

ВОЗРОЖДЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СУФИЙСКИХ ГРУПП В УЗБЕКИСТАНЕ

Бахтияр БАБАДЖАНОВ

Бабаджанов Бахтияр Мираимович - родился в 1958 году в г.Коканде, Узбекистан. Доктор исторических наук, заведующий Отделом исламоведения Института востоковедения им.Беруни АН Республики Узбекистан. Диссертация посвящена политической деятельности суфийских шайхов Накшбандия в Мавераннахре XVI века. Научные интересы - эпиграфика, история (генезис и функции) суфийских центров; современная религиозная ситуация в Узбекистане. Сокращенная версия этой статьи опубликована на французском языке: *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbekistan* // Cahiers d'Asie centrale №5-6, Tashkent - Aix-en-Provence, 1997, p. 285-300.

Хорошо известно, какую огромную роль сыграл суфизм в истории мусульманского Востока и, в частности, Центральной Азии. Исторически сложилось так, что в этом регионе *суфии* часто брали на себя миссию идеологов исламизации местного населения. Они были также и основными носителями и толкователями мусульманских законов и обрядов. По этой причине для большей части населения региона и в особенности для простых людей *суфийский шайх* всегда оставался самым уважаемым лицом. Так что в генезисе и эволюции местных форм бытования ислама *суфии* сыграли такую же роль, как, скажем, представители *матуридитского калама*.

В недавнем прошлом, несмотря на довольно жесткие формы атеистической пропаганды советского периода, большая часть местного населения республик Центральной Азии продолжала считать себя мусульманами. Давлению атеизма и целенаправленной секуляризации успешней всего противостояли местные формы бытования ислама, которые А. Беннигсен назвал терминами (возможно, не вполне удачными) "параллельный" или "неофициальный" ислам¹. Однако, нельзя не согласиться с тем же автором в том, что носителями (и отчасти толкователями) этих форм бытования ислама в известной мере были члены суфийских *тарикатов*, хотя их почти полная деструкция в первые годы советской власти не уничтожила окончательно традиционных форм бытования ислама. Так, например, своеобразные "материальные остатки" суфизма - *мазары* (некрополи), где захоронены крупнейшие суфийские лидеры, их последователи и другие "святые" (*аулия*), были теми "островками", на которых местные жители ещё достаточно свободно могли исполнять свои традиционные обряды и обычаи (*зийарат, маулуд*, старинные доисламские праздники *Гул-и сурх, Сайил и т.п.*)².

Не меньшую способность к выживанию в неблагоприятнейших условиях проявил и сам суфизм. Его сегодняшнее возрождение было вызвано другими известными политическими и общественными процессами такими как: обретение независимости, новый взгляд на свою историю, национальную самоидентификацию, фактическая реисламизация в регионе, далеко неоднозначные поиски "новой идеологии" и т. п.

После обретения независимости в Узбекистане *суфизм* был объявлен духовным наследием, что способствовало фактической легализации упомянутых

немногочисленных *шайхов*³. В особенности это касается тариката *Накибандийа*, традиционно наиболее популярного в Центральной Азии. Оживление суфизма идёт довольно быстрыми темпами. Уже сейчас можно говорить о сложении основы организационной структуры - "*тарики*" у этого братства, с классической иерархией и региональными ответвлениями в городах Узбекистана, соседних республиках и даже в России.

Вопросами религиозной ситуации в Центральной Азии сейчас занимается достаточно много специалистов, хотя, насколько я могу судить, к проблеме возрождения деятельности суфийских групп в Узбекистане и динамике этого процесса специально никто не обращался. Мне известна лишь статья Марты Брилл Олкотт, посвящённая проблемам фундаментализма в Центральной Азии; здесь исследовательница частично касается вопроса деятельности *Накибандийа* в советский период и после обретения независимости⁴. Однако, автор допустила в своем исследовании некоторые неточности, на которых мы остановимся ниже.

В этой статье мы кратко рассмотрим следующие вопросы: положение суфийских тарикатов в советский период и отношение к ним конформистской организации САДУМ⁵, народный фольклор и некоторые праздничные обряды, связанные с суфизмом, положение суфийских групп в независимом Узбекистане, их структуру, этнический состав, возрождение и особенности их ритуальной практики (*зикр*, *сухба* и т.п.) и их роль в сплочении *муридов*; взаимоотношение *суфийских* лидеров и официального духовенства. Юольшая часть материала основана на личных наблюдениях автора и получена во время бесед с современными суфийскими *шайхами*, их *муридами* и почитателями, представителями нормативного ислама.

I. О СУФИЗМЕ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В годы русской колонизации суфийские *шайхи* не раз становились идеологами и вдохновителями антиколониальных выступлений, которые чаще всего проходили под знаменем *газавата* (борьбы за веру). Поэтому колониальная администрация Российской империи очень настороженно и враждебно относилась к *суфиям* и внимательно наблюдала за их действиями. Ещё более агрессивное отношение к духовенству, и особенно к *суфиям*, было при Советской власти. Основная причина этого заключалась не только в том, что атеизм стал основой коммунистической идеологии и политики, или в том, что духовенство (и в первую очередь, *суфии*) выступили против большевизации региона. Новую власть прежде всего не устраивало то обстоятельство, что большинство *суфийских* групп обладало хорошо организованной структурой, основанной на беспрекословном подчинении *мурида муриду* (т.е. ученика духовному учителю). Такая, апробированная за века, структура не раз благоприятствовала сложению и сплочению хорошо организованных и дисциплинированных боевых групп, способных к вооруженному сопротивлению. Советским властям путём физического уничтожения, арестов, ссылок удалось всё же нейтрализовать большинство суфийских лидеров и членов других религиозных коммун, организованных по типу суфийских братств⁶. Тем не менее, оставшееся небольшое количество *шайхов* нелегально продолжало практиковать суфийские ритуалы (*зикр*, *сама*, *сухба* и т.п.) и набирать немногочисленных учеников. В особенности это касается тех суфийских групп, которые традиционно не проявляли политической активности. Впрочем, и к ним специальные советские государственные службы относились настороженно, как к своеобразным конкурентам "передовой марксистско-ленинской" идеологии; даже после прекращения печально известных репрессий, этих людей время от времени подвергали арестам, сажали по разным обвинениям в тюрьмы. Однако, после освобождения они вновь старались набрать

учеников, которые, в свою очередь, тоже имели немногочисленных адептов. И хотя контроль за религиозными деятелями время от времени ослабевал, полного возрождения суфийских *тарикатов* не произошло.

