

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

Суфизм после СССР

Под редакцией:
Игоря Панкова,
Сергея Абашина,
Александра Кныша

УДК 28:141.336(47+57-89)

ББК 86.383-3

Утверждено к печати Ученым советом Петербургского музея исламской культуры

Рецензенты: Е. Резван и А. Кудрявцева

Принято к печати Фондом поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани и Фондом развития научных и культурных проектов «Аль-Макам»

Редакторы: И. Панков, С. Абашин, А. Кныш

Суфизм после СССР. — М.—СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. — 512 с.: ил.

ISBN 978-5-6048077-0-5

Настоящая монография является первым опытом осмысления современного суфизма на пространстве бывшего СССР как цельного и многообразного феномена. В центре внимания коллектива авторов последователи суфийских учений и члены суфийских сообществ в различных регионах Российской Федерации — на Северном Кавказе, в Татарстане, Башкортостане и Сибири, а также в Украине и Центральной Азии, в частности, в Казахстане, Таджикистане, Туркменистане и Узбекистане. Авторы монографии, с одной стороны, выявляют национальную, региональную и сугубо локальную специфику разных кейсов, их политическое, социальное и культурное своеобразие, с другой — рассматривают общие закономерности постсоветской трансформации, многочисленные транснациональные и трансрегиональные пересечения и взаимосвязи, а также процесс включения постсоветского суфизма в глобальный контекст. Отдельное внимание в работе уделено неосуфизму, его практикам и сетям, его распространению и взаимосвязям с исторически сложившимся суфизмом, тому, где и как проходят и конструируются границы «традиционности» и «(пост)современности». Особенностью данной работы является междисциплинарное соединение разнообразных методологий. Авторы монографии опираются на свои собственные полевые этнографические исследования, часть которых проводились членами суфийских сообществ «изнутри», что позволило увидеть изучаемые явления вне строгих эпистемологических рамок и сложившихся ориенталистских установок. В качестве источников авторы использовали интервью с последователями суфизма, участие в их практиках, тексты и социальные сети в интернете, частные архивы и визуальные материалы. Такое многообразие источников позволяет создать объемную картину, взглянуть на постсоветский суфизм не только в разных культурно-географических контекстах, но и с разных дисциплинарных точек зрения. Монография предназначена для специалистов и широкой аудитории, интересующейся темами ислама и суфизма.

ISBN 978-5-6048077-0-5

© Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

© Фонд развития научных и культурных проектов «Аль-Макам»

© Петербургский музей исламской культуры

© Коллектив авторов



Фонд
Марджани



АЛЬ-МАКАМ



ПЕТЕРБУРГСКИЙ
МУЗЕЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Галерея фотографий: Ксения Диодорова

Корректоры: Мария Штанова, Александра Конькова, Наталья Грибенюк

Макет книги создан в Gonzo: Research&Art
Дизайн, верстка: Екатерина Фарутина

Москва — Санкт-Петербург

2022

Содержание

И. Панков, С. Абашин. Редакторское предисловие 7

А. Кныш. Введение. Постсоветский суфизм как предмет научного исследования сегодня и в ближайшей перспективе 13

Часть I – Региональные исследования

1. *А. Бустанов.* Постсекулярный суфизм в России 28

2. *Б. Гэтлинг.* Присутствие отсутствия: суфийские группы и экспрессивное благочестие в Таджикистане 52

3. *Б. Бабаджанов.* Суфизм в постсоветском Узбекистане: вознесенное и отверженное «Золотое наследие» 70

4. *В. Клемент.* Публичное благочестие и суфийское наследие у туркмен 96

5. *М. Албогачиева.* Суфизм в Ингушетии в условиях пандемии COVID-19 121

6. *А. Ярлыкапов.* Суфизм в Ногайской степи: возрождение традиции? 140

7. *М. Черепанов.* Лидерство в суфизме (Тюменский случай на рубеже XX–XXI вв.) 160

Фотогалерея к Части I 185

Часть II – Транснациональные суфийские сети

Введение. Почему мы начинаем вторую часть коллективной монографии «Суфизм после СССР» главой Марсии Хермансен? 210

8. *М. Хермансен.* В саду американских суфийских движений 212

9. <i>Д. Брилев.</i> Глобальный суфизм ал-Ахбаш: между транснациональной коммуникационной сетью и традиционным исламом (на примере постсоветского пространства)	244
10. <i>Я. Пак.</i> Сеть суфийских предпринимателей в Казахстане на примере джамаата сулейманджилар	266
11. <i>В. Цибенко.</i> Изобретение или возрождение исламской традиции в Башкирии: опыт тариката накшбандийа-хакканийа	287
12. <i>Й. Шмоллер, У. Бигожин.</i> Братство без границ: суфийская социальность между Казахстаном и Россией	311
13. <i>И. Панков.</i> «Паломничество в страну Запада»: суфизм, глобализация и обращение в ислам	334
Фотогалерея к Части II	365

Часть III — Неосуфизм

14. <i>С. Рагозина.</i> В поисках неосуфизма: постсекулярный ориентализм, деисламизация традиции и духовное потребление	390
15. <i>К. Васильцов.</i> Пластмассовый кашкуль: (нео)суфизм и новые религиозные движения в постсоветской России	412
16. <i>Р. Сафиуллина.</i> В поисках Мастера: современные трансформации суфизма (опыт Татарстана)	437
Фотогалерея к Части III	473
Терминологический словарь	497

Упомянутые в книге организации *таблиг-и джамаат*,
нурджулар Саида Нурси, *хизмет Фетхуллы Гюлена*,
«Братья-мусульмане», *хизб ут-тахрир ал-ислами*, ИГИЛ, *талибан*
запрещены в Российской Федерации

Братство без границ: суфийская социабельность между Казахстаном и Россией

Йеско Шмоллер,

*Institute for Asian and African Studies,
Humboldt University, Germany*

Улан Бигожин,

Nazarbayev University, Kazakhstan

Аннотация

Эта статья рассматривает отношения внутри братства *накшбандийа-муджаддийа* в Казахстане и России, поскольку связи между практикующими суфиями могут преодолевать государственные границы. Авторы используют концепцию социабельности для исследования и понимания правил корректного поведения и форм взаимодействия между шейхом и мюридами, равно как и между самими мюридами. Концепция социабельности также позволяет получить некоторое представление о консолидации братства и о постепенной личной и духовной трансформации учеников шейха. Изучение взаимоотношений мюридов помогает узнать многое из того, что ранее игнорировалось подходами, которые в первую очередь делали акцент на отношениях власти и контроля.

