В объяснении этого явления нужно исходить из анализа той социальной среды, которая вызвала к жизни многообразные толки, направления, секты в исламе, в том числе и суфизм. К социальным причинам появления суфизма следует отнести и междоусобицы, которые раздирали арабское общество уже в начальный период существования халифата. Особенно острая междоусобная борьба разгорелась при Омейядах, когда Муавийа ибн-Абу Суфйан, представитель рода Омейн (Омайн), захватил власть в свои руки (661 г.). С этого времени Омейяды повели ожесточенную борьбу против своих противников, главным образом против претендентов на халифский престол.

По мере узурпации власти Омейядов росла внутренняя экономическая и политическая дифференциация населения халифата. Военно-феодальная знать упрочивала свое экономическое и политическое могущество. Подчиненная, особенно малоимущая часть населения, попадала во все большую зависимость от «сильных мира сего». Она была лишена фактически того права «равенства мусульман», которое провозглашалось одним из принципов ислама в период его становления.

Протест оппозиционных Омейяду сил выражался в религиозной форме. Противники власти Омейядов, стремясь привлечь на свою сторону народ, апеллировали прежде всего к авторитету Мухаммеда, отдельным аятам Корана, а со временем возникновения сунны — к соответствующим

[1] Кстати, многим теоретикам суфизма учение Корана, сунны и всей ортодоксальной догматики казалось наивным и слабым. К тому же в Коране бог как бы слишком **отдален** от людей и **противопоставлен** им как грозный вседержатель. Стремясь сблизиться с ним, суфии пришли к крайним формам соединения или слияния с аллахом посредством экстатических приемов. Другой существенной антитезой суфизма ортодоксальному исламу явилось несогласие с явными и грубыми антропоморфными чертами, которыми аллах наделен в Коране. Стремясь непомерно возвысить божество, суфии прибегали к гиперболизации свойств аллаха.

хадисам[1]. Оппозиционеры выдвигали из своей среды таких сочинителей хадисов, которые фабриковали «изречения Мухаммеда», ориентируя их против своих политических противников Омейядов.

Порицая богатство и сытую жизнь стоящей у власти верхушки, эта часть составителей хадисов (мухаддисов) воспевала бедность, призывала к состраданию по отношению к обездоленным. Причем бедность, жизненные неудачи, бесправие и прочие лишения возводились в один из существенных принципов «истинной веры» каждого мусульманина. В хадисах и богословских толкованиях жизнь представлялась юдолью плача и печали, временным испытанием человека на его пути к вечному блаженству в потустороннем мире. «В осуждении суфиями богатства и роскоши господствующего класса,— пишет исламовед И. П. Петрушевский,— отразился протест социальных низов,— но протест пассивный»[2]. Социальная дифференциация в халифате на полярные классы нашла соответствующее отражение в теоретической форме. Отчуждение и пресыщенность, «утонченность потребностей и средств для их удовлетворения, имеющая место на одной стороне, порождает на другой стороне скотское одичание, полнейшее, грубое, абстрактное упрощение потребностей...»[3],— замечал в свое время К. Маркс.

Таким образом в среде мухаддисов, выражавших в своем творчестве интересы обездоленной части общества, зарождались мистико-аскетические учения, дальнейшее развитие которых привело к возникновению внутри ислама целой системы своеобразного миросозерцания — суфизма.

В первоначальный период возникновения суфизма его представителей называли захидами (от «захид»— отшельник) или абидами (от «абид»— служитель божий, покло-

[1] Хадис (араб.)— краткое повествование о деятельности Мухаммеда и его приближенных, содержащее приписываемые им изречения, назидания. Хадисы составляют сунну — мусульманское священное предание.

[2] *И. П. Петрушевский.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 316.

[3] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 600.

няющийся богу). Характерно, что в среде захидов и абидов вырабатывалось своеобразное негативное отношение к имущей части общества и власти. Придавая большое значение пониманию дозволенного (халал) и запретного (харам), они учили, что всякие деяния, исходящие от носителей власти и их приближенных, а равно их имущество, деньги, не заработанные честным трудом и нажитые посредством насилия и эксплуатации,— есть харам.

Сохранившиеся жизнеописания судеб захидов представляют их читателю тружениками-аскетами, почитавшими позором принимать от богатых и власть имущих не только подачки, но даже плату за труд. Многие из них зарабатывали себе на пропитание тем, что собирали топливо и продавали его, либо служили водоносами. Морально оправдывая свои заработки, они разъясняли, что ни колючки, растущие в степи (либо другой вид топлива), ни вода сами по себе ценности не имеют и никому не принадлежат, а поэтому хозяин им тот, кто прилагает свой труд и фактически вознаграждается лишь за доставку потребителю[1].

Труд, в толковании захидов, не должен приносить излишка людям, а давать им лишь минимум потребного для жизни. «Истинный» мусульманин, согласно их толкованиям, обязан отдавать избыток своего заработка нуждающимся.

Подобные требования уравнительного распределения материальных благ, несмотря на их туманно-мистические покровы, были близкими и понятными для обездоленных. Это способствовало популяризации идеи захидов в среде народных масс, лелеявших надежды на улучшение своего тяжелого положения. Однако, представляя политически слабую оппозицию по отношению к господствующим кругам халифата, захиды терпели постоянные неудачи — их глухой протест легко подавлялся феодальной силой.

Усиливавшийся гнет, систематические поражения в борьбе против ненавистной иерархии господ и отчаяние от

[1] *Е. Э. Бертельс.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 16.

безвыходного положения вполне естественно порождали упадочнические настроения, сеяли пессимизм среди верующих. В бесплодной борьбе и напрасных попытках изменить существующее положение им все чаще приходилось возлагать надежды на абстрактную «волю» и «милость» аллаха, отказываться от тщетной борьбы и сторониться мирских интересов. Такое состояние моральной подавленности как нельзя лучше благоприятствовало развитию в массах упадочнических идей, получивших выражение в поисках «любви бога» (махабба) путем сложной религиозно-этической системы «самосовершенствования».

Исследователь суфизма А. Е. Крымский совершенно справедливо замечал, что «эпохи главного процветания суфизма всегда совпадают с эпохами страшных народных невзгод»[1]. Можно с уверенностью сказать: суфизм в прошлом побеждал потому, что терпели поражение трудящиеся массы. Политическое бесправие и материальная обездоленность значительных нижних социальных слоев общества, бессилие их в борьбе против эксплуататоров в условиях господства мусульманской идеологии порождали мистику, экзальтацию, желание уйти в мир фантастических грез. И хотя основа этого движения «была экономической, но оно по условиям времени, могло принимать только религиозную оболочку»[2],— справедливо отмечал известный знаток суфизма Е. Э. Бертельс.

Возникновение первых мистико-аскетических толков[3] в исламе относится ко второй половине VII — началу VIII века. Надо сказать, что отдельные идеи суфизма появлялись и развивались в многочисленных сектах, существо-

[1] А. Е. Крымский. Очерки развития суфизма до конца III века гиджры. Древности восточные. Труды восточной комиссии Московского археологического общества, т. 2, вып. 1. М., 1896, с. 31.

[2] Е. Э. Бертельс. Суфизм и суфийская литература. М., 1966, с. 19.

[3] Суфизм, равно как суннизм и шиизм, никогда не был однородным идеологическим течением. В условиях социальной иерархии феодального общества на тех или иных ступенях его существования суфизм принимал разнообразные формы, оттенки, выражения и толки.

вавших, как уже говорилось, еще до возникновения суфизма.

В этом отношении, пожалуй, самым характерным было получившее развитие в IX в. учение мутазилитов (от мутазила — «отошедшие»), вступивших в упорную борьбу против сторонников ортодоксального ислама. Эта борьба способствовала появлению так называемого калама — ортодоксальной мусульманской схоластики. Противоборствующие стороны — мутазилиты и представители калама — в аргументации своих споров опирались на заимствования из древнегреческой философии, а также на интерпретированные положения из таких религиозных систем, как зороастризм, манихейство, иудаизм и христианство. Влияние идеалистических воззрений некоторых древнегреческих философов на учение мусульманских богословов этого периода (IX—X вв.) было значительным, особенно Платона и Аристотеля. Исламовед И. Гольдциэр по этому поводу писал: «Перипатетическая философия магометан отличается от новоплатоновской не столько по существу, сколько по степени, в какой она поддается воздействию новоплатоновских основных учений»[1].

В философии Платона, Аристотеля и особенно в трудах древнегреческого философа-неоплатоника Плотина (205—270 гг. до н. э.), довольно видное место занимают взгляды об эманации божества[2], ощутимо повлиявшие на учение раннего суфизма. Так, по мысли философа-мистика Плотина — божество есть «чистое» добро, возведенное в самостоятельную сущность. Разум, дух — есть-де отображение единого бога. Душа человека якобы сверхматериальна и существует до соединения с телом. Тело же материально. Всякое же материальное Плотин

---

[1] И. Гольдциэр. Исламская и еврейская философия. (В кн. Общая история философии. Спб., 1910, с. 91—92).

Небезынтересно, что в XII в. мутазилиты жили в Хорезме, а по сведениям Закарии ал-Казвини жители Джурджани (близ Куня-Ургенча) были сплошь мутазилитами.

[2] Эманация (от лат.— истечение)— религиозно-идеалистическое представление о мире, как результате «истечения» творческой энергии бога.

рассматривал как «нищету», «первозло». И цель, и смысл существования человека он усматривал в освобождении души от бренного тела, в «соприкосновении» с богом. Достигнуть этого соприкосновения, как считал Плотин, можно в состоянии психического экстаза, во время которого человек освобождается от всего индивидуального, личного и как бы растворяется в универсальном, общем, «соединяясь» с богом.

В различных вариациях подобные взгляды мистико-аскетического характера встречаются у видных идеологов первоначального суфизма: аль-Мухасиби, теоретика учения о «самонаблюдении» и «моральном очищении», автора объемистого трактата «Соблюдение прав аллаха» (умер в Багдаде в 857 г.); в учении о ступенях душевного состояния нубийца ал-Мисри (умер в 860 г.); в толкованиях виднейшего теоретика раннего суфизма Абу Йезида (Байязида) ал-Бистами — автора учения о фана — «небытии» и слиянии с божеством (умер в 870-х гг.); в богословской системе багдадского шейха ал-Джунайда ал-Хаззаза, прозванного «павлином нищих» (умер в 911 г.).

В X—XII вв. идеи суфизма нашли свое дальнейшее развитие в учениях таких видных мусульманских богословов, как ал-Халладж (858—922 гг.), продолжившего идеи «единения с богом» и трагически погибшего по приговору суда сторонников ортодоксального ислама; Абу Саид ибн-Абу-л-Хайра (967—1049 гг.)— представителя хорасанского суфизма, излагавшего свои идеи в многочисленных рубайятах-четверостишиях.

Теория эманации, развиваемая суфийскими мыслителями, в дальнейшем привела их к идеям пантеизма, провозглашающим, что все пронизано божественной сущностью, везде и во всем есть он, бог; мир есть божество, разлитое во Вселенной и все сущее — это его проявление.

И так как ты явен и сокрыт,
то что бы не узрели глаза и сердце мое,
все это — ты!—

так образно воплотил в художественном слове пантеистические идеи суфизма один из его выразителей поэт А. Джами[1].

Характерно, что кое-кто из прогрессивно-демократических мыслителей Востока доходил до утверждения идеи о растворении бога в самом человеке. Таково было учение крайне шиитской секты хуруфитов в Азербайджане, Иране, Сирии, Турции. Ее видными представителями были азербайджанские поэты-философы Наими и Несими (Насими) (XIV—XV вв.) Секта протестовала против феодального, религиозного и чужеземного ига, засилья тимуридов. В религиозно-поэтической форме хуруфиты восславляли душевную красоту и разум человека, способного активно воздействовать на действительность. Это имело прогрессивное значение для пробуждения общественного сознания народа в его борьбе против социально-духовного гнета. Мыслитель-гуманист Сеид Имадеддин Несими, погибший мучительной смертью в руках мусульманских фанатиков (с него живого содрали кожу), писал:

Вхожу ли я в мечеть,
иду ли мимо храма,
Направо я иду,
налево или прямо,
Я думаю о том
и убеждаюсь в том,
Что бог — любой из нас,
из сыновей Адама.

Несими провозглашал:

Все в мире — человек,
он свет и мирозданье,
И солнце в небесах
есть человеческий лик.

Трудно сейчас говорить с уверенностью о бесспорном влиянии хуруфитов на среднеазиатских суфиев, которые также утверждали о своей слитности с богом.

---

[1] См. Е. Э. Бертельс. Навои и Джами. Избр. труды. М., 1965, с. 235.

Подобную экстатику нельзя считать пафосом возвеличивания человека. Напротив, в представлении суфиев «достичь бога» можно было только путем принесения человеческой сущности в жертву богу. Так что здесь не может быть и речи о каком-то суфийском гуманизме.

Виднейшим идеологом суфизма был Имам Абу Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед Газали (1059/1060—1111 гг.)[1], которого прозвали «аргументом ислама» (Худжат ул-ислам). Он является автором знаменитого четырехтомного труда «Ихйа улум ад-дин» («Воскрешение богословских наук»), который переведен на несколько языков и всегда пользовался исключительной популярностью среди суфиев. Газали расценивал ортодоксальный ислам как бесцветное и сухое учение, призывающее его последователей к механическому исполнению обрядности без глубокого осмысления догматики. Газали считал необходимым «вдохнуть» в правоверие эмоциональную струю, «освежить» его введением ряда суфийских элементов. Отстаивая систему умеренного суфизма, Газали в то же время выступал за ограничение в суфизме элементов экстатизма и за развитие внешней обрядовой стороны. В своей работе «О различии между представителями правоверия и ереси» он отстаивал правомерность существования суфизма в лоне ислама, указывая, что корней веры три: вера в аллаха, его пророка и будущий суд. Все прочее — это ветви. Мусульманин-де должен знать, что никто не может быть объявлен неверующим «из-за ветвей...»[2].

---

[1] См. Г. М. Керимов. Ал-Газали и суфизм. Баку, 1969; его же: О некоторых противоречиях между суфиями и богословами ортодоксального ислама. Известия АН Азерб. ССР. Сер. обществ. наук, 1964, № 5; Х. Удам. О проблеме значения в суфийских текстах. «Saxanih» Ахмада Газали.— Ученые записки Тартуского госуд. университета, вып. 198, Тарту, 1967; С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.

[2] См. И. Гольдциэр. Ислам. Спб. 1911, с. 32. Приведем характерные места из трактата Газали «Кимои саодат» («Эликсир счастья»), в которых концентрированно выражаются взгляды мыслителя-суфия. Он задает читателю вопросы: «Кто ты такой, откуда пришел и куда идешь? Для чего ты создан в этом мире и в чем состоит твое счастье?» И отвечает: «Знай, что человек создан не для игры и забав, но для

Роль Газали в утверждении суфизма на ранних стадиях его существования в последующие времена исключительно велика. По справедливой оценке советского востоковеда Е. Э. Бертельса, «после Газали суфизм перестает быть достоянием одних городских масс. Ему открыта дорога и в феодальный замок»[1]. Можно добавить, что после Газали суфизму была открыта широкая дорога и в степь, к массам кочевников, принимавшим ислам.

Это особенно важно отметить в связи с выяснением истории и специфики распространения идей суфизма среди кочевнических масс на огромных пространствах Туркестана[2].

Экскурс в историю, обращение к истокам религиозно-нравственных и философских воззрений суфизма необходимы для более ясного понимания генезиса и уяснения путей приспособления суфизма к условиям жизни среднеазиатских народов. Чтобы лучше понять суфизм прошлого и его настоящее, следует разобраться в его принципиальном содержании, критически подойти к оценке средств суфийского «усовершенствования» личности, ведущего в конечном счете к обесцениванию и опустошению ее духовного мира.

Несмотря на чрезвычайную пестроту и обилие толков,

больших забот. Назначение его велико, а тропа (хатар)— опасна. Хотя сам он не вечен и тело его превращается в прах, душа его возвышенна и вечна... Знай, что тело — обиталище души. Душа же создана для судного дня, назначение которого — определение участи души. Блаженство же души состоит в познании аллаха. А постижение всевышнего осуществляется посредством искусства познания».

Приношу благодарность за указание источника преподавателям научного атеизма Ш. Абдуллаеву (г. Душанбе) и Х. Артыкову (г. Ош).

[1] *Е. Э. Бертельс.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 43. О роли Газали как мусульманского идеолога и теоретика суфизма см. Г. М. *Керимов.* Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему Ал-Газали. Автореферат канд. дисс. М., 1964; *И. П. Петрушевский.* Ислам в Иране в VII—XV вв., с. 331—335.

[2] Этот вопрос почти не освещен в литературе. В предлагаемой работе автор касается лишь некоторых отдельных его сторон в связи с историей ясавизма, оставляя в стороне общие проблемы специфики влияния суфизма на религиозно-нравственные взгляды кочевников,— в большей своей части поверхностных или даже номинальных мусульман.

взглядов и направлений в суфизме, а также на витиеватость выражения религиозных идей — суть, цели и смысл жизни суфия можно охарактеризовать как достижение «единения» или «слияния» с богом путем особых религиозных упражнений, молитв и образа жизни, подчиненного выполнению требований Корана и шариата.

Важнейшим средством достижения слияния с богом суфии считали мистическое самоусовершенствование. Сущность и формы его выражения были различными — от молчаливой сосредоточенности и самоуглубленного «совершенствования» до исступленного религиозного транса, сопровождаемого дикими выкриками и всевозможными телодвижениями.

Главными стадиями самоусовершенствования считались три[1]: шариа, тарика и хакика.

1. Шариа (т)— в переводе с арабского означает выполнение «сокровенного» закона или законоположения, «прямой путь», по которому должен следовать каждый правоверный, дабы достигнуть райского блаженства. Путь шариа считался обязательным для каждого суфия.

2. Тарика (т)— буквально «путь» или «метод». В суфизме означает одну из ступеней самосовершенствования дервиша путем различных морально-психологических приемов. Благодаря тарикату, по учению суфизма, его последователи «кратчайшим путем» достигают слияния с божеством.

3. После прохождения этих стадий суфий считался подготовленным к завершающей — хакика (хакикату). Эта стадия понималась как «подлинное бытие», которого суфий достигает интуитивно, познавая природу божества и «соприкасаясь» с ним. Ставя своей целью достижение стадии

[1] Во многих суфийских сектах признавали, однако, и четвертую стадию — марифа (т). В исмаилизме, например, она является завершающей исмаилитское самосовершенствование; в ясавизме — одной из посредствующих, с ярко выраженными чертами суфийского морально-этического «совершенствования» (См. *Фидаи*. История исмаилизма. Предисловие А. А. Семенова. М., 1959, с. 20; *Ходжа Ахмед Ясави*.«Хикмат-нома». Литогр. изд. Ташкент, без указания года изд., с. 5 (на старотюркском языке).

хакиката, суфии называли себя «ахл ал-хакика», т. е. «людьми подлинного бытия», в отличие от других мусульман, которые хотя и именовались «ахл ас-с-сунна»— «последователями сунны», но считались лишенными способности интуитивного восприятия высших божественных истин.

Дабы помочь страждущему достичь высших «ступеней истины» и особенно тариката, идеологами суфизма разработана сложная система религиозно-нравственной подготовки «путника» — дервиша[1]. Поскольку эта подготовка требовала специальных знаний, то вступающему на путь дервишизма рекомендовалось иметь своего духовного наставника. Обычно ими были руководители какой-либо дервишеской организации, ордена (сулюк) или известные своей репутацией «старцы», носившие почетное имя шейха, ишана, устада, муршида, пира. Попавший под их влияние назывался муридом, т. е. «вручившим свою волю».

Последнее определение довольно точно отражало суть муридизма. Вручив свою волю какому-нибудь из наставников, мурид становится преданным ему послушником. От мурида требовали беспрекословного послушания.

По мере длительного воздействия на психику мурида пир делал из него фанатика. Мурид проводил время в назначенных пиром постах и молитвах, просиживал отшельником за чтением Корана, бодрствовал по ночам, проделывал мучительные дервишеские упражнения. Такого рода обезличивание ставшего на путь суфизма мусульманина преследовало далеко идущие цели: подавить волю и желания муридов, превратить их в послушные орудия суфизма. Муриды исподволь превращались в ревностных исполнителей воли своих наставников, в фанатичных приверженцев тариката.

Внешним признаком мурида служили особые одея-

[1] В арсенал этих духовных средств входит учение о так называемых «стоянках» или «остановках» (макам) суфия — своеобразных мистических ступенях «восхождения» к богу. Важнейшими из них суфии считали: покаяние (тауба), осмотрительность (вара), воздержанность (зухд), нищету (факр, отсюда суфиев нередко именовали факирами-нищими), терпение (сабр), упование (таввакул), покорность (рида).

ния — чаще власяница (хырка) или чапан из разноцветных лоскутьев, головной убор и посох — символ странника-дервиша. Подаяния собирались в мешки, кубышки или специальные дервишеские сумы (кошкуль). Жили дервиши при шейхе в специальных помещениях (рибат, текке, ханака), строившихся обычно при известных мечетях и гробницах. Нередко дервиши фактически становились работниками своего пира, приумножая трудом его богатства. Алчность пиров метко выражена узбекской пословицей: «Усердие мурида узнается по его подаркам своему пиру». Понятно, что пиры попросту понуждали муридов к подношениям подарков, наживая нередко огромные состояния по существу на грабеже своей паствы[1].

Так под покровом суфизма процветали фанатические учения о действительности, калечились умы и жизни миллионов людей, насаждался слепой фанатизм, выгодный и угодный эксплуататорам.

Известные шейхи, возглавлявшие дервишеские союзы (ордена) и организации, сами становились крупными владельцами вакуфов, угодий, домов, базаров и т. п. Многие из них имели десятки, сотни, а то и тысячи муридов, которые трудились на своего «повелителя»— шейха. Так, известный среднеазиатский мистик-суфи, глава ордена Накшбандийя Убайдулла Ходжа Ахрар (1403—1491 гг.)[2] имел около ста тысяч муридов. В его руках были сосредоточены поистине огромные богатства в виде земельных

[1] О стяжательстве среднеазиатских ишанов (пиров) и методах их воздействия на мусульманские массы много интересного сказано в кн. Г. А. Арендаренко. Досуги в Туркестане (1874—1889). Спб., 1889; См. также Е. Т. Смирнов. Дервишизм в Туркестане. Сб. по мусульманству. Спб., 1899, с. 49—72; И. Гейер. Ишаны. Сборник материалов для Сыр-Дарьинской области. Вып. 1. Ташкент, 1891.

[2] Об Ахраре и о борьбе ортодоксального богословия против дервишизма на среднеазиатской почве см. В. В. Бартольд. Соч., т. II, ч. 2. М., 1964, с. 7, 166—167, 174; Бухарские ордена. «Закаспийское обозрение», 1903, № 226; В. Вяткин. Из биографии Ходжи-Ахрара. «Туркестанские ведомости», 1904, № 147; А. Гарлицкий. Религиозный орден Накшбенди. «Народный университет», 1918, №№ 46—47.

участков, садов, мельниц, торговых рядов, караван-сараев и т. д. Советский историк П. П. Иванов на основании многочисленных подлинников (долговых расписок, вакуфных документов, счетов и т. п.) показал в своем труде[1], что джуйбарские шейхи, например, стяжав огромные богатства, сами по существу превратились в своеобразных феодалов. Менее же знатные шейхи являлись фактическими выразителями интересов крупной знати — халифов, эмиров, султанов, ханов и прочих представителей восточно-феодальной власти.

Один из дореволюционных русских исследователей ислама дал следующую характеристику руководителям дервишеских союзов: «Ишаны — главы орденов, никаких занятий, достойных гражданина, не имеют; кроме религиозных треб, они ничем не занимаются: ни торговлей, ни земледелием, и промышляют лишь своим духовным достоинством, благодаря которому с избытком приобретают со всех сторон от своих учеников все необходимое для существования. Почти каждый из великих ишанов имеет свою мечеть, а иные — при ней и медресе. Один ишан хвастался, что имеет до 15 тысяч муридов, рассеянных в разных пунктах Средней Азии»[2].

О том, что ишаны и шейхи выражали классовые интересы феодалов, красноречиво свидетельствуют исторические факты и из времен Тимура (1336—1405 гг.). Этот свирепый деспот использовал в своих интересах мусульманство, и дервишеские организации в частности. По замечанию К. Маркса, «Тимур ввел **систему шпионажа,** причем орудиями служили ему **дервиши, факиры, монахи...**»[3].

В своем известном «Уложении» Тимур подчеркивал, что он достиг своего положения владыки под «... благотворным влиянием религии Магомета... и могуществен-

---

[1] См. *П. П. Иванов.* Хозяйство Джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XV—XVII вв. М.—Л., 1954.

[2] *Н. Н. Пантусов.* Орден Хуфие. Казань. 1895, с. 406—407.

[3] *К. Маркс.* Хронологические выписки. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса., т. VI. М., 1939, с. 185.

ным ходатайством потомков и сподвижников его»[1]. Одно из 12 правил «Уложения» предписывало оказывать всяческое почтение «потомкам пророка», к числу которых относили себя известные ишаны и шейхи: «Я покровительствовал дервишам и факирам. Я тщательно избегал причинять им малейшую печаль и ни в чем им не отказывал»[2]. Классифицируя подданных своего государства, Тимур к первому разряду относил «потомков пророка», ученых, шейхов, законоведов. «Моя дверь,— писал Тимур,— была всегда открыта для них; они составляли украшение и славу моего двора»[3]. Третий и десятый разряды составляли набожные аскеты, удалившиеся от мира старцы, дервиши, «люди сведущие в науке о боге», самозабвенно изучавшие Коран. Деятельность их поощрялась и охранялась государством Тимура. Кроме того, Тимур освобождал сейидов, дервишей, богословов и т. д. от налогов, давал им пенсии и жалования.

Естественно, что вся эта опекаемая и подкармливаемая армия «святых» возвеличивала свирепого деспота Тимура, называя его «героем мира», «столпом ислама», «восстановителем веры», «святым» и т. п. Кем был в действительности Тимур для народов, хорошо известно по историческим документам. К. Маркс отмечал, что «политика Тимура заключалась в том, чтобы тысячами истязать, вырезывать, истреблять женщин, детей, мужчин, юношей и таким образом **всюду** наводить ужас...»[4].

Возникнув в качестве оппозиционной силы в условиях ожесточенной борьбы между «власть имущими» Арабского халифата и ее противниками, суфизм, принимая многообразные формы и оттенки в зависимости от местных условий, стал духовной опорой эксплуататорской верхушки. Прикрываясь рубищем дервиша, провозглашая на словах защиту обездоленных одним из краеугольных прин-

---

[1] Н. П. Остроумов. Уложение Тимура. Казань, 1894, с. 8.

[2] Там же, с. 10.

[3] Там же, с. 23.

[4] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. VI. М., 1939, с. 185.

ципов своего вероучения, суфизм отнюдь не являлся демократической идеологией масс. В пассивной форме он выражал протест против существовавшей действительности, но не мог предложить народу реальных средств избавления от тирании, кроме религиозной исступленности, отказа от земной жизни и ухода в мир фантастических грез.

Считая разум слишком ничтожным орудием для познания божества, разлитого во всем мире, суфии культивировали религиозные чувства, искали различные пути достижения слияния с богом. Поскольку человек не в состоянии познать бога разумом и выразить его сущность языком общепринятым, то необходимо, считали суфии, прибегать к сложным иносказаниям и ярким метафорам.