Тем не менее некоторые суфийские ритуалы продолжали жить, став частью обрядов и обычаев местного населения. Лет 12-15 назад, во время традиционных народных праздников *Саил*, *Гул-и сурх* или *Науруз* мне приходилось видеть на старых *мазарах* группы людей, собирающихся в круг и исполняющих песни, которые фактически представляли собой видоизменённые суфийские *зикры* или *сама*. Например, в одной из *ханак*, расположенном на *мазаре шайхов тариката 'Иикийа (Катта Лангар* в предгорьях долины Кашкадарьи), я наблюдал, как женщины (и реже мужчины) в день *Науруза* собирались в круг, в центре которого сидела (сидел) *хафиза (хафиз)*, и распевали четверостишия о *суфиях-мучениках*. Последние две строчки обязательно заключали в себе одну или несколько традиционных формул *зикра* и непрерывно повторялись остальными участниками обряда. Вот одно из четверостиший, которое местные жители называют "*Мансур ноалари*" ("Плач о *Мансуре*"; имеется в виду знаменитый суфий *Хусайн ибн Мансур Халладж*, казнённый в 922 г.):

<i>Мансурунгну</i>	<i>ерга</i>	<i>бостунг,</i>
<i>Халложунгну</i>	<i>дорга</i>	<i>остунг!</i>
<i>Хакк,</i>	<i>Дуст,</i>	<i>ё</i>
<i>Ла иллаха ила Аллох!</i>		<i>Аллох!</i>

То есть: "Затоптал ты своего *Мансура*, повесил ты своего *Халладжа*! О Истинный, Друг, о *Аллах*! Нет Бога, кроме *Аллаха*!" Этот ритуал продолжался несколько часов подряд, а место *хафиза* заменял кто-нибудь другой. При этом некоторые участники ритуала доходили до экстаза, громко плакали, даже царапали лица и, уже совсем выбившись из сил, отходили в сторонку, пили воду, вытирали пот и снова "входили в круг", вновь и вновь повторяя: "*Ла иллаха ила Аллох*!" Зрители, стоящие рядом независимо от возраста и пола, невольно тоже начинали участвовать в этом ритуале.

Бесспорно, это если не *зикр*, то очень схожий с ним своеобразный обычай, который, по-видимому, сформировался под влиянием суфийских ритуалов. Хотя, может быть, и наоборот - суфизм вообрал в себя местные народные (очевидно ещё доисламские) обряды и обычаи. Но самое удивительное в том, что ни один из опрошенных мной участников подобных ритуалов не имел никакого представления о том, что такое суфизм (*тасаввуф*). *А ал-Халладж* и другие местные знаменитые *суфии* для них просто "*аулийа*", то есть "святые люди", находящиеся подле трона *Аллаха*. Традиция исполнения описанных обрядов (по словам их участников) перешла к ним "от бабушек и дедушек" ("*эна-боболардан*").

Что касается настоящих суфийских собраний, то они проводились крайне редко и тайно, в доме кого-нибудь из участников суфийского кружка или на отдалённых провинциальных *мазарах* и других святынях. По рассказам моих информаторов, иногда представители власти (как правило, милиция) пытались остановить подобные собрания. Но они через некоторое время вновь собирались где-нибудь в другом месте. В целом, такое нелегальное положение не создавало условий для полноценного функционирования суфийских *тарикатов*, тем более не могло быть речи об их возрождении.

II. ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН СРЕДНЕЙ АЗИИ И СУФИЗМ

В упомянутой выше статье М.Б. Олкотт, касаясь истории суфийских тарикатов в советских среднеазиатских республиках, предполагает, что официальный САДУМ

способствовал обучению суфиев *Накибандийского* ордена и других суфийских групп; несмотря на то, что *Накибандийа* за участие в сопротивлении Советской власти было под запретом, пишет автор, этот *тарикат* выжил, а это проявилось в том, что первым главой САДУМ "был назначен Зийауддин Бабаханов", а затем и его потомки, которые были *накибандийскими ишанами*⁷. Эти предположения, на мой взгляд, не совсем точны. На самом деле первым *муфтием* был назначен *Ишан Бабахан*, а после его смерти - его сын, упомянутый *Зийауддин Бабаханов*, который, в свою очередь, сумел добиться назначения своего сына *Шамсиддина Бабаханова* (был низложен радикально настроенными мусульманами весной 1989 г.). Среди престарелых исламских деятелей советского периода бытовала такая полушутливая поговорка: "*Муфтийлик мухри коранги хонада хам Эшон Бобохон авлодларининг кулларига тушади*" - "Печать муфтия и в тёмной комнате попадёт в руки потомков *Ишан Бабахана*". Конечно, за тем, чтобы эта печать попала в руки членов семьи *Бабахановых*, лояльно настроенных к советскому режиму, внимательно следили соответствующие "специалисты" из КГБ или из Комитета по делам религии при Компартии. Это во-первых.

Во-вторых, *Ишан Бабахан* и его потомки были в действительности выходцами из семьи *Йасавийских шайхов*⁸, живших в округе средневекового *Сайрама* (60-70 км. от современного *Чимкента*). В-третьих, судя по информации старых работников САДУМ, ни один из членов этой семьи, будучи *муфтием*, не проявлял никакого стремления способствовать распространению или пропаганде суфизма и тем более не стремился "способствовать обучению суфиев *Накибандийского тариката*", как это отметила Марта В. Олкотт. Это утверждение тем более сомнительно, если вспомнить, что *Ишан Бабаханов* принадлежал к так называемым "*Ишан-и мираси*", т.е. "наследственным ишанам", которые являлись потомками какого-либо известного суфийского *шайха* и считались наследниками его харизмы. Из истории суфийских братств Центральной Азии известно, что *ишаны мираси*, по крайней мере со второй половины XIX в., суфийской практикой не занимались и жили за счёт традиционных пожертвований (*назр, садака*) своих почитателей и потомков *муридов* своего знаменитого предка.