Ключевые слова: суфизм, религиозные сети, социальные отношения, личная трансформация, *адаб*, мусульманские практики, Казахстан, Россия

В центре города Уфы, столице Республики Башкортостан в России рядом с мечетью располагается чайхана. Она привлекает посетителей, которые придерживаются халяльного образа жизни и ценят уютную атмосферу. Внутри чайханы довольно темно, и посетители устраиваются на подушках вокруг деревянных столов. В меню — шашлыки и плов, к которым подаются напиток из кобыльего молока (кумыс) или черный чай. Мюриды братства *накибандийа-муджаддидийа* — завсегда и другой мечети, однако они предпочитают собираться именно здесь, дабы обсудить духовные вопросы или религиозные предписания. Эти собрания имеют не только религиозный, но и социальный контекст. Мужчины молодого и среднего возраста делятся анекдотами из своей повседневной жизни, они могут посмеяться над мемом из социальных сетей или пошутить по иным поводам. Среди собравшихся есть и профессиональный футболист. Можно предположить, что для него вечер в компании мюридов — некое светское мероприятие, одно из многих в сфере его общения. В то же время все собравшиеся принадлежат к одному братству, присягнули представителю (*халифа*) суфийского шейха Курбана-Али-хазрата в Уфе и, следовательно, связаны между собою мусульманскими верованиями и обычаями. Они изменили свою жизнь и поведение в соответствии с исламскими ценностями, и их взаимодействие друг с другом пронизано братской привязанностью. Несмотря на то что обстановка в чайхане более непринужденная и неформальная в сравнении с суфийским обрядом *сукбат*, проводимом в мечети дважды в неделю, в воздухе витает схожее ощущение светлой радости.

Такие собрания в мечетях, на святых местах, в частных домах или местах общественного значения указывают на особые взаимоотношения между отдельными мусульманами, а иногда и между целыми суфийскими общинами. Хотя члены суфийской группы, как правило, прочно интегрированы в местные религиозные структуры, их религиозная принадлежность обычно выходит за пределы одного города или селения, а порой даже за границы одного национального государства. Как уже указывалось, мюриды этой конкретной суфийской ветви являются учениками *халифа* из Уфы на российском Урале, но сам шейх проживает в другом месте. Курбан-Али живет в Таразе, на юге Республики Казахстан, государстве у южных границ России²²⁹. Тем самым, трансрегиональная мобильность обеспечивает связи внутри международного братства *накибандийа-муджаддидийа*²³⁰. Люди перемещаются между определенными географическими пунктами на всем постсоветском пространстве и за его пределами, причем

²²⁹ Другие версии его имени: Хазрати Курбанали Ахмед Ишан (Хазирети Құрбанәлі Ахмед Ишан) или Курбан-Али Таксир Ахмедов (Muminov 2014: 356–357).

²³⁰ Более полное название *накибандийа-муджаддидийа-хусайнийа*, однако мюриды его используют редко. Для упрощения авторы используют сокращенное название.

эти пункты являются узловыми точками для всей религиозной сети: шейх из Казахстана время от времени посещает Россию, чтобы восстановить связь с прихожанами и дать им наставления; его последователи из России приезжают, дабы встретиться с шейхом в Таразе или посетить собрания братства в других местах Казахстана; и независимо от их личных путей и маршрутов, мюриды могут рассчитывать на гостеприимство и поддержку своих мусульманских братьев и сестер в любой из этих двух стран или в соседнем Узбекистане.

Мусульманские религиозные сети уже давно стали предметом научных исследований. Некоторые дисциплины, прежде всего политическая наука и социология, все еще рассматривают их преимущественно через призму власти и влияния отдельных лиц внутри сети либо сети в целом (Harders 2000). Как правило, этих исследователей интересуют личные и безличные стратегии внутри структуры религиозной сети, а мы хотим избежать соблазна рассматривать ее как данность, забывая при этом о человеческих связях и отношениях, которые привели к ее возникновению.

Несомненно, суфийский шейх имеет большое значение для своих последователей. Вместе с тем мюриды перемещаются и собираются вместе, дабы взаимодействовать с другими мюридами. Таким образом, суфийские связи функционируют не только вертикально, но и горизонтально. Безусловно, принадлежность к группе единомышленников и возможность общаться с другими суфийскими учениками — это одна из веских причин присоединиться к братству, наряду со стремлением получить знание и советы шейха. Мы задаемся вопросом о сути отношений внутри суфийской сети, точнее о том, что поддерживает жизнедеятельность этих структур. Вместо того чтобы сосредоточиваться непосредственно на функциях, мы предпочитаем исследовать так называемый социальный клей, скрепляющий суфийскую сеть.

В данном исследовании используется концепция социабельности. Нас интересует, как мюриды из ордена *накшбандийа-муджаддидийа* относятся друг к другу и как они в целом взаимодействуют в обществе. Какие правила и наборы правил регулируют их социальную активность? С помощью этих вопросов мы надеемся лучше осмыслить социабельность внутри братства (тариката), поведение мюридов в своей среде, а также систему моральных ценностей, которой они следуют. Но как следует понимать термин «социабельность»? В специальной литературе не проводится четкого различия между социальностью (*sociality*), с одной стороны, и социабельностью (*sociability*) — с другой. Согласно антропологу Мэрилин Стрэттерн, концепция социальности указывает на «матрицу отношений, которая составляет жизнь людей» (Strathern et al. 1990: 8–10). Николас Лонг и Генриетта Мур, которые также являются антропологами, придерживаются ана-

логичного мнения, но дают более детальное определение. Они рассматривают социальность как «динамическую матрицу отношений, в которой человеческие субъекты постоянно взаимодействуют друг с другом сопродуктивными и неизменно пластичными способами, благодаря которым они познают мир, в котором живут, и постигают в нем свою цель и смысл» (Long, Moore 2012: 41). Ссылаясь на социальность, а не на социальность, социолог Георг Зиммель отмечает, что первая, как правило, проявляется в игровой сфере (Glick Schiller et al. 2011: 402). Хотя оба термина выражают практически одинаковые понятия, авторы главы отдают предпочтение термину «социальность», поскольку он помогает понять игровой характер социального взаимодействия мюридов и их благожелательность в любых повседневных ситуациях.