Опьянен я тобой и от вина и чаши свободен.
Добыча я твоя, от зерна и силка свободен.
Цель моя, когда я устремлюсь к Ка'абе и капищу,— ты.
Если б не это, то от этих обеих стоянок (макам) я свободен,[1]—

писал один из суфийских поэтов, гератский шейх Абдаллах Ансари (1006—1088 гг.), выражая таким образом свое восхищение богом.

В чем же состоят причины этого своеобразного облечения религиозных мыслей в туманно-витиеватые выражения, за которыми не всегда угадывается подлинный смысл слов?

По мнению исследователей, в том числе и советских (В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс, В. А. Гордлевский, А. А. Семенов, А. М. Богоутдинов, И. М. Муминов, С. Н. Григорян, В. Ю. Захидов, В. М. Жирмунский и др.), суфизм, как сложнейший идеологический феномен не однозначен ни

---

[1] Многие из общеупотребительных слов в устах суфиев приобретали переносный смысл: «вино», «напиток»— означает суфийское вероучение; «опьянение»— религиозно-экстатическое состояние; «любовь»— восторженные чувства к богу; «путник»— суфий, странствующий на «пути к истине», и т. п. (См. *Е. Э. Бертельс.* Суфийская терминология. Суфизм и суфийская литература. М., 1965). В духе тасаввуфа интерпретируются и понятия ортодоксального ислама.

в социальном[1], ни в религиозном и философском плане. Возникнув и сложившись в условиях социальных противоречий феодальной действительности, он явился формой политического протеста демократических слоев общества. Но эта форма, прикрывавшая некую оппозицию суфизма феодальным воззрением, не могла не иметь религиозного выражения. Ибо, по характеристике Ф. Энгельса, в средние века чувства масс были вскормлены исключительно религиозной пищей и «... всякая борьба против феодализма должна была тогда принимать религиозное облачение»[2]. Суфизм явился удобным прикрытием истинных взглядов представителей демократических кругов. «Иногда бывало,— пишет советский исследователь И. П. Петрушевшевский,— что суфийская форма выражения идей и терминология служили прикрытием для политического, религиозного и философского вольномыслия, для атомизма, материализма, даже для атеизма... Это была маскировка, дававшая возможность избежать преследования»[3]. Зато для клерикальных кругов суфизм был удобным средством для усиления религиозных взглядов и чувств масс.

Значит ли это, что суфизм всегда был только удобной оболочкой, которой инакомыслящие прикрывались, не разделяя идей самого суфизма. Такие утверждения не редкость. Как представляется, нельзя десятки лет, а то и в течение всей жизни тому или иному мыслителю или поэту как бы только формально прикрываться суфизмом, оставаясь свободным от влияния его учения. Столь стойкий «противосуфийский иммунитет» в лоне самого суфизма вряд ли возможен хотя бы по трем причинам: 1) **Социальной.** Противоречивая природа суфизма, позволявшая в его рамках проповедовать почти любые политические взгляды, как раз привлекала к себе многих

---

[1] К суфизму примыкали не только обездоленные массы, но и представители высших кругов феодального общества мусульманского Востока.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 22, с. 307.

[3] И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 341.

выдающихся людей своего времени, в том числе отстаивавших прогрессивные убеждения, большими возможностями для проповеди демократических идей. Но апелляция к суфизму в то время не позволяла прогрессивным мыслителям подняться до уровня ясного осознания его реакционности, а потому и полностью освободиться от его влияния.

2) **Гносеологической.** Самая структура теоретических воззрений, построенная из элементов суфизма, не может быть безотносительной к его содержанию. В обратном случае неизбежно противоречие закономерностям гносеологического процесса, диалектике содержания и формы в частности: в силу своей активности форма не может быть безразличной к содержанию, которое она облекает и непременно выражает.

3) **Нравственно-этической.** В суфизме многие его последователи искренне видели тот нравственный эликсир, который якобы обладает способностью избавлять людей современного им общества от всевозможных пороков: жестокости, алчности, стяжательства, лицемерия, грубости и т. п.

В силу этих особенностей правильнее говорить о степени, глубине и характере влияния суфизма на того или иного следующего ему мыслителя, а не отстаивать сомнительную позицию, механически отрицая суфизм суфиев. Так, например, в исламоведении получила распространение версия, будто бы Алишер Навои лишь номинально был суфием, оставаясь свободным от влияния самой суфийской идеологии. Это мнение, как представляется, упрощает понимание идеологических противоречий в воззрениях выдающегося мыслителя. Маловероятно, чтобы он, будучи членом суфийского ордена Накшбандийя и ближайшим другом своего духовного наставника Абдуррахмана Джами, гератского главы того же ордена, совсем не разделял суфийских идей и лишь носил маску суфия. Достаточно внимательно прочесть хотя бы его поэмы «Хамса», «Тайные беседы» («Мунаджат») и «Смятение праведных», выдержанные в духе тасаввуфа и высоко ценимые

суфиями, чтобы не согласиться с этим. Другое дело, что Навои, и многие другие мыслители и поэты, несмотря на свою принадлежность к суфизму, фактически не подчиняли ему основной смысл и содержание своих творений. И в этом отношении, как верно замечает М. К. Арипов, «прогрессивная поэзия представляла не абсолютную противоположность суфийской, а наоборот, унаследовала ее лучшие традиции...»[1]. В этом же плане рассматривается творчество восточных поэтов-мыслителей Е. Э. Бертельсом, Л. И. Климовичем[2].

Таким образом, только руководствуясь диалектическим методом объективного и конкретно-исторического рассмотрения формы и содержания суфийской идеологии, можно дать объективную оценку ее роли в творчестве выдающихся мыслителей и поэтов Востока.

Суфизм использовался в истории не только людьми, отстаивавшими прогрессивные цели; в прошлом, и это главное, клерикально-суфийские идеологи опирались на него, разжигая религиозный фанатизм масс.

На основе ортодоксальной догматики[3], в зависимости от направления, толка и характера орденов, сект и групп, сложившихся в тех или иных социальных условиях, формировались подсистемы суфийской идеологии, воздействовавшей на сознание, поведение и быт ее адептов. К их многочисленному числу принадлежит и ясавизм — одно из крупных ответвлений суфизма.

Суфийский эзотеризм (т. е. иносказательность) также находится в тесной взаимосвязи с учением ясавитов. Ино-

---

[1] М. К. Арипов. Навои и суфизм. «Философские науки», 1971, № 1, с. 133.

[2] См. Е. Э. Бертельс. Навои и Джами. Избр. труды. М., 1965; Л. И. Климович. Из истории литератур Советского Востока. М., 1959; Наследство и современность. М., 1971; Мыслители Востока об исламе. М., 1975.

[3] Как установлено трудами Луи Массиньона, Коран был основным источником мусульманского мистицизма, хотя базой суфийской терминологии, кроме Корана, стала лексика мусульманских теологических школ, восточнофилософского синкретизма и др. (См. Е. Э. Бертельс. Словарь суфийских терминов. Суфизм и суфийская литература, М., 1965, с. 126).

сказаниями пользуются в тех случаях, когда нельзя высказаться прямо. Очевидно, что суфийские иносказания — это способ замаскированного выражения оппозиционных мыслей в условиях средневекового феодально-клерикального гнета. Под влиянием мусульманской теологии иносказания постепенно трансформировались в систему суфийского эзотеризма, получившего свое выражение в религии, философии и поэзии. Это привело к тому, что в восточной поэзии X—XV веков стремление к народности и эмоциональности ее авторов выражалось посредством своеобразного насыщения традиционных бейтов, рубайятов и газелей суфийскими аллегориями. К числу таких авторов относятся выдающиеся поэты: Рудаки (умер ок. 941 г.), Хайям (ок. 1040—1123 гг.), Саади (1184—1291 гг), Аттар (ок. 1150—1230 гг.), Руми (1207—1272 гг.), Хафиз (умер в 1389 г.), Джами (1414—1492 гг.), Навои (1441—1501 гг.) и многие другие. Они хотя и испытали на себе влияние суфизма, что нашло отражение в их творчестве, но по своему мировоззрению в целом все же не были законченными суфиями[1].

В противоположность им многочисленные главы суфийских орденов в своих произведениях в поэтической форме проповедовали мистические идеи тасаввуфа. Именно к подобной категории суфийских деятелей принадлежит Ахмед Ясави, которого, по незнанию, иной раз ставят в один ряд с вышеназванными поэтами-мыслителями[2]. В отличие от них А. Ясави был прежде всего суфием по воззрениям, приспособившим самую поэтическую форму

---

[1] См. И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 340. Это же можно сказать и о многих мыслителях Востока, в той или иной мере близких к суфизму.

[2] Этот недостаток сопутствует в какой-то степени изданию антологии узбекской поэзии («Песни столетий», т. II. Ташкент, 1965, с. 22—23). Здесь многое вызывает недоумение, а именно: отнесение А. Ясави к классикам поэзии; туманное объяснение его «увлечения» (всего лишь?!) суфизмом, того, что будучи «человеком довольно деятельным» он умел влиять на «психологию» отсталых масс (чем и как?); помещение явно суфийского стиха Ясави без соответствующего разъяснения и т. д.

суфийских иносказаний для пропаганды религиозного фанатизма. Он был меньше поэтом, чем суфием, в то время, как великие поэты-суфии были меньше суфиями, чем собственно жизнеутверждающими поэтами-мыслителями.

А. Ясави проповедовал в русле того направления суфизма, которое в силу своей откровенно религиозной основы без всяких оговорок должно быть отнесено к сугубо теологическому. Для него дервишеская сермяга и аскетизм были не аллегорией, но заветным идеалом. Проповедь пессимизма, слабоволия, созерцательности, отрешения от насущных социальных нужд — таков неполный перечень отрицательных черт, которые характерны для суфизма в целом и ясавизма в особенности. «Суфийский идеал связан с отказом от человеческой индивидуальности, с принижением личности, презрением к труду и обществу. У верующего... должна быть убита всякая самостоятельность суждений и действий, уничтожены все жизненные интересы, связывающие его с обществом, другими людьми»[1],— справедливо замечает профессор Л. И. Климович.

Одна из ярких характеристик идеала суфия дана известным хорасанским шейхом Абу-л-Хасаном Харакани: «Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он 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»[2].

Ал-Газали, отстаивавший в ортодоксальной мусульманской вере суфийские идеи смирения, экстаза, отрешенности и т. п., в своем труде «Воскрешение богословских наук» учил: правила суфия состоят в том, что его бедность есть украшение, а терпение — орнамент.

Таковы теоретические посылки и идеалы суфизма, вытравлявшие из умов своих последователей лучшие по-

---

[1] Л. И. Климович. Из истории литератур Советского Востока. М., 1959, с. 14.

[2] См. Иран. Сб. текстов, т. III. Л., 1929, с. 198.

мыслы, опустошая их сердца фанатической «любовью» к богу.

Однако в суфийско-миссионерской литературе можно найти и прямо противоположные заверения: будто суфий есть философ, находящий радость в своих мысленных путешествиях (сафар) к истине и т. п. Вот, например, один из таких панегириков суфизму: «Мыслитель (т. е. суфий — *Ю. П.*) окружает себя толпой последователей-друзей, проповедуя им любовь ко всему миру, к животным, людям всех религий, равнодушие к земным благам, деньгам и радость свободной жизни среди природы... Дервиш, всматриваясь в свое «я», старается отыскать в нем ошибки. Глядя на внешний мир, он наслаждается жизнью, красотой природы, отыскивая в физической и духовной красоте объект для воспевания»[1]. Принципы суфизма в своей основе опирались на чрезвычайно вредные социальные мотивы. Так, учение об «уповании на бога» (таваккул) на практике приводило дервишей к отказу от забот о завтрашнем дне, а значит и от полезной деятельности. Уповая «на бога», дервиши отдельных орденов не трудились и жили за счет других. Таким образом, они превращались в корпорации невежественных и фанатичных тунеядцев, толпами и в одиночку бродивших в поисках пищи.

Во многих среднеазиатских городах и селениях дервиши-каляндары были настоящим бедствием для населения. Сея вокруг себя семена дикого фанатизма, эти странствующие или оседлые суфии нередко не останавливались перед ограблением путников, кражами, шантажом, а то и перед разбоем. На этот счет можно было бы привести немало фактов. Ограничимся несколькими свидетельствами.

Так, Н. Бурнашев, наблюдавший жизнь бухарских дервишей ордена Накшбандийя в конце XVIII века, писал: «Сии тунеядцы бывают разного возраста и все мужского пола. Они ходят станицами; иные кричат во все горло

---

[1] Хабиб (Н. Р.) Мусульманство и дервиши. «Туркестанский курьер», 1910, № 97.

стихи из Корана, другие разные песни и, делая всякие кривляния и неистовства, просят подаяния. Если не получают оного добровольно, то стараются даже насилием вырвать из чужих рук деньги и другие вещи. Часто сии нищие духом люди одеты бывают не хуже самих купцов, имея на себе шелковый халат, а на голове чалму из чистой кисеи»[1]. Другой очевидец замечает: «На улицах почти всех туркестанских городов нередко встречаются отменно грязные, оборванные, лохматые люди, одетые в странный костюм из разноцветных лоскутьев, с остроконечною шапкою на небритой голове; они ходят то в одиночку, то толпами, и распевают дикими голосами, собирая подаяния в особые кубышки, сделанные из тыквы-горлянки»[2]. Венгерский ученый-востоковед А. Вамбери, с большим риском для жизни проникший в Бухару в обличье дервиша, писал: «Дервишами теперь по большей части делаются лентяи и записные нищие, которые под покровом бедности набирают капиталы и, разбогатев, пускаются в торговые предприятия»[3].

Русский врач и путешественник А. В. Елисеев, долгие годы изучавший жизнь мусульман во многих странах Востока, обратил внимание на тот факт, что дервиши доводили себя до религиозного экстаза не только радениями, но и всевозможными наркотическими средствами, употребляя опиум, гашиш, белену, красавку, дурман, цикуту, борец, мандрагору. Иные опытные суфии прибегали к гипнозу. «Трудно перечислить даже все те мошен-

[1] См. *Е. Т. Смирнов.* Дервишизм в Туркестане. Материалы по мусульманству. Вып. II. Ташкент, 1898, с. 1. Образно описывались дервиши-фанатики в другой книге: «Босые, с развевающимися по плечам волосами, едва прикрытые лохмотьями старых одежд, скитаются они за городом между развалин и кладбищ, по местам самым уединенным и наиболее наводящим страх на суеверных... Разумеется, что в числе этих фанатиков есть и тунеядцы, которые, под видом презрения благ земных, стараются пользоваться подаяниями правоверных» (См. Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии. Записки Русского географического общества. Кн. III. Спб., 1849, с. 206).

[2] Материалы по мусульманству. Вып. 1. Ташкент, 1898, с. 36.

[3] *А. Вамбери.* Очерки Средней Азии. М., 1868, с. 9; О путешествии инкогнито ученого в Среднюю Азию. См. *Н. Тихонов.* Вамбери, М., 1957.

ничества и плутни, на которые под видом чудотворения пускаются ложные дервиши...»[1],— писал А. В. Елисеев, возмущаясь паразитизмом и мошенничеством «ищущих бога» людей.

Эту характеристику могли бы дополнить многими подробностями представители старшего поколения граждан Советского Востока, которые помнят всякого рода дуана (дивона) и каляндаров, ходивших по городам и аулам, забредавших и на джайляу к скотоводам. На своем пути они сеяли ядовитые зерна религиозного фанатизма, вымогая подаяния, шарлатанствовали, крали вещи и скот.

Рудименты суфийской морали дожили до нашего времени и, несмотря на неблагоприятные для них социальные условия, продолжают еще оказывать отрицательное влияние на сознание, поведение и быт отдельной части граждан нашей страны. Этот факт обусловливает необходимость вынесения еще одного обвинения суфизму как весьма цепкому, архаическому и реакционному пережитку, мешающему утверждению передовых принципов мировоззрения и морали.

---

[1] А. В. Елисеев. Среди дервишей. «Русский вестник», кн. 7—8. М., 1894, с. 13, 17, 146.

Глава 3

Монтвой и Мерфи

Глава 3

Земле нужен мир.
Даргинская пословица



Молитвой и мечом

Как же случилось, что из отдельных семян суфийских идей, занесенных ветрами истории на просторы Средней Азии, пышно расцвели здесь многочисленные дервишеские ордена?

История распространения суфизма в Средней Азии и Казахстане весьма запутана и сложна. Подробное ее описание заняло бы много места и увело бы нас в сторону от основного разговора. Поэтому расскажем об этой истории как можно более кратко.

Зародившись на Ближнем и Среднем Востоке, суфизм вместе с мусульманством начал распространяться в сопредельные области. «Воротами» суфизма в Среднюю Азию стала Персия — нынешняя территория нашего южного соседа Ирана — в прошлом одного из своеобразных центров этой формы мусульманской идеологии. Развитию суфизма способствовали сохранявшиеся здесь традиции зароастризма, буддизма[1] и политеистических верований, в которых были сильны созвучные суфизму элементы пантеизма. Это — исторические и теоретические предпосылки и факторы, благоприятствовавшие распространению идей суфизма. Но определяющими в данном процессе были прежде всего социальные условия.

В Средней Азии семена суфизма падали на благоприятную социальную почву и давали пышные всходы. Развитие суфизма (IX—XII вв.) не случайно совпадает с периодом наибольшего угнетения масс, в особенности трудящегося дехканства. Эти годы были временем завершения феодального закрепощения основных производителей материальных благ в условиях арабского халифата. Протестуя против угнетения, во многих местностях трудовые массы восставали. Повсеместными были и стихийные выступления. Поскольку у масс не было еще выработано к этому времени своей классовой идеологии, постольку недовольство бедного люда, антифеодальные выступления угнетенных облекались зачастую в религиозную оболочку. На

[1] См. В. В. Бартольд. Иранский буддизм и его отношение к исламу. Соч., т. VII. М., 1971.

этот счет Ф. Энгельс замечал: «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»[1].

Против халифской династии Аббасидов были подняты восстания Шерика ибн-Шейха ал-Махри в Бухаре (750—751 гг.), Синбада (Сумбада) в Хорасане (Нишапур, 755 г.). Через некоторое время (70—80 гг. VIII в.) разгорается восстание Муканны Хашима ибн-Хакима, направленное против гнета местных и арабских феодалов в Мавераннахре. В 816—837 гг. народное антифеодальное восстание под предводительством Бабека охватило Западный Иран и Азербайджан. В IX—X вв. антифеодальное движение карматов (Иран, Сирия, Палестина) привело даже к возникновению в Восточной Аравии Карматского государства. Карматское движение имело место и в Средней Азии[2].

Однако стихийные выступления жестоко подавлялись феодалами, и массы продолжали по-прежнему влачить тяжкое ярмо эксплуатации[3]. Гнет, бесправие, восточный безудержный деспотизм и безысходность положения надламывали психику трудящегося люда, способствовали распространению пессимистических настроений. Все это создавало благоприятнейшую среду для восприятия и развития суфийских идей. Их размах, глубина и формы, развившиеся на среднеазиатской почве, давали известное основание, хотя, быть может, и несколько преувеличенное, считать Среднюю Азию «классической страной дервишизма»[4]. На ее территории в разные столетия действовали десятки суфийских толков, орденов и сект.

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, с. 361.

[2] См. Б. Н. Заходер. Мухаммед Нахшаби. К истории карматского движения в Средней Азии. Ученые записки МГУ, вып. 41. М., 1940.

[3] См. Т. Кадырова. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

[4] Е. Т. Смирнов. Дервишизм в Туркестане. Материалы по мусульманству, вып. II. Ташкент, 1898, с. 8.

В ряде местностей Средней Азии, особенно в оазисах и городах, сложились крупные суфийские общины во главе со своими пирами. Одни из них создавались пришлыми проповедниками, другие возникали на местах как ответвления от шиизма и суннизма. Так, по некоторым сведениям, хуфиты были в Самарканде уже с 676 г.[1] В Бухаре, Самарканде, в Ташкентском и Хорезмском оазисах, в Ферганской долине и в других местностях возникают суфийские такии и сулюки[2]. В XIII столетии в Хорезме был основан суфийский орден Кубрави мистиком Наджм-ад-дином Кубра. В начале следующего столетия на территории Средней Азии распространяется учение ордена Кадрие[3], основанного в XII веке Абдул-Кадыром Гиляни (умер в 1165 г. в Багдаде). Крупнейшими стали дервишеские ордена А. Ясави (XII в.), Б. Накшбанди (Беха ад-дин Накшбенд-Накшбенди-Накшибенди, 1318—1391 гг.) и Х. Ахрара (XV в.), получившие имена своих основателей. Они представляли собой мощные корпорации дервишей-муридов, оказывающие сильное влияние на массы дехкан, ремесленников и кочевников-степняков.

Их учение использовала и феодальная знать, опиравшаяся на аторитет суфийских пиров в интересах усиления своей власти. Тимур, например, был ревностным почитателем не только А. Ясави, но и других пиров[4]. Ханский

---

[1] См. *Н. Н. Пантусов.* Орден Хуфие. Казань, 1895, с. 387.

[2] Такии и сулюки — станища, или жилища, последователей суфийских тарикатов.

[3] Орден имеет другие названия — кадиритов, зикристов. Некогда широко распространившийся по мусульманскому Востоку, орден сохранил отчасти свои корни и в наше время. (См. *М. Мустафинов.* Зикризм и его социальная сущность. Грозный, 1975; *Л. С. Костоева.* Социальная догматика и этика секты зикристов в Чечено-Ингушетии. Махачкала, 1969; *А. Д. Яндаров.* Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20—70-е гг. XIX в.). Алма-Ата, 1975); *А. М. Тутаев.* Против сектантского беззакония. Грозный. 1975).

[4] Легенда гласит, что Тимур стал муридом 10-летнего Б. Накшбанди. См. *Н. Ф. Ситняковский.* Бухарские святыни. Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии, год V-й. Ташкент, 1900, с. 49—56.

престол нередко занимали члены суфийских орденов. Об одном из них, бухарском правителе Шах-Мураде (умер в 1801 г.), писалось как о «законченном типе государя-дервиша на престоле»[1].

Нельзя пройти мимо и того факта, что суфизм явился своеобразным катализатором ислама на территории Средней Азии и современного Казахстана. В лоне суфийских тарикатов переплавлялись доисламские воззрения среднеазиатских народов, втянутых в орбиту мусульманского влияния, но не утвердившихся в «вере пророка» в силу специфических социальных причин[2].

Располагая большими возможностями для теологических интерпретаций различных идей, суфизм переосмысливал местные верования и придавал им мусульманскую окраску. И в этом отношении суфизм можно назвать связующим звеном между ортодоксально-догматическим исламом и доисламскими верованиями среднеазиатских прозелитов, отличающихся устойчивой архаикой рели-

---

[1] См. *В. А. Гордлевский.* Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 382.

[2] См. *Ю. Г. Петраш.* К вопросу о проникновении ислама в Киргизию и его классово-эксплуататорской сущности. Ученые записки Ошского государственного педагогического института. Вып. IX. Ош, 1963. О поверхностном характере влияния мусульманской религии на казахов имеется множество сведений. Мусульманского автора буквально шокировало многобожие казахов: «Когда пришла весна и появился кумыс, прежде чем налить кумыс в сосуд и выпить, до того, как взять его в рот, обращают свое лицо к солнцу и выплескивают из сосуда глоток напитка в сторону востока и сразу же совершают земной поклон солнцу». (См. *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани.* Михман-намэ-йи Бухара. М., 1976, с. 108). Бухарские улемы даже приняли специальное решение (фетву) о джихаде против казахов на том основании, что они — идолопоклонники (См. *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-намэ-йи Бухара, с. 63).* А. Левшин писал: «*Число усердных мусульман так редко в сем народе, что исламизм совсем бы мог в нем угаснуть, если бы не поддерживали оного духовные, часто приезжающие из Бухарии, Хивы,* Туркестана, и муллы, определяемые Российским правительством к ханам и родоначальникам...» (*А. Левшин.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Этнографические известия, ч. III. Спб., 1832, с. 55).

гиозных воззрений. Достаточно напомнить, что отдельные воззрения современных верующих мусульман не соответствуют догматике ислама, до сих пор отчетливо сохраняя черты политеистического первородства.

Тем более нельзя говорить о легких победах ислама над доисламскими верованиями народов Средней Азии в пору его распространения. Таких побед у ислама не было, он вынужден был прибегнуть к долговременной осаде домусульманских культов. И хотя суфизм, с одной стороны, сам исподволь подтачивал основы ортодоксального учения ислама, с другой — он использовал домусульманские верования, придавая им мусульманский вид. Этим самым суфизм оказывал неоценимую услугу исламу, катализируя процесс исламизации народов Востока и раздвигая границы сфер влияния «религии пророка».

Одним из значительных факторов укрепления ислама посредством суфизма явился насаждавшийся им культ святых. Под оболочкой этого культа легко сочеталась и пропаганда власть имущей верхушки как эманации божества, и господствовавших форм политеизма, и авторитета суфийских идеологов, родовой знати и т. п. Это обеспечивало политическую поддержку суфизму и способствовало упрочению позиций ислама. Захоронения пиров становились местами суеверного почитания, многочисленного паломничества и активного распространения мусульманства.

Пропаганда имен «величайших святых» вызвала беззастенчивую фабрикацию бесчисленных кадам-джаев («святых мест», мазаров и пр.), многие из которых и доныне являются объектами паломничества доверчивых людей. В тех же целях создавалась обильная агиографическая литература — о «житиях» и «подвигах» различных пророков, пиров, шейхов и прочих «святых».

Суфизм сыграл активную роль и в насаждении ислама среди кочевых народов Средней Азии, а также в распространении его в Сибири, Приуралье, в Поволжье и на Кавказе.

Приведем только несколько примеров.

А. Ясави, как гласят предания, возглавляя созданный им сулюк ясавитов, ревностно обращал в ислам не только туркестанских кочевников-тюрков, но и заботился о распространении «веры пророка» за пределами Средней Азии. Раздвигая границы влияния суфизма посредством пропаганды своего учения и вербовки муридов, он посылал в разные места ближайших учеников и последователей. Так, узнав о «слабости» ислама у «плохих мусульман» башкир, Ясави отправил к ним с миссионерской целью своего ученика Хусейн-бека.

Тот развил активную деятельность среди башкир, возглавил здесь одно из групповых паломничеств в Мекку и стал пользоваться славой святого. Его могила близ Чишмы (окрестности Уфы) доныне известна как священный мазар. Надгробная надпись свидетельствует о том, что Хусейн-бек является выходцем из туркестанского рода Тарсас и умер здесь в 1343 г. Гробница из неотесанного серого камня была возведена еще золотоордынскими ханами, преемниками Узбека, в 1344 г. По другим версиям ее построил Тимур, отправляясь на войну против Руси[1].

Как бы то ни было, бесспорным остается тот факт, что ясавиты приняли активное участие в укреплении позиций ислама и за пределами Туркестана (в частности, в ханствах Золотой Орды и Сибири).

Особым рвением в насаждении ислама отличался орден Накшбандийя, оказавший известное влияние на политическую жизнь Средней Азии в XV—XVI вв. Интересы наживы увлекали шейхов ордена в степи, к кочевникам, и далее в Сибирь, в Приуралье, на Кавказ, в западные провинции Китая. Там же вербовались мириды, к которым за данью посылались помощники пиров — его приближенные. В рукописи «Зия ал-Кулуб», написанной безымян-

---

[1] См. *Р. Г. Игнатьев.* Тура-хана дворец. Хусейн-бека гробница. Труды Московского археологического общества, т. II., вып. 1. М., 1869. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии. Памятная книжка Уфимской губернии. Часть II. Уфа, 1873, с. 171; *В. И. Филоненко.* Башкиры. Вестник Оренбургского учебного округа, № 5. Уфа, 1863, с. 173.