Автор обращает особое внимание вопросу о карьере другого *муфтия*, *Мухтархана Абдуллаева*⁹, который до назначения на этот пост был ректором крупнейшего в Узбекистане *мадраса Мир-и 'Араб* в г. Бухара. Тогда же, в мае 1992 г., он дал интервью госпоже М. В. Олкотт, в котором уверял, что обучил 1000 (!) суфийских адептов и что цель *накибандийцев* - реставрировать ислам в Центральной Азии через суфизм, с тем, чтобы каждый верующий "смог придти к тому, чтобы быть в мире с самим собой"¹⁰. На основании этих заявлений автор делает вывод, что "*Накибандийский* суфизм Абдуллаева в ориентации был более спиритуальным, чем политическим". На мой взгляд, автору следовало бы тщательнее проанализировать информацию господина М. Абдуллаева, хотя бы с точки зрения изменившейся политической и идеологической ситуации в Узбекистане. В этой связи позволю себе изложить мои личные впечатления, полученные после знакомства и подробных бесед с уважаемым М. Абдуллаевым и на этой основе предложить своё понимание его статуса и притязаний на звание "главного" *накибандийского шайха* в Узбекистане.

Судя по информации близко знающих М. Абдуллаева людей, он родился в Коканде (или в округе Коканда), откуда его семья перебралась в Бухару. После окончания средней школы, он поступил в *мадраса Мир-и 'Араб* и учился на одном курсе с другим практикующим *шайхом Накибандийа Хазрат Ибрахимом*. Затем М. Абдуллаев закончил Высший исламский институт в Ташкенте и работал *имам-хатибом* в различных мечетях.

Впервые я встретился с господином М. Абдуллаевым в Самарканде осенью 1990 года, когда он был *имам-хатибом* мечети *Чахар-раха (Чорраха)*, расположенной к северу от площади *Регистан*. По слухам, М. Абдуллаев был потомком *накибандийских шайхов* и знал практику и ритуал *тариката*, и я, естественно, хотел воспользоваться случаем, чтобы побеседовать с ним. *Имам* очень любезно и охотно отвечал на мои вопросы. Однако, после двухдневного общения и бесед, у меня сложилось впечатление, что познания уважаемого М. Абдуллаева как о суфизме, так и о *накибандийском* пути, поверхностны. Он имеет такие же приблизительные знания и о *накибандийском* ритуале¹¹. А самое главное, уже позже я убедился, что даже такие очень неполные представления господина М. Абдуллаева о суфизме и ритуале *Накибандийа* не основаны на его личном мистическом опыте. Мои сомнения не рассеялись и после других встреч и коротких бесед с этим человеком, или после прослушивания его интервью местным органам печати и телевидения¹².

Во всяком случае, я полагаю, что притязания и заявления М. Абдуллаева, сделанные в интервью для М.Б. Олкотт, можно понять и точнее оценить лишь в контексте отношения официальных властей Узбекистана к теоритическому наследию *Накибандийа*, которому отводится особая роль в формировании новой идеологии молодого независимого государства. Напоминаю, что наиболее привлекательными оказались забытые постулаты *Накибандийа* об активной трудовой деятельности, призывы к нравственной чистоте, нравственному самоконтролю и т.п. Не всегда правильно понятое и истолкованное философское наследие суфийских братств, объявлено "золотым наследием" и активно используется в пропагандистских целях.

Учитывая сказанное, мне представляется, что побудительные мотивы господина Мухтархана Абдуллаева в афишировании своего статуса "*накибандийского шайха*" скорее всего исходят из желания ориентироваться на официальную государственную пропаганду. Именно хорошее знание официальной конъюнктуры, неизменный конформизм, умелое пользование пропагандой *Накибандийа* и другие факторы способствовали его выдвижению на пост Председателя Управления мусульман Узбекистана. И между прочим, одно из первых распоряжений нового Председателя касалось отмены лекций по суфизму в Высшем мусульманском духовном институте, которые читались по распоряжению экс-Председателя Управления *Мухаммад Содик Мухаммад Юсуфа*. Что касается "1000 учеников - последователей суфизма", которых будто бы обучал Мухтархан Абдуллаев, то это его заявление ещё более сомнительно; из десятков опрошенных мной практикующих *суфиев* во многих городах Узбекистана никто мне не мог назвать его ученика или последователя. В любом случае, хочу еще раз подчеркнуть, что говорить об участии САДУМ в "обучении *суфиев* *накибандийского* ордена" нет никаких оснований. Этот искусственный орган был и остаётся в своей деятельности вполне конформистским.

III. АКТИВИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СУФИЙСКИХ ШАЙХОВ В НОВЫХ УСЛОВИЯХ

Мусульманское духовенство в Узбекистане, и особенно в Ферганской долине, оживило свою деятельность ещё до Перестройки. Однако немногочисленные суфийские *шайхи* были ещё не столь активны и круг их последователей был довольно ограничен. С началом Перестройки и снятием множества запретов, среди советских исламоведов возрос интерес к суфизму, который начался с осторожной, но всё более возрастающей ревизии прошлых атеистических взглядов и мнений. Следом интерес к суфизму проявили и научно-популярные журналы, в том числе и издаваемые в Центральной. Это происходило на фоне начинающей набирать силу фактической реисламизации общества и политизации религии на территории бывшего СССР, что

проявилось не только в стремлении духовных лидеров играть самостоятельную политическую роль, но и в явных стремлениях официальных политиков и оппозиции использовать возросшую религиозность общества в своих интересах.

Во всяком случае, изменившаяся ситуация породила достаточно благоприятные условия для возрождения деятельности суфийских групп в Узбекистане, где гуманистическая суфийская философия стала духовным национальным достоянием. Сами практикующие *шайхи* в целом одобрительно относились к происходящим процессам, но в популяризации теоретического наследия своих *тарикатов* не участвовали, предпочитая заниматься практическим расширением своего влияния.

Особо примечательным в процессе возрождения суфизма в Узбекистане, на мой взгляд, является то, что, наряду с теми *шайхами*, кто представляет традиционные *силсила*, появилось множество "самозванцев", начавших набирать учеников и основавших свои кружки (*халка*) для исполнения *зикров*. Особенно много их в Самарканде и Джизаке. Я имел беседу примерно с 15-17 из них. Подобных харизматических *шайхов* я условно назвал "*увайсийа*"; этим термином, как известно, именовались харизматические *шайхи*, которые (по примеру знаменитого *Увайса Карани*) имели "суфийскую инициацию" или "уроки о тайном" во время сновидений, мистических грёз и т.п.¹³. Примерно такие же рассказы можно услышать и от современных "*увайсийа*", которые, по их словам, получали мистические уроки и какие-то "инструкции" от духов давно умерших *шайхов*, или даже от пророка *Мухаммада*. Рассказы о своих неожиданных озарениях они, как правило, начинают с того, что эти "святые" (*аулийа*) являлись к ним во сне, а далее следует пересказ полученных ими поручений и "инструкций".