Суфизм уделяет большое внимание мирскому положению ученика, его скромности и уважительному поведению, и мы ни в коем случае не считаем, что являемся первыми исследователями, решившими применить эту концепцию в отношении суфийских институтов. Пнина Вербнер (Werbner 2001) использует термин «искупительная социальность» для описания коллективной солидарности, основанной на преданности харизматическому суфийскому шейху. Эти связи считаются вечными и ориентированы на загробную жизнь. Аналогичной концепции придерживается Олег Ярош (Yarosh 2019), когда размышляет о двух транснациональных суфийских сетях в Центральной и Восточной Европе и их связях с Левантом²³¹. Яна Пак (Pak 2020) обращается к понятию социальности, когда пишет о другом братстве *накшбандийа-муджаддидийа* на юге Казахстана. Основываясь на работе Стефана Дудуаньона и Кристиана Ноака (Dudoignon and Noack 2014) о переплетении советских форм коллективной организации и ислама, она демонстрирует, как религиозная социальность может совпадать с экономической. Для дискуссии, развернутой в нашей главе, также актуальны исследования социолога Армандо Сальваторе и его единомышленников, которые подчеркивают значение социальных отношений для мусульманского самосознания (чувства идентичности) и образа жизни.

Вместо социальности А. Сальваторе предпочитает использовать термин цивилизованность, который означает особую манеру отношения к другим. Он рассматривает цивилизованность как учтивое и вежливое поведение, определяя его как «ритуальную технологию межличностного обмена» (Rahimi, Salvatore 2018: 258–259). Преодолевая географические границы и пронизывая мусульманские религиозные сети, эта цивилизованность не ограничивается одной локальностью или регионом. Рассказывая о периоде глобальной экспансии суфизма, Сальваторе

²³¹ См. статью о воспроизводстве суфийской социальности в соцсетях у Исмаила Алатаца: (Alatas 2017).

(Salvatore 2018: 164) описывает сплоченность и братскую близость, культивируемые во время мобильных встреч, включая торговлю, путешествия в поисках новых знаний, а также военную или миссионерскую деятельность в приграничных зонах. Согласно Сальваторе (Salvatore 2016: 73–102), братство служит матрицей вежливого поведения, которое связывает верующих мусульман.

Прежде чем двигаться дальше, необходимо осветить взаимосвязь между социальностью и личностной идентичностью. Как следует из вышеприведенных определений, социальность есть качество, формирующее личность. В европейской традиции социальных наук можно встретить идею о том, что социальные отношения являются внешними по отношению к индивидам, но существует и другое определение социальных отношений, согласно которому индивид не мыслит свое существование вне социальных отношений (Strathern 2020: 5–6). Соответственно, мы обретаем индивидуальную идентичность и становимся теми, кто мы есть, благодаря нашему положению и множеству ролей, которые мы играем в более широкой сети отношений. Участие является предварительным условием для становления социальной личности, иными словами, принятие этих ролей, вовлечение в эту широкую сеть обуславливают обретение индивидуальности. Кроме того, отношения не обязательно должны оставаться стабильными, но обычно требуют постоянной работы для их поддержания и могут изменяться с течением времени (Strathern 2020: 11–12). В свою очередь люди меняются вместе с отношениями, которые они поддерживают. В контексте данного исследования кажется интересным учитывать формирующие и преобразующие аспекты социальности, поскольку мюриды часто стремятся изменить свою жизнь в соответствии с моральными стандартами и религиозными знаниями, наблюдаемыми и приобретаемыми в различных социальных условиях, в которых функционирует то или иное суфийское сообщество. Следуя предписаниям ислама и отвечая другим открытостью и добротой, они пытаются стать лучше в морально-этическом плане и благодаря этому приблизиться к Богу.

Далее мы кратко рассмотрим историю братства *накибандийа-муджаддийа* в Центральной Азии и за ее пределами. Это даст нам некоторые базовые знания, тем самым позволив контекстуализировать современную религиозную мораль и практику и не рассматривать суфиев исключительно с политической точки зрения. Опираясь на интервью, видео и печатные материалы, Улан Бигожин знакомит нас с суфийским шейхом Курбаном-Али из Казахстана и рассматривает поведение, ожидаемое от его мюридов. Раздел «Курбан-Али и *адаб* его казахстанских мюридов» посвящен нормам правильного и вежливого поведения и, таким образом, позволяет очертить морально-этические рамки социального поведения. Используя метод включенного наблюдения среди мюри-

дов братства в Уфе, Йеско Шмоллер размышляет о различных мусульманских практиках и проблеме личной трансформации. Поскольку суфийские мюриды идут по жизни и строят отношения, исходя из определенных морально-этических установок, раздел «Как стать мюридом и поддерживать братские отношения на русском Урале» исследует возникновение социальности в результате личных и обусловленных правилами взаимодействий.

Реформа и патронаж

Согласно информации на веб-сайте Университета Северной Каролины в профиле исследователя религии Валида Зиада, который в настоящее время готовит к публикации свою книгу о трансрегиональном измерении *накибандийа-муджаддидийа*, религиозно-образовательные сети данной общины названы, «возможно, наиболее обширными [...] вплоть до XX в.»²³². Хотя трудно говорить о каких-то конкретных данных относительно численности братства, нет сомнений в его значительном влиянии.

Огромный успех братства в обширном регионе восходит к религиозным и политическим событиям в Центральной Азии XVIII и XIX вв., о которых мы кратко поведаем в этом разделе, прежде чем обратиться к недавней истории *накибандийа-муджаддидийа*.

Во-первых, следует сказать о трансформациях, которые это братство претерпело, покинув Центральную Азию и переместившись в Индию. Рожденный в империи Великих Моголов, Ахмад Сирхинди (ум. в 1624) стал известен как «реформатор второго тысячелетия», который стремился реформировать ислам на Индийском субконтиненте (Reichmuth 2000: 69). Термин *муджаддид* переводится как «обновитель», и именно в честь Сирхинди его тарикат получил название *накибандийа-муджаддидийа*. Он выступал за приведение общественной и частной жизни мусульман в соответствие с учением и поступками Пророка, подчеркивая важность исполнения норм исламского закона и правильного вероубеждения (Bruckmaуt 2009: 79; von Kügelgen 1998: 104). В конечном итоге обновленная духовная линия возвратилась в Центральную Азию к концу XVII в. (von Kügelgen 1998: 113–115).