ным автором в 1603 г., подробно рассказывается о «подвигах» на пути распространения ислама среди киргизов одного из апологетов идеологии Накшбанди — Ходжи Исхака (умер в 1598 г.). Он насаждал веру в аллаха не только проповедями, лестью, обманом, показом «чудес», вероломством и прочими иезуитскими методами, но и настоящими военными походами, предпринимавшимися для исламизации и покорения киргизов[1]. В рукописи «Джалис- и Муштакин» приводятся слова Ходжи Исхака о результатах своего миссионерства среди кочевников: «Несколько тысяч киргизов и калмаков я осчастливил светом веры, вызволив их из-под гнета невежества и распутства! Вот тогда-то я познал, какова польза служения мусульманству, и несколько лет я провел в областях Аксу, Кашгара, Куча и Хотана, наставляя людей на праведный путь»[2].

О подобной же деятельности членов ордена Накшбандийя говорят и другие источники. Так, хранившаяся в Тобольском губернском музее рукопись повествовала о том, что по откровению самого Бахаутдина Накшбанди и при поддержке Шейбани-хана (погиб в 1510 г.) было отправлено войско в количестве 1700 человек, которое под флагом распространения ислама отправилось к берегам Иртыша. Там, среди татар (хотан), ногаев и каракыпчаков они учинили «великое сражение за веру», обращая местное население в ислам. В этой борьбе якобы пало 1448 «борцов за веру», захоронения которых стали местами паломничества мусульман. «После этого появилась (здесь) вера (исламская) и открылись пути, (так что) вдоль Иртыша стали проходить караваны и наезжать сюда ради обучения вере ученые, ходжи и ишаны»[3].

---

[1] См. З. Н. *Ворожейкина*. Доисламские верования киргизов в XVI в. (по рукописи «Зия ал-Кулуб»). Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока. М., 1961.

[2] См. там же, с. 184.

[3] См. Н. *Катанов*. О религиозных войнах учеников шейха Багаутдина против инородцев Западной Сибири. Ученые записки Казанского университета. Год XX. Двенадцатая книга. Казань, 1903, с. 151—152. По сведениям Рузбихана («Михман-намэ-йи Бухара»), Шейбани —

Обращая внимание на роль среднеазиатских миссионеров в деле распространения ислама среди народов Сибири, В. В. Радлов замечал: «Сношения тобольских татар со Средней Азией начались, по-видимому, довольно рано, так что в XVI столетии, во время Кучум-хана, большинство их уже приняло ислам... Торговля и религиозная связь вызвала множество жителей Турана на север... Они и теперь еще составляют главную подпору мусульманства, которое они первые здесь распространили... Получив свое начало из Бухары, здесь образовался новый центр ислама, который сильно влиял на северных киргизов, на барабинцев и на телеутов»[1].

Такие же пути-дороги в чужие края были проложены суфийскими миссионерами отнюдь не потому, что они имели добрые сердца и горели желанием помочь другим народам обрести «правильную веру»,— таковой в природе, как известно, не существует. Ислам в его любой разновидности был удобным для эксплуататоров идеологическим средством воздействия на сознание масс. Именно поэтому миссионер всегда либо шел вместе с купеческим караваном и войском, либо пробирался тайными тропами, по которым вслед за ним являлись его покровители —

хан, раздосадованный нападениями казахов на отдельные районы ханства (особенно в 1503—1507 гг. и в 1509 г.) отдает распоряжение о выпуске фетвы и снаряжении похода (1508—1509 гг.). (См. А. А. Семенов. К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбанихана. Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Институт истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР, вып. 1. Сталинабад, 1954, с. 70—71). Известны и другие (всего три) походы против казахов, в которых принимал участие Шейбани-хан (См. также: Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. «Михман-намэ-йи Бухара», (гл. XVIII—XXIII). Ценные сведения об этом периоде взаимоотношений между оседлыми народами Средней Азии и тюрками-кочевниками северных районов содержатся в работах: Б. А. Ахмедов. Государство кочевых узбеков. М., 1965; Г. Е. Марков. Кочевники Азии, гл. III—IV. М., 1976.

[1] В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюрских племен, ч. IV. Спб., 1872, с. XI—XII.

купцы и завоеватели. Так постепенно многие из суфийских орденов становились «мусульманскими тевтонцами», опиравшимися на военную силу и превращавшими идеи абстрактного тариката в кровавые лозунги «войны за веру».

Если попытаться с помощью географической карты представить пути распространения влияния среднеазиатских суфиев за несколько веков их существования, то получился бы большой ареал, охватывающий Бухару, Самарканд, Ташкент, Хорезм, Фергану, Туркестан и другие центры суфийских орденов. Точно щупальцы гигантского спрута проникали идеи суфитов на Памир, Тянь-Шань и далее на Восток; через казахские степи — в Сибирь, на Урал, Волгу, Кавказ, Крым, Турцию и далее вплоть до Африки; там эти щупальца сплелись с другими, протянувшимися через Хорасан и Персию; наконец, обтекая горные системы, они дотянулись до Индии. Не счесть их жертв — измученных жестоким аскетизмом, погибших от болезней, голода и подвижничества, запуганных карами аллаха, безвременно сошедших в могилу, так и не изведав человеческого счастья.

Спрут суфизма цепко держал в своих щупальцах миллионы людей, высасывая из них соки и отравляя их сознание ядом религиозных вероучений.

Суфизм в целом, и ясавизм в частности, к началу XX века уже не могли конкурировать с официозным исламом, противостоять новым историческим веяниям. Дробясь и обособливаясь, суфийские организации превращались в локальные группы и секты, возглавлявшиеся ишанами[1]. В условиях официального гонения ишаны отступали от мировоззренческих и нравственно-этических принципов своих пиров, возводя на обломках их вероучений совершенно произвольные построения,— своеобразные «лоскутные» культы.

---

[1] Разделяем сожаление В. В. Бартольда, что литература об ишанах «крайне скудна» (См. *В. В. Бартольд.* Соч., т. VI. М., 1966, с. 675).

Инстинктивно чувствуя бесперспективность проповедуемых ими религиозных постулатов, ишаны использовали их для наживы, беззастенчиво паразитируя на невежестве и доверчивости населения[1].

Почему же, будучи очевидно деморализованными людьми, ишаны все же пользовались популярностью в массах? По трем причинам:

Во-первых, ишаны воспринимались скотоводами и дехканами как гонимые властью противники мусульманской ортодоксии — сухой, непонятной для масс и казенной религии.

Во-вторых, в силу специфических условий в степных районах, где население слабо охватывалось влиянием мечети, казийских и бийских судов, где было мало или вовсе не имелось школ (мектебов), ишан исполнял функции и духовника, и учителя, и судьи. Это, безусловно, способствовало авторитету ишана как мудрого и полезного человека.

В-третьих, ишаны, сообразуясь с местными условиями и приспосабливаясь к ним, включали в комплекс своего вероучения религиозную практику, сложившиеся религиозно-бытовые традиции, как бы шли на сближение с населением, ведя проповеди на понятном ему языке.

Необходимость самоутверждения заставляла ишанов искать опору в массах, и это породило такое явление, как «охота» ишанов за муридами, то-есть вербовка адептов путем выездов в казахские и туркменские аулы, киргизские кыштаки, узбекские и таджикские кишлаки. В на-

---

[1] На одном из совещаний агитпропов обкомов партии Туркестана совершенно справедливо ишаны были названы «феодальными епископами», экономически и духовно угнетавшими трудящихся Востока. Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (микрофильм). Протоколы заседания коллегий агитпропотдела ЦК КП Туркестана. Л. 20. Хранится в Государственной публичной библиотеке им. В. И. Ленина.

И сегодня реакционные мусульманские идеологи за рубежом используют лозунги ислама в собственных корыстных целях и для защиты интересов эксплуататоров.

роде эту практику метко называли «выходом ишана на охоту».

В Аму-Дарьинском отделе к 1899 г. насчитывалось 114 ишанов, у каждого из которых в среднем было по 250 муридов. А это означало, что каждый второй мужчина старше 20 лет был здесь муридом. По далеко не полным данным, в 1900 г. на территории Туркестана насчитывалось 686 ишанов[1]. Вокруг каждого из них группировались сотни и тысячи муридов. Только в Ферганской области (1908 г.) в руках 99 ишанов насчитывалось свыше 18 тысяч муридов[2].

Вербуя себе по возможности большее число муридов, иные из ишанов в целях запугивания сомневающихся не останавливались и перед физическим уничтожением посвящаемых в муриды. Так, сузакский ишан Исчан, проповедовавший среди сырдарьинских казахов, неоднократно прибегал к отравлению будущих муридов каким-то зельем. В результате своей деятельности он обратил в муриды большое количество напуганных казахов. Только в 1871 г. они пригнали своему пиру Исчану до 400 баранов и до 60 лошадей в качестве муридского подношения[3].

Стремясь изолировать своих муридов от остального мира, ишаны нагнетали среди них антирусские настроения, выступали против прогрессивного для национальных окраин союза с Россией. На Кавказе это вылилось в вооруженное движение муридов под руководством Шамиля[4]. В Средней

---

[1] См. А. Кутлумурадов. Мюридизм — оружие иностранных хищников. «Звезда Востока», 1953, № 2, с. 96—97.

[2] Центральный государственный архив Узбекской ССР (дальше ЦГА Узб. ССР). Фонд 1, оп. 13, д. 780, л. 189. По данным канцелярии Туркестанского генерал-губернатора, в 1899 г. в Ферганской области насчитывалось примерно 140 ишанов, у которых было 9789 муридов (ЦГА Узб. ССР, ф. 1, оп. 18, д. 29, лл. 519—528-а, 506) или в среднем по 70 муридов на каждого ишана. По видимому, эти цифры составлены на основании очень приблизительного учета и данные 1908 г., на наш взгляд, вернее отражают степень точности влияния ишанизма на население.

[3] См. И. Гейер. Ишаны. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области, вып. 1. Ташкент, 1891, с. 64.

[4] См. Н. А. Смирнов. Мюридизм на Кавказе. М., 1963.

Азии антирусские настроения, вскормленные в дервишеских ханаках и джахрах и разжигаемые ишанами, нередко выливались в открытые выступления под флагом «священной войны»— джихада. Таким было, например, вооруженное восстание андижанского Дукчи-ишана (Мадали-ишана) 18 мая 1898 г.[1]

Известны также и такие факты, когда ишаны возбуждали развязывание войны с иноверцами под флагом освобождения из-под власти неверных г. Туркестана с гробницей-мечетью Ахмеда Ясави.

С презрением и ненавистью относились ишаны к неверным, считая их заклятыми врагами мусульман. Так, в одном из документов говорится следующее: «Ишаны избегают бывать там, где можно встретить русских людей, чтобы, по их понятию, не осквернить себя взглядом на них, и если где-нибудь случайно приходится ишану встретиться с русскими на дороге, то он заблаговременно старается сойти или съехать с дороги и непременно отвергнуться от русского, чтобы совсем не видеть его»[2].

Под влиянием пропаганды ишанов в ряде волостей Ташкентского уезда на каждого русского мусульманские фанатики смотрели как на осквернителя среды: при встрече ему плевали под ноги, отказывали в ночлеге в караван-сараях, не позволяли приближаться к огню, дабы не осквернить его чистоты и т. п.[3]

В период обострявшихся противоречий между Россией и другими капиталистическими странами ишаны и их мириды использовались иностранной агентурой, поскольку

---

[1] См. Андижанское восстание 1898 г. «Красный архив», 1938, № 3. Б. Гафуров. Об Андижанском «восстании» 1898 года. «Вопросы истории», 1953, № 1.

[2] См. А. Кутлумурадов. Мюридизм — оружие иностранных хищников. «Звезда Востока», 1953, № 2, с. 96.

[3] ЦГА УзбССР. ф. 416, оп. 1, д. 1311, лл. 19-об, 20-об. О разжигавшейся ишанами ненависти к «неверным» см. М. Ростиславов. Несколько слов об ишанах и о значении их деятельности. «Туркестанские ведомости», 1877, № 14. Несмотря на ряд спорных положений относительно ислама, автор дает здесь точную характеристику реакционной роли ишанов в жизни народов Туркестанского края.

вокруг них объединялись антироссийски настроенные реакционные силы. Вплоть до Октябрьской революции среднеазиатские ишаны нелегально посещались иностранными эмиссарами, получали от них и распространяли антирусские прокламации, а также соответствующие инструктивные письма[1]. Адъютант турецкого султана полковник Исмаил Хаккы, нелегально объехавший всю Среднюю Азию в 1908—1909 годах, писал одному из своих агентов в Маргелан: «Продолжайте под большим секретом ваши сношения с мусульманскими странами, как я указывал вам, и комитетами каждого города, и продолжайте в мечетях, медресе, подворьях, у ходжей и именитых лиц ваши совещания так, чтобы гяуры ничего не понимали. Халиф-султан молит об освобождении своих верных сородичей»[2].

Важные услуги иностранной агентуре оказали известные бухарские ишаны Ша-Яхсы и Абдулла-хан. Первый из них имел до 50—60 тысяч, второй — до 100 тысяч муридов. Ишаны вели активную антирусскую пропаганду, принимали иностранных эмиссаров, пропагандировали панисламистские идеи. В феврале 1915 г. Ша-Яхсы распространил по всей Средней Азии воззвание к мусульманам, в котором говорилось, что Россия объявила войну «защитнице ислама» Германии только ради интересов славян, а после объявления Турцией войны России все мусульмане обязаны помогать друзьям ислама и находиться в состоянии газавата против России[3].

Активную антироссийскую деятельность проводили так называемые каракумские ишаны — сторонники и продолжатели суфийских идей Кутлуг-Хаджи, обосновавшегося в дельте Амударьи в 40-х гг. XIX в. Они имели большое число муридов среди каракалпаков и казахов, оказывая на них реакционное религиозно-политическое влияние.

Антинародная сущность суфизма ярко проявилась в его

---

[1] ЦГА УзбССР, ф. 461, оп. 1, д. 1310, лл. 9—9-об, 10—10-об.

[2] См. А. Кутлумурадов. Мюридизм — оружие иностранных хищников. «Звезда Востока», 1953, № 2, с. 98.

[3] ЦГА УзбССР, ф. 1, оп. 31. д. 1131, лл. 13—15-об.

отрицательном отношении к пролетарской революции и построению социализма в нашей стране.

И сегодня, как ни приспосабливается суфизм и шире ислам к новым историческим условиям, его антинародная направленность остается неизменной. Политическая окраска общественных движений и сил, берущих на вооружение мусульманские лозунги, представляет весьма широкий спектр, но они едины в одном стремлении — подчинить социально-экономическую, политическую жизнь народа исключительно религиозным установкам.

Глава 4

На службе контрреволюции и антисоветизма

Глава 4

Пока можно договориться о мире,
не стучись в двери войны.
Персидская пословица



На службе контрреволюции и антисоветизма

Как бы не отстаивали суфии принципы мнимой народности, призывая к отказу от земных благ, в сколь бы рваные и заплатанные одежды они ни обряжались — суфизм так и не стал и не мог стать идеологией трудящихся. Это подтверждает история. Дервишизм извечно отстаивал пассивные формы протеста против социальной несправедливости и насаждал смирение там, где требовался призыв к ниспровержению власти эксплуататоров. Тем самым дервишизм всегда лил воду на мельницу классовых врагов трудящихся.

Со всей очевидностью классово-эксплуататорский характер суфийской идеологии обнаружил себя во время Великой Октябрьской социалистической революции и в годы становления Советской власти. Иные смиренные с виду пиры оказались опасными и коварными врагами революции. Северокавказские шейхи Узун-Гаджи Салтынский, Магомет Балаханский, Ибрагим-Гаджи Кучринский и многие другие стали идейными вдохновителями контрреволюции, объявив газават (джихад) Советской власти[1].

Кебет Магома, один из главарей дагестанской контрреволюции, находивший большую поддержку у шейхов, писал в своем воззвании к местному населению: «Мы не допустим большевиков на свои земли, так как нация большевиков — самая низкая нация, которая не оставляет ученых, умных буржуев на свете, отнимает имущество у хозяев. Нам есть полная сила из других государств: Турции, англичан и американцев и кроме также от других помощь деньгами, оружием и всем нужным для войны»[2].

---

[1] Северокавказские суфийские тарикаты, к которым принадлежали и поименованные шейхи, восходят к учению Абд ал-Кадира Гиляни (XII в.) и Бахаутдина Накшбенди (XIV в.)— (См. *В. В. Бартольд.* Соч., т. VI. М., 1966, с. 118; *Н. Ханыков.* О мюридах и мюридизме. Сб. газеты «Кавказ», т. 1. Тифлис. 1847; *И. Л. Сегаль.* Мусульманские секты в закавказском крае. Тифлис, 1893).

Интересный материал об антисоветской борьбе ишанов в рядах басмачества против Советской власти содержится в статьях А. Валишева (См. *А. Валишев.* С именем аллаха — против народа. «Наука и религия», 1973, № 8).

[2] См. *И. А. Макатов.* Религиозные группы Амая и Кунта-Ходжи. Махачкала, 1965, с. 13.

Разжигая националистические настроения и борясь против Советской власти, главари суфийских общин легко отыскивали «друзей ислама» среди английских, германских, американских и прочих империалистов. Надеясь на их всестороннюю помощь, духовенство вместе с контрреволюцией повело в 20-е годы борьбу за отторжение Северного Кавказа и образование исламского государства — шариатской монархии или Северо-Кавказского эмиратства. Ярый националист шейх Узун-Гаджи откровенно изложил муридам свою программу: «Я вью веревку для того, чтобы перевешать всех инженеров, студентов и вообще пишущих слева направо»[1].

В Татарии, Башкирии и в ряде других мест суфизм также противостоял Советской власти[2].

Особенно ожесточенное сопротивление революционным силам оказывали главари суфийских сект и групп в Средней Азии — там, где традиционно существовали крупные центры дервишизма. Многие из пиров поставили под знамя джихада своих муридов, с оружием в руках вливались в басмаческие банды, а то и сами возглавляли это «войско аллаха». Повсеместно отмечалось активное пособничество ишанов басмачам. Они вели также пропаганду против советского аппарата[3] и мероприятий им проводимых, умело приспосабливали родовые междоусобицы в интересах сохранения своего влияния на массы. В бурные 20-е годы, когда шла ожесточенная борьба против классовых врагов трудящихся, ишаны пытались укрепить свои позиции посредством подготовки новых ишанов из числа своих заместителей-муридов (хальфа)[4].

Гробницы пиров, мазары, прибежища дервишей нередко становились гнездами контрреволюции. Так, широко

---

[1] См. А. Тахо-Годи. Революция и контрреволюция в Дагестане. Изд. 2-е. Махачкала, 1927, с. 28.

[2] См. А. М. Аршаруни и Х. З. Габидуллин. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931.

[3] См. Партийный архив Казахского филиала Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, ф. 141, оп. 1, д. 1545, л. 35 (в дальнейшем ПАКФ).

[4] Там же, л. 36.

известный в Средней Азии мазар «Хазрет-Али» (Шахимардан, ныне Хамза-Абад Ферганской области Узбекской ССР), находившийся в руках местных шейхов, был опорной базой для пропаганды джихада среди басмаческих банд Ярмат-Махсума и Нурмата-курбаши. По благословению шейхов басмачи подожгли мазар, пытаясь уничтожить окруженных там 48 бойцов из Туркестанской кавалерийской бригады (декабрь 1921 г.)

По подстрекательству тех же самых шейхов неподалеку от мазара в 1929 г. был зверски убит замечательный сын узбекского народа, публицист, драматург, поэт и композитор, основоположник узбекской советской литературы Хамза Хаким-заде Ниязи.

В гор. Оше (Киргизия) кварталы шейхов и ишанов под Сулейман-горой были опорой контрреволюции и басмачества. Известные на юге Киргизии мазары «Идрис-пайгамбар», «Арслан-боб», «Кожа-Калан» и многие другие, находившиеся в руках шейхов и ишанов, были рассадниками контрреволюционной пропаганды и опорными базами басмачей.

В период колхозного строительства и первых пятилеток многие ишаны и их приспешники вели подпольную подрывную деятельность, настраивали население, и прежде всего своих муридов, против экономических, политических и культурно-просветительных мероприятий, проводившихся в стране под руководством Коммунистической партии[1]. Не желая расставаться со своими привилегиями, позволявшими им, не трудясь, жить в довольстве и почете как «святым людям», ишаны и шейхи распускали вздорные слухи о Советской власти и ее мероприятиях, характеризуя их как деяния шайтана.

Во время проведения земельно-водной реформы, например, многие ишаны, будучи крупными собственниками земель , не хотели уступать их бедноте и агитировали

---

[1] См. Н. А. Смирнов. Ислам и современный Восток. М., 1928; Л. И. Климович. Социалистическое строительство на Востоке и религия. М., 1929; его же: О реакционной роли ислама в СССР.— «Под знаменем марксизма», 1938, № 12.

против этого важнейшего акта Советской власти, направленного на ликвидацию экономического неравенства в деревне. Ишаны Ферганской долины активизировали свою антисоветскую деятельность среди муридов. До и после молитвенных сеансов (джар) ими велась соответствующая пропаганда против реформы[1]. А когда дехкане получили документы на право владения землей, ишаны грозили карами аллаха и понуждали народ к возвращению документов и отказу от земельных наделов[2].

Почти повсеместно были отмечены факты участия ишанов в агитации против уплаты налогов государству, против выборов в верховные и местные органы Советской власти, подписки на государственные займы. Упорное сопротивление оказывали они мероприятиям по раскрепощению женщин, просвещению населения и т. п.

Да, далеко не святыми были эти и многие другие деяния суфиев в период коренных изменений общественного бытия и сознания, которые осуществлялись трудящимися Советского Востока под знаменем Октября. В эти трудные для страны годы со всей очевидностью раскрылась подлинная антинародная сущность суфизма и его радетелей. И сегодня с вершин завоеваний социализма с полным основанием можно бросить справедливое обвинение суфиям: святоши сермяжные, вы веками опьяняли рассудки доверчивых людей настоем духовной сивухи и равнодушно ввергали их в пучину религиозного фанатизма. Когда же Великий Октябрь развеял угар многовекового обмана и вывел народы Востока на путь социализма, вы, точно кроты, боящиеся света, ушли в подполье, копая подземные ходы и подрезывая животворные корни нового.

Но любым преградам на пути животворного потока революционных преобразований не устоять перед его бурным натиском.

---

[1] Госуд. архив Ферганской области. Фонд 34, оп. 1, д. 56, лл. 321, 323; А. Рогов. Заметки о земреформе в Южном Киргизстане. «За партию», 1928, № 2/8, с. 82.

[2] Архив Института истории партии при ЦК КП Киргизии, ф. 8, оп. 8, д. 18, л. 34, 59.

Глава 5

Последние из Ферми

Глава 5

Последуешь за совой — попадешь в развалины.
Арабская пословица



Последние из бывших

По мере утверждения социализма во всех сферах экономической, политической и культурной жизни страны крепло морально-политическое единство советского народа, сплоченного Коммунистической партией, повышался культурно-образовательный уровень людей, слабели и постепенно преодолевались религиозно-бытовые пережитки. Население уже не относилось с былым почтением к ишанам и с сочувствием к отдельным бродягам-дервишам. Ишаны, суфии (сопу), хальфы и прочие разносчики суфизма уже не собирали вокруг себя толпы почитателей и не наводили среди них ужас обещаемыми карами аллаха. Муриды порывали с прошлым, ишаны оставались в одиночестве.

Небывалый энтузиазм масс, пафос трудовых будней в годы первых пятилеток, успехи культурной революции и утверждение социализма в нашей стране стали решающими факторами в активном преодолении суфизма бывшими его радетелями, как тяжелого пережитка прошлого. Это явилось нагляднейшим опровержением пессимистического учения суфизма и действенной его критикой.

Началась Великая Отечественная война. Небывалая в истории битва за будущее человечества стоила нашему народу величайшего напряжения сил и больших жертв. На фронтах против гитлеровской чумы гибли родные, близкие, дорогие сердцу каждого из нас соотечественники; в тылу, преодолевая трудности, трудились старики, женщины и дети под боевым девизом: «Все для фронта, все для победы!»

Тяготы военной годины кое-кого духовно надломили, и стали иные искать утешения в религиозных иллюзиях. Потянулись заблудшие к гадалкам, муллам, шейхам, к религиозной литературе и «святым местам». В памяти бывших верующих воскрешались полузабытые молитвы и обряды, из арсенала обветшавших традиций извлекались дедовские «законы» и получали прописку под видом национальных в семьях узбеков, казахов, таджиков, туркмен, киргизов и других восточных народов, которые традиционно причисляли себя к мусульманам.

Вышли на свет и суфии, «вспомнив» о своей «божественной» миссии. Бывшие ишаны и хальфы отыскали в чуланах реликвии своих орденов и сект. Люди снова увидели ишанские тюрбаны и услышали «мудрые» наставления. По дорогам появились бродяги с пресловутыми дервишескими посохами и торбами[1].

С победой над фашизмом страна быстро залечивала раны, нанесенные войной. Трудовой энтузиазм масс в послевоенные пятилетки и успешное осуществление задач коммунистического строительства развеяли веру в «искателей истины», способствовали изобличению ишанов и их приспешников как тунеядцев и разносчиков невежества. Кое-где состоялись судебные процессы, на которых раскрылись факты поистине преступной деятельности суфитов против интересов советского народа.

Поучительна в этом смысле антинародная суть последователей некогда могущественного суфийского ордена Кадрие (кадырийа, кадириты), развивших активную деятельность в 40—50-х годах, особенно на территории Ферганской долины и сопредельных окрестностях. Одна из групп этого ордена называла себя «волосатыми ишанами». В довоенное время они вели агитацию против колхозного движения, занимались саботажем и вредительством. На судебных процессах[2], состоявшихся в разное время, выявилась связь кадиритов с басмаческим курбаши Курширматом, которому они оказывали всестороннюю помощь. После разгрома басмачества недобитые головорезы сколачивали религиозные организации, приспосабливаясь к новым условиям и продолжая борьбу против советского строя. В целях конспирации кадириты меняли адреса,

---

[1] Зачастили ишаны и к скотоводам, пытаясь завербовать себе побольше муридов и заодно... угнать раздобытый в виде «подношения» скот. Центральный государственный архив Киргизской ССР, ф. 2597, оп. 1, д. 4, д. 2, л. 219. Дальше ЦГА Кирг. ССР.

[2] Они состоялись в октябре 1935 г. в г. Коканде, в январе 1943 г. в г. Джалал-Абаде, в январе 1953 г. в г. Фергане, в августе 1953 г. в г. Джалал-Абаде (ЦГА Кирг. ССР, ф. 2678, оп. 1, д. 4, лл. 37—46) и в других местах.

рыская по южным районам Средней Азии, использовали для своей деятельности мечети и мазары. Вербуя муридов, они проводили среди них антисоветскую агитацию.

Поддерживая постоянную связь с бежавшей за рубеж контрреволюцией, «волосатые ишаны» действовали по ее указке. Они вынашивали планы создания в Средней Азии с помощью иностранной интервенции самостоятельного «мусульманского государства» (Мусульманабад).

В годы Великой Отечественной войны «волосатые ишаны» проводили усиленную агитацию среди населения за соблюдение мусульманской обрядности и уклонение от воинского учета, службы в Советской Армии. Они вербовали себе муридов из дезертиров, распространяли среди тружеников тыла пораженческие настроения, обучали всякого рода отщепенцев симулировать болезни с тем, чтобы не становиться в ряды защитников Родины.