Я не хочу подвергать сомнению личный мистический опыт каждого из этих *шайхов* "*увайсийа*", или достоверность их снов и видений с "высокими инструкциями", однако, во время беседы с ними я обратил внимание на то, что при всех своих неординарных личных психоэнергетических и духовных качествах, они практически ничего не знают о веками выработанных суфийских секретах и этапах пути и даже не владеют классической суфийской терминологией. Проводимый ими *зикр* с простейшими формулами типа "*Калима-йи шахадат*", некоторыми именами-эпитетами *Аллаха* ("*Хайй, Хувва*"), по внешним признакам напоминают шаманские камлания, с инкорпорированными в них упомянутыми формулами. Принимать участие в этом своеобразном обряде может любой мужчина.

Группы "*увайсийа*" не имеют чёткой структуры. Ученик (*шагирд*) в повседневной жизни не чувствует строгих обязательств к своему учителю (*пир-и сар-халка*). Один из самаркандских "*увайсийа*" *Сомиг шайх* говорил, например, так: "Во время *зикра* хозяин моих учеников - я; в мечети, дома, на улице и в других местах их хозяин - *Аллах*".

IV. ЙАСАВИЙА

Примерно такой же малоустойчивой организационной структурой, как и "*увайсийа*", характеризуются кружки (*халка*) *йасавийа*. Один из *шайхов* этого *тариката* из Намангана *Гулам-ата Норматов* говорил мне, что в их *халка* внутренняя духовная связь (*нисбат*) между учителем и учеником (*пир-у мурид*) устанавливается только во время *зикра*. Более опытные участники *зикра* (их называют *закир*) устанавливают *нисбат* с духами первоучителей *тариката* (например, с духом *Ахмада Йасави*). Кстати, из всех суфийских *тарикатов* Узбекистана в период советской власти наманганские *шайхи йасавийа*, по словам *Гулам-ата*, не прекращали открытые, но не санкционированные властями, исполнения *зикра* до конца 80-х годов. Этот случай - редчайшее исключение.

Возможно, представители властей учитывали огромное значение этих *зикров* для населения провинций города Намангана. Кроме того, они не провозглашали никаких политических лозунгов и поэтому не представляли особой опасности для властей.

Структурно их кружок был неустойчив, состав участников *зикра* непостоянным. Постоянными участниками были только 9 *шайхов*, которые поочередно вели собрания *сзикрами*, проводившимися под сопровождение ударных инструментов (*да'ира*, *нагара*). Некоторые *закиры* начинали исполнять ритуальный танец (*ракс*). *Зикр* проводился в разных местах и не чаще одного раза в месяц или во время особых праздников (например, в день рождения Пророка - *маулуд*).

Во время беседы с *Гулам-ата* у меня сложилось впечатление, что их кружок объединял и сплачивал только обряд *зикра*, а духовная связь и общение между учителем и учениками были непостоянными. Характерно так же то, что никакой сложной градации духовно-психологических состояний (или, согласно суфийской терминологии, "стоянок-макаматов" на пути к Богу) не было. Откровенно говоря, *Гулам-ата* не знает содержания большей части технической терминологии *суфиев*, имея, однако, многолетний мистический опыт и ощущения, которые он не в состоянии адекватно объяснить. По его словам, в их *халка* обряд инициации происходил довольно просто. Неофиту, владеющему основой нормативных знаний (*'илм аз-захир*), рассказывают о четырёх основных видах *йасавийского зикра* и о несложных формулах, произносимых во время этих *зикров*, о порядке их проведения. В дальнейшем, с обретением мистического опыта, неопит должен сам научиться способам вхождения в транс или ощущения особого экстатического состояния (*хал*), посредством постоянного участия в *зикре*. Он только рассказывает о своих состояниях и видениях опытным *закирам* или *шайху* и те дают ему соответствующие советы. *Гулам-ата* считает, что у каждого *закира* или *салика* мистический и трансцендентальный опыт строго индивидуальный. *Шайх* или другие члены суфийского кружка только вводят неофита в круг *закиров*, учат принципам *зикра*, а дальше, как они говорят, "его ведёт *Аллах*". Но если *салик* не искренен, или не в состоянии сосредоточиться на *зикре*, то "*Аллах* от него отворачивается" и, как говорит *Гулам-ата*, "*закир* не сможет ощутить особого состояния - *хал*, и его не посетят прекрасные видения". Кстати, сам *Гулам-ата* в экстатическом состоянии попадает в какой-то сад с множеством родников. Там, будто бы отдыхают и беседуют много знатных "святых" (*аулийа*). Иногда ему удаётся увидеть самого "*Хазрат Султана*" т.е. *Ахмада Йасави*. Как считает *Гулам-ата*, основным признаком экстатического состояния (*хал*) является то, что *закир* начинает непроизвольно рыдать или просто надолго впадает в транс, не слыша звуков, ничего не видя и не ощущая. Про такое состояние говорят: "*Зокир бир зумга Аллохнинг хузурига тушиди*" - "*Закир* на мгновение предстал перед *Аллахом*".

И ещё одна интересная деталь. У самого *Гулам-ата* учителя не было, а мистический опыт он обрёл посредством участия в *зикрах*, во время бесед с опытными *шайхами* и читая суфийскую литературу. По его словам, такой способ "вхождения" в *тарикат уЙасавийа* самый обычный, потому что их *зикры* проводятся открыто при большом стечении людей; последние под воздействием *зикра* из зрителей превращаются в участников этого зажигательного обряда. Нередко в *зикр* вступают женщины и дети, чему *шайх* и другие *закиры* не препятствуют. Чаще всего те, кто впервые принимает участие в *зикре*, начинают непроизвольно громко кричать и плакать. Считается, что какие бы действия не совершал *закир*, он делает их не по своей воле и его охватила любовь к Богу (*'ишк*).

Как видим, современные *йасавийские* группы, так же как и кружки "*увайсийа*", структурно довольно аморфны и объединены лишь коллективной ритуальной практикой, которая тоже отличается простотой как в исполнении, так и в наборе теомнемических формул.