Во-вторых, возвышению тариката *накибандийа-муджаддидийа* способствовал упадок правления Аштарханидов в Центральной Азии в первой половине XVIII в. и постепенный захват власти тремя узбекскими племенными группа-

²³² Профиль Валида Зиада (Waleed Ziad), б.г.

ми: кунгратами из Хивы, мангытами из Бухары и династией Минг из Коканда (DeWeese 2012: 262–267).

Династия Мангытов стала главным покровителем вновь прибывших суфиев из Индии. Она оказала им поддержку, потому что местные суфийские братства уже были связаны с существующими властными структурами. Поскольку Мангыты не могли претендовать на наследственный авторитет Чингизидов, им оставалось рассчитывать исключительно на религиозные предпочтения местного населения (DeWeese 2012: 265). В этом контексте Бабаджанов (Babadjanov 1996: 413) ссылается на объединяющую силу того, что он называет шариатским исламом. Последующий упадок централизованной власти свел на нет влияние других братств (DeWeese 2012: 265–266; von Kügelgen 1998: 146–147). Если ранее в этом регионе и действовали различные суфийские общины, то все они в конечном итоге оказались поглощены братством *накибандийа*²³³.

Ко второй половине XVIII в. Центральная Азия стала весьма важным узлом в образовательной и проповеднической деятельности братства *накибандийа-муджаддийа* (von Kügelgen 1998: 144). На смену старой традиции этого влиятельного братства пришла новая, и все реформистски настроенные суфийские шейхи начали проследивать свою духовную родословную через Ахмада Сирхинди. Из Центральной Азии это учение распространилось также в Поволжье и Приуралье России. Однако знания распространялись не исключительно в одном направлении. Бустанов (Bustanov 2016: 187), например, приводит случай татарских переселенцев из России, которые в XIX в. обосновались в Хорезме и способствовали распространению идей *накибандийа-муджаддийа* среди туркменских племен этого региона. После того как китайские мусульмане вошли в контакт с братством *накибандийа-муджаддийа* в Йемене и Бухаре, его последователи появились в Китае (Reichmuth 2000: 71).

Поскольку здесь не место для подробного изложения истории братства, которая охватывает несколько веков, мы обратимся лишь к одному персонажу из его недавней истории, Ибрагиму-хазрату, также известному среди своих последователей как Ибрагимжан. Он смог популяризовать и, возможно даже, возродить учение *накибандийа-муджаддийа* после советского периода религиозного упадка. Ибрагимжан возглавлял группу последователей этого братства из Узбекистана в период с 1976 по 2009 гг. и передал эту традицию нынешнему шейху Курбану-Али (Muminov 2014: 353–356)²³⁴.

²³³ В этом контексте Девин ДеВиз указывает, в частности, на *йасавийа* и *кубравийа* (DeWeese 2012: 266).

²³⁴ Ибрагим-хазрат указан в силсиле братства 35-м. Биографии двух предыдущих шейхов (33 и 34 в силсиле), которые представляли братство на юге Казахстана, см.: (Muminov 2014: 330–351). Речь идет о 'Абдал-Вахиде Шейхе и Абдаллахе Кари.

Ибрагимжан родился в 1937 г. в селении неподалеку от города Коканда в Ферганской долине. Получив религиозное образование сначала в медресе «Мир-и Араб» в Бухаре, а затем в религиозном центре «Хаст-Имам» в Ташкенте, с 1956 г. он работал переплетчиком в библиотеке Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). Здесь он встретил Абдаллаха Кари, который познакомил его с суфизмом. За свою религиозную деятельность Ибрагим-хазрат был арестован в 1985 г. и провел три года в тюрьме в Поволжье. С обретением независимости и в рамках нового проекта нациестроительства суфизм стал восприниматься в Узбекистане в положительном свете, и, по утверждению Ибрагимжана, число его последователей вскоре превысило 20 000 человек. Посвятив свою жизнь распространению учения братства *накибандийа-муджаддидийа*, Ибрагимжан скончался в 2009 г. и был похоронен в своем родном селе.

Курбан-Али и адаб его казахстанских мюридов

В современном Казахстане Курбан-Али собрал большое число мюридов, следующих учению и практике *накибандийа-муджаддидийа* (Muminov 2018: 293–294). Он родился в 1955 г. в семье *кожа* (ходжа), известного в Центральной Азии священного рода (Абашин 2001; Muminov 2017; DeWeese 2008), из ветви Сабулт-Кожа (Muminov 2014: 356–357). Курбан-Али считается известным и влиятельным лидером суфиев *накибандийа-муджаддидийа*, чьи последователи проживают в Центральной Азии, Волго-Уральском регионе и даже в Турции. Мюриды называют Курбана-Али пиром (суфийским учителем) или хазратом (религиозным наставником).

Если следовать идее Тасара о том, что быть светским и в то же время мусульманским авторитетом не являлось противоречием в советской Центральной Азии (Tasar 2017: 226), то жизнь Курбана-Али во многом подтверждает высказанную точку зрения. Из интервью с Курбаном-Али Бигожин узнал, что в юности тот был активным комсомольцем, увлекался спортом, не был заинтересован в религиозной карьере и не стремился стать суфийским наставником. Свидетельство Курбана-Али поддерживает утверждение Сергея Абашина о том, что многие священные роды Центральной Азии были вовлечены в советские проекты и некоторые даже преуспели в административной карьере в советский период (Абашин 2001: 69).

Помимо семейной истории, авторитет Курбана-Али также основан на формальном исламском образовании. Он прошел религиозную подготовку в медресе «Мир-и Араб» в Бухаре и в Высшем исламском институте в столице Узбекистана

Ташкенте²³⁵. Любопытно его упоминание о том, что все эти годы в медресе он искал суфийское знание (*марифат*).

Несколько раз я спрашивал наставников нашего муфтията: «Что такое тарикат?» и «Что такое *марифат*?» Отвечая, что у них нет этих знаний о суфизме (*сопылык* на казахском языке), они научили меня лишь ограниченному набору правил проведения похорон и других ритуалов; то есть тому, что отвечает повседневным потребностям. Однако мой разум постоянно искал это знание. И наставники из медресе предложили мне найти за пределами медресе старейшин и пиров, которые сохранили знания о *марифат*. И тогда я начал их искать.