Судебные процессы показали, что среди «волосатых ишанов» оказались лица, ранее отбывавшие наказание за антисоветскую деятельность, а некто Чокоев Турдахун (из с. Актал на Тянь-Шане) служил взводным муллой в печально известном «Туркестанском легионе», сформированном фашистами[1]. Столь не «святые» биографии «пророков» свидетельствовали об истинной сути их учения, нашедшего покровителей в стане оголтелых врагов Советской власти.

Советская общественность провела среди масс большую воспитательную работу, в ходе которой многие приверженцы «волосатых ишанов» осознали свои заблуждения и открыто осудили антиобщественную деятельность мусульманского сектантства[2].

---

[1] См. Против религиозного обмана и мракобесия. Фрунзе, 1970, с. 87—88.

[2] Некоторые бывшие суфиты выступили в печати с разоблачением ишанов и сектантской деятельности в целом. (См. «Ленин жолу», 15 декабря 1959 г.; «Ленин жолу», 10 февраля 1960 г.; «Ленин жолу», 19 марта 1961 г. (на киргизском языке). Материалы о сектантах публиковались в газетах Узбекской ССР. См. также: Против религиозного обмана и мракобесия. Фрунзе, 1970, с. 152—165.

К осколкам суфийского сектантства принадлежат группы так называемых «лаачи», остатки которых до недавнего времени активно действовали в ряде населенных пунктов на юге Киргизии (Раут, Палал, Газ, Сай, Сур, Каштут, Согмент, Сырт) и в граничащих областях Ферганской долины Узбекской ССР[1].

История возникновения групп лаачи недостаточно изучена. Отдельные письменные упоминания о лаачи относятся к последней четверти XIX столетия[2]. В одном из источников того времени указывалось, что некий шейх Санивар основал на границах Ташкентского и Кокандского уездов новую безнравственную секту[3]. Сами лаачи считают своим основателем безымянного Лаачи-ишана, жившего в последний период существования Кокандского ханства и повешенного по приказу Худояр-хана[4]. Мистический толк, замкнутый образ жизни и враждебный характер проповедей по отношению к людям-нелаачи вызывали к секте неприязненное отношение со стороны населения.

Мусульманское духовенство ополчилось на сектантов и стало травить их как «безнравственных», «кафиров», «сумасшедших» и т. п. По-видимому, именно поэтому лаачи уходили все дальше из районов Ферганской долины и обосновывались в отдельных кишлаках, рекрутируя мюридов среди киргизов Сохской долины и окрестностей При-

---

[1] Автору довелось в 1960—1963 годы изучать эти группы в указанной местности. Сведения об этом изложены в его кандидатской диссертации (1962) и в статьях, опубликованных в периодической печати (См. также: С. Мамбеталиев. Пережитки некоторых мусульманских течений в Киргизии и их история. Фрунзе, 1969).

[2] В одном из документов о секте в Сохской волости говорится, что мужчины и женщины собираются в одном помещении, «сначала молятся, а потом начинается пляска, причем играют на дутаре и так продолжается всю ночь, пока все утомленные ложатся... вповалку спать, причем раздеваются как обыкновенно для сна». ЦГА Узб. ССР, ф. 1, оп. 22, д. 690, л. 2-об.

[3] Материалы по мусульманству. Вып. III. Ташкент, 1898, с. 12.

[4] ЦГА Кирг. ССР, ф. 2597, д. 38, оп. 2, лл. 126—127. Эта же версия с некоторыми вариациями была записана автором в кишлаках Раут и Палал в марте 1963 г.

памирья. Группы этой секты традиционно верны замкнутости и строгой конспирации.

Имеющиеся письменные источники и изустные предания, таким образом, признают сравнительно недавнее происхождение этих суфийских групп (приблизительно со второй половины XIX в.).

Свое название секта получила, вероятно, от распространенной суфийской формулы «илля-гу», что означает «только он (аллах) один». Отсюда сокращенная форма «иллячи», «ляачи», «лаачи»[1].

О суфийской сущности секты лаачи свидетельствуют принципы ее организации, атрибуты веры и обрядовая сторона. Пиром сектанты признают Лаачи-ишана и считают себя муридами здравствующего ишана[2]. Духовным

---

[1] Вероятно, существуют и другие варианты названия секты. Так, Н. П. Остроумов говорит о «яллачи»— распутных девушках-танцовщицах, выступающих в окружении толпы (См. *Н. Остроумов.* Сарты. Энтографические материалы. Ташкент, 1908, с. 268). Не исключено, что такое название подобного ритуала песен и плясок под аккомпанемент дутара на манер дервишеских радений, принятого у лаачи за коллективную форму почитания аллаха, повлияло на принятие данной сектой похожего наименования.

Никакого отношения, конечно, название секты не имеет к слову «лаучи», которым назывались верблюдовожатые у казахов в окрестностях Самарканда и за их пределами. (См. *Е. Марков.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествия, т. 1. Спб., 1901, с. 426). Это явно случайное совпадение. Один из узбекских родов, расселявшихся на территории Бухарского ханства, назывался «илячи». К сожалению, автор этих сведений не дает пояснения данному названию (См. *Н. Ханыков.* Описание Бухарского ханства. Спб, 1843, с. 61), а все наши попытки выяснить значение этого термина среди современных бухарских узбеков оказались безуспешными.

В ряде населенных пунктов (долина р. Сох) считают близкой лаачи другую секту, именуемую «зикрчи». Проведенное автором настоящей книги исследование свидетельствует, что зикрчи не являются самостоятельной сектой. Это отпочковавшаяся от лаачи дочерняя группа, пошедшая за одним из руководителей (ата). Принципиальной разницы в культе и обрядности между лаачи и зикрчи нет, хотя они до сих пор неприязненно относятся друг к другу.

[2] По рассказам, ишан имеет большое влияние на муридов. Имя его и местожительство тщательно скрываются. Среди населения ходят слухи о сеансах посвящения в муриды посредством причащения мочой ишана, о раздеваниях, беспорядочных половых сношениях

отцом их веры признается А. Ясави, мистические стихи которого и особенно «Хикмат» считаются священными. Они читаются и толкуются на религиозных собраниях (сохбат).

В 60-х годах было отмечено участившееся паломничество лаачи на известное «святое место» Шахимардан. Часть лаачи наряду с Ясави признала своим духовным покровителем четвертого «праведного» халифа Али, что и обусловило их паломничество к «мазару Али» на Шахимардане. Если этот факт достоверен, то он подтверждает кризис групп лаачи, их стремление выйти из затворничества с тем, чтобы приобщиться к ортодоксальному мусульманству посредством преклонения перед почитаемым в этой местности «святым» Али.

В настоящее время имеют место отдельные попытки активизации деятельности лаачи. При этом всячески раздувается слава Ясави как пира этой суфийской секты. Суфисты, используя отдаленность кишлаков, паразитируют на невежестве части граждан, распространяя религиозно-мистические идеи и нездоровые принципы исключительности последователей своего тариката.

Небезынтересно, что давняя вражда между мусульманскими ортодоксами и суфиями окончательно не исчезла и ныне. Духовенство мечетей откровенно заклинает ишанизм как вреднейший и архаичный пережиток. Известно немало случаев, когда муллы и актив мечетей вступают с ишанами (или хальфами, муридами) в жаркие споры и доказывают их «заблуждения». Духовенство находит поддержку у Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), осуждающего ишанов как отступников от канонов мусульманской религии.

и пр. (по записям в Баткентском и Фрунзенском районах в 1960—1963 гг. См. также: ЦГА Кирг. ССР, ф. 2597, оп. 1, д. 32, лл. 15—17). В прошлом (примерно в 1912—1916 гг.) отмечены случаи столкновений между лаачи и их критиками из числа местных мусульман. Последние даже апеллировали к казию кишлака Сук (Узбекистан) о запрещении деятельности секты и ее ишана на основании шариата (ЦГА Кирг. ССР, ф. 2597, оп. 1, д. 32, л. 16). Неприязнь к «безнравственным» лаачи среди мусульман сохранилась и доныне, и поэтому возможны наветы.

В отдельных местностях Средней Азии и Казахстана все еще действуют ишаны, причисляющие себя к различным суфийским орденам или толкам[1]. Их деятельность обычно сопряжена с организацией мусульманских общин, с пропагандой суфийских авторитетов и «святых», с незаконными поборами, насаждением невежественных поверий и т. п. Так, в 1955 г. из рук ишанов вышло «Письмо-назидание» («Васият-нома»). Написано оно от имени А. Ясави «с того света». В нем осуждаются ученые и современная культура, зато возвеличивается мистика и нагнетается страх перед карами аллаха за безверье, предсказывается скорый «конец мира»[2].

Подобные подметные письма распространялись неоднократно в расчете на запугивание верующих и активизацию религиозных настроений.

В Киргизии (Наукатский район) не так давно был изобличен в тунеядстве и шарлатанстве ишан Токтосун Каримов, считавшийся пиром суфийской группы «Куфия-сулук». Перед лицом улик и показаний бывших муридов ишана на открытом судебном процессе были выявлены факты преступной деятельности этого святоши, прикрывавшего свой паразитизм напускной важностью «святого человека». Во имя легкого заработка и доступных удовольствий ишан-многоженец брался за излечение любых болезней, распространял обереги, брал мзду со своих многочисленных муридов, проживающих в нескольких областях Киргизии и Узбекистана[3].

Что касается остатков среднеазиатского суфизма на

---

[1] Летом 1946 г., например, в Акталинском районе на Центральном Тянь-Шане (Киргизия) была обнаружена религиозная община суфийского направления под названием «Алка» (См. С. М. Абрамзон. Тянь-Шаньская экспедиция. Краткие сообщения Института истории и этнографии АН СССР, т. IV. М.— Л., 1948, с. 72). Подобные группы имелись и в других местах.

[2] Краткое содержание излагается по имеющемуся у автора экземпляру «Васият-нама» от 29 марта 1955 г. (на узбек. языке).

[3] См. Разоблачение «святого ишана». «Ленинский путь», 1973, 31 января.

Кавказе[1], то они продолжают сохраняться главным образом в Чечено-Ингушетии. Носителями их являются группы, называемые именами своих пиров — шейхов Кунта-Хаджи, Амая и других[2]. Муриды этих групп нередко проявляют активность, втягивая в свои сети доверчивых граждан. Они говорят о никчемности образования, греховности общения с немусульманами, осуждают вступление молодежи в пионерские организации, комсомол, насаждают рутину и невежество, возрождают отсталые обычаи, нормы адата и шариата. В Назрановском районе Чечено-Ингушетии муриды на своих тайных сборищах выработали и стали распространять своеобразный «документ», в котором содержалось категорическое требование каждому ингушу строго следовать «десяти пунктам», в противном случае он «лишается всяких взаимоотношений с людьми». В этих же пунктах разъяснялись правила сватовства, дачи и получения калыма, соблюдения кровной мести, проведения похорон[3].

Таково подлинное лицо этих смиренных с виду искателей «истинного пути к богу».

Приведенные факты красноречиво свидетельствуют о том, что носители остаточных пережитков суфизма тщатся насадить среди советских людей антигуманные нормы средневековой морали.

— Антигуманные?— искренне удивится кое-кто. Да ведь хазрет Ясави учил быть смирным и добрым мусульманином. Разве это плохо?

Такое мнение о ясавизме ошибочно. Средневековые призывы к смирению в ярме эксплуатации нельзя сме-

---

[1] Как уже говорилось, наибольшее распространение на Кавказе получили тарикаты орденов Накшбандийя и Кадырийа.

[2] См. указанные выше работы: Л. С. Костоева. Социальная догматика и этика секты зикристов в Чечено-Ингушетии. Махачкала, 1969; А. Д. Яндаров. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата, 1975; И. А. Макатов. Религиозные группы Амая и Кунта-Хаджи. Махачкала, 1965; А. М. Тутаев. Против сектантского беззакония. Грозный, 1975.

[3] Мюриды получают отпор. «Правда», 1970, 19 марта. См. также: Личный интерес. «Правда», 1973, 2 июля.

шивать с современными нормами общежития, осуждающими хулиганство, пьянство, грубость и т. д. В понятие «добрый мусульманин» суфизм вкладывает отнюдь не тот смысл добра, что сложился в нашем современном понимании. Для ясавизма добром является все то, что сгибает человека в слепой покорности перед эксплуататорами и предполагаемыми сверхъестественными силами. Ясавизмом третируются как раз те качества, которые необходимы для того, чтобы человеку подняться до самосознания **Человека** и сбросить с себя бесчеловечное иго классового гнета вместе с духовным насилием религии. Учение суфизма принадлежит к разряду той «духовной сивухи» (В. И. Ленин), которая отравляет сознание масс и посредством нравственно-этических норм отрицательного антигуманного содержания воспитывает у них такие качества, как самозабвенную покорность, послушание господам, признание своего рабского положения, почитания вечных «законов бога».

Суфийская «педагогика», как об этом свидетельствуют факты, отнюдь не воспитывает в самих пирах и ишанах того смирения, которого они требуют от завербованных муридов. Более того, маска суфийского «смирения» немедленно с них спадает, обнажая подлинную личину воинствующих собственников-эксплуататоров, как только трудящиеся, осознав свою классовую сущность, становятся на путь революционного преобразования действительности.

Воистину учение, направленное всем своим содержанием на превращение трудящихся в рабов по своим мыслям и действиям, гуманным назвать нельзя.

Иные почитатели ясавизма полагают, что последний не имеет отношения к суфизму и поэтому-де вышеизложенные обвинения направлены не по адресу. К тому же, утверждают они, учение ясавизма строится-де на богатом нравственно-этическом опыте, приобщение к которому якобы обогатило бы педагогику социалистического общества и этику поведения советских людей. Достаточно, мол, для этого отделить от ясавизма некоторые отжившие ар-

хаизмы, и общество получит ценную систему нравственно-этических принципов жизни.

Это серьезное заблуждение. Ясавизм нельзя отделять от суфизма и считать пороки мистицизма чуждыми для него. Ни один из признаков суфизма не чужд ясавизму. Это во-первых. Во-вторых, нельзя забывать о том, что мораль ясавизма формировалась восемь веков назад в недрах феодальных отношений и в крайне мистической форме выразила дух своей эпохи. Поэтому принципы нравственно-этической системы социалистического общества не соотносимы с суфийскими поучениями и по крайней мере легкомысленно было бы считать, что, поднявшись на высоты развитого социализма, следует учиться морали у средневековых мистиков.

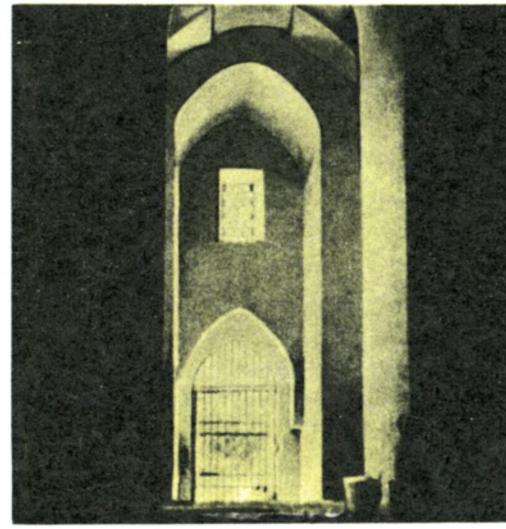
Беседы с верующими убеждают, что они, не задумываясь, под влиянием традиционных установок ошибочно воспринимают догмы ясавизма как полезное нравственно-этическое учение. Чтобы разобраться в сущности ясавизма, необходимо познакомиться как с историей возникновения, так и с содержанием этого учения. Это в свою очередь поможет нам выяснить и четче представить личность самого Ясави, давшего имя своеобразному суфийскому учению.

Глава 6

Кто такой Ясавэ?

Глава 6

Лучший из даров — ум,
худшее из несчастий — невежество.
Арабская пословица



Кто такой Ясави?

Мы в общих чертах познакомились с далекими от святости помыслами и делами той части суфиев, которая встала на путь ревностной пропаганды идей тарикатов. Но, быть может, Ясави здесь не причем? Может быть, он, духовный отец среднеазиатских суфиев-ясавитов, вовсе не наставлял своих последователей на путь паразитического существования за счет труда других, и его учение было кристально чистым, мудрым и призывало людей к добру и братству, но было искажено в последующие времена?

Многие из верующих в святость Ясави считают, что он был великим поборником правды и братства между людьми, защитником угнетенных, но-де алчные ишаны и прочие злоумышленники извратили суть учения «святого», сделали его удобным средством для наживы и тунеядства. «Но кто же, как не они сами,— рассуждает эта часть верующих,— в ответе за искажение светлого учения святейшего пира. Сам Ясави-то здесь не причем...»

Сразу оговоримся, что эти верующие глубоко заблуждаются в своих убеждениях. Ореол святости, которым окружена личность А. Ясави,— дело рук заинтересованных в этом лиц. Слава об этом пире как о ясновидце и великом мудреце усиливала позиции мусульманской религии и дервишизма в частности. В действительности же исторически существовавший Ахмед Ясави отнюдь не был носителем и проповедником идей, которые приписывались ему его последователями и о которых среди мусульман сохранились представления как о «величайшем совершенстве».

К числу недостоверных качеств личности Ясави, например, относится его способность творить «чудеса». Чудеса существуют лишь в области фантастики и на этом основании беспочвенно всякое преклонение перед Ясави-чудотворцем.

То же самое следует сказать и относительно раздутых слухов о беззаветной любви Ясави к простому народу. Не могло быть такой любви у человека, призывавшего людей к рабской покорности «судьбе». Нельзя на основании суфийских жонглирований понятием «любовь» гово-

рить о любвеобильном сердце Ясави. Как мы убедимся дальше, так называемая ясавитская «любовь» к человеку основывалась на презрении к личности и на экзальтированном восславлении бога.

О жизни самого Ясави сохранилось очень мало сведений. Это, вероятно, в значительной степени обусловлено тем, что при своей жизни он отнюдь не был той величиной, в которую его возвело духовенство в более поздние времена.

Согласно традиционно принятым данным мусульманских источников, Ходжа Ахмед Ясави Хазрети-Султан, как именуют его мусульманские авторы[1],— выходец из Сайрама (ныне Южно-Казахстанская область), родился он около 1105 года и умер в 1166 году, в нынешнем городе Туркестане. Похоронен на месте современного музейного комплекса.

Имеющиеся письменные источники почти не содержат сведений о жизни Ясави. Зато они богато насыщены легендами о нем и своей тенденциозностью заслоняют подлинную биографию «святого».

Согласно принятым утверждениям мусульманских авторов, А. Ясави перенял свое учение от пророка Мухаммеда благодаря посредничеству 9 знаменитостей мусульманского мира — Ходжи Абу-Юсуфа Хамаданского, Абу-Али-Фармидского, Абу-ль-Касима Карканского и других. Его непосредственным наставником был тюркский шейх Арслан-баба. Ясави был будто бы отмечен особым вниманием аллаха и нередко его посещали всякого рода пайгамбары[2] и святые. Так, однажды якобы его навестил Хызр[3], которого он ошеломил своей мудростью и правдивостью.

---

[1] Н. С. Лыкошин называет его «Хазрет-Султан-Арифин-Ходжа-Ахмед Ясави». (См. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области, том. IX. Ташкент, 1901, с. 76).

[2] Пайгамбар (пайхамбар, пейхамбер)— один из высших «рангов» в сонме мусульманского культа святых.

[3] Хызр — вымышленный персонаж ислама, символизирующий доброту. В образе Хызра олицетворяются духи-покровители растительности, степи и путников. «У киргизов (автор имеет в виду казахов.—

В основе этой легенды, повествующей о связи вымышленного покровителя степного края и его обитателей с суфийским пиром, лежат архаичные представления о некоем «хозяине» природы, которого-де могли видеть лишь избранные люди. Приписываемые фантастическому Хызру качества чудотворца, будучи переосмыслены в мусульманской трактовке, переносились степняками на образ почитавшегося ими пира — А. Ясави. Так, он-де был покровителем растений, а это, как известно, было привилегией Хызра как «хозяина» степей. Этот мотив выражается, например, в легенде о том, будто Арслан-баба (у мусульман Средней Азии — покровитель садов и леса) передал ему финик, подарок от Мухаммеда[1].

В одной из легенд казахского народа говорится, что в свои 15 лет Ясави ходил с палкой как старик. Однажды, махнув палкой, он, якобы, разом уничтожил все сорняки из огорода своего отца.

Странствовал «святой» и в безводных горах Каратау, и в степи, и там, где он втыкал в грунт палку, будто бы начинали бить родники[2]. Мусульманские легенды связывают с именем Ясави факт произрастания в степи особого рода полыни (Artemisia Cinasmaritima), обладающей целебными свойствами[3]. «Защитник мусульман» якобы специаль-

---

Ю. П.) есть поверье о святом Кадыре или Кызыре, что где он пройдет, там окрестности покрываются свежей зеленью»,— пишет Г. Потанин. (См. Г. Потанин. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии. Журнал министерства народного просвещения, 1882, № 219. Туркестанский сборник, хранящийся в Государственной библиотеке им. Навои. Ташкент, т. 327). В ряде местностей Хызра считают к тому же и пиром скотоводства. В Туркмении, в районе городища Дарган, Хызра признают покровителем этой территории. Примечательно, что местные шейхи, обитавшие там у «могилы Хызра» (мазар «Дарган-ата»), считали себя последователями учения А. Ясави (См. М. Е. Массон. Дарганатинская старина. Труды АН Таджикской ССР, т. XX. Душанбе, 1960).

[1] См. В. А. Гордлевский. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 362.

[2] См. Ю. Новицкий. Ходжа-Султан-Ахмед Яссови (киргизская легенда). «Туркестанские ведомости», 1912, № 38.

[3] См. М. Бродовский. Две мусульманские легенды. Туркестанский литературный сборник в пользу прокаженных. Спб., 1900, с. 185—186.

но посеял это растение в интересах сохранения здоровья своих единоверцев[1]. Считают, будто бы Ясави испытал совершенство веры 99 тысяч шейхов, обучил чтению Корана пророка Сулеймана[2] и совершил множество различных чудес.

Подобных сказаний можно наслушаться немало от тех, кто и доныне преклоняется перед славой Ясави. В этих легендах личность «Хазрета-Султана» выступает иной раз в совершенно фантастическом виде. Однажды я услышал от женщины-проповедницы рассказ о том, как Ясави, будучи-де отважным воином, тысячами уничтожал неверных на пути распространения ислама.

Можно ли эти и прочие приписываемые Ясави «доблести» и особые заслуги перед исламом принимать за доказательства «величия святого»? Если подойти к ним критически и без суеверной предвзятости, то, естественно, нельзя. Слава, раздутая служителями культа вокруг имени «святого» во имя укрепления религиозных чувств народа,— слишком слабый аргумент для того, чтобы личность Ясави была вписана в когорту «великих». И хотя биография Ясави представляет собой одну из страниц истории ислама, роль его в истории народов Востока сильно преувеличена тенденциозной богословской идеологией. Об этом и следует знать всем, кто еще доверчиво относится к искажениям фактов истории, связанных с именем «святого».

Достоверно известно, что А. Ясави был основателем и руководителем дервишеского ордена, принявшего его имя (иначе орден называется Ходжагон или Джахрия-и-

---

[1] Так, В. А. Гордлевский считал, что в культе А. Ясави наслоилось немало домусульманских верований, в том числе и иранского происхождения (См. *В. Гордлевский*. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 362, 367—368). Даже беглое перечисление здесь отдельных примеров синкретических воззрений, объединяемых в культе Хызра-Ясави, подтверждает правильность этого положения. В. В. Бартольд обратил в свое время внимание на связь легенд о Хызре с суфиями (*В.В. Бартольд*. Соч., т. VI. М., 1966, с. 116).

[2] См. *Е. А. Малов*. О кончине мира. Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАИЭ), вып. 1, т. XIV. Казань, 1897, с. 31.

Султанийя)[1]. Благодаря личным стараниям главы ордена, а также его учеников и последователей, тарикат ясавитов получил распространение не только в Средней Азии, но и далеко за ее пределами[2]. Наконец, нужно сказать и о том, что ясавизм послужил идейной базой для возникновения ряда суфийских орденов, направлений, толков и сект[3]. Приспосабливаясь к окружающим условиям, по-разному пропагандируя свое учение, суфии в конечном счете способствовали распространению мусульманской идеологии. И в этом состоит идейно-духовное единство всех без исключения суфийских орденов, толков, учений, сект.

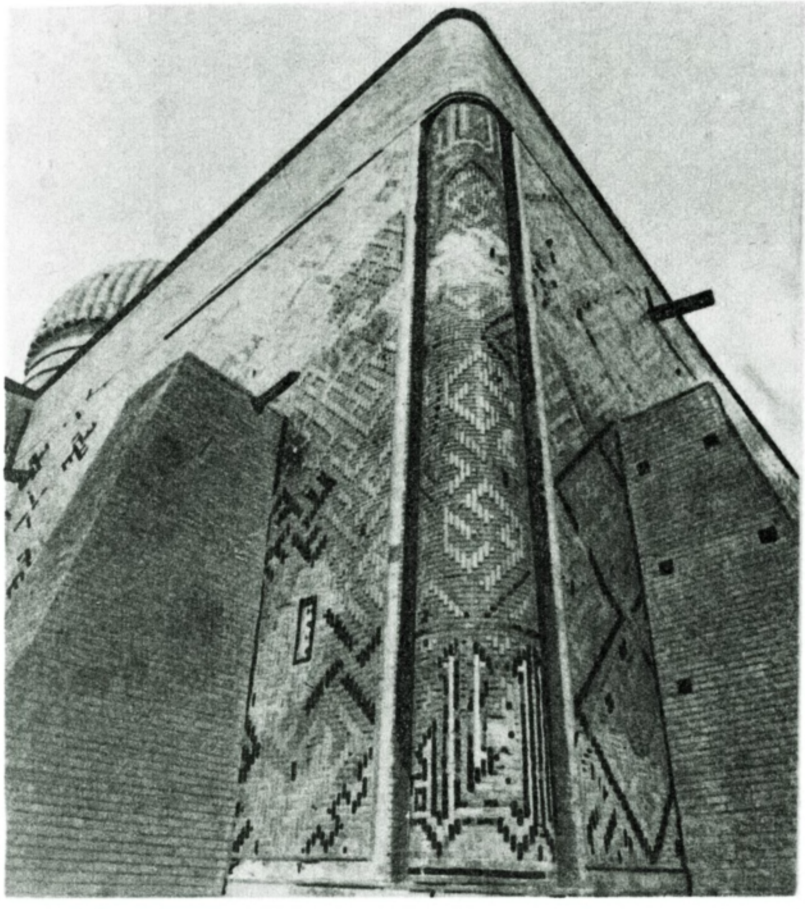
Необходимо также иметь в виду объективные социально-генетические связи ясавизма с другими направлениями суфизма. Религиозные объяснения божественного-де ниспослания ясавизма людям ровным счетом ничего не говорят о его истоках, а наоборот уводят от истины и свидетельствуют о бессилии религии в деле познания исторических закономерностей.

---

[1] О содержании учения ордена в хвалебном тоне говорится в рукописи «Ламахат мин нафахат ал-кудс» («Блеск от дуновения святости»), написанной в 1625—1626 гг. (См. Н. Д. *Миклухо-Маклай*. Некоторые персидские и таджикские исторические, биографические и географические рукописи Института востоковедения, т. XVI. М.—Л, 1958).