V. НАКШБАНДИЙСКИЕ ГРУППЫ

Из суфийских групп современного Узбекистана структурно наиболее организованы *Накибандийские* линии. Такая организация - давняя традиция: примерно с середины XV в. основные линии этого *тариката* имели довольно жёсткую "пирамидальную" структуру, при которой все члены какой-либо региональной ветви *тариката* признавали главенство наиболее старшего и опытного шайха (*шайх-и пейшва*, или - *пир-и аввал*). Теперь, когда деятельность *Накибандийа* на территории Узбекистана возрождается, заодно восстанавливаются традиционные структурно-организационные принципы тариката, по крайней мере, тех её ветвей, которые продолжают местные *силсила*.

Прежде всего речь пойдет о тех линиях *Накибандийа*, которые в настоящее время действуют в Узбекистане. Первая линия образовалась примерно 4 года назад после визита в Узбекистан пакистанского шайха *Зу-л-Фикара Накибанди-Муджаддиди*, решившего совершить паломничество к *мазарам* знаменитых первоучителей *тариката Хваджаган/Накибандийа*. Здесь он провёл беседы с несколькими представителями местной интеллигенции (в основном это были журналисты и литераторы). Они изъявили желание стать *муридами шайха Зу-л-Фикара*. Представителей этой линии в Узбекистане очень мало и действуют они в основном в Бухаре. Они придерживаются молчаливого, внутреннего *зикра (хафи)*. Связь узбекистанских *муридов* с *шайхом Зу-л-Фикаром* довольно слабая, а языковой барьер не способствует полноценному обучению. Возможно поэтому некоторые адепты этой линии вновь "подают руку" другому *шайху*, продолжающему местную линию.

Вторая линия *Накибандийа-Муджаддидийа* появилась в Узбекистане лет 5-6 назад. Её основали некоторые *муриды* знаменитого шайха из Турции *Ахмада Эфенди*. Сейчас они особенно активны в Андижане, где их центром стала старая городская мечеть "*гиштли масчид*". Под влиянием идей *Ахмада Эфэнди*, основную свою цель они видят в том, чтобы возродить законы *шари'ата* в Узбекистане, что, по их мнению, возможно через возрождение *тариката Накибандийа*. *Зикр хафи*, которого они придерживаются, состоит из традиционной формулы "*ла илаха ила Аллах ...*".

И, наконец, третья, наиболее многочисленная *накибандийская* линия в современном Узбекистане - это линия *Муджаддидийа-Хусайнийа*. Первая часть этого эпонима, т.е. "*Муджаддидийа*", происходит, как известно, от почётного титула индийского *накибандийского шайха* - *Ахмада Сирхинди* (ум. в 1624 г.), которого современники называли "*Муджаддад алф ас-сани*" - "обновитель второго тысячелетия". Второй компонент "*Хусайнийа*" произошёл от имени знаменитого *Накибанди-Муджаддидийского шайха* первой половины XIX в. *Халифа Хусайна*¹⁴. Надо сказать, что *Хусайнийа* - одна из тех редких *накибандийских* линий, которой удалось выжить в условиях советского режима. Один из *шайхов* этой линии *Халифа 'Абд ал-Вахид Туркистан* по прозвищу *Эшон Бобо* происходил из деревни *Куш-ата* в 15-17 км. к северо-востоку от Туркестана. При правителе мангитской династии *Ахад хане* (1885-1910) он получил *иршад* - разрешение самостоятельно набирать учеников - от бухарского шайха *Халифа Мухаммад Амина* и вернулся в свой кишлак. Рассказываемые о нём истории в основном связаны с тем, как явившиеся с намерением арестовать его большевики не могли его увидеть, так как он обладал чудодейственными способностями и стал

невидимым. Перед смертью *Эшон Бобо* назначил своим преемником *Кори 'Абдаллаха*, который жил при своём учителе около 33 лет. Последний тоже пользовался "вниманием" НКВД: несколько раз он был арестован, хотя всякий раз ему удавалось выходить на свободу, правда, после двух-трёхмесячного заключения и подписки с обещанием не набирать учеников. Умер он в 1976 году и похоронен около своего учителя в *кишлаке Куш-ата*.

Несмотря на запреты, *Кори 'Абдаллаху* удалось обучить несколько учеников, которые в настоящее время имеют уже множество своих *муридов* в городских и провинциальных центрах Ферганской долины, Ташкенте, Джизаке и други городах Узбекистана, Таджикистана и даже России. Однако, при жизни *Кори 'Абдаллах*, опасаясь властей, не писал своим ученикам "*иршад-нама*". При этом он настойчиво предупреждал своих последователей об угрозе ареста и рекомендовал иметь не более 2-3 учеников.

Среди его последователей в настоящее время самым заслуженным и авторитетным преемником считается *Хазрат Ишан Ибрахим* из Коканда. Право самого выдающегося и эрудированного лидера признают за ним все члены *тариката*. Во время беседы с *Ибрахим шайхом* я убедился в его глубоком личном мистическом опыте и обширной эрудиции.

Количество *муридов Ибрахим шайха* в настоящее время достигает около одной тысячи человек. Ещё больше число тех, кто считает себя его *мухлисами*, т.е. почитателями, но не является членом *тариката*. Их точное количество назвать трудно, хотя во многих городах и сёлах Ферганской долины или Ташкента найдутся сотни, а то и тысячи его почитателей. Социальный состав его *муридов* и *мухлисов* очень разнообразен. Это - большей частью простые крестьяне, мелкие и средние торговцы, учителя, студенты *мадраса*, представители нормативного духовенства, реже - рабочие средних и крупных предприятий самых разных национальностей (узбеки, таджики, киргизы, татары, чувашаи и принявшие ислам русские). Правда, поскольку *Ибрахим шайх* ведет свою деятельность в основном в городах Ферганской долины, основное количество его *муридов* и *мухлисов* составляют узбеки.

Здесь мы можем отметить некоторые основные отличия в составе адептов современных *Накибандийа* и *Йасавия*: первые из них полинациональны, а вторые - в основном мононациональны и состоят преимущественно из узбеков. К тому же *Накибандийа* более популярна, а потому многочисленней, чем *Йасавия*.

Фактически сейчас мы можем наблюдать в Узбекистане процесс возрождения *Накибандийа*, который, на мой взгляд, повторяет некоторые этапы процесса многовековой эволюции этого *тариката*, но, конечно, в новых условиях и в более коротких хронологических рамках.