На юге Казахстана Курбан-Али постепенно приобрел влияние как религиозный суфийский деятель с 1990-х гг., и в настоящее время является одним из самых влиятельных суфийских шейхов в Казахстане как в общественной сфере, так и в СМИ. Его ученики представляют разные слои общества и этнические группы. Но их объединяют нормы адаба — одного из ключевых культурных феноменов, который, по словам Стефана Дудуаньона, указывает на «классические исламские нормы этики и поведения» (Dudoignon 2019: 530)²³⁶.

Для обсуждения этических норм, регулирующих социальное поведение мюридов, Бигожин использует два источника. Первый — это видеоматериал, посвященный исламской этике и загруженный на канал Курбана-Али в YouTube, где он как пир представлен в качестве образца для подражания, или живой репрезентации правил адаба для мюридов²³⁷. Второй источник — труд *Адаб ас-Салихин* («Этика мудрости») Мухаммада Садыка Кашгари (1740–1849), переведенный на русский язык Н.С. Лыкошиным и изданный в 1900 г. в Ташкенте. Один из мюридов Курбана-Али перевел на казахский язык несколько отрывков по этике из этого труда.

В беседах с несколькими мюридами, и особенно в интервью с двумя мужчинами, которые были учениками Курбана-Али на протяжении не менее пятнадцати лет, стало ясно, что шейх считается главным источником суфийской этики и благочестивого поведения в данном регионе²³⁸. Как сообщил в интервью вышеупомянутый переводчик-мюрид:

²³⁵ Интервью, которые Улан Бигожин провел в августе 2014 г. в селе Шаян, недалеко от Шымкента на юге Казахстана, во время поминовения предков Курбана-Али, и осенью 2019 г. в Нур-Султане (Астане).

²³⁶ См. также: (Chiabotti et al. 2017).

²³⁷ В качестве примера см. видео про адаб: (Курбан-Али Ахмедов 2018а).

²³⁸ В период с 1 августа 2014 г. по 15 августа 2019 г. У. Бигожин провел восемь интервью с Курбаном-Али и его мюридами в селах Шаян и Боген, а также в городах Шымкент и Нур-Султан. В период с 10 декабря 2020 г. по 25 января 2021 г. он провел еще пять телефонных интервью с тремя мюридами Курбана-Али. Помимо интервью У. Бигожин наблюдал за церемонией *байат* в Нур-Султане 15 августа 2019 г. Все интервью проводились с разрешения Институционального обзорного совета университета Индианы (2014 г.) и были одобрены Комитетом по институциональной этике научных исследований Назарбаев университета.

Муршид (духовный наставник) — живой образец для подражания и мистик, реальное общение с ним научит Вас вести себя и жить благочестиво и скромно. Дело не только в поведении, как Вы представляете себя посторонним, но и в вашем внутреннем превращении в благочестивое существо. Мы, люди, считающие себя суфиями, верим в эту модель: *шукир*, *пикир*²³⁹, *зыкыр* (хвала Всевышнему, воззрение и повторение имен Всевышнего).

Это заявление показывает, что сам Курбан-Али является для своих мюридов лучшим образцом для подражания. Как отметил собеседник, некоторые мюриды имитируют не только поведение своего пира, но и его манеру одеваться — например, носить тюрбан (*салде* на казахском языке), широкие рубашки и брюки. В то же время «пир часто говорит нам, что мюриды не должны выделяться из толпы своим внешним видом. Внутренняя сущность мюрида важнее». Во время встреч Курбана-Али со своими последователями в Нур-Султане и на юге Казахстана выяснилось, что некоторые из его суфийских последователей выражали свою привязанность к братству, надевая белые рубашки с длинными рукавами, тюрбаны и другие предметы одежды, имеющие религиозные коннотации.

Чувство единства и принадлежности также демонстрируется через язык и использование термина *прадар* от персидского *барадар*, что означает «брат». Интересно, что здесь можно заметить сходство с центральноазиатскими салафитами, которые часто используют арабский термин *ахи* (букв. «мой брат») для обозначения одного из членов своей общины. Однако Курбан-Али и его последователи резко выступают против салафизма. Использование термина «брат» также может быть связано с формами поведения, которые наблюдаются в постсоветских уличных и маргинальных криминальных субкультурах. Те последователи Курбана-Али, которым в настоящее время исполнилось 40 лет, стали свидетелями подъема бандитской культуры в 1990-х гг., когда пользовался популярностью русский термин «брат». Религия, спорт и мужественность в Центральной Азии переплетаются друг с другом, и это особенно заметно в уличной культуре и боевых искусствах (Бигожин 2019). Можно предположить, что некоторые из мюридов занимались или активно занимаются боевыми искусствами²⁴⁰.

Как Курбан-Али говорит об *адабе* в видео с личного канала на YouTube? Несколько записанных лекций прямо или косвенно обсуждают принципы *адаба*,

²³⁹ *Пикир* следует понимать как образ жизни, но в данном контексте он обозначает суфийскую доктрину Курбана-Али.

²⁴⁰ Этот вывод основан на беседах с мюридами о боксе и боевых искусствах в 2014 г.

в частности, «*Адаб* сам по себе и есть тарикат» (Әдептің өзі Тарикат)²⁴¹, «Нам нужна религия, которая приведет нас к Аллаху» (Бізге Аллаға жеткізетін дін керек)²⁴² или «Пять духовных смыслов ислама» (Исламдағы бесіздіңна рухани мағынасы)²⁴³, однако последующее обсуждение относится только к первому видео и дополняется материалами интервью.