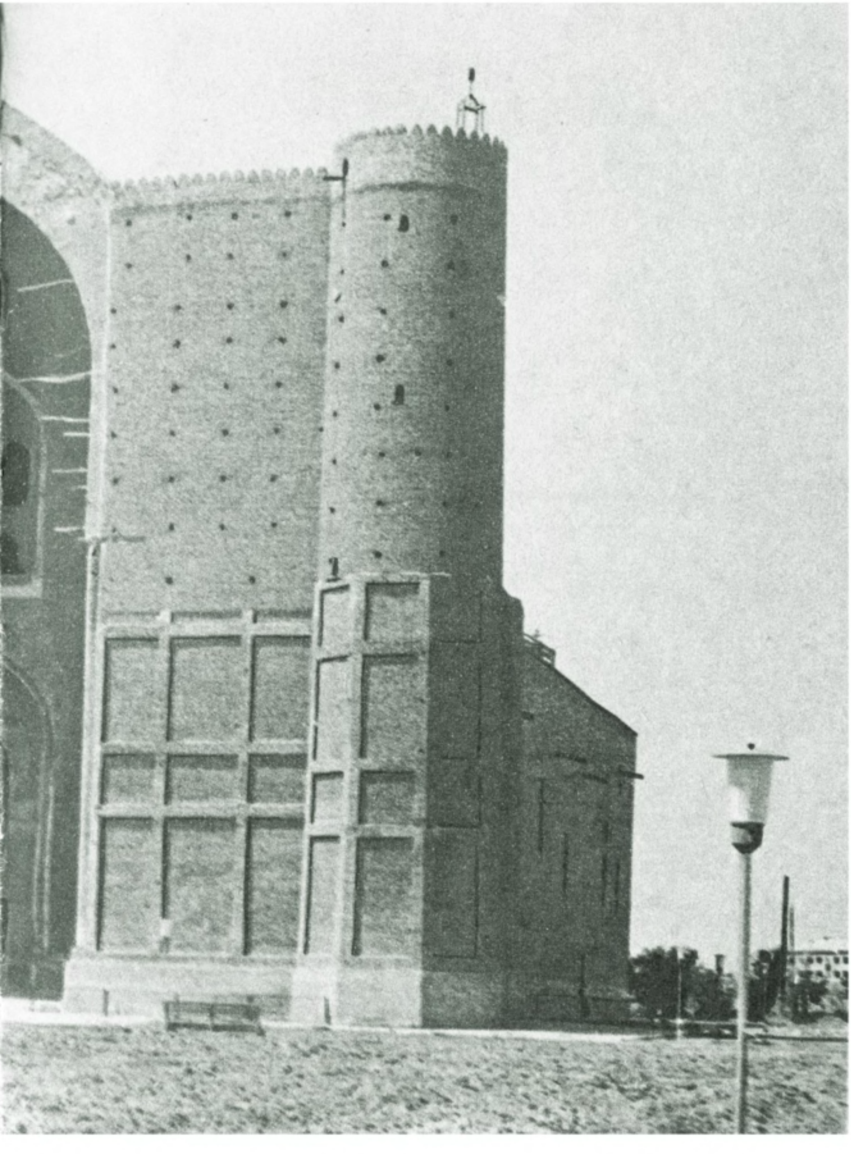
[2] Турецкий профессор-тюрколог Мехмед Фуад Кепрюлюзаде и академик В. А. Гордлевский говорили о большом влиянии учения А. Ясави на религиозную жизнь Малой Азии и Крыма (См. *В. А. Гордлевский*. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 368). Отмечалось, что в Казанском ханстве большое распространение имели суфии-ясавиты, оказавшие влияние на распространение мусульманства среди местного населения (См. *М. Худяков*. Очерки по истории Казанского ханства. Казань, 1923, с. 191).

[3] Достаточно назвать орден Накшбандийя, а также направление кадиритов и многие другие ответвления суфийского толка. Многие из учеников Ясави и последователей Накшбанди, расселившись по громадной территории, основали свои направления, толки и секты (О некоторых из них см. *Н. Маев*. От Ташкента до Верного. Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, вып. II. Спб., 1873; Святые, чтимые туземцами... Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Том. VI. Ташкент, 1897; *А. А. Семенов*. Бухарский шейх Баха-уд-Дин. Сборник, посвященный А. Н. Веселовскому. М., 1914).

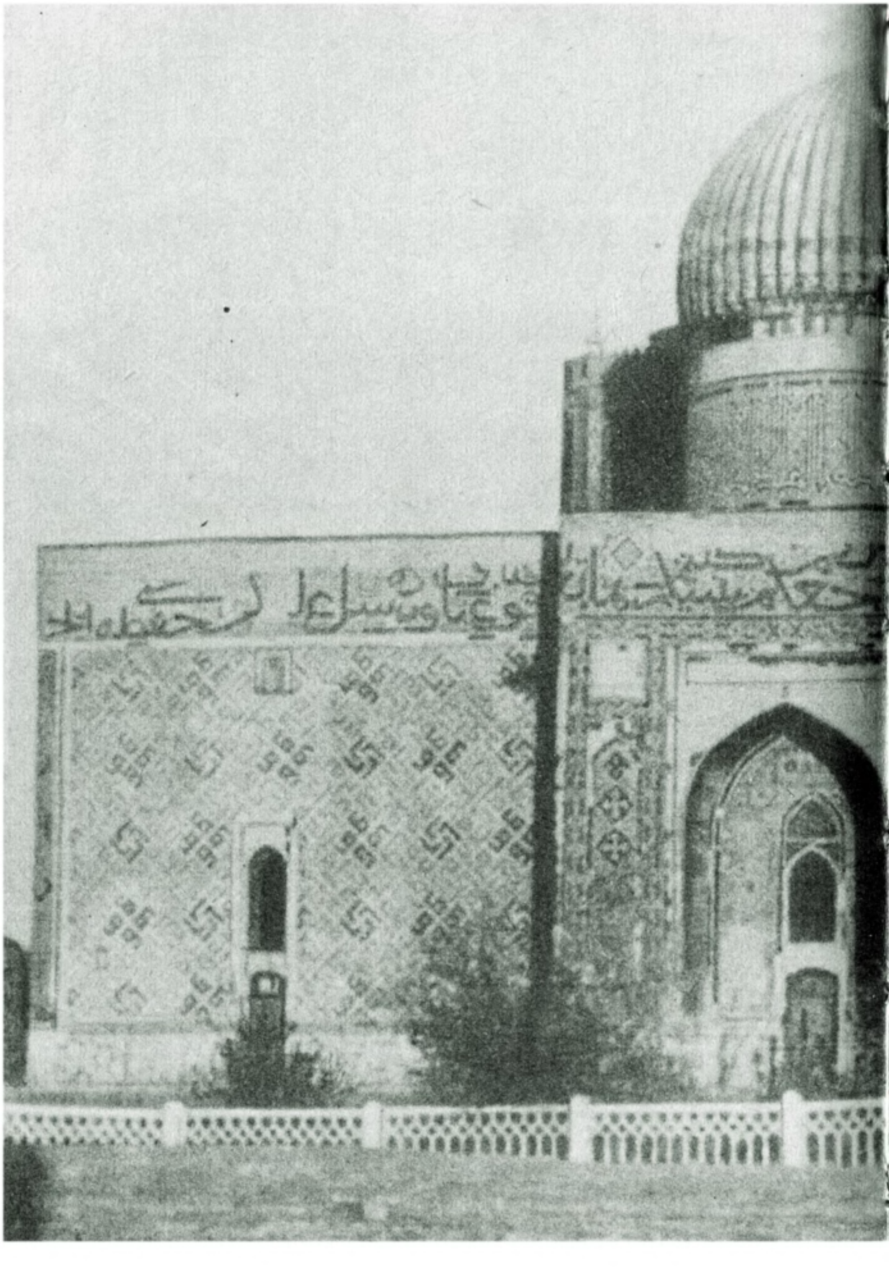


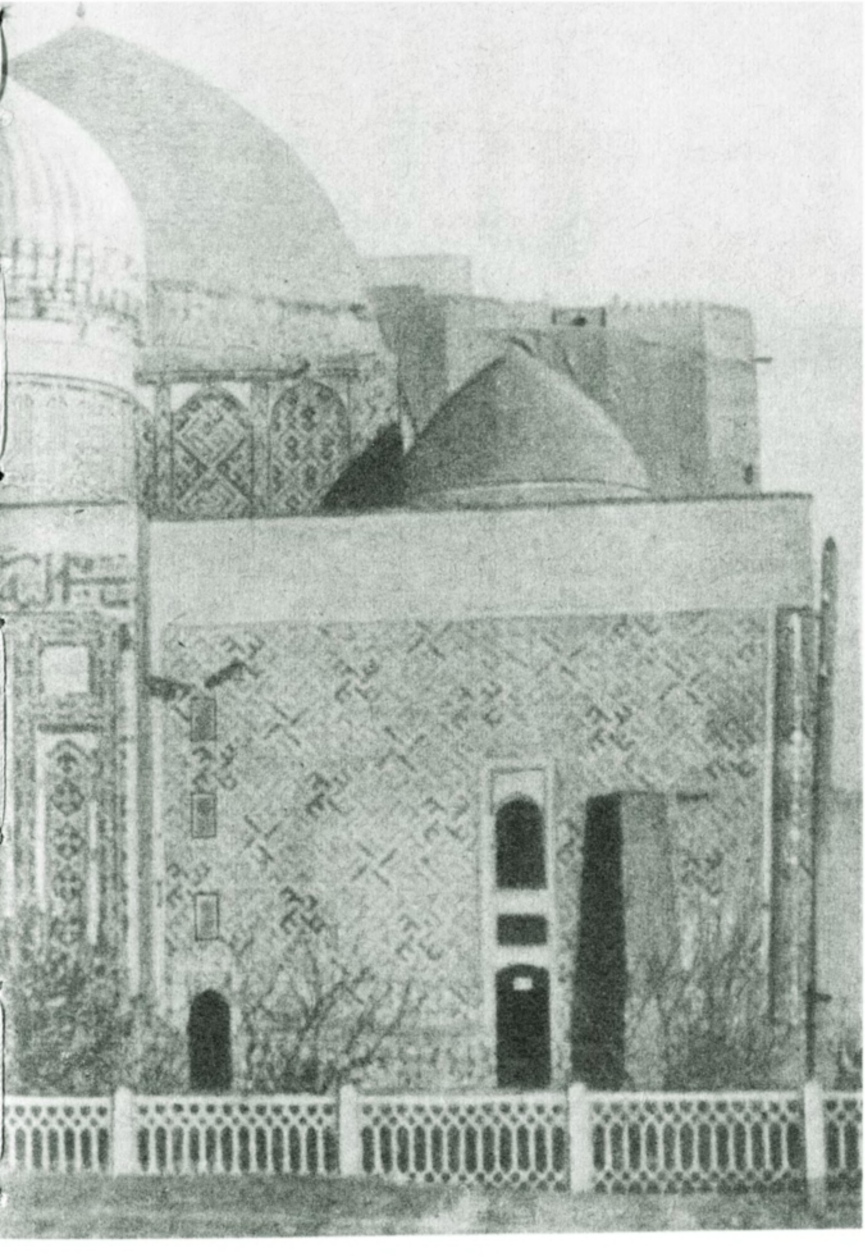
Фрагмент северо-западного фасада с контрфорсами





Главный портал комплекса.

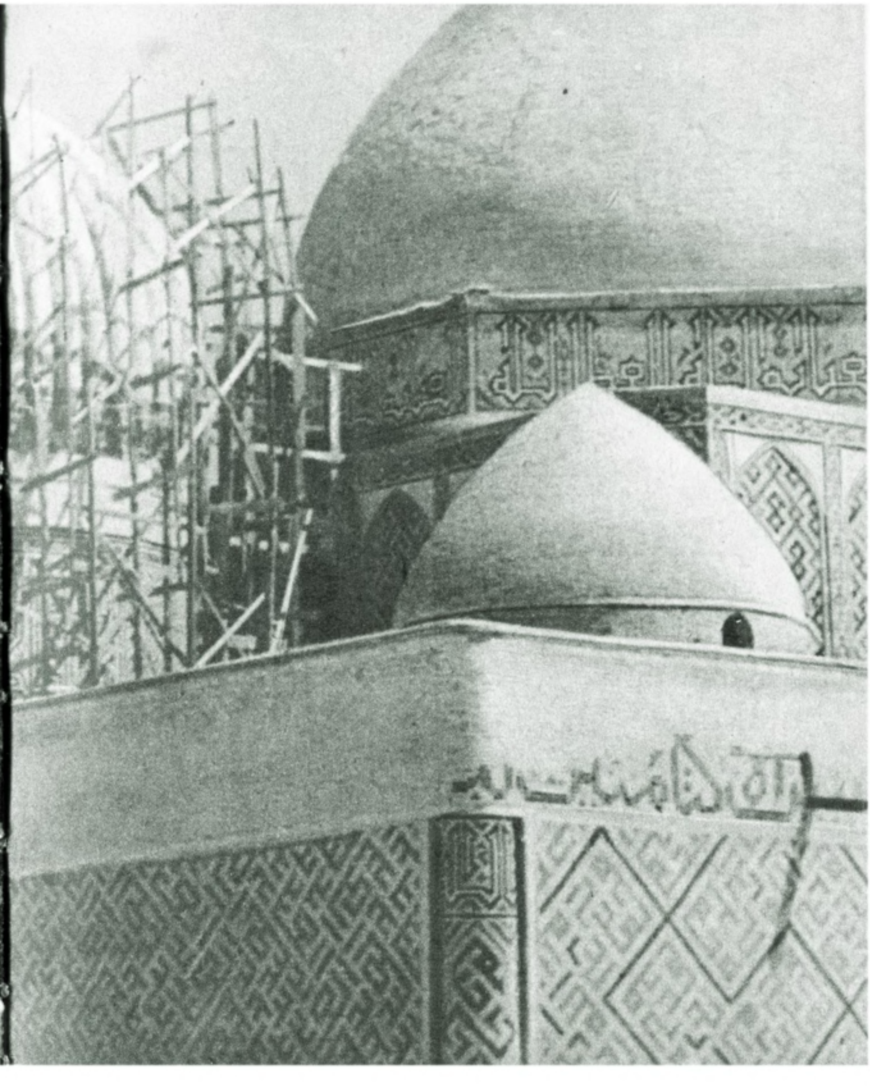




Северный фасад комплекса.



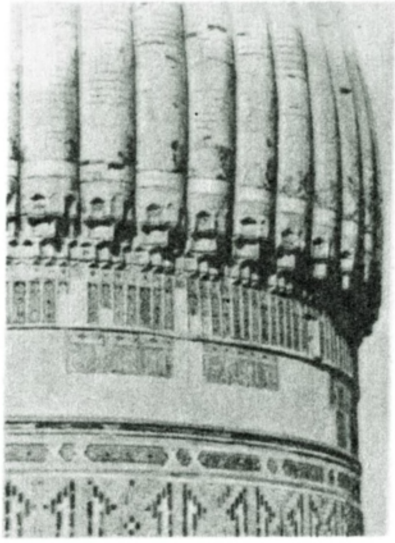
Реставрация купола над усыпальницей (гурханой) Ахмеда

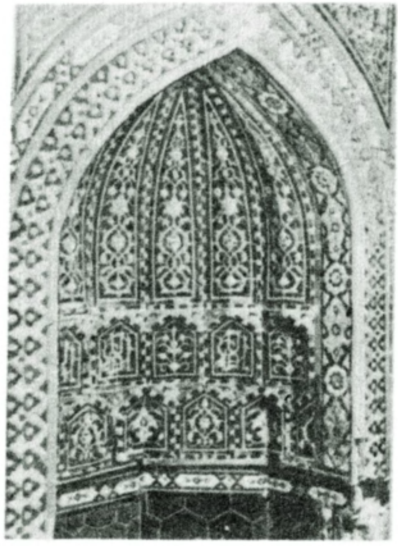


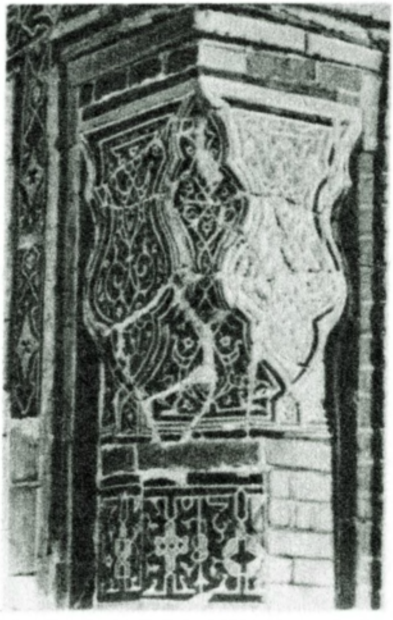
Ясави

Фрагмент купола над усыпальницей.

Небольшая ниша в стене, обращенная к Мекке, (михраб)









Угловая колонка панели центрального зала.

Фрагмент двери в усыпальницу и бронзовая петля.

Итак, в какой же объективной связи с другими учениями суфизма находились истоки ясавитского тариката?

С распространением ислама на Востоке на территорию Средней Азии и нынешнего Казахстана проникает переднеазиатский дервишизм, который при тогдашних социально-экономических условиях быстро привился на среднеазиатской почве среди части мусульманского населения, особенно в городах.

Одним из идеологов среднеазиатского дервишизма был Абу Якуб Юсуф-ал-Бузенджирди ал-Хамадани, или иначе Юсуф Хамаданский (умер в 1140 г. и похоронен в окрестностях бывшего Мерва, ныне г. Мары). В основе его учения лежали требования строгого выполнения мусульманской догматики и специально кодифицированных норм нравственного «усовершенствования». К числу рьяных приверженцев Юсуфа относился ряд известных дервишеских шейхов-наставников, оказавших значительное влияние на распространение ислама среди туркестанских тюрок-кочевников. Такими наставниками были Неджм ад-дин Кубра (основатель одного из первых дервишеских орденов в Средней Азии — кубрави), Саид-ата и другие[1]. В числе первых последователей Юсуфа Хамаданского был и А. Ясави.

Судя по источникам, в том числе и по «Хикмату», авторство которого приписывается Ясави, его учителями были шейхи-суфии. В свою очередь последователями Ясави стали многие идеологи среднеазиатского суфизма, развивавшие позже мистико-аскетические взгляды своего духовного отца. Одним из них, по утверждению мусульманских источников, был известный среднеазиатский мистик Сулейман Бакыргани или Ходжа-Хаким-ата (умер в 1186 г.)[2], а также «святой» Зенги-ата, почитаемый мусуль-

[1] А. А. Семенов называет Сейид-ата (Саид-Ата) вторым хальфой у Ясави (См. А. А. Семенов. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы XVI в. Известия Узбекского филиала АН СССР, № 3, Ташкент, 1941, с. 40).

[2] Его считают учеником Ясави. Во всяком случае упадочнические настроения, пропагандируемые в приписываемых ему трудах («Трактаты Бакыргани», «Книга госпожи Марйам», «Конец света» и др.), являются прямым развитием пессимистических идей А. Ясави. Богословская литература о «святом Хаким-ата» довольно распространена

манами Средней Азии и доныне. В его честь раньше совершались паломничества к одноименному мазару под Ташкентом. Сулейману Бакыргани приписывается авторство распространенной книжки «Ахыр-заман» («Конец света»), крайне пессимистической по содержанию, в которой пропагандируются идеи мусульманской эсхатологии[1].

Что касается утверждений насчет «святости» другого мурида Ясави — Зенги-ата, то происхождение веры в него связано с олицетворением духов-покровителей. У народов Средней Азии мифический покровитель скотоводства имел черты якобы реально существовавшего некогда «святого» Зенги-ата (или Занги-баба). В целях придания большей достоверности и святости образу Зенги-ата, в его вымышленную биографию ввели эпизоды, связанные с именем такого авторитета среди «святых», чтимых в Средней Азии, как А. Ясави.

Следует подчеркнуть, что учение А. Ясави нашло довольно широкое распространение среди тюрок-кочевников. Еще сравнительно недавно А. Ясави назывался «национальным святым кочевых племен Средней Азии»[2]; «туркестанским Мухаммедом», вторым святым Туркестана после Б. Накшбанди[3] и даже «владыкой семи климатов» (Махтумкули), т. е. вселенной[4].

в Средней Азии (См. В. В. Бартольд. Соч.. т. II, ч. 2. М., 1964, с. 532; К. Г. Залеман. Легенда про Хаким-ата. Известия Академии наук, сер. V, т. IX, № 1. Спб., 1898).

[1] Эсхатология — религиозное учение о «конце мира» и «дне страшного суда» (кыямат, киемат). Мусульманская эсхатология метко обличена писателями Востока в ряде произведений. Одним из них является сатирический рассказ «Киемат» Абдурауфа Фитрата (1886—1939), выдержавший много изданий на разных языках. (О его содержании см. Л. И. Климович. Наследство и современность. М., 1971, с. 124—136). О содержании «Ахыр-заман» см. Е. А. Малов. О кончине мира. Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т. XIV, вып. 1. Казань, 1897.

[2] См. Е. Т. Смирнов. Дервишизм в Туркестане. Сборник по мусульманству. Спб., 1899, с. 11.

[3] См. И. Зарубин. По городам и степям Средней Азии. «Русский вестник», т. 144. М., 1879, с. 635.

[4] См. А. Самойлович. Махтум-Кули и Хаким-ата. «Туркменоведение», 1929, № 12, с. 29.

Мистические стихи Ясави у кочевников почитались наравне с Кораном[1].

Действительно, среднеазиатские дервиши, и ясавиты в частности, оказывали бóльшее влияние на кочевников, нежели на оседлое население Туркестана. Подвижничество, позволявшее забредать в отдаленные кочевья, проповеди, лишенные обычных арабизмов, часто встречающихся у мусульманских проповедников и непонятных для безграмотных масс, сила убежденности, граничившая с неистовством, поэтическое изложение религиозно-нравственных принципов на родном языке — все это способствовало укреплению авторитета дервишизма среди кочевников и открывало возможности для распространения среди них мусульманских идей.

Подчеркивая этот факт и указывая на высокий авторитет А. Ясави среди кочевников, В. В. Бартольд замечал: «Известия о шейхе Ахмеде Ясави и его учениках свидетельствуют о том значении, которое имели среднеазиатские дервиши в деле распространения ислама в степи, как и теперь представители дервишизма, ишаны имеют больше последователей среди кочевников, чем среди оседлого населения»[2]. Е. Т. Смирнов совершенно справедливо обращал внимание на то, что «этот отшельник и мистик, дервиш до мозга костей, с великим успехом подвизался на поприще распространения мусульманства среди тюркских колен»[3].

Развившийся на идеологической основе средневекового

---

[1] См. К. Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906, с. 227. Следует заметить, что в этой работе много неверных положений высказано относительно происхождения суфизма в целом и среднеазиатских тарикатов в частности. Самым существенным недостатком работы является пронизывающая ее идея анализа суфизма с психопатологической позиции, содержание же суфизма как феномена игнорируется, а значит остается нераскрытой и социально-классовая его сущность, определяющая внешне-ритуальные, обрядовые и организационные принципы тарикатов.

[2] *В. В. Бартольд.* Соч., т. II, часть 1. М., 1963, с. 252.

[3] См. *Е. Т. Смирнов.* Дервишизм в Туркестане. Сборник по мусульманству. Спб., 1899, с. 11.

суфизма, дервишизм вплоть до победы Октябрьской революции играл значительную роль в деле распространения ислама среди населения Средней Азии — как оседлого, так и особенно кочевого. О деятельности дервишей и их наставников-ишанов, распространявших ислам среди казахов, узбеков, туркмен, киргизов, таджиков, сохранилось немало сведений[1]. О последователях одного из распространенных в Средней Азии суфийских орденов — Накшбандийя — писалось: «Повязав белые тряпицы поперек высоких черных каракалпакских шапок (у Накшбандийя и Кубрави белый цвет был символом их орденов.— *Ю. П.*), эти пиры и преданные им муриды партиями разъезжают по кочевьям туркмен и киргизов (говорилось о казахах.— *Ю. П.*), проникая даже на Мангышлак, Эмбу и в Казалинский уезд, а также в Кызыл-Кумскую пустыню к тамдинским, минбулакским и джизакским киргизам»[2].

Дервиши случалось подолгу задерживались в селениях с тем, чтобы «привести к вере» кочевников, считавшихся «плохими мусульманами». За время своего нахождения в каком-нибудь ауле или на стойбище суфии успевали основательно укрепить свои материальные дела и пополнить состав муридов. Взамен своим «братьям по вере» они давали сеансы «излечений», «отпущений грехов», наставляли их на «путь истинный», проводили коллективные молебны-зикры.

Активностью отличались так называемые «наследственные святые», возводившие свою родословную к Ясави. Лжепотомки Ясави, а их было немало, пытались оказывать систематическое влияние на казахов-кочевников, регулярно совершали объезды кочевок, вербуя муридов и собирая с них подношения, приглашали верующих на поклонение «святыням» и на совершение зикров в Туркестан[3].

---

[1] См. *Н. Маллицкий.* Ишаны и суфизм. Сборник по мусульманству. Спб., 1899; *Г. А. Арендаренко.* Досуги в Туркестане (1874—1889). Спб., 1889.

[2] *Е. Т. Смирнов.* Дервишизм в Туркестане. Сборник по мусульманству. Спб., 1899, с. 14.

[3] ПАКФ, ф. 141, оп. 1, д. 1545, л. 36.

Именно суфизм породил своеобразный институт внемечетнего духовенства — ишанов, среди которых было немало «потомков» Ясави. Один из них, Ак-ишан, пользовался известностью в южных районах Казахстана. Он принимал у себя по 20—50 человек, обращая некоторых из них в своих муридов, часть подношений ишан демонстративно раздавал бедным, чтобы прослыть бескорыстным покровителем обездоленных. Уже после Октябрьской революции в 20-е годы при объездах округи его сопровождала свита муридов в 20—30 человек, производившая с населения поборы[1]. Оказывавший в эти же годы большое религиозное влияние на каракалпаков, туркмен, узбеков и южных казахов Каракум-ишан из Каракалпакии был крупным собственником-феодалом[2]. Иные влиятельные ишаны имели до 10—15 тысяч муридов[3].

Одной из причин успехов ордена ясавитов было разрешение привлекать к исповеданию тариката женщин. Они допускались в помещение (хильвет, ханака) на моленье после окончания зикра. По-видимому, пересмотр традиционно-мусульманских положений, по которым женщины не должны осквернять своим присутствием места «чистых молитв», стал возможным под влиянием шаманской практики коллективных камланий у тюрков-степняков, среди которых проповедовал Ясави. Легко предположить, что для тюрков, у которых женщина не знала затворничества, распространение догм Корана и шариата, предписывающих ограничение прав женщин, было обречено на неудачу. Хотя Ясави и учил, что путь к тарикату лежит через нормы шариата, отдельными из этих норм он явно поступался. **Признание за женщинами права следования суфийскому тарикату, несомненно, обеспечило ясавизму широкую поддержку в массах и не только кочевого, но и оседлого, городского населения.**

История суфизма дает массу примеров того, что на стезе распространения ислама и укрепления его позиций

---

[1] ПАКФ, ф. 141, оп. 1, д. 1545, л. 35.

[2] Там же, л. 36.

[3] См. *В. А. Гордлевский.* Избр., соч., т. III. М., 1962, с. 362.

было немало женщин. Так, на берегах Иртыша из 39 мавзолеев, воздвигнутых в память погибших за «веру пророка» шахидов, 9 стояли над прахом женщин[1]. Многие женщины находились во главе суфийских общин и возглавляли зикры. Еще сравнительно недавно в с. Ургуте Самаркандской области ишаном была женщина, муридами у нее состояли не только женщины, но и мужчины[2].