Что даёт основание так говорить? Давайте обратимся к некоторым примерам. Центральная Азия, XIII век. После монгольского нашествия этническая и конфессиональная карты региона сильно изменились. Затем, со второй половины XIII и в XIV вв., здесь происходит сложнейший процесс реисламизации, а точнее, исламизации тюрко-монгольских правителей и племён. Активную роль в этом сыграли суфийские, в том числе и *накибандийские шайхи*. Как конкретно проходил этот процесс, узнать трудно, поскольку в источниках нет достаточного описания данного процесса. Редкие, но примечательные примеры даёт нам *накибандийская* агиография. Если говорить коротко, то на основании изучения этих видов источников можно заметить, что многие неисламизированные племена обращались в мусульманство, становясь *муридами* какого-либо *суфийского шайха*.

Теперь давайте обратимся к современной ситуации. 73-74 года советской власти с господством атеистической идеологии не могли пройти бесследно. Количество действующих мечетей было насильно сокращено, а из духовных учебных заведений легально функционировало только одно - *медресе Мир-и 'Араб* в Бухаре. Уже в конце 60-х - начале 70-х годов подавляющее большинство населения, хотя формально и считало себя мусульманами, на самом деле не выполняло даже элементарных религиозных предписаний. Однако, начавшиеся в середине 80-х - начале 90-х годов процессы, связанные с пробуждением национального самосознания, совпали с началом фактической реисламизации большинства коренного населения бывших советских республик Центральной. Тогда же началось активное возрождение деятельности суфийских общин, которые приняли и принимают участие в реисламизации. Как и сотни лет назад, особенно активны здесь *шайхи Накибандийа*. Я беседовал с десятками адептов *тариката*, которые раньше не читали *намаз*, не платили *закат* и в общем, мусульманами могли считаться лишь формально. Однако, интересно то, что они добровольно прошли обряд *тауба* (буквально - "раскаяние") в традиционном исламском смысле и суфийский (*накибандийский*) обряд инициации, после того, как услышали проповедь *Хазрат Ибрахима*.

Остановимся теперь на обряде инициации в том виде, как он сейчас проходит у *Накибандийа/Муджаддидийа/Хусайнийа*. Забегая вперёд, отмечу, что он осуществляется фактически так же, как и 200-300 лет назад.

Итак, потенциальный *мурид* садится напротив *шайха* и трижды повторяет за *шайхом* следующую формулу: "*тубту ли-Ллах*" (=раскаиваюсь перед *Аллахом*) и произносит формулу *Шахада*. Затем, после некоторых наставлений, касающихся прежде всего ритуальных норм и правил (*намаз, тахара* и т.п.), *шайх* переходит к обряду "*сухбат*". Формальное значение этого слова - беседа, общение. А в *накибандийской* ритуальной практике оно означает особый вид вербально-духовного общения между партнёрами *потарикату*, или между *муридом* и *муришдом*¹⁵, хотя, в описываемом случае *сухбат* происходит между *муришдом* и потенциальным *муридом*. В это время первый сосредотачивается (*таваджжух*) на воле (*идрак*) второго и старается её "захватить" (*тасарруф*). Как только *муришд* убеждается, что ему удалось сделать это, он читает "*Фатиха*" - первую суру Корана - и затем назначает день для следующего *сухбата*. Обычно этот срок длится 3-4 месяца. При новой встрече *шайх*, убедившись, что за это время желающий стать его *муридом* человек соблюдал необходимые ритуалы (*тахарат, намаз* и т.п.) и все требования *шари'ата*, проводит с ним новую беседу, во время которой он даёт первый урок ритуальной теомнеии (*зикр*) и правил дыхания (см. об этом ниже).

После инициации *шайх* поручает неофита кому-нибудь из своих опытных учеников или заместителю (*халифа*), проживающему там же, где и неофит. Через 6 месяцев *шайх* устраивает проверку (*имтихан*) посредством повторной духовной концентрации (*таваджжух*) на душе (*калб*) и разуме (*акл*) *мурида*. Затем, если *шайх* убедится, что сердце и разум *мурида* очищены (*саф*) и в них, в результате постоянного внутреннего *зикра* не осталось ничего, кроме *Аллаха*, он прибегает к полному духовному захвату *мурида* (*тасарруф-и кулл*, или *тула тасарруф*), в ходе которого между ними устанавливается духовная связь (*нисбат*). Во время полного *тасарруфа* многие *муриды* теряют сознание, сильно потеют, становятся бледными и долго не могут придти в себя. Считается, что *муришд* в дальнейшем имеет постоянную, незримую духовную связь (*рабита*) со своим *муридом*.

Как и сотни лет назад, *накибандийские шайхи* Узбекистана требуют от *муридов*, чтобы они не прекращали активной мирской жизни, занимались профессиональной деятельностью, заводили семью, но чтобы при этом не забывали постоянно заниматься тихим внутренним *зикром* и концентрироваться на состоянии своей души. Напомню, что этот постулат - "*Халват дар анджуман*" - "уединение в обществе", провозглашённый основателем этой мистико-философской школы *Хваджаган/Накибандийа*, *'Абд ал-Халиком Гиждувани*, стал одним из основополагающих её принципов. Позже другой знаменитый *шайх тариката Баха' ад-дин Накибанд* (ум. в 1389 г.) так же провозглашал - "*Дил ба-йар-у, даст - ба-кар*" - Сердце - Другу (=Богу), руки - к труду". Такая необычная для других суфийских *тарикатов* мирская и социальная активность, при которой можно сочетать повседневные дела и духовно-мистические упражнения, видимо, и является одной из главных причин популярности *Накибандийа* в прошлом и настоящем. Эти же факторы способствовали выживанию *тариката* как в периоды позднесредневековых стагнаций, так и во времена советского режима.

VI. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ПРАВИЛАХ ЗИКРА НАКИШБАНДИ/МУДЖАДДИДИ/ХУСАЙНИ

Способы и виды *зикра* линий *Накибандийа* различны и зависели, очевидно, от окружающей историко-географической и этно-культурной среды. Способ *зикра*, которого придерживаются современные адепты *Хусайнийа* в Узбекистане, основан на мысленной внутренней (*хафи*) концентрации на определённых "точках" (*нукта*) тела, сопровождаемый беззвучным (про себя) повторением слова *Аллах*, либо других Его имён-атрибутов. На следующем, более сложном этапе формула *зикра* представляет собой *Калима-йи шахадат*, разделяющаяся на определённые фонетические и смысловые "группы", которые проговариваются с мысленным "вытягиванием" от одной точки к другой.