Вначале Курбан-Али утверждает, что пророк Мухаммад был первым суфием, который, как и следующие поколения суфийских лидеров, начинал любую деятельность с упоминания Бога и имени Бога. Наряду с безмолвным или мысленным упоминанием Бога, которое следует практиковать в начале любого действия, включая приветствие только что вошедшего, Курбан-Али указывает, что проявление уважения (*курмет* на казахском языке) является важной чертой поведения верующего суфия. Курбан-Али говорит, что *амал*, то есть дела, и сунна пророка Мухаммада основаны на идее уважения к кому бы то ни было. Он спрашивает: «Что такое суфизм (*сопылык*)? Совершать *амал* согласно сунне Пророка»²⁴⁴. Из его видео на YouTube и интервью становится ясно, что Курбан-Али относит *амал* к различным формам казахской религиозности, традициям и ритуалам, включая молитвы, зикр, подаяние, паломничество, или зийарат к могилам святых. Курбан-Али приводит в пример жест уважения к входящему в комнату, который заключается в том, что суфий должен обязательно встать, если он сидит. Затем, после обмена приветствиями, если речь идет о трапезе, кто-то должен произнести благословение (*бата* на казахском языке), которое, согласно Курбану-Али, является частью ежедневного *тартиб* (порядка, поведения, нормы) и считается правильным *амал*. Он говорит: «Суфизм — это практика» (используя русский термин «практика»). Под практикой Курбан-Али подразумевает повседневные нормы *адаба*, *тартиб* и благочестивые дела (*амал*), исполнявшиеся поколениями пророков и суфиев, которые сохраняются ныне и передаются им самим. Несмотря на связь *амал* и *адаб* с казахской религиозностью, в их основе остается шариат.

Для Курбана-Али и многих его казахских последователей казахская культура является суфийской культурой, поскольку казахи были мусульманами, которые познали ислам от ишанов. Курбан-Али в своем интервью в 2014 г. в Шаяне заявил: «Вы когда-нибудь обращали внимание на казахское традиционное восклицание *Йаппирай* (произносимое, когда человек приятно удивлен. — *У. Бигожин*)? Это восклицание на самом деле является призывом к суфийскому учителю: «О, мой

²⁴¹ Курбан-Али Ахмедов 2018а.

²⁴² Курбан-Али Ахмедов 2018б.

²⁴³ Курбан-Али Ахмедов 2019.

²⁴⁴ Курбан-Али Ахмедов 2018в.

пир». Как сказал один из мюридов Курбана-Али в интервью в Нур-Султане в 2019 г.: «...не было казахов без пиров». Они убеждены, что суфизм лежал в основе «казахскости», но позже был «уничтожен» русскими, советской атеистической пропагандой и в последнее время стал мишенью для салафитов²⁴⁵.

Затем он поясняет, что практики этического характера, переданные предками, такие как приветствия, использование правой руки во время трапезы, уважение к духам предков (*аруах*), проявление любви к другим людям и братьям суфиям, равно как и другие традиции, неотделимы от суфизма (*сопылык*). Курбан-Али подчеркивает в видео, что «*адаб* (*адеб* на казахском языке) — это тарикат. Тарикат полностью состоит из *адаба*, каждая его часть — *адаб*. Все *амал* созданы предками, все это практические дела».

Как указывалось в вышеприведенных цитатах из интервью, сунна пророка Мухаммада также должна быть воспроизведена с точки зрения внешнего вида и одежды, включая прическу, ношение тюрбана и особой обуви из мягкой кожи, известной в Казахстане как *масы*. В советское время *масы* надевали многие практикующие мусульмане, поэтому такая обувь часто ассоциируется с пожилыми людьми и их стилем. Наряду с обсуждением «подходящего» суфийского дресс-кода, Курбан-Али упоминает и «правильную» суфийскую стрижку. Он критикует модные прически наших дней и называет их европейской модой, даже упоминает, что он особенно заботился о своих волосах в дни советских праздников, таких как Праздник труда (Первое мая). По его мнению, образцом должна быть прическа пророка Мухаммада. Курбан-Али поясняет, что у Пророка были длинные волосы, и он часто брил голову, а значит, бритье головы подходит суфиям. Как сообщает Курбан-Али, его дедушка также подчеркивал важность чисто выбритой головы, что подтверждается сунной. Он указывает, что есть вещи более важные для суфиев, нежели современная мода, такие как *ризк* (благодать от Бога), сунна Пророка, *амир* (воля) пира, сохранение *адаба* пиров и наставников (*устаздар* на казахском языке) и следование их указаниям. Во время проведения полевых исследований Бигожин отмечал, что некоторые практикующие мусульмане из Центральной Азии считают длинные волосы у своих собратьев-мусульман «арабской» или «салафитской» модой. Сам Курбан-Али бреет голову и носит белую тубетейку, на которую наматывается чалма.

²⁴⁵ А. Муминов (Muminov 2018: 293) подтверждает, что суфии в Казахстане участвуют в дебатах о так называемом традиционном исламе. О связи ислама с этнической и национальной культурой в соседней России см.: (Schmoller 2020). Любопытно, что во время встреч и интервью с казахстанскими мюридами Курбана-Али, джадидизм ни разу не упоминался как причина упадка суфизма. У. Бигожин предполагает, что большинство мюридов мало что знает об этом явлении или же вовсе не слышали о нем. В школьных учебниках по истории Казахстана, например, большое внимание уделяется движению *Алаш-Орда*, но джадидизм почти не упоминается.



[ил. 1]

**Мужчина
в суфийском костюме
во время поминального
мероприятия в селе Шаян.**

Фотография У. Бигожина,
август 2014 г.

Он утверждает, что если человек соблюдает *адаб*, он будет ближе к святым (*аулия*)²⁴⁶ и пророкам. Люди, которые следуют своим страстям вместо *адаба*, идут по пути греха. Курбан-Али цитирует нескольких мусульманских ученых, утверждающих, что «отсутствие *адаба* может привести к безбожию (*динсиздыкке* на казахском языке)». И продолжает: «Вот почему мы должны обращать внимание даже на малейшие детали *адаба*, которые поколения старших, наши бабушки, сохранили, распространили и подарили нам».

В конце своего видеовыступления Курбан-Али неожиданно обрушивается на ваххабитов, или салафитов, которых «заботит только *фарз* (обязательные для практикующих мусульман молитвы и дела) и которые отказываются от *адаба* старших», включая культ духов предков, который, по мнению Привратски, является основой казахского мусульманства (Privratsky 2001)²⁴⁶.