Почитание Ясави частью современных мусульманок суннитского направления, не говоря уже о сторонниках суфизма, свидетельствует о многовековых традициях преклонения перед этим пиром женщин. Мне не раз доводилось в разных местностях Средней Азии разговаривать с женщинами, отправлявшими зикр или молившимися на мазарах. И всякий раз они с глубоким почтением отзывались о Ясави, обнаруживали знание религиозной литературы о нем.

Характерно, что суфии всегда были рьяными пропагандистами идей отчуждения мусульман от «неверных». Они всячески предостерегали свою паству от контактов с немусульманским населением, прививали враждебное отношение к иноверцам. К «неверным» нередко причислялись не-суфии — мусульмане-сунниты, составляющие большую часть среди мусульман других течений и толков в Средней Азии. Лишь суфии объявлялись «истинными» мусульманами, ближе других стоящими к аллаху, а потому, якобы, и избранными им. Остальные же назывались вероотступниками и грешниками, которых-де после смерти ждет преисподняя (джаханнам).

---

[1] См. *Н. Катанов.* О религиозных войнах учеников шейха Багаутдина против инородцев Западной Сибири. Казань, 1903, с. 153.

Не исключено, что среди них были проповедницы-суфии, поскольку традиционно жены пиров, ишанов, других «искателей истины» являлись проводницами идей сулюка своего мужа и назывались ишан-бу, абстай.

[2] См. *А. Л. Троицкая.* Женский зикр в старом Ташкенте. Сборник музея антропологии и этнографии, т. VII. Л., 1928, с. 175.

Будучи заинтересованными в исламизации населения Средней Азии, сильные мира сего всячески поднимали на щит вероучение ислама, в том числе и суфизм, возвеличивая отдельных его идеологов как «святых», мудрых наставников мусульман. Поскольку учение А. Ясави призывало массы трудящихся к пассивному, рабскому повиновению судьбе, оно самым непосредственным образом отвечало классово-эксплуататорским интересам эмиров, султанов и ханов. Знати как раз и нужно было именно такое учение, которое бы помогало держать трудящиеся массы в повиновении, призывало бы к покорности во имя вечного блаженства в фантастической райской жизни. Обещания иллюзорного счастья после смерти ничего не стоили богачам. Поэтому-то они так щедро и красочно устами мусульманских, и в частности суфийских, идеологов расписывали утехи райской жизни.

Среди суфиев А. Ясави занимал видное место, поэтому его учение поддерживалось эксплуататорами, а имя использовалось для распространения ислама среди населения Средней Азии и Казахстана.

В популяризации А. Ясави и его учения важное значение, несомненно, имели и бурные события истории народов Средней Азии в пору утверждения государственности узбеков. В годы утверждения узбекского влияния в Мавераннахре ислам был идеологической опорой господствующих верхов, а культ Ясави традиционно поддерживался в народе.

Успеху распространения учения Ясави содействовало само географическое положение гор. Туркестана (в прошлом — Ясы). Здесь сходились торговые пути из степей Дашт-и Кипчак, Ферганы, Китая и Бухары. Как замечал очевидец, «в город Йаси привозят товары и драгоценные изделия, и там происходит торг, и он (город), является местом развязывания грузов купцов и местом отправления толп путешественников по странам»[1]. Кочевое население тяготело к этому городу, заинтересованное в торговле

[1] *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани.* Михманнамэ-йи Бухара. М., 1976, с. 141.

скотом и обмене его на нужные товары[1]. В XVII в. Туркестан становится резиденцией казахских ханов, и его хозяйственно-административная роль в жизни края еще более возрастает.

Вместе с этим Туркестан приобретает значение и крупного религиозного центра, особенно благодаря уже сложившемуся культу Ясави и традиции поклонения месту его захоронения — «туркестанской святыне». Казахские ханы старались поддерживать этот культ. Постепенно «святое место» приобрело значение святилища, а сам гор. Туркестан стал своеобразной Меккой мусульман Туркестанского края.

Становится понятно, что Ясави, как идеолог суфизма, сыграл довольно значимую роль и в насаждении ислама среди народов Средней Азии, и в укреплении социально-экономического положения классово-эксплуататорских верхов общества. Он был как бы своеобразным мусульманским миссионером в степных районах Средней Азии и юга Казахстана, ревностным духовником, привлекавшим к исламу массы кочевников. Если бы учение А. Ясави было демократическим и защищало интересы трудящихся, то оно ни в коем случае не поддерживалось бы и не распространялось эксплуататорами. Уже тот факт, что ярый защитник интересов эксплуататоров, каким был Тимур, на месте захоронения праха Ясави воздвиг громадное сооружение, ярко показывает, кому было дорого учение этого мистика-суфия. Тимур отдал дань дервишу Ясави за его особые заслуги в укреплении деспотического режима в государстве «железного эмира».

Это неопровержимые исторические факты.

Остается признать: учение Ахмеда Ясави никогда не служило интересам трудящегося народа, как и вероучение ислама в целом. В религиозно-мистической форме оно проповедовало безысходность положения трудящихся и вместо того, чтобы поднимать людей на борьбу за лучшую

---

[1] См. *К. А. Пищулина.* Присырдарьинские города и их значение в истории казахских ханств в XV—XVII веках. Казахстан в XV—XVIII веках. Алма-Ата, 1969.

жизнь, идейно разоружало и обезволивало их пессимистическими проповедями, уводило от решения насущных задач действительности в мир фантастических грез, в то время, как эксплуататоры и духовенство утопали в роскоши реальных земных удовольствий.

Что касается россказней о том, будто благодаря Ясави (в других вариантах — Али) народы Средней Азии и Казахстана приобщились к исламу, то это — фальсификация исторического факта. Во-первых, ислам распространялся среди коренных и пришлых народов Средней Азии еще до А. Ясави и помимо него. Учение Ясави, как уже об этом говорилось, было подхвачено идеологами правящего класса и использовано в интересах распространения ислама и укрепления его позиций, особенно среди кочевников. Во-вторых, насаждение ислама, как впрочем и всякой другой религии, нельзя рассматривать как некое духовное благо для народа. Напротив, проповедь религиозной идеологии всегда была величайшим бедствием для народных масс. Мусульманская религия нанесла большой урон интересам цивилизации народов Средней Азии. Она освящала невежество и фанатизм со всеми их негативными последствиями, насаждала жестокость, отстаивала рутину, разъединяла народы учением о священной войне (джихаде) против неверных, закрепляла именем аллаха рабство одних и господство других, сеяла ханжество, эгоизм, испорченность нравов и прочие пороки.

Говоря о пагубности утверждения ислама как религии, следует отличать этот процесс от приобщения масс к светским культурно-духовным ценностям, распространявшимся по мере исторически складывавшихся контактов между народами. Это объективная тенденция истории по существу не определяется религией, но может облекаться в религиозные формы и принимать характер религиозных движений. Но фактической основой углубления контактов между народами и благотворного взаимовлияния является не религия, а процесс неодолимого развития способа производства.

Общение и взаимообогащение наций выступают важ-

нейшими социально-экономическими факторами прогресса — объективные потребности развития производства требуют расширения связей между народами. И чем выше уровень цивилизации, тем обширнее и глубже эти связи, и тем незначительнее их религиозная окраска. В конце концов на уровне социалистической ассоциации религиозная оболочка взаимоотношений народов обнаруживает свою неадекватность неантагонистическому способу производства и полностью утрачивается.

Исходя из сказанного, исламу нельзя приписывать особых заслуг перед историей в том, будто именно благодаря ему на основе религиозной веры в аллаха народы Средней Азии и Казахстана не уничтожили друг друга в междоусобицах, а больше того,— взаимообогатили свою культуру. Ислам послужил лишь идеологической оболочкой для тех материально-духовных процессов, которые способствовали сближению народов в условиях феодализма. В основе этих процессов, подчеркиваем, лежала не вера в аллаха, но потребности развития материальной базы феодального общества.

Что касается мнимых «заслуг» А. Ясави в мусульманизации масс кочевников, то сторонников духовного воителя за «веру пророка» придется разочаровать в их традиционных убеждениях, будто это стало возможно благодаря «величайшему» вкладу «святого» в культурную историю казахов, киргизов, каракалпаков и других народов. Нет! Объективно распространение ислама в целом, и идеологии ясавизма в частности, было преступлением служителей культа пред народами Востока,— осознавали и осознают это эмиссары ислама или нет. Проповедь мусульманской мистики в духовной жизни народов ограничивала прогрессивное развитие фольклора, музыки, обедняла искусство, деформировала нормы взаимоотношения людей. Шедевры народного творчества — эпические поэмы и сказания казахов, киргизов, узбеков, туркмен, каракалпаков и других народов были созданы помимо и вопреки учению ислама.

В рамках норм ислама создать и сохранить эпос было бы невозможно, поскольку животворная сила народности

эпоса, его жизнелюбия, идеи справедливости утверждаемые в нем, в корне чужды тенденциозным принципам культа аллаха. Именно поэтому ни одно из сугубо религиозных произведений мусульманских авторов[1] нельзя даже рядом поставить с бессмертными эпическими творениями народов Средней Азии и Казахстана, такими, как «Манас», «Козы-Корпеш и Баян-Слу», «Алпамыс», «Кер-оглы» и другими.

Можно привести еще немало примеров вреда, причиненного исламом народам Средней Азии, но это тема самостоятельного разговора. Тем не менее и сказанного достаточно для единственно верного вывода о той отрицательной роли, которую сыграл суфийский мистик Ахмед Ясави в истории исламизации народов Средней Азии. Он был отнюдь не просветителем и мудрецом, не радетелем человеческого счастья и не поборником братства людей, но — утонченным миссионером ислама, в обличье смиренного старца проповедовавшим суфийское учение среди «полукафыров» — кочевников, ревностным выразителем интересов феодальной знати. В его призывы к братству, к смирению, к совершенству нравов вкладывались религиозные идеи, подчиненные учению суфизма о путях «слияния с богом». И чтобы основательнее убедиться в этом, обратимся к содержанию самого́ первоисточника ясавизма — книге «Хикмат». Он и до сих пор порою кое-кем еще выдается за источник величайшей мудрости, в то время как суфийская аллегория на деле несет здесь в себе сакраментальный смысл.

[1] Таковы, например, многочисленные книги о мусульманских святых, где претенциозная фантастика вперемежку с описанием чудес направлена на дезориентацию людей. Огромный вред причинялся литературой, сюжетную основу которой составляли описания страшных кар аллаха, которые-де ждут неверных. Еще и сейчас иногда кое-кто из верующих читает книги «заманистов» (от слова заман,— эпоха), в которых идеологи бывшего байманапства представляют наступление «эпохи скорби» (зар-заман) и убежденно обещают грядущее возмездие аллаха за «измену священным обычаям предков». Таковы «Акыр-заман» («Конец эпохи»), «Кысса-и-зилзила» («Сказ о землетрясении») и другие. В дореволюционное время такими книгами щедро снабжались жители степей и гор оборотистыми торгашами из городов.

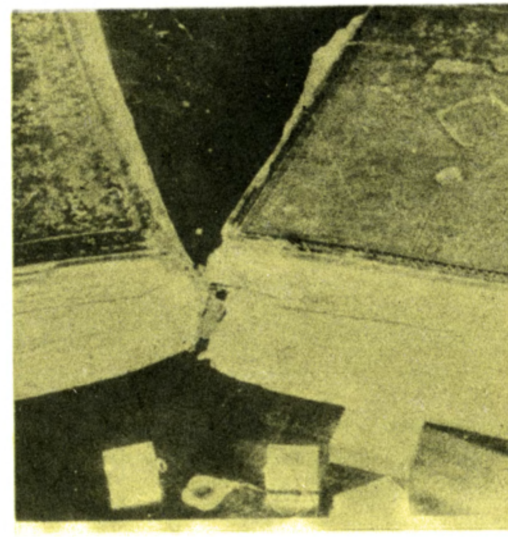
Глава 7

Мудрость или мистика?

„Хижмат"

Глава 7

Познай, где свет — поймешь, где тьма.
А. Блок



„Хикмат" — мудрость или мистика?

...В центре группы людей, расположившейся на камнях «священной» Сулейман-горы в Оше, сидел пожилой мужчина и нараспев читал потрепанную книгу. Он часто поднимал глаза от ее страниц, пространно объясняя прочитанное. При этом женщины плакали, уткнувшись в платки, мужчины многозначительно покачивали головами, приговаривая: «О, аллах!» Закончилось чтение, собравшиеся помолились и стали спускаться вниз...

Как оказалось, приезжие были из Коканда и слушали чтение «священной» книги «Хикмат». Когда я спросил, о чем там написано, они мне ответили словами, внушенными им пропагандистами «Хикмата»: «Эта книга содержит мудрые назидания о том, как надо жить, чтобы быть порядочным человеком».

До сих пор еще встречаются верующие, с суеверным трепетом отзывающиеся о содержании этой книги: «О-о, «Хикмат» Ясави! Это — сгусток мудрости. Если бы каждый следовал его назиданиям, то в мире не было бы лжи и преступлений...»

Так ли это? Соответствует ли содержание «Хикмата» подобным утверждениям? Чтобы объективно ответить на эти вопросы, следует прочитать эту книгу без суеверного трепета, оценив поучения, здесь излагаемые, с позиций научного понимания действительности.

Прежде всего отметим, что современный вариант «Хикмата», который читают ныне верующие, не принадлежит весь перу Ясави. До нашего времени «Хикмат» дошел со значительными добавлениями, сделанными в целях пропаганды авторитета А. Ясави различными суфийскими авторами. Позднейшие вставки выдержаны в духе религиозно-пессимистических идей Ясави[1].

---

[1] Особенно тенденциозны варианты «Хикмата», распространявшиеся в прошлом фанатичной частью татарского духовенства, небескорыстно заинтересованного в укреплении суфийской идеологии среди кочевников. А. К. Боровков верно замечал в свое время: «Текст казанских изданий хикматов Ясави не заслуживает никакого доверия» (А. К. Боровков. Очерки по истории узбекского языка. Определение языка хикматов Ахмеда Ясави. Советское востоковедение, т. V. М.—Л., 1948, с. 234).

Может ли человек описать свою кончину или странствования своей «души» после смерти? Каждому понятно, что нет, не может. Между тем в «Хикмате» от имени А. Ясави в нескольких местах описывается его смерть:

Прощаясь навсегда, я отправился под землю
(т. е. перешел в иной мир, умер,— Ю. П.),[1]
Считая этот мир запретом...
В 63 года кончилась моя жизнь.
Дух Мухаммеда явился и был имамом
В час моей кончины.
Все умершие были на этой панихиде.
При этом сам Мухаммед много плакал[2].

Когда спрашиваешь у верующих, как они относятся к этому очевидному факту неувязки содержания книги с действительностью, ответы даются самые неожиданные: «Не нам судить», «Ясави знал, что говорил», «Святой все может» и т. п.

Как известно, религиозность мешает критически оценивать действительность. Верующие слепо принимают за истину все, что преподносится им религиозными авторитетами. И если бы было иначе, верующие, конечно, без труда смогли бы дать объективную оценку содержанию «Хикмата», не позволили бы проповедникам вводить себя в заблуждение.

---

[1] А. К. Боровков полагает, что это место можно понимать и как указание Ясави о его уединении в чилляхана (т. е. в помещении для молитв), а не на смерть (См. *А К. Боровков*. Очерки по истории узбекского языка. Определение языка хикматов Ахмеда Ясави. Советское востоковедение, т. V. М.— Л., 1948, с. 230). Возможно, что отдельные варианты «Хикмата» дают основание для такого рода суждения, но контекст варианта, взятого нами для разбора, явно свидетельствует, что речь идет здесь о смерти.

[2] Подстрочный перевод наш.

Наиболее популярным среди мусульман Средней Азии и Казахстана является вариант «Хикмата», изданный Г. Х. Ариджановым в Ташкенте арабским шрифтом на старотюркском языке со значительными элементами узбекского языка. Год издания не указан. Здесь и далее использован именно этот вариант «Хикмата». В научной литературе отсутствует критика этого издания. В настоящей книге этот источник исследуется лишь в аспекте анализа отдельных сторон суфийской идеологии.

Исследователи ясавизма давно уже обратили внимание и на то, что в «Хикмате» город Ясы часто называется Туркестаном. Между тем Ясы был переименован в Туркестан в XV в., то есть более чем через два века после смерти Ясави. Это также говорит о более поздних добавлениях к «Хикмату». Многие вставки, по-видимому, сделаны и в стихи Ясави.

«Хикмат» или «Хикмат-нома» («Книга премудростей») написана на старотюркском языке в форме стихов-поучений. «Книга премудростей» А. Ясави переписывалась учениками «святого» и распространялась по мусульманскому миру. Об этом можно судить хотя бы по одному из отрывков «Хикмата», в котором говорится: «Я, раб Ходжа-Ахмед, рассказывал вторую часть своей рукописи (буквально тетради)». Получается, что он излагает материал, который, быть может, после смерти самого Ясави был добавлен к ранее написанному и составил основу «Хикмата».

Издания всех вариантов «Хикмат-нома» обычно состоят из двух частей: обширного вступления и собственно стихов-поучений, приписываемых А. Ясави.

Содержание первой части вступления составляют восхваления Ясави как «ясновидца», мудрейшего наставника муридов и ревностного поборника мусульманства. Вместе с этим здесь дается тенденциозное разъяснение ясавизма как одной из разновидностей суфийского учения. Разностильность изложения, отсутствие строгой последовательности и частые повторения дают основание считать, что эта часть книги составлена не одним, а многими авторами, причем в разное время. Бесспорно и другое — авторы были последователями ясавизма, стремились к распространению и популяризации учения своего духовного учителя.

Надо сказать, что составители «Хикмата» поступили довольно прозорливо, предпослав книге вводную часть. Без нее «Хикмат» выглядел бы менее солидно. К тому же, витиеватость выражений и метафоризм в изложении взглядов автора основного текста, столь обычные для суфизма, делают его малодоступным для понимания мусульманских

масс. Поэтому вводная часть книги является своеобразной дешифровкой основного смысла «Хикмата», здесь главные положения ясавизма как бы перелагаются на удобопонятный для народа язык.

Значительное место в первой части «Хикмата» занимают наставления верующим, касающиеся того, как подготовиться к тому, чтобы стать посвященным в тайны суфизма, а затем и шейхом. При этом мурид предлагается: быть бедным, неукоснительно соблюдать требования шариата, предаваться постам и молитвам, всеми помыслами стремиться к богу. А чтобы достичь «высшего блаженства», «слиться» с богом, надо знать и строго блюсти 40 рангов (предписаний) дервишизма — по десять в каждой из его ступеней: шариате, тарикате, марифате и хакикате.

На какие же моральные установки призывает «Хикмат» ориентироваться мусульманина?

Чаще всего, пожалуй, повторяется требование признавать себя ничтожеством, жалким рабом, и, забыв все, стремиться к богу. Для этого предписывается: быть боязливым, скрытным, терпеливым, отрешиться от мира и ждать конца света, смириться с судьбой, считать себя прахом и т. п.

Устами Али, одного из «праведных» халифов, от имени Мухаммеда мусульман призывают стремиться к обретению таких качеств, которые бы способствовали превращению верующего в обезволенное и вечно трепещущее существо, всецело подчиненное воле пира. В наше время нельзя равнодушно относиться к тому, что требовали средневековые дервиши от людей, какими они хотели видеть своих собратьев. Достаточно перечислить некоторые из нравственных установок, воспеваемых «Хикматом», чтобы понять, какую «мораль» насаждали ясавиты, заботясь якобы о счастье людей.

Именем Мухаммеда всячески превозносится нищенство, которое якобы подразделяется на 10 лучей, 10 путей и 40 рангов. И если нищенствующий дервиш будет следовать им — он «увидит лицо бога». К числу этих лучей, путей, мест и рангов ясавизм относит как одно из самых достойных качеств терпение: «Терпеть страдания со стойкостью

Аюба»[1]; «Терпение — это пять сокровищ». При этом дервишам предписывается терпеть бессловесно страдания, трудности, голод, несчастья, унижения. И за все невзгоды они должны быть благодарными богу, поскольку выпавшие на долю дервиша мучения рассматриваются как божье испытание крепости веры вступившего на «путь истины»; им внушается необходимость покаяния в грехах; обязательность совершения радений во имя бога, соблюдения постов, вознесения молитв и т. д.

Среди подобного рода призывов встречаются однако и такие: быть правдивым, нежным, заботливым, стремиться к знаниям, проявлять разумность, почтительность, быть стыдливым и т. п. Именно эти требования «Хикмата» чаще всего подкупают современных верующих. Не зная того, что суфии вкладывали в содержание этих морально-этических категорий свой, специфический для их учения смысл, многие граждане ошибочно считают, будто «Хикмат» учит людей быть правдивыми, разумными, честными, любознательными и т. д. Принимая внешнее сходство моральных категорий, которыми оперирует суфизм, за идентичное с общепринятыми представлениями о честности, правдивости, почтительности, верующие утверждают, будто «Хикмат» учит людей только хорошему.

Это глубокое заблуждение, поскольку с точки зрения ясавизма быть правдивым, скажем, это означает не двуличничать и не обманывать лишь свое «братство», быть искренним дервишем, т. е. с глубокой преданностью выполнять все, что требует пир.

Призыв к знаниям, например, отнюдь не означает заботу о воспитании у дервишей таких исключительно ценных человеческих качеств, как любознательность, стремление к научному анализу объективных закономерностей действительности, к их изучению во имя интересов человечества. Такие качества прививает лишь подлинная наука, с которой дервишизм не имеет ничего общего. В понятие «стремиться

[1] Аюб — святой, образ которого заимствован исламом из библии — прославляется за стойкое терпение мучений, ниспосланных якобы ему богом с целью испытания крепости его веры. Коран, 6, 84; 38, 40—44.

к знаниям» ясавиты вкладывали свой смысл — дервиши-де обязаны овладеть лишь той информацией, что заключается в тарикате.

Если вспомнить, что суфизм представляет собой довольно сложную систему религиозно-этических взглядов, то станет понятным, что для каждого дервиша был необходим определенный минимум знаний, без которого «влюбленный»,— так называли себя дервиши-ясавиты, имея в виду свою безграничную любовь к богу,— не был бы в состоянии овладеть «высшей истиной»— хакикатом. Это и обусловило включение в «Хикмат» «познание истины» в качестве одного из требований, предъявляемых к дервишам.

«Нежность», «влюбленность» по «Хикмату» понимается как умиление дервиша божеством, преклонение перед ним. Все лучшие эмоции и свойства души дервиш должен был обращать не к людям, а к богу. От него требовалось быть «влюбленным» в бога, проявлять «нежность» к нему и «стесняться» его. Ни «Хикмат», ни другая суфийская литература не позволяют по-иному расшифровать смысл этих понятий[1].

То же самое можно сказать по поводу содержания понятий честности, совести, справедливости, разумности и т. п., к которым апеллирует «Хикмат». В них вкладывается смысл, подтверждающий догмы суфийского учения о всемогуществе бога и необходимости слияния с ним «ничтожного» дервиша.

Вторую часть «Хикмат-нома» составляют собственно стихи-назидания, авторство которых приписывается А. Ясави.

Судя по стилю и содержанию, автором и второй части «Хикмата» не могло быть только одно лицо. Так, в начале книги от имени самого Ясави рассказывается о том, что, когда он вознесся на небо, то «все души поклонились ему, а Благодатная река вышла из берегов». Что это —

---

[1] Верующие по незнанию воспринимают эти понятия в общепринятом значении, и это мешает им разобраться в истинной, мистической сущности «морали» «Хикмата».

иносказание, приведенное самим Ясави, или добавление другого лица — трудно сказать точно, принимая во внимание манеру суфиев излагать свои взгляды в вычурных выражениях. Однако во многих случаях, как представляется, такого рода фразы являются добавлениями переписчиков и пропагандистов «Хикмата».

Несообразности, очевидные позднейшие наслоения, расхождения в стиле и противоречия дают основания считать, что «Хикмат» не может рассматриваться как цельный источник, обязанный своим появлением одному автору — Ясави.

Хотя поучения «Хикмата» внешне отличаются от предписаний ортодоксального ислама, в целом, в самой своей сущности, они совпадают: те и другие учат смотреть на мир, как на «греховный сосуд», содержимое которого нужно испить мусульманину во имя достижения «вечной райской жизни». Разница между исламом и «Хикматом» состоит лишь в предлагаемых путях и средствах «приближения к богу». Если предписания Корана и шариата оставляют мусульманам хотя бы некоторую часть времени для удовлетворения своих земных интересов, то «Хикмат» всецело подчиняет дервиша идее «слияния» с богом, как «высшей цели» бытия человека вообще.

По мусульманской традиции «Хикмат» подкрепляет свои позиции ссылками на авторитет Мухаммеда, Джебраиля[1] и других «приближенных» аллаха. Так, сам Ясави называется Джебраилем, «путеводителем» людей и «безгрешным». С похвалой перечисляются такие качества его характера, как рабская покорность року, слезливость, боязнь бога, терпеливость и т. п.

Биография Ясави помещена в «Хикмате» не случайно. В ходе ее изложения личность дервиша представляется весьма идеализированно, он показывается как человек, достигший высшего блаженства — слияния с богом.

Какие же нравственные идеалы пропагандирует «Хикмат», описывая биографию Ясави?

---

[1] Джебраиль — заимствованный исламом образ библейского Гавриила — верховного ангела.

На первый план выдвигается здесь примерное многотерпение «святого». Именем Ясави мусульман призывают к покорному отношению к трудностям и невзгодам, якобы «посылаемых богом». «Хикмат» призывает к «вершинам» терпения, говоря о его богоугодности:

Если угнетатель будет делать тебе зло — аллах свидетель.
Ты молись и подчиняйся.
Если в твоих страданиях не поможет истина,
То терпи и будь доволен этим...
Если угнетатель станет мучить тебя —
Ты плачь мне...
Не обижая аллаха,
Держи голени ног чуждых тебе угнетателей...
Что бы ни выпало на твою долю —
Надо терпеть. Это от аллаха[1].

Эти поучения по существу повторяют постулаты Корана о необходимости быть терпеливым: «...Аллах любит терпеливых!»— и повиноваться эксплуататорам: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас»[2].

Логическим продолжением учения Корана являются призывы «Хикмата» к самоотрешенности, к презрению благ земной жизни и отходу от ее суеты. Коран поучает правоверных видеть в земной жизни только «игру и забаву». «А ближайшая жизнь — только пользование обольщением»[3].

В «Хикмате» идея «бренности» земной жизни и призывы к уходу в мир «истины» звучат с гораздо большей силой. Собственно, учение о пренебрежении к реальной жизни и о необходимости отказа от ее благ во имя достижения хакиката составляет суть ясавизма. Потому-то в этой книге так много и образно говорится о земных удовольствиях, как о греховном соблазне, которого нужно всячески избегать, дабы не навлечь на себя немилость бога и не отойти от «истины» (хакк). Именем Ясави «Хикмат» внушает, что

[1] «Хикмат», с. 23 (подстрочный перевод наш).
[2] Коран, 3, 140; 4, 62.
[3] Там же, 6, 32, 3, 182.

блага земной жизни — запрет (харам). Сам же Ясави будто бы «страсти изрезал ножом» и «проклял женщин всего мира», дав им «сто тысяч разводов», считал «этот мир врагом» и «наслаждения двух миров продал за опьяняющий напиток», т. е. за учение суфизма.