Первая группа точек расположена горизонтально и условно называется "очищающая" (*мусаффи*). Перед концентрацией *закир* должен вдохнуть, сжать зубы и губы, прижать язык к нёбу. Затем, не выдыхая, склонить голову к первой из точек - "*Калб*" (под левым соском) и мысленно, сердцем проговаривать "*Аллах*" несколько раз. Количество повторов должно быть нечётным; с увеличением ритуального опыта *закира*, увеличивается число повторов за один вдох. Например, *Ибрахим Шайх* говорил, что ему удаётся в течение одной такой процедуры повторить слово *Аллах* до 1001 раза.

Далее *закир* перемещает концентрацию вправо (под левый сосок) к точке, называемой "*Рух*", затем снова влево (над соском) к точке "*Сирр*" и вновь вправо, к точке "*хафи*". На первоначальном этапе *шайхи* ограничивают своих учеников концентрацией только на этих четырёх точках. Освоившие описанный, вобщем-то, несложный ритуал неопиты, считаются вошедшими в таифа, т.е. в "сообщество братьев" (*йаран*). Они остаются в миру, занимаясь повседневными делами, профессиональной деятельностью, но не порывают своей связи с муршидом или его региональными халифа, участвуя в собраниях локальной таифа.

Те члены таифа, кто решил продолжить свой мистический "путь", остаются "на услужении" муршида или его опытного халифа на более длительный срок. После того, как *мурид* "постиг суть *зикра* и сумел очистить свое сердце от ржавчины (*занг*), а разум от сомнений (*шубхалар*)", его посвящают в следующий, более сложный этап *зикра*, связанный с концентрацией на трёх других вертикальных, или "возвышающих" (*мута'алла*) точках: "*мали*" (над пупком), "*ахфа*" (в середине груди) и "*султан*" - на лбу у переносицы. При этом соответствующую формулу *зикра* (или же слово *Аллах*, или одно из Его имён-

атрибутов) следует “вытягивать” снизу вверх. Концентрация на верхней высшей (‘али) точке, носящей название “Султан” или “Мухаммад”, должно сопровождаться появлением перед закиром некоего образа в виде света (*нур*); это и есть образ Пророка, в котором *закир* постепенно растворяется. Однако для многих это - “максимальная высота”, а достижение состояния, когда озаряющий свет становится “светом божьим” (“Аллох нури”) и тем более растворение в нём (*фана фи-л-лах*) - удел немногих. *Халифа Хазрат Ибрахима* считают, что он достиг этого состояния.

Приведённые здесь описания, конечно, не отражают всей сложности возрожденного ритуала *зикр Накибанди/Хусайни*; его полное описание - дело будущего. Здесь отметим лишь два важных обстоятельства. С одной стороны, чрезвычайно важно, что в далеко не благоприятных условиях суфийская ритуальная практика сохранилась, а теперь возрождается и расширяется, если можно так выразиться, на вполне профессиональном уровне. А для её адептов суфизм становится образом жизни. С другой стороны, именно такой спиритуальный *тасаввуф* традиционно остаётся более устойчивым к “эрозии времени”. Обмирщение деятельности *Накибандийа* (т. е. вовлечение в политику, стремление к обогащению и т.п.), начавшееся примерно с середины XV в., повысило влияние этого *тариката*, однако ослабило, или точнее, упростило и даже, в известной степени, вульгаризировало ритуальную практику. Это прежде всего касается тех линий братства, которые сделали эмфазис на политической и экономической деятельности в ущерб спиритуальному. Напомню, что некоторые *шайхи* современной *накибандийской* линии *Муджаддийа/Хусайнийа* в своё время тоже не избегали тесных контактов с правителями для того, чтобы содействовать укреплению *шари‘ата*. В советский период традиционное стремление *накибандийских шайхов* к политической деятельности могло выразиться только в посильном противодействии новым властям, основой идеологии которых был атеизм.

VI. ОБ ОТНОШЕНИИ ОФИЦИАЛЬНОГО ДУХОВЕНСТВА УЗБЕКИСТАНА К СУФИЯМ

В глазах многих исламских традиционалистов законность суфизма с точки зрения *шари‘ата* практически всегда оставалась сомнительной. Такое же неприятие суфизма наблюдается и среди некоторых представителей духовенства Узбекистана. Те *имамы* и *мударрисы*, которые получили строго классическое исламское образование, особенно те из них, кто имел возможность учиться в Саудовской Аравии, в целом отрицательно относятся к возрождению суфизма. Имам одной из ташкентских мечетей, закончивший *медресе* в Саудовской Аравии, говорил мне, что *суфии* хуже *кафиров* (т.е. неверных), так как “самовольно и неверно толкуют Слово божие” (=Коран), фактически допускают многобожие и т. д. Таких радикально настроенных людей среди духовенства, к счастью, немного. Гораздо больше тех, кто вполне лояльно относится к суфиям, и в особенности к *Накибандийа*. Между прочим, *имамы* многих мечетей в Ташкенте, Бухаре, городах Ферганской долины сами являются членами какого-либо *тариката*, и в основном, *Накибандийа*.

Однако давний спор о “законности” или “незаконности” суфизма продолжается и по сей день. Я знаю случаи возникновения стихийных диспутов между сторонниками и противниками суфизма. Кроме того, мне удалось записать небольшой спор упомянутого *Хазрат Ибрахима* с несколькими *имам-хатибами* мечетей Андижана. Собственно говоря, этот диспут был довольно коротким и его прервал сам *Хазрат Ибрахим*; после некорректных вопросов и необоснованных обвинений своих оппонентов он встал и покинул мечеть. И, конечно, больше всего выступают против

возрождающегося суфизма радикально настроенные фундаменталисты (или те, кто себя именуется “*вахабийа*”).

Между тем, по рассказу упомянутого выше *Гулам-ата*, конформисты из числа духовенства и некоторые официальные представители местных властей считают, что суфии это тоже ... *вахабисты*. По-видимому, их аргументы в обосновании такой неожиданной классификации суфиев - различны, однако причина демонстративной неприязни, мне кажется, кроется в быстро растущей популярности суфизма.