Теперь обратим внимание на письменно задокументированный кодекс этики, который основан на вышеупомянутом труде *Адаб ас-Салихин* («Этика мудрости») и составлен мюридами Курбана-Али. Бигожин изучил два отрывка из *Адаб ас-Салихин*: одностороничный документ на русском языке и краткий текст на казахском языке под названием «Путь Божественной Любви полностью состоит из

²⁴⁶ По словам Брюса Привратски, у казахов суфийские практики сохранились в так называемом *wali complex* (комплекс *вали*) — понятии, которое базируется на патрон-клиентских взаимоотношениях между пиром и учениками. Привратски обращает внимание, что это понятие «лишь смутно ощущается сейчас в отношениях между несколькими казахскими семьями и «их *кожа*»» (Privratsky 2001: 102–103). Но наличие нескольких тысяч мюридов на постсоветском пространстве, увеличение *зийарата* в Казахстане, появление новых *ханака* этого братства или активность Курбана-Али и его мюридов в медиапространстве свидетельствуют о том, что суфийское наследие и практика в настоящее время находятся в процессе переосмысления и реконструкции, а не просто «смутно ощущаются». Здесь особенно важно учесть, что работа Привратски базируется на материалах, собранных в конце 1990-х гг., тогда как религиозность в Казахстане претерпела значительные изменения за последние более чем двадцать лет.

адаба» (Gashyqtyq zholy tutastai adepten turady). В отличие от первого документа, второй является не столько переводом, сколько гибридным продуктом, где некоторые отрывки скопированы из *Адаб ас-Салихин*, но его большая часть отражает нормы поведения в братстве Курбана-Али. По словам мюридов, эти документы начали распространяться только после одобрения Курбана-Али.

Как автор или составитель казахоязычного текста осмысляет *адаб*? В первом абзаце он заявляет, что «*адаб* — защитник сунны, сунна — защитник *ваджиб* (согласно исламской юриспруденции, необходимый акт), а *ваджиб* — защитник *фарз* (обязательного акта)». В этом абзаце, как и в видео Курбана-Али, *адаб* и сунна соотносятся друг с другом. Чтобы перейти на первый этап духовного развития, преданные и благочестивые верующие должны ознакомиться с *адабом*.

В четвертом абзаце мы снова встречаем открытую критику современных толкователей Корана или «ваххабитов». Автор критикует «современную ваххабитскую молодежь», которая принимает только Коран и хадисы, приравнивая такую позицию к отказу от *адаба* и других видов исламских знаний и практик. Курбан-Али обвиняет ваххабитов в отказе от почитания духов предков (*аруах*) и неуважении к «традициям» (*дастурлер* на казахском языке). Как вкратце упоминалось выше, для Курбана-Али, как и для многих казахстанских мусульман, ваххабиты являются последователями «неказахского» религиозного пути, что означает, что они отвергают путь предков, ключевыми элементами которого являются почитание и поиски поддержки у святых духов предков. Курбан-Али полагается на поддержку *аруах* своих предшественников и духов суфийских святых, которые до сих пор присутствуют в жизни многих «истинных» казахских мусульман. Ваххабиты для него в каком-то смысле предатели или «заблудшие люди», которые забыли, отрицают и даже идут против казахской религиозности и пути предков.

В интервью осенью 2019 г. Курбан-Али рассказал историю одного *прадара*, суфийского мюрида из Актау, в Западном Казахстане. У *прадара* возник словесный конфликт по религиозным вопросам с несколькими салафитами. Обе стороны договорились встретиться за пределами города и разрешить конфликт. *Прадар* пришел совсем один, в то время как салафит привел с собой толпу *ахи*, которые выглядели свирепыми и опасными²⁴⁷. Однако приблизившись, салафиты побледнели, затем немедленно сели в свои автомобили и уехали прочь, оставив на месте встречи только того, кто их привел. Отвечая на вопрос, почему они так испугались, салафит ответил, что суфийский мюрид привел целую армию сильных и высоких *прадаров*, которые выстроились за ним. Курбан-Али подчеркнул, что

²⁴⁷ И снова мы вспоминаем уличные конфликты и криминальную культуру 1990-х гг., когда братья, или братки, устраивали встречи, чтобы решить свои «деловые вопросы» с помощью насилия.

пирдар пришел один — «армией» были суфийские *аруахи*, которые присоединились, дабы поддержать его²⁴⁸.

Последние два абзаца, девятый и десятый, посвящены важным чертам суфизма и роли суфийских верующих в обществе. Первый из двух абзацев показывает, как важно нести в сердце божественную любовь, или *ишк*²⁴⁹. Автор отличает *ишк* от других видов любви, поскольку *ишк* достигается через контакт с суфийским учителем. На примере нашего современного мира, пир для автора — это и лекарь (*даригер* на казахском языке), и духовный целитель. Он пишет о визитах мюридов к пиру и их клятвах, о том, что пир учит зикру, распространяет божественную любовь среди мюридов, или братьев, устраняет привязанности к материальному миру и укрепляет связи между братьями суфиями. *Ишк* можно трактовать как чувство любви, поддержки и уважения между братьями, которое, как указывает автор, помогает создавать этические отношения внутри братства. Здесь можно отметить, что *ишк*, исходящий из пира, представлен как один из основных источников *адаба*. Автор приходит к выводу, что человек, исполненный божественной любви, то есть духовной и нематериальной любви, был бы полезной фигурой для общества. В данном случае мы видим, что нормы *адаба* помогают избавиться от материальных желаний и вредных привычек. В контексте затронутых в этом разделе вопросов социальность может трактоваться как социальный феномен, который помогает устанавливать связи и долгосрочные отношения, наполняя участников того или иного братства чувством принадлежности и единства. Изучая текстовые источники и просматривая видеолекции, мюриды лучше познают правила *адаба* и перенимают поведенческие модели, жесты, стиль одежды и прическу, которые указывают на их суфийскую идентичность и позволяют им лучше осознать свою роль в высшем космическом порядке.

Как стать мюридом и поддерживать братские отношения на русском Урале

Нормы правильного поведения и вежливости являются частью знаний, которые поведал Курбан-Али и которые распространяются в братстве. Поскольку государственные границы не очерчивают географические масштабы сети и прак-

²⁴⁸ Следует отметить, что поддержка кого-либо (мюрида, пира и т.д.) целой армией или группой духов также является распространенным суфийским нарративом.

²⁴⁹ Согласно Энциклопедии Ислама (Encyclopedia of Islam), термин *ишк* (*ishq*) с суфийской точки зрения обозначает фундаментальное стремление заслужить любовь Бога (Arkoun 2012).

тикующие суфии участвуют в трансрегиональном движении, этот этический кодекс не ограничивается территорией Казахстана и экспортируется за его пределы. В городе Уфа на российском Урале мюриды братства *накибандийа-муджаддийа* считают себя принадлежащими к той же системе моральных ценностей, что и их братья по вере по другую сторону государственной границы. основополагающие принципы регулируют их религиозные и социальные действия, что, в свою очередь, способствует созданию культуры социального взаимодействия, привязывая учеников к братству и превращая их в коллектив искателей скрытой истины.