Обрисовывая Ясави этаким идеальным образцом для подражания мусульман, и дервишей в частности, «Хикмат» прославляет его фанатическое рвение на пути распространения религии и достижения «истины»:

Из любви к истине, совершая зикр,
Сам горел и сам умер.
До рассвета не спал и читал молитвы,
Ночью читал молитвы, днем постился...
60 ночей и 60 дней — один раз питание...
Я сам не смеялся в этом мире...
Проливая рекою слезы, я жил на этом свете...
Я, раб Ахмед, молился и много плакал...
Свои слезы, как подарок, я принес богу[1].

В награду за религиозный фанатизм обещается верующему все то же призрачное счастье райской жизни:

Послушные рабы и преданные своим хозяевам,
Живущие за счет милостыни,
Пожертвовавшие свои богатства,
В раю будут обнимать
Самых красивых девушек[2].

Такие «мудрости» «Хикмата», высказываемые от имени Ясави, составляют в общих чертах содержание всей книги.

Даже краткий обзор догм «Хикмата» дает возможность узнать правду о нем. Не секрет, что подавляющая часть верующих не читала этой книги, не знает смысла ее поучений и судит о ней лишь со слов всякого рода проповедников. Последние весьма произвольно и тенденциозно объясняют содержание «Хикмата», искусственно раздувая славу вокруг этого богословского источника среднеазиатского суфизма.

---

[1] «Хикмат», с. 20, 23.
[2] Там же.

Анализ «Хикмата» позволяет с полным правом сделать следующие выводы о его содержании:

Во-первых, «Хикмат» следует рассматривать прежде всего как письменное руководство, предназначавшееся для дервишей-ясавитов. На протяжении веков оно дополнялось рядом положений, с тем, чтобы укрепить авторитет ясавизма среди мусульманских масс.

И «Хикмат» Ясави, и поучительные стихи его ученика Сулеймана Бакыргани, как отмечал академик В. В. Бартольд, «принадлежали к мусульманской миссионерской литературе, создававшейся для турецкого (тюркского.— *Ю. П.*) простонародья распространителями ислама»[1]. В течение столетий эти сборники служили учебниками в медресе Казахстана и Средней Азии.

Во-вторых, «Хикмат» не представляет собой того полезного в чем-либо для общества нравственно-этического кодекса, каким изображают его поборники религиозного учения. Общеупотребительное значение многих понятий в концепции ясавизма наполняется узко-специфическим религиозным содержанием.

Напомним, что создавался «Хикмат» около 800 лет тому назад в условиях средневековья фанатичными дервишами. Естественно, что авторы и пропагандисты «Хикмата» вкладывали в нравственно-этические категории, здесь проповедуемые, смысл, выражающий сущность вероучения суфизма. Сущность понятий добра, справедливости, честности, скромности и других, употребляемых в «Хикмате», не совпадает с тем содержанием, которое вкладывается в них нами, людьми советского социалистического общества, воспитанными на принципах коммунистической идеологии.

В-третьих, нельзя забывать, что представления о добре и зле, чести, правдивости и о других морально-этических качествах человеческой личности не вечны, а исторически изменчивы. Так, в современных условиях понятия братства, справедливости, честности, любви и другие по-разному

[1] *В. В. Бартольд.* Соч., т. II, ч. 1. М., 1966, с. 256.

оттенкам) содержание вкладывают в них также буддисты, иудеи, христиане,— поскольку нормам общечеловеческой нравственности в религиях придается специфический смысл, подчиненный интересам того или иного культа.

Однако пропагандисты «Хикмата», игнорируя закономерности истории, пытаются представить его мораль вечной и неизменной, пригодной для всех времен и для любого уровня социального развития общества, в том числе и для социализма.

От тех времен, когда создавался «Хикмат», нас отделяют многие века. За это время бытие народов Средней Азии претерпело коренные исторические изменения. Они пережили и смерч монгольского нашествия, и кровавую деспотию Тимура, прошли сквозь мрачную ночь азиатского феодализма, царско-самодержавного режима и ужас белогвардейско-басмаческих зверств. Жизнь народов отсталого в прошлом Туркестанского края озарилась светом Октябрьской революции. Безвозвратно канули в историю времена эксплуатации, нищеты, невежества, экономической и культурной отсталости. За годы Советской власти бывшие «мусульманские народы» превратились в цветущие социалистические нации с высоким уровнем экономического и культурного развития. В результате руководимого Коммунистической партией социалистического строительства и претворения в жизнь ленинской национальной политики у нас в стране сложилась новая историческая общность людей — советский народ.

Естественно, что морально-этические нормы советского народа обогатились настолько, что их никак нельзя сравнивать с раннесредневековой моралью «Хикмата». И всякие попытки сведения норм морали советских людей до уровня средневековых принципов морали «Хикмата» следует квалифицировать как ретроградство, т. е. как сознательную или бессознательную защиту всего старого, реакционного.

В-четвертых. Враждебная направленность «Хикмата» против интересов трудящихся со всей очевидностью обна-

руживается в том, что эта книга всегда служила реакционным силам руководством по усилению религиозного фанатизма среди населения.

Отдельные строки «Хикмата» о необходимости снисхождения богатых к нуждам бедняков еще не делают его учение демократическим. Насаждение мистики и фатализма, откровенные призывы к подчинению власти эксплуататоров, обращенные к тем же беднякам,— вот лейтмотив морали «Хикмата», фактически примиряющей бедняков с их положением угнетаемых. Мистика и безысходность, идеи покорности и бессилия перед социальной действительностью способствовали притуплению классового сознания трудящихся, мешали их объединению в борьбе против эксплуататоров. Так что отдельные сочувственные восклицания, касающиеся тяжкой судьбы масс, лишь создавали видимость народности «Хикмата». Фактически же религиозно-мистическая основа его идеологии противоречила классовым интересам трудящихся.

Все это красноречиво свидетельствует о том, что суфийские идеи «Хикмата» всегда работали на эксплуататоров.

В-пятых, религиозно-этические назидания «Хикмата», рожденные в суфийской среде и рассчитанные на дервишей, в условиях советского общества являются вредным пережитком прошлого. Пропаганда мистико-религиозных взглядов ясавитов в качестве неких ценных для нашего времени «моральных принципов» представляет собой попытку идеологов суфизма оказать религиозное влияние на советского человека.

В-шестых, крайне мистические идеи и откровенно аскетические призывы «Хикмата» встречают в среде современного духовенства сдержанную критику и попытки представить дело так, будто «Хикмат» не имеет ничего общего с Кораном. Это другая крайность, обусловленная изменениями в сознании самих верующих, произошедшими под влиянием успехов коммунистического строительства. Налицо приспособленческие попытки духовенства отмежеваться от очевидной архаики «Хикмата» во имя сохранения глав-

ного — своего влияния на верующих. Однако, к огорчению служителей культа, главные идеи «Хикмата» о величии аллаха, бренности бытия, ничтожестве человека и беспомощности его перед законами действительности («законами аллаха»)— полностью совпадают с аналогичными догмами Корана. В Коране утверждается то же самое — только лишь в незавуалированной форме и в несколько смягченных тонах. «Хикмат» же, развивая идеи Корана, усилил мистико-аскетические его положения.

Следовательно, содержание «Хикмата» необходимо рассматривать как выражение общей идеологии ислама, облеченной здесь в специфически суфийские формы применительно к конкретным условиям феодально-патриархальной Средней Азии.

К числу общих причин авторитетности «Хикмата», которая веками поддерживалась в массах и продолжает поддерживаться духовенством в наше время[1], можно отнести следующие:

1. Это, прежде всего, понятность языка, поскольку, в отличие от другой богословской литературы, написанной по-арабски и по-персидски (фарси), «Хикмат», будучи изложенным на родном или понятном для народа языке, был доступен для понимания многих коренных народов Средней Азии, особенно для кочевнических масс.

2. «Хикмат» возник и сложился в условиях Средней Азии и юга Казахстана. Отражая в определенной степени условия жизни и выражая взгляды кочевников, он вобрал в себя отдельные нормы адата. Освятив эти нормы именем аллаха и «святого» Ясави, «Хикмат» закреплял их в быту

[1] В целях бóльшего воздействия на эмоции верующих духовенство в свое время перевело на казахский язык «Мавлюды»— песни-восхваления Мухаммеда. Они распевались хором, к пению привлекались молодежь и духовенство помоложе (ЦГА Кирг. ССР, ф. 2597, оп. 1, д. 32, лл. 25—26). По словам паломников, приезжавших в г. Туркестан, им были известны переводы «Хикмата» на казахский язык и песенное их исполнение. Это подтверждает один случай, свидетелем которого автор был в конце 60-х гг. (группа паломников, расположившихся неподалеку от гробницы-мечети Ясави, долго слушала одного из них, читавшего нараспев «Хикмат» по-казахски).

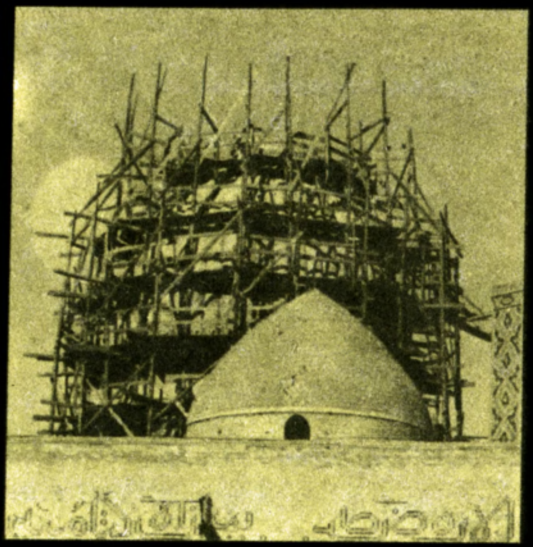
и сам становился своеобразным письменным нравственно-этическим кодексом.

3. Приписываемое «Хикмату» авторство «высокочтимого» местного «святого Ясави» увеличивало во мнении масс авторитет этой книги и нередко выдвигало ее на первое место среди остальной богословской литературы.

4. Патриархально-родовые отношения, сохранившиеся в Средней Азии вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции и оберегавшие традиции старины, способствовали тому, что из поколения в поколение передавалось мнение о «Хикмате» как о «святой» книге.

С победой социализма и ликвидацией родовых отношений была устранена социальная основа для воспроизводства из поколения в поколение легенд о «святости Хикмата». И в современных условиях всякие попытки сохранения авторитета этой книги обречены на неудачу. Делая вывод по сказанному, можно отметить, что «Хикмат» обращен своим содержанием в безвозвратное прошлое и всякая пропаганда его религиозно-мистических идей несовместима с современным уровнем науки и культуры. Мораль «Хикмата», как бы снисходящая до общеупотребительных понятий, имеет специфически-суфийский смысл и не совпадает с нравственно-этическими нормами социалистического общества. Поэтому ее, из-за коренной противоположности моральному кодексу строителей коммунизма, нельзя экстраполировать на условия нашей действительности; она препятствует верному пониманию объективных закономерностей истории, ограничивает и сковывает активную деятельность граждан, мешает окончательному освобождению верующих от груза религиозных пережитков.

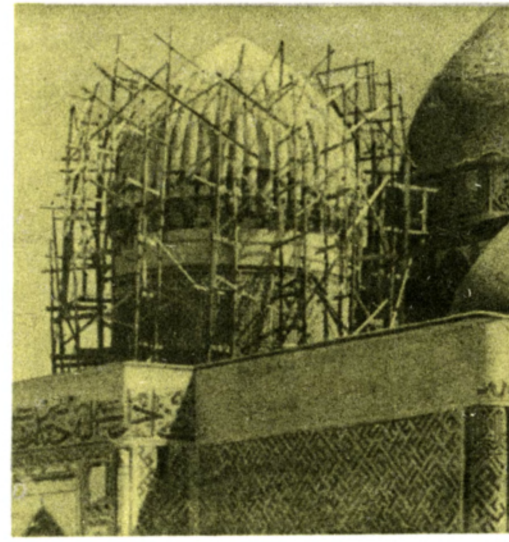
После выяснения вопросов возникновения и содержания суфизма на среднеазиатской почве есть смысл познакомиться с историей строительного комплекса в гор. Туркестане. Такой экскурс в прошлое позволит убедиться, что появление комплекса на месте бдений ясавитов и захоронения их пира имеет прямую связь с интересами среднеазиатских правителей и султанско-байских верхов общества.



Глава 8

После того как историю достаточно долго объясняли суевериями,
мы суеверия объясняем историей.

К. Маркс



Туркестанский шедевр строительного искусства

Побывавшие в гор. Туркестане единодушно отмечают, что комплекс Ахмеда Ясави — чудо среднеазиатской архитектуры. И это правильно. Ни одно из культовых или надгробных строений Средней Азии не может сравниться с ним по своим размерам и архитектурным достоинствам. И это уже в прошлые времена давало повод верующим считать его одним из чудес света, связывая с ним множество легенд.

Впервые попавшего в гор. Туркестан под стены гробницы-мечети «Хазрета-Ясави», этого произведения умелых человеческих рук, восхищают размеры и гармония куполов с их четкими линиями, с остатками отделки, некогда споривший своей глазурованной поверхностью с гаммой естественных цветов бездонного неба.

Но то, что у одних вызывает восхищение и гордость за мастерство человеческих рук, у других пробуждает суеверный трепет, подавляя воображение верующих, сгибает их колени и бросает наземь в молитвенном поклоне[1]. До сих пор еще многие молятся перед зданием, целуют его стены. Иные почитают за благо отковырнуть от стены хотя бы частичку и увезти с собой как драгоценную реликвию приобщения к «святости».

...Я смотрю на группу молящихся перед зданием, наблюдаю за женщинами, старательно прикладывающими детей к его стенам, говорю с молодыми людьми, потирающими стены ладонями и переносящими их «благодать» себе на лицо, и вижу в действиях этих людей продолжение традиций многих поколений мусульман.

В прошлом с разных концов степи толпы обездоленного люда брели сюда по пыльным дорогам, изнемогая от зноя, голода и жажды. Путь к «Хазрету Ясави» был отмечен трупами людей, не выдержавших тягот дороги. Но страж-

[1] В богословской литературе существует множество одиозных восхвалений этого строения, но здесь они не приводятся. Средневековый историк Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани писал, что вокруг него «вращается небосвод» и является он одним из «достопримечательных построенных в мире зданий и удивительных творений сынов человеческих» (См. *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани*. Михман-намэ-йи. Бухара, с. 140—141).

дущие шли и шли. Изредка в клубах пыли проносились взмыленные кони, доставляющие сюда знать, соблаговолившую отдать Ясави свой «мусульманский долг». В здании и под его стенами разыгрывались религиозные мистерии. Образовав круги, дервиши неистовствовали в пляскахзикрах, оглашая окрестности дикими криками. Степенные ишаны одним движением руки или кивком головы вызывали новые приступы неистовства своих муридов. «...И поныне с четверга на пятницу собираются к могиле Азрет-Султана туркестанские фанатики и в продолжение многих часов, читая молитвы, сопровождают их различными кривляниями, бесчисленными глубочайшими вздохами, доводящими непривычных до беспамятства, и плясками кругом гробницы до изнурения»[1],— писал очевидец.

Толпы несчастных людей, оборванных и убогих, льнули к стенам, осаждали входные двери внутрь здания, почитали за честь хотя бы взглянуть сквозь массивную решетку на надгробье из темно-зеленого мрамора: под ним покоится прах человека, одно имя которого внушало суеверный трепет богобоязненным фанатикам. Многие считали за великое счастье умереть здесь, в Туркестане, и быть похороненным вблизи гробницы с прахом своего кумира.

Казахи, как писал А. Левшин, «...почитают Туркестан святым местом, и многие из них, особливо из кочующих близ сего города, ездят в оный для поклонения гробу святого Кара-Ахмет Ходжи, чрезвычайно ими уважаемого»[2].

Один из путешественников, совершивший поездку по Казахстану полтора века тому назад, замечал: «Все обитающие в восточной Азии магометане, в том числе и киргизы (казахи.— *Ю. П.*), почитают священнейшим местом город Туркестан, куда некоторые из них набожные люди ходят по обету, для поклонения погребенным там маго-

[1] *П. И. Пашино.* Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. Спб., 1868, с. 66.

[2] *А. Левшин.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Этнографические известия, ч. III. Спб., 1832, с. 56; Азрет-магометанская святыня в Туркестане. Справочный листок Казани, 1867, № 5.

метанским угодникам, и в особенности гробнице Хазрет-Султана, почитаемого одним из важнейших угодников; а знатные люди ... завещают перевозить туда по смерти и самые тленные свои останки, для предания земле»[1].

Иногда целые караваны с покойниками, зашитыми в войлок, прибывали сюда, к гробнице[2]. Постепенно вокруг нее образовалось огромное кладбище. Иные фанатики, приехав в Туркестан, дожидались там своей смерти. Были и такие, которые, выкопав яму наподобие могилы, забирались туда и сидели, ожидая смерти.

Могилы тех, кто завещал похоронить себя здесь, размещались в зависимости от богатства и чинов завещателей. Ханская и султанская знать удостаивалась чести быть погребенной внутри здания и под его стенами. Остальные, по тем же признакам знатности и богатства, хоронились ближе или дальше от здания.

Считалось, что святость Ясави переносится на похороненного тем больше, чем ближе расстояние между могилами пророка и погребенного. И поскольку, например, прах известного султана Средней Орды казахов, а затем хана Аблая (умер в 1781 г.) покоился вблизи могилы Ясави, Аблай почитался за одного из великих святых. Приезжая к гробнице Ясави, отдельные верующие недалеко от могилы Аблай-хана насыпали символическую «могилу для своей души». Согласно существовавшим поверьям, где бы ни был похоронен тот, кому предназначается такая символическая могилка, душа его переселится именно сюда. «С этой верою устраивают киргизы (казахи.— *Ю. П.*) свои холмики в мечети близ могилы Аблай-хана, но при этом, за недостатком места, без зазрения совести разоряют ранее приготовленные могилки, заботясь лишь о спасении своей собственной души»[3],— отмечал Н. С. Лыко-

[1] *И. Н. Шангин.* Извлечение из описания экспедиции, бывшей в Киргизскую степь в 1816 году. Сибирский вестник, ч. 9. Спб., 1820, с. 166—167.

[2] См. *М. Н. Балкашин.* О киргизах и вообще подвластных России мусульманах. Спб., 1887, с. 8.

[3] *Н. С. Лыкошин.* Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. 1. Ташкент, 1916, с. 221.

шин, один из знатоков туркестанского быта. Другие исследователи, обращая внимание на глубокое почитание гробницы казахами, подчеркивали, что под влиянием авторитета Ясави в быту южных казахов сложился обычай класть покойника головой к городу Туркестану[1],— т. е. в сторону местонахождения гробницы Ясави. А при перечислении достоинств казахского рода нередко отмечалось, например, что такой-то его представитель «получил место около самого Хазрета»[2], т. е. был-де удостоен чести быть похороненным в Туркестане вблизи гробницы Ясави.

Под куполом и стенами гробницы разыгрывались настоящие баталии между всякого рода «потомками» Мухаммеда, Али и самого Ясави[3], между шейх-уль-исламами, пирами и прочей святой братией за монополию на сбор средств, а также на управление вакуфами[4], мечетями, организациями дервишей, обретавшихся при гробнице Ясави. Словом, «святое место» было яблоком раздора

---

[1] См. И. Зарубин. По горам и степям Средней Азии. Русский вестник, т. 144. М., 1879, с. 635; А. Диваев. Древне-киргизские похоронные обычаи. Известия общества истории и этнографии при Казанском университете, т. XIV, вып. 2. Казань, 1897, с. 183.

[2] См. А. Диваев. Киргизские причитания по покойнику. т. XIV, вып. 5. Казань, 1898, с. 566. Существует казахская легенда о батыре Джанходже, в которой явно мусульманизирован эпизод его поездки для поклонения могиле Ясави (И. В. Аничков. Киргизский герой (батырь) Джанходжа Нурмухаммедов, т. XII, вып. 3. Казань, 1895, с. 230, 242).

[3] Еще в прошлом столетии в Туркестане насчитывалось до 100 семей ходжей, считавших себя «потомками Али» (См. А. И. Добросмыслов. Города Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1912, с. 150). С некоторыми «потомками» Мухаммеда, Али и Ясави автору приходилось встречаться в Туркестане в 60-х годах. География расселения всякого рода «отпрысков» мусульманских святых чрезвычайно обширна. По большей части это мнимые потомки, приписавшие себе авторитетную родословную или купившие в свое время специальные грамоты, удостоверявшие их принадлежность к «святому» генеалогическому древу. Так, в Малой Азии (Турция) среди туркменских племен известны потомки А. Ясави — бозгейлики (См. В. А. Гордлевский. Избр. соч., т. III. М., 1962, стр. 368).

[4] Вакуф (араб. мн. число) — форма мусульманской феодальной собственности, доходы с которой присваивались обычно духовенством.

многих поколений претендентов на «теплое место» под сенью его авторитета.

Так, в былые времена громкая слава гробницы Ясави притягивала к себе, срывала с насиженных мест и гнала паломниками в Туркестан одних, превращала в жалких и фанатичных мусульман, нередко терявших облик людей с нормальной психикой — других, третьих в ходе борьбы за доходное место ожесточала против своих близких и собратьев по вере.

Но пришли другие времена. С победой Октябрьской революции были развеяны вековые легенды, связанные со «святой» гробницей и поддерживаемые эксплуататорами и их верным прислужником — духовенством. Развеяны, но не потушены еще полностью тлеющие искры веры в святость гробницы. Под стенами гробницы ныне не устраиваются религиозные мистерии. Но вера в сверхъестественную силу Ясави и в святость места его захоронения цепко держится еще в сознании части граждан. Чаще всего почитатели «святого» не знают истории постройки мавзолея и, доверяя всякого рода досужим вымыслам, сохраняют веру в сверхъестественное происхождение и существование этого уникального строительного комплекса.

Интересна история комплекса. После смерти Ясави над его могилой был возведен небольшой мавзолей, какие обычно строили в X—XIII веках над прахом почитаемых или знатных людей.

Прошло более 200 лет после смерти Ясави. В то время, когда слава Ясави, точно снежный ком обрастала массой всевозможных слухов, а место упокоения его праха становилось объектом усиливающегося паломничества, скромный надгробный памятник разрушался.

Известно, что Тамерлан (Тимур) был ревностным защитником ислама, служившего в его империи мощным идеологическим средством для поддержания деспотической власти. Говоря о своем покровительстве исламу, он подчеркивал: «Опыт доказал мне, что власть, не опирающаяся на религию и законы, не сохранит на долгое время свое положение и силу... Вот почему я основал здание моего

величия на исламе, с прибавлением к нему правил и законов»[1]. Тимур приказывал возводить мавзолеи над прахом тех, кто имел заслуги в деле распространения и укрепления ислама. Им не могла остаться не замеченной и гробница туркестанского шейха-дервиша. Преследуя политические цели, Тимур распоряжается о перестройке ранее существовавшего надгробного памятника Ясави[2]. Современник Тимура и его летописец Шереф ад-дин Али Йезди в своей «Сафар-наме» («Книга путешествий») отмечал: «Он (Тимур) соизволил отдать высочайшее распоряжение о перестройке того благословенного мазара»[3].

Первоначально были возведены два минарета и куполообразное помещение с квадратным основанием, подле которого построено еще одно небольшое помещение, и составлявшее, собственно, гробницу Ясави. Соседние помещения предназначались для приезжих, а также для коллективных сборов[4].

Таковы предположительно первые страницы истории строительства комплекса гробницы-мечети А. Ясави[5].

---

[1] См. *Н. П. Остроумов*. Уложение Тимура. Казань, 1894, с. 14.

[2] Существует мнение, что Тимур воздвиг строение по обету, благополучно возвратясь из очередного военного похода. Закладку же строения будто бы делали «черные люди», вероятно, мавры. (См. *А. К. Гейнс*. Собрание литературных трудов, т. II. Спб., 1898, с. 275).

[3] См. *М. Е. Массон*. О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда в городе Туркестане. Известия Среднеазиатского географического общества. Том XIX. Ташкент, 1929, с. 40.

[4] Очевидец, сибирский казак Дм. Девятов, видевший комплекс в числе первых европейцев (1845 г.), говорил, что там было медресе, в котором учились мальчики (См. Н. *Щербаков*. Пять лет в плену у ташкентцев. Спб., 1873, с. 24—25). Подобное предположение высказывает и академик В. А. Гордлевский. (См. *В. Гордлевский*. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 362).

[5] Имеются различные варианты версий о начале строительства. (См. Н. Ф. *Петровский*. Заметка. «Туркестанские ведомости», 1906, № 82; *В. В.* Историческая справка. «Туркестанские ведомости», 1906, № 93; *А. Семенов*. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в Туркестане. Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев, вып. 1. Ташкент, 1926; *С. Г. Маллицкий*. Историко-архитектурное значение мечети Хазрета Ясавийского в г. Туркестане. Ташкент. 1908).

И в «Сафар-наме», и в других книгах мусульманских авторов утверждается, что Тимур отдал распоряжение закончить строительство в течение одного или двух лет. Приказ Тимура будто бы был исполнен к намеченному сроку. Это весьма сомнительно. Если учесть, что даже в столице государства Тимура, Самарканде, большие здания не строились в столь быстром темпе, то естественно предположить, что туркестанский комплекс также не мог быть возведен за один-два года. А ведь он был уникальным по своей величине и самым значительным строением, построенным Тимуром вне столицы. Строительство, видимо, заняло несколько лет — даже при условии его поощрения самим «железным» эмиром. Размеры комплекса, его архитектура и богатая отделка потребовали огромных материальных затрат, привлечения целой армии рабочих, умения многих опытных мастеров.

Строительство комплекса было приостановлено, по всей вероятности, со смертью Тимура (1405 г.) и так и не было полностью завершено. Об этом же говорят и предания, бытующие среди жителей Туркестана. Например, зубцы, ныне с обеих сторон венчающие восточный портал, были возведены сравнительно недавно, более 100 лет назад — в пору властвования кокандских ханов[1].

Таким образом, на месте обветшалой гробницы А. Ясави, по повелению Тимура, был возведен целый комплекс сооружений, в который входят усыпальница шейха-дервиша, огромный зал с центральным куполом и многими десятками прилегающих помещений. Точную дату начала постройки пока определить не удалось. Можно надеяться, что со временем в руках ученых окажутся точные сведения о начале строительства. Начало строительства предполо-

[1] Надо сказать, что эта грубая надстройка выполнена совершенно в ином, нехарактерном для комплекса, стиле. Она, как представляется, была бы кстати на какой-нибудь крепостной стене, но не здесь, где она нарушает гармоническое сочетание строгих линий с овалами куполов.

Кокандские ханы владели Туркестаном до 12 июня 1864 г., когда он был взят русскими войсками. При этом строение было пощажено как исторический памятник (См. Военный сборник, 1866, № 10, с. 176).

жительно относится к концу XIV века (вероятно, в 90-е годы). Как свидетельствуют источники, работы по строительству велись под руководством опытных мастеров — Мавляна Убейдуллы Садра, Ходжи-Хусейна Ширазского, Абдуль-Мелика и других.

Много легенд связано с реликвиями гробницы-мечети А. Ясави. Смысл их сводится в основном к тому, будто духи («арвахи») Ясави и других погребенных витают внутри здания и вершат здесь всякого рода чудеса. Особенно много фантастических измышлений связано с каменными надгробиями, находящимися внутри здания и снаружи под его стенами. Верующие до сих пор считают, будто эти надгробия обладают некой сверхъестественной силой. Именно поэтому, приезжая к гробнице, они поклоняются и надгробиям: прикладываются к ним, потирают их ладонями и затем переносят воображаемую «благодать» на лицо и тело.