В настоящее время Управление Мусульман Республики Узбекистан не сформировало своей официальной позиции по отношению к деятельности суфийских групп в Узбекистане, так как среди представителей духовенства немало как противников, так и приверженцев и даже членов суфийских *тарикатов*. Во всяком случае, прямых антисуфийских выпадов, исходящих от Управления, не прозвучало, видимо ещё и потому, что пропаганда суфизма в Республике пока продолжается.

Что касается официальных органов государства, то они, кажется, пока до конца не определили своей позиции по отношению к деятельности суфийских групп. В настоящий момент на эту позицию влияют следующие факторы. С одной стороны, как уже говорилось, суфийское теоретическое наследие продолжает рассматриваться как часть национального наследия. С другой, - настороженность по отношению к фундаментализму также не может до конца позволить официальным органам сделать свой “окончательный выбор”. В то же время суфийские группы и их лидеры пока не проявляют стремления к политической, и тем более оппозиционной, деятельности, считая, что это не совместимо с их доктринами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, после обретения независимости в Узбекистане одновременно начались несколько взаимосвязанных процессов: 1) возрождение национального самосознания и, как следствие, новый взгляд на свою историю и культуру; 2) фактическая реисламизация; 3) возрождение деятельности суфийских тарикатов. Эти процессы очень динамичны и ситуация меняется быстро.

Напечатанные в последнее время научные и научно-популярные труды о современном Узбекистане, которые вышли в Америке и Европе, на мой взгляд, в большинстве случаев совершенно неадекватно отражают происходящие у нас процессы и в особенности относительно религиозной ситуации в Республике. Мне кажется, это происходит потому, что они пишутся на основе кратковременных наблюдений их авторов без знания особенностей местных форм бытования ислама, их динамики и без учёта исторических и этнических особенностей национальной психологии и т.п.

Возрождение деятельности суфийских групп сопровождается активным участием их лидеров в процессе реисламизации в Узбекистане. Во всяком случае, весьма успешная деятельность *Накибандийа* в привлечении новых и новых *муридов*, даёт основание полагать, что она будет иметь решающее влияние на религиозную ситуацию в Узбекистане, а возможно, и во всём регионе. Тем более, что исторически присущие этому братству социальная активность и лояльность, этническая терпимость, удивительная приспособляемость к любой обстановке всегда были основными причинами исключительной популярности *Накибандийа*, по крайней мере, на протяжении 15-19 вв. Этот период ознаменовался ещё и тем, что социальная активность *Накибандийа* всегда порождала почву для политизации деятельности этого братства; следует отметить, что

накибандийские лидеры в разных регионах продолжают сохранять приверженность к политической деятельности и сегодня. Достаточно напомнить идеологическую и политическую активность *накибандийцев* в Афганистане, Таджикистане, Чеченской республике, Турции, на Балканах. Эти факты порождают естественные вопросы: проявится ли политическая активность *накибандийских* лидеров в Узбекистане? Если проявится (что отнюдь не исключается, учитывая их растущую популярность и структурализацию), то какими будут ее последствия? Бесспорно, ответы на эти вопросы требуют пристального внимания специалистов к возрождающемуся *суфизму* и актуализируют его изучение.

1. См., например, работы: Alexandre A. Bennigsen, Chantal Lemerrier-Quelquejay. *Islam in the Soviet Union*. London: Praeger, 1967, Ch. 4-5.
2. Впрочем, и здесь не обошлось без прямого и грубого вмешательства властей. Например, в дни традиционных мусульманских и других праздников на знаменитом мазаре Баха' ад-дина Накибанда под Бухарой ещё до 1984-85 гг. выставлялись милицейские кордоны, чтобы воспрепятствовать проникновению на территорию мазара паломников, желающих, как и их предки, совершить *зийарат* к могиле духовного патрона Бухары.
3. Инициаторы и исполнители идеи о заполнении постсоветского идеологического и пропагандистского вакуума "суфийскими" лозунгами (например, призывами к нравственной чистоте, к общественно полезному труду и т. д.), имели и имеют весьма туманное представление как о мистико-философской стороне этого сложного явления, так и о специфике его истории и эволюции в Центральной Азии.
4. Martha Brill Olcott. *Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia*. - *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*. London, Frank Cass, 1995, pp. 21-40.
5. Среднеазиатское духовное управление мусульман, основанное в 1943 г. для централизации управления и государственного контроля за деятельностью мечетей и других санкционированных религиозных учреждений.
6. Yaacov Ro'i. *The Secularization of Islam and the USSR's Muslim Areas*. - *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*. London, Frank Cass, 1995, pp. 10-13
7. Martha Brill Olcott. *Islam and Fundamentalism*, p. 34-35. Здесь исследовательница ошибочно назвала первым муфтием *Зийаудина Бабаханова*.
8. Этот факт установлен ташкентским исследователем доктором А.К. Муминовым на основании изучения ряда *йасавийских* родословий, в том числе и семьи *Бабахановых*. Такую же информацию мы получили и от других родственников этой семьи.
9. Martha Brill Olcott. *Islam and Fundamentalism*, p. 35.
10. Там же.
11. В частности, продемонстрированный им вид *зикра* в *накибандийской* литературе не встречается; не знаком он и с современным практикующим *шайхом* Узбекистана. Внешне этот вид "зикра" очень прост: при вдохе следует произнести первую половину слова «Аллах» (т.е. "Ал"), а при выдохе другую половину ("Ллах").
12. Кстати, ряд практикующих в Узбекистане *шайхов* *Накибандийя*, в том числе и их признанный лидер *Хазрат* *Ибрахим*, по меньшей мере иронично относятся к притязаниям господина *Мухтархана* *Абдуллаева*.
13. О феномене "увайси" в суфизме Центральной Азии подробнее см.: Devin DeWeese. *An "Uvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Regional History of Central Asia*. - *Papers on Inner Asia*, No. 22. Bloomington, Indiana, 1933, pp. 1-34
14. *Baxtiyor M. Babadzanov. On the history of the Naqbandiya mugaddidiya in Central Mawara'annahr in the late 18th and early 19th centuries*. - *Muslim Culture in Russia and*

Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries (Islamkundliche Untersuchungen / Band 200). KS, Berlin, 1996, p. 400-402., см. так же прилагаемую к этой статье цепочку духовной преемственности.

15. Подробнее см.: Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). Санкт-Петербург, ПВ, 1996, сс. 44-47 и далее.).