Самое большое из надгробий установлено над могилой Ясави. Оно выполнено в виде саганы[1], покоящейся на массивном основании. Облицовка надгробия сделана из полированных плит светло-зеленого мрамора, как полагают, привезенных из Тавриза[2]. Все надгробие выполнено без надписей и узоров. Еще до недавнего времени оно накрывалось несколькими покрывалами (кабр-пуш)[3], которые шейхами периодически снимались, разрывались на ленточки и сбывались по дорогой цене в качестве «освятившихся» прахом Ясави.

В прилегающем к усыпальнице Ясави помещении, а

---

[1] Сагана — намогильное строение у мусульман, чаще всего овальное в верхней части.

[2] Акад. В. А. Гордлевский считал, что это тянь-шаньский малахит. (См. *В. Гордлевский*. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 366).

[3] См. *М. Е. Массон*. О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда в городе Туркестане. Великий русский художник-баталист В. В. Верещагин, побывавший в Средней Азии в 1867—1868 гг. и видевший могилу Ясави, писал, что она покрыта «... великолепными вышитыми одеялами, затем черным сукном и, наконец, белым коленкором». (См. *В. В. Верещагин*. От Оренбурга до Ташкента.— Туркестанский сборник, т. 112, с. 206).

также в большом зале имеются другие небольшие по размерам каменные надгробия. Некоторые из них украшены богатой резьбой по камню и расписаны вязью арабского алфавита. Прочитанные специалистами надписи свидетельствуют, что здесь похоронены некоторые из тимуридов[1], туркестанские шейх-уль-исламы, знатные люди, в том числе и казахская ханско-султанская знать — Аблай, Жолбарс, Ишим (Ши-Мухаммед)[2] и другие.

Всячески прославляя эксплуататорскую знать, как людей, отмеченных богом, на надгробных камнях раболепствующие писаки сочиняли хвалебные надписи. Одна из них, сохранившаяся на надгробии Аблай-хана, гласит: «Эта благородная, чистая усыпальница принадлежит хазрету великому хану, великому монарху, тени божьей (или наместнику божьему), безмерно щедрому на земле, покровителю государств в длину и ширину, султану султанов двух востоков (или: востока и запада), опоре царей двух западов (или: запада и востока), средоточию для эмиров и судей, царю царей всего небосклона (т. е. всей вселенной), достойному наследнику престола султанства, единственному из царей земных, достигшему соседства с богом, царем укрепляющим и благодеящим, Абуль-Хайру Сююнч-ходже-хану, сыну хана помилованного и благоуспешного. Этот Абуль-Хайр-хан праведный по своей святой щедрости и по своей нежной природе. Могила его есть один из садов райских»[3].

Естественно, что туркестанское духовенство прилагало большие усилия в восхвалении гробницы как места упокоения «великих святых». Не менее витиевато, чем в приведенной надписи, оно восхваляло прижизненные «доблести»

---

[1] См. Туркестанская область. Заметки статского советника Бекчурина. Казань, 1872, с. 54.

[2] А. И. Добросмыслов. Города Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1912, с. 139; Военный сборник, 1866, № 8, с. 211; П. Лерх. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. Спб., 1870, с. IX.

[3] См. П. Н. Ахмеров. Надписи мечети Ахмеда Ясави. Известия общества археологии, истории и этнографии, т. XIII, вып. 1—6. Казань, 1896.

похороненных, расписывало их «святость». Тем самым духовенство пропагандировало туркестанскую гробницу-мечеть как один из «садов райских» на земле и внушало мусульманским массам богоугодность почтительного отношения к эксплуататорам.

Советским людям хорошо известна эта «святость» эксплуататоров, извечно внушавшаяся трудящимся от имени аллаха и развеянная с Октябрем.

Кое-кто поныне верит слухам о «чудесных» свойствах котла, который некогда стоял на подставке в зале под большим куполом[1]. Существовало поверье, будто уровень воды в котле всегда поднимается или опускается вровень со ртом желающего напиться. Большой медный котел действительно когда-то стоял в зале. Он предназначался для хранения запасов питьевой воды. Но никаких чудес, конечно, он являть не мог.

Котел имеет много надписей. Одна из них гласит: «Бог (да возвеличится и да возвысится он!) сказал: «Неужели же поение паломника и оживление священной мечети вы считаете таким же, как если кто уверовал в аллаха и в последний день и боролся на пути аллаха?»[2] Содержание другой надписи составляет хадис из суны: «И сказал он (мир ему!), т. е. пророк: «Кто устроит на пути божьем колодец для питья (или место, где приготовляют питье), тому бог (да возвысится он!) устроит озеро в раю». Посланник божий говорит верно»[3]. Сохранившаяся дата, видимо,

---

[1] Котел хранится сейчас в Государственном Эрмитаже (г. Ленинград).

[2] См. *П. Н. Ахмеров.* Надписи мечети Ахмеда Ясави. Известия общества археологии, истории и этнографии, т. XIII, вып. 1—6. Казань, 1896, с. 539. (Приведенный 19-й аят 9-й суры Корана дается нами в переводе академика И. Ю. Крачковского.— Коран. М., 1963). А. А. Семенов замечал, что П. Н. Ахмеров многие надписи, в том числе и на котле, перевел неверно (Мечеть Ходжи Ахмеда Есивийского в г. Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. Изд. Среднеазиатского комитета «Средазкомстариса». Вып. 1. Ташкент, 1926, с. 127).

[3] *П. Н. Ахмеров.* Надписи мечети Ахмеда Ясави, с. 539.

указывает на год окончания работы (25 шавваля 815 г.— 3 января 1448 г.) мастером Абду-ль-Азизом, сыном Шарафутдина[1].

По рассказам стариков-туркестанцев, не только котел, но и находящийся в одном из помещений комплекса колодец, не обеспечивали потребностей жаждущих в питьевой воде и она доставлялась сюда водовозами.

Прямое отношение к истории религиозных легенд о гробнице-мечети имеют длинные деревянные корыта, хранящиеся сейчас в одном из залов. Предания гласят, что корыта, предназначенные для изготовленной горячей пищи, вносились с нею в большой зал мечети. Здесь пища раскладывалась несколькими людьми в глиняные чашки. Отсюда они относились поближе к гробнице Ясави и ставились в ряд. Цель этого ритуала состояла в том, чтобы «дух Ясави» освятил приготовленную пищу. Затем чашки раздавались многочисленным паломникам. При этом почетные лица получали и деревянные ложки.

В качестве благотворительной пищи после пятничного намаза служила так называемая «халима»— необрушенная пшеница с мясом, варившаяся в течение многих часов. Очевидец писал: «Киргизы (казахи.— *Ю. П.*) уверяли меня, что при раздаче «халима» никогда не бывает обделенных: чудесной силой, исходящей от погребенного под сводами мечети Хазрет-Султана, котлы наполняются таким количеством «халима», какое необходимо для насыщения всех посетителей мечети, сколько бы их не собиралось к пятничному намазу»[2].

Приготовление «халимы», выпечка лепешек и раздача иной пищи за счет доходов вакуфов и пожалованных сумм

---

[1] *П. Н. Ахмеров*. Надписи мечети Ахмеда Ясави, с. 540. У А. И. Добросмыслова (Города Сыр-Дарьинской области, с. 138) говорится, что котел был отлит в 1399 году. А. А. Семенов подтверждает эту дату (См. Известия Среднеазиатского комитета «Средазкомстариса». Ташкент, с. 127). На эту же дату указывалось ранее (См. «Туркестанские ведомости», 1906, № 3).

[2] См. *Н. С. Лыкошин*. Полжизни в Туркестане. Ташкент, 1916, с. 221.

устанавливались специальной грамотой Тимура[1]. Причем, поддержание такого порядка предписывалось грамотой «на вечные времена».

Кроме того, как гласят вакуфные документы, существовал более ранний обычай по пятницам, после жума-намазов, угощать молившихся сладостями и подслащенной водой. Для этих целей специально предназначалась часть вакуфных средств, а также некоторая сумма из пожертвований.

Кстати, небезынтересны сведения о материальных источниках и размерах тех доходов, которыми располагало духовенство гробницы-мечети.

При ней имелся значительный вакуф в виде земельной площади, двух гостиничных дворцов и одного караван-сарая, 80 лавок и бахчей[2]. Все это приносило годовой доход примерно в 18 тысяч рублей[3]. Доходы с вакуфа шли на благотворительные цели, на содержание большого количества духовенства и на мероприятия по ремонту здания. Кроме того, огромные суммы денег и большое количество всяких вещей попадало в руки смотрителей от паломников, из пожертвований знати и по обету. На нужды содержания гробницы-мечети и поддержание традиционных порядков при ней ежегодно присылались деньги ханами. От кокандского хана, например, ежегодно смотрители получали по 500 тилля[4].

---

[1] См. «Туркестанские ведомости», 1901, № 41. В. А. Гордлевский писал, однако, что «... жалованная грамота, данная Тимуром туркестанской мечети Азрета (Хазрета) Ясави, несомненно поддельна: имеются вставки и подчистки в тексте». (См. *В. Гордлевский*. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 363).

[2] См. Военный сборник, 1866, № 8, с. 215.

[3] См. «Туркестанские ведомости», 1880, № 3.

[4] См. Военный сборник, 1866, № 8, с. 216. Кокандцы, построив множество крепостей на завоеванных пространствах Южного Казахстана, усилили позиции ислама среди казахов. В Туркестане, Чимкенте, Сайраме, Аулие-Ате и в других пунктах «строились мечети и медресе, восстанавливались мазары, распространялся в степи мюридизм, возглавлявшийся ферганскими ишанами» (*П. П. Иванов*. Архив Хивинских ханов. Записки Института востоковедения АН СССР, т. VII. М.— Л., 1939, с. 127).

Случалось, что сюда попадали средства и из царской казны. Так, одно из медресе в Бухаре получило из казны Екатерины II 40 000 рублей, 15 000 рублей было предназначено для нужд Туркестанской святыни[1].

Надо сказать, что далеко не все средства, предназначавшиеся на содержание здания, использовались по назначению. Это, естественно, сказывалось на сохранности здания. «Нерадивость духовенства, в обязанность которого входило сохранение строения, привела к тому, что очень мало сохранилось богатств мозаики»,— справедливо отмечал немецкий путешественник[2]. В течение многих веков в здании не проводился капитальный ремонт. Однажды, при землетрясении, оно едва не погибло. И только вынужденные меры заставили смотрителей раскошелиться: юго-западный угол здания был укреплен подпорками[3].

Случаен ли факт бесхозяйственного отношения духовенства к зданию? Отнюдь нет. Служители культа интересовались прежде всего благами, которыми они пользовались под сенью гробницы-мечети, и не хотели расставаться

В 22 верстах от г. Туркестана в кишлаке Карнак было основано 5 медресе, в которых обучалось до 5 тысяч детей казахов Сыр-Дарьинской, Акмолинской и Тургайской областей. (ЦГА Узб. ССР, ф. 461, оп. 1, д. 1406-а, л. 5). По сведениям работника музея г. Туркестана Орынбая Достанова, в Карнаке действовало 25 мечетей. Вся религиозная жизнь этой местности возглавлялась ходжами и потомками А. Ясави. Таким образом, сложившийся в г. Туркестане центр мусульманской пропаганды оказывал активное влияние на прилегающие области Казахстана. Более того, иные пункты на его территории становились своеобразными филиалами Туркестанского центра. Таким был и Сайрам, с его комплексом культовых заведений. Ими ведали главным образом потомки А. Ясави — азизляры. В 1899 году там действовали 33 мечети и 9 мазаров, бывшие объектами массового паломничества (ЦГА Узб. ССР, ф. 1, оп. 18, д. 29, лл. 31, 33, 38, 41).

[1] Heinrich Moser. Durch central-Asien, Leipzig, 1888. S. 74.

[2] Там же, с. 74 (перевод наш).

[3] Известны прецеденты, когда служителей мечети-гробницы обязывали приказом начальника Туркестанского уезда ремонтировать здание и вести строгий учет пожертвований богомольцев. (Подлинник такого приказа от 20 июня и 24 июля 1889 г. инв. № 288 хранится в отделе рукописных материалов фонда редких книг и рукописей Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина в г. Алма-Ате).

с ними. Реставрационные же работы потребовали бы крупных материальных затрат, что повлекло бы сокращение притока денег в их собственные карманы. Вот почему «святая» братия, заправлявшая делами гробницы-мечети, не решалась на организацию ремонтных и реставрационных работ. Сытно кормясь у стен «святого» здания и туго набивая мошну, духовенство вручило его охрану «духу самого Ясави»...

Зато, когда дело касалось получения или дележа добычи, духовные отцы проявляли отменную активность. И сам аллах, и молитвы, и показная учтивость и прочие хваленые мусульманские атрибуты в такие моменты забывались, и начинало действовать неумолимое право сильного. В ход пускались не только аргументы, доказательства и претензии на получение доли богатств соответственно близости по «кровному родству» с Мухаммедом, Али и Ясави, но и увесистые тумаки. Очевидец замечал, что драки между приверженцами враждующих сторон за места распорядителей доходов гробницы — «явление самое обыкновенное»[1].

Другой очевидец более ста лет назад был свидетелем разбирательства тяжбы между шейх-уль-исламом и казыкаляном — главами двух враждующих группировок духовенства, владевших правом распорядителей при гробнице. Тяжбы нередко вспыхивали при народе и представляли собой безобразные зрелища, на которых почтенные наставники мусульман поносили друг друга бранью за узурпацию власти, изобличали во взяточничестве, стяжательстве, обвиняли в воровстве и прочих грехах[2]. Такого рода взаимоотношения коллег по торговле святостями — явление обычное в их кругу. Напрасно иные верующие полагают, будто в прошлом души их предков вверялись в более чистые, нежели у современных служителей культа, руки. Поэт-

---

[1] См. А. И. Добросмыслов. Города Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1912, с. 150.

[2] См. П. И. Пашино. Туркестанский край в 1866 году. Спб., 1868, с. 67—68.

суфий XV в. А. Джами в своих стихах разоблачал истинную сущность собратьев по вере:

Суфии мерзки. Бойся с ними встречи:
Утрачен ими облик человечий!
Все, что им в руки дашь, они съедят,
Когда хотят вредить — они вредят.
Молитвы их — о яствах, о еде,
Поживы ищут всюду и везде.
Нашли себе жилье без затруднений,
Обитель их ты знаешь: дом радений[1].

О процветании тунеядства под стенами гробницы можно судить хотя бы по тому, что здесь вплоть до революции за счет паломников жили до 200 семей[2]. Тяжбы же между смотрителями гробницы-мечети и «потомками» А. Ясави за право распоряжаться доходами были настолько ожесточенными, что приходилось вмешиваться властям — дела разбирались на съездах судей, как это было, например, в 1901—1903 гг.[3]

Скандалы и драки за «монопольное» право сбора подаяний на территории гробницы, по рассказам туркестанских старожилов, вспыхивали между всякого рода шейхами и бродячим духовенством и в более близкое к нам время.

Боролось между собой и духовенство мечети А. Ясави, всячески стараясь занять место поближе к гробнице.

Время обличило обманщиков, ханжей, тунеядцев —

---

[1] А. Джами. Избр. произв. в четырех томах, т. 1. Душанбе, 1972, с. 29—30. Сохранилось подлинное свидетельство очевидца Убейдуллы Накшбенд-и-Самарканди (XVI в.), например, о напряженной междоусобице двух дервишеских союзов — ясавитов (ходжагон) и кубравийя, за влияние на муридов в целях безбедного существования за их счет. В рукописи раскрывается поразительно убогий, алчный восточно-деспотический мир руководителей суфийских общин. (См. А. А. Семенов. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы XVI века. Известия Узбекского филиала АН СССР. Ташкент, 1940, № 12, с. 54—55).

[2] См. ПАКФ, ф. 141, оп. 1, д. 1545, л. 37.

[3] См. Подлинник дела (инв. № 392—395). Хранится в рукописных материалах фонда редких книг и рукописей Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина в г. Алма-Ате

всех, кто прикрывался благочестивыми заверениями и обеспечивал себе безбедную жизнь за счет труда других. Так, на свалке истории оказались целые поколения многочисленных сейидов, ходжей, мулл, ишанов, шейхов и прочих служителей аллаха, веками кормившихся в тени гробницы-мечети Ясави и заражавших народы Средней Азии и Казахстана ядом мусульманского фанатизма. Но и теперь отдельные ревнители стародавних традиций тенями прошлого бродят по дворам верующих, спешат на сытные угощения, устремляются по мусульманским праздникам под стены гробницы-мечети.

Время властно над всем. Оно отметило печатью разрушения и этот добротный строительный комплекс. Но и в настоящем своем виде он остается прекрасным — более пяти с половиной веков восхищаются люди его экзотической красотой и мастерством строительного искусства. В этом, и только в этом состоит ценность гробницы-мечети Ясави. Для нашего советского общества, унаследовавшего лучшие образцы мировой культуры, дорого и свято все, что воплотило в себе величие человеческого гения и труда. Поэтому-то мы столь бережно и уважительно относимся к Туркестанскому комплексу — выдающемуся памятнику строительного и архитектурного искусства, воплотившему в себе таланты и высокие эстетические вкусы его создателей.

Под стенами «Туркестанской Мекки», как мы в этом убедились, не только возносились пышные молитвы и проводились неистовые зикры дервишей, здесь процветал обман, плелись интриги и в пылу споров из-за добычи между «потомками» Ясави и хранителями строения разыгрывались безобразные сцены.

Но религиозная вера некритична. Легковерные мусульмане не задумывались над смыслом происходившего. Не задумываются иные и теперь: правду ли говорят те, кто подогревает веру в святость Ясави и гробницы, в мудрость «Хикмата»? Не все еще задаются вопросом: зачем почтительно склонять голову перед прахом средневековых фанатиков и жестоких эксплуататоров?

И где на недостаточно высоком уровне ведется работа с верующими, там активизируется деятельность всякого рода святош. Они с претензией на глубокомыслие читают и трактуют «Хикмат», призывают к поклонению праху «великого святого», собирают вокруг себя верующих и отправляются с ними в Туркестан. Верующие понимают, что они не «вписываются» со своими молитвами и поклонами в окружающую обстановку и сами нередко присоединяются к туристам, чтобы узнать правду об этом строении.

Так постепенно, в процессе общего подъема культурного уровня населения и благодаря превращению бывшего «мазара» в архитектурно-исторический памятник, сходит на нет религиозная слава Туркестанского строения. Сознательнее стали относится люди и к легендам о Ясави, узнавая о нем правду. Осматривая, например, хильвет ясавитов вблизи самого памятника, посетители наглядно представляют бессмысленный образ жизни дервишей, освященный учением их пира Ясави. Знакомятся и с черным провалом под землей в одном из помещений хильвета, где он, якобы, прожил без тепла и света многие годы, стремясь к слиянию с богом, да так и умер там в слепом служении этой идее.

Призывая к самоотрешению ради иллюзорных суфийских идеалов, ясавизм загубил многие тысячи жизней. Среди жертв его были и такие, кто так и не узнал радостей юности, не изведал чувства любви, не стал родителем, не оставил после себя ничего полезного для общества.

С чувством сострадания и жалости к бесцельно загубленным жизням покидают подземелье мечети посетители. И сколь бы ни убеждали служители религии, будто ценой своего самоуничижения ясавиты достигали вечного блаженства в слиянии с богом, у каждого узнавшего правду о Ясави пробуждается мысль о жестокости учения, которое превращало людей в самозабвенных фанатиков, обрекало многих из них на медленную гибель в подземелье. Постигнуть правду об Ахмеде Ясави помогают богатые экспозиции всего музейного комплекса.

У нас в стране Коммунистическая партия и Советское правительство постоянно заботятся о сохранении наци-

ональных исторических культурных ценностей. В Советском Союзе ведется большая работа по реставрации памятников древней культуры — на восстановительные работы выделяются значительные средства, огромное внимание уделяется глубокому и всестороннему исследованию истории культуры всех народов СССР, и в частности народов и народностей Советского Востока.

Так, здесь, в одном из овеянных ветрами истории уголков Казахстана, осуществляется ныне на деле закон об охране памятников старины, практически реализуется забота партии и государства о сохранении исторических сокровищ культуры советского народа.

Глава 9

Наследие Тимура. Конец Улугбека

Глава 9

В царстве бытия нет блага выше жизни,—
Как поведешь ее, так и пойдет она.

Омар Хайям



Конец— начало раздумий

Итак, пришло время подвести итог нашему разговору об одном из направлений мусульманской религии — суфизме. В истории духовной жизни народов Востока это явление весьма непростое. Его религиозно-мистическое содержание, облаченное в хирку дервиша и возвышенные поэтические строки, привлекает кое-кого внешней простотой и красотой словесных узоров. Но мы-то знаем истинную цену суфийской бутафории и говорим: красивый самоцвет в оправе не нуждается.

— Нет,— отвечают нам почитатели «великого пира»,— на суфизм надо глядеть глазами одержимого Меджнуна, чтобы увидеть в нем прелести Лейли.

...Когда падишаху, гласит легенда, визирь донес, что некий Меджнун прорубает скалы, чтобы оживить окрестности водой и этим снискáть любовь Лейли, падишах захотел увидеть девушку, во имя любви к которой раздвигаются горы. Взглянув на Лейли, он воскликнул: «Да ведь она обыкновенная девушка!» «Мой падишах,— заметил визирь,— вы не увидели в ней прелестей и обаяния, которые уловил взор Меджнуна. Они стóят того, чтобы за Лейли рубить гранитные тверди...»

Может ли быть так, что мы попросту не разглядели ценностей этого учения и мудрости наставлений его пиров? Кстати, так и твердят сторонники суфизма.

Но сколь бы убежденными ни были утверждения наших оппонентов, последнее слово остается за практикой. Она — начало и завершение истины, ею измеряются ценности любых доводов и учений. А данные практики неумолимы, и на их основании история вынесла свой приговор: суфизм не является ни научным, ни прогрессивным учением — яркие примеры, доводы и медовые словеса суфизма обманчивы, «любовь»— двулична, а цепкие объятия — удушливы.

Человека, втянутого в лоно дервишеского сулюка, воспитывали самозабвенным фанатиком, а при необходимости — беспощадным «мечом аллаха». Суфийские ордена и общины были сборищами воинствующих невежд и гнездами изуверства.

Сколько бы внешне красивыми ни были строки текстов дервишеских тарикатов, в том числе «Хикмата», их пронизывает лейтмотив уныния, безнадежности борьбы за земное счастье и призыв к погружению в мир религиозных грез.

Превратно-пессимистическое учение суфизма отнюдь не помогает выяснить, а, наоборот, искажает суть окружающей действительности, утверждает идеи о ничтожестве человека и о невозможности для него стать хозяином мира, способным осмыслить его закономерности. Суфии подбирают ключи к сердцам людей для того, чтобы открыть их «богу» и замкнуть для жизненного счастья.

...Если вам доведется открыть массивную резную дверь в усыпальницу Ахмеда Ясави, обратите внимание на любопытную вязь арабских слов, которая гласит:

Дверь святых — руда счастья,
Любовь к святым — ключ счастья.

Этот эпиграф могут начертать на знамени своего культа святых и другие религии.

Но так ли уж справедливо содержание этого эпиграфа? Нет, отвечаем мы с полной убежденностью. Наука отвергает религиозные представления о душе и ее бессмертии, а равно и учение о святых, места захоронения которых якобы обладают особо чудодейственными свойствами. И потому глубоко ошибочными являются легенды о святых пророках, пирах и прочих «приближенных бога». Они являются плодами религиозной фантазии, подкрепленной классовыми интересами эксплуататоров. Не было «святых» Мухаммеда, Али, Ясави, Накшбенди, Ахрара и прочих. Были некие реальные личности[1], возведенные в ранг «святых» за их ярую приверженность религии.

[1] В религиозной практике, однако, культивируются и никогда не существовавшие личности — Нуха, Юнуса, Хызра, Биби-Сешанбе, Камбара-ата и многих других.

Остатки почитания культа Ясави, сохранившиеся кое-где до сегодняшнего дня, противоречат задачам коммунистического воспитания нового человека. Пережитки суфизма-ясавизма несовместимы с научным мировоззрением, с социалистическим образом жизни. «Наш образ жизни,— по словам члена Политбюро ЦК КПСС, первого секретаря ЦК Компартии Казахстана тов. Д. А. Кунаева,— это принципиально новое явление в истории человечества, открывающее... широкую социальную перспективу, самые высокие духовные ценности и идеалы»[1]. Выступая на XV съезде Компартии Казахстана и говоря о необходимости улучшения атеистического воспитания в республике, Д. А. Кунаев отметил, что «у нас все еще живучи... пережитки прошлого, вредные обряды и традиции, унижающие честь и достоинство человека, и с этими неприглядными явлениями надо кончать решительно и бесповоротно»[2]. На XXVI съезде КПСС Генеральный секретарь ЦК КПСС, Председатель Президиума Верховного Совета СССР Л. И. Брежнев сказал: «... нам предстоит большая работа по совершенствованию социалистического образа жизни, по искоренению всего, что мешает формированию нового человека»[3]. В процессе утверждения нового, в ходе строительства коммунизма рудименты прошлого будут в конечном счете окончательно изжиты, от былых времен останутся в веках духовные ценности, воплощенные в творениях рук человеческих.

Воздвигнутые в разные периоды истории и в различных местах гробницы в честь «святых» были когда-то очагами религиозной пропаганды. Многие из этих строений, такие, как туркестанский шедевр строительно-архитектурного

---

[1] Д. А. Кунаев. Избранные речи и статьи. М., 1978, с. 468.

[2] Д. А. Кунаев. Отчетный доклад Центрального Комитета Компартии Казахстана XV съезду Коммунистической партии Казахстана. Алма-Ата, 1981, с. 68.

[3] Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 64.

искусства, имеют, однако, большую культурно-историческую ценность как памятники искусства минувших времен. И ныне мы переступаем пороги этих памятников без религиозного трепета перед прахом «святых». Мы приходим сюда затем, чтобы полюбоваться красотой творений, созданных умелыми руками мастеров прошлого, законными наследниками которых является наш народ.

Содержание

От автора 5

Свет и тени 13

Суфизм: чему он учит? . . . 23

Молитвой и мечом 57

На службе контрреволюции
и антисоветизма 72

Последние из бывших 78

Кто такой Ясави? 90

«Хикмат» — мудрость
или мистика? 108

Туркестанский шедевр
строительного искусства . . . 124

Конец — начало раздумий . . . 144

Юрий Григорьевич Петраш

ТЕНЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Редактор Б. Я. Толмачев
Мл. редактор Л. И. Гусева
Художник Б. З. Лучанский
Худ. редактор Г. М. Горелов
Техн. редактор Ф. Г. Илизова
Корректоры Х. Х. Жакенова,
Э. М. Тлеукулова

ИБ № 1326

Сдано в набор 07.04.80. Подписано к печати 05.08.81 УГ15141 Формат 84×108/32. Бумага офсетная № 2. Журнальная рубленая гарнитура. Печать офсетная. Усл. п. л. 8,82. Уч.-изд л. 7,7+вкл. 1,3. Тираж 19 000 экз. Заказ № 2428 Цена 45 коп.

Ордена Дружбы народов издательство «Казахстан» Государственного комитета Казахской ССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 480046, г Алма-Ата, пр Абая, 143

Полиграфкомбинат производственного объединения полиграфических предприятий «Кітап» Государственного комитета Казахской ССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 480002, г. Алма-Ата, ул. Пастера, 41.

45 к.

ТЕНЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ю.Г.Петраш

КАЗАХСТАН