Две практики имеют первостепенное значение для формального присоединения к братству и обретения восприимчивости к потоку знаний и благословляющей силе (*барака*): церемония наречения имени и присяга на верность (*байат*) суфийскому шейху. Первое может считаться вторым рождением, когда верующий принимает веру и начинает думать о себе прежде всего как о мусульманине. Как отмечал Й. Шмоллер во время полевых этнографических исследований в Уфе, при взаимодействии друг с другом мюриды использовали исключительно свои религиозные имена, среди которых преобладали имена мусульманских пророков.

Выбор имени может быть предметом обсуждения с суфийским учителем, но к нему также можно обратиться для спонтанного выбора имени. В этом случае новообращенный мусульманин несколько раз задает вопрос, какое бы имя ему подошло, тем самым давая шейху знать о своей готовности, после чего шейх шепчет на ухо мюриду его новое имя. На следующую степень приверженности исламу указывает *байат*. Ученичество верующего мусульманина и его верность учителю подтверждаются клятвой, тем самым превращая его в мюрида братства. Во время церемонии новообращенный садится перед учителем, их колени соприкасаются, и ученик повторяет за учителем клятву. Другие мюриды, возложив руки на плечи новообращенного, выстраиваются в цепочку один за другим, принимая участие в духовной церемонии и тем самым, вероятно, демонстрируя принятие новообращенного в свои ряды. Вместе они образуют круг или полукруг с шейхом в центре.

Если церемония наречения имени и *байат* открывают вступление в братство, то обучение и подготовка мюридов происходят во время суфийского собрания (*сухбат*). Здесь учитель и ученики участвуют в беседе, следуя диалогической схеме: один мюрид задает вопрос, а шейх отвечает всего одним предложением, но иногда с уточнениями, которые могут продолжаться более двух или трех часов. Посредством *сухбата* мюриды знакомятся с теологическими вопросами и познают, как лучше себя позиционировать с моральной точки зрения. Однако следует отметить, что в дальнейшем разговор оказывает на них и практическое влияние, поскольку они постепенно усваивают правильную манеру поведения по отношению к духовному лидеру и в особенности к шейху. Например, мюри-

ды не должны поворачиваться к учителю спиной. Так, однажды Й. Шмоллер наблюдал сцену, когда сидевший шейх поправил молодого ученика, который подошел к нему во весь рост, вместо того чтобы упасть перед шейхом на колени. *Сухбат* также создает ощущение сплоченности, и постоянные участники религиозной церемонии начинают воспринимать своих сотоварищей как единое коллективное целое. Так же, как и в соседнем Казахстане, эта сплоченность может выражаться в особом дресс-коде и стиле самопрезентации. Стандартная одежда шейха во время *сухбата* состоит из рубашки свободного кроя и брюк белого цвета, а также белого тюрбана. Мюриды, как правило, одеваются более неформально, когда посещают *сухбат*, но на праздничных или публичных мероприятиях они также предпочитают носить белую чалму в сочетании с рубашкой бежевого цвета или стеганым халатом (*чапан*). Сопровождая группу мюридов на конференцию, посвященную суфийскому шейху Зайнулле Расулеву, которая проходила в Уфе летом 2018 г., Й. Шмоллер стал свидетелем того, как один из старших объявил, что на протяжении дня все мюриды должны демонстрировать единение как в одежде, так и в поведении, дабы никто из группы не выделялся и не отдалялся от остальных.



[ил. 2]

**Церемония байат,
проводимая Курбаном-Али
в селе Шаан.**

Фотография У. Бигожина,
август 2014 г.

Другая практика, укрепляющая связь между мюридами и, предположительно, служащая напоминанием о принадлежности к братству, — это *муракаба*. В Башкортостане *муракаба* понимается как момент размышлений, которыми занимаются мюриды всякий раз, когда они встречаются, будь то в мечети или на улице. Как Курбан-Али объяснил в видео, которое мы обсуждали ранее, истинно

верующий должен приветствовать любого, кто только что вошел в комнату, тем самым проявляя уважение к другому человеку. У мюридов Уфы этот принцип находит свое выражение прежде всего в исполнении правил *муракаба*. Если они сидят вместе, то все встают и обнимают только что вошедшего. Затем следует безмолвная молитва, и мюриды произносят слова «*ассалому алейкум*», тем самым допуская новопришедшего в свой круг. Хотя уважительное поведение является нормой, это не означает, что общение мюридов излишне формально или дистанцировано. Ученики могут вести себя более свободно и вести шуточные беседы, особенно в отсутствие шейха. Их объединяет не только общее толкование ислама. Напротив, их отношения определяются в том числе формой ритуального родства. На это красноречиво указывает персидский термин *барадар*, или «брат», используемый мюридами для обозначения друг друга. Не кровные узы, но участие в различных религиозных обрядах и менее формальное публичное взаимодействие превращают этих мужчин в братьев, разделяющих друг с другом одинаковое внутреннее состояние и настроение.

Для внутреннего состояния, культивируемого мюридами *накибандийа-муджаддидийа* из Уфы, характерно стремление руководствоваться сердцем и эмоциями, а не разумом. *Сухбаты*, а также публичные собрания мюридов могут вызывать эмоции, которые наполняют сердца участников любовью. Это состояние называется *ишк*. Мюриды чувствуют себя достаточно комфортно друг с другом, чтобы более не пытаться держать под контролем свои чувства, поэтому внезапные эмоциональные всплески, например, плач, вполне приемлемы. Благорасположение и опыт дружеского общения весьма способствуют привлечению новых мюридов к братству. Усваивая указания шейха и коллективно участвуя в мусульманских ритуалах, мюриды неустанно работают над собой. Не в силах преодолеть этот путь самостоятельно, они проходят личную трансформацию коллективно, через общение с шейхом и своими собратьями.

Заключение

Изучая братство *накибандийа-муджаддидийа* в Казахстане и на российском Урале с точки зрения веры и практики, мы столкнулись со многим из того, что нам было известно ранее благодаря общению с представителями других суфийских групп либо же из вторичных источников. Отметим, что братство, которым руководит Курбан-Али, не является исключительным. Можно пойти еще дальше и сказать, что основные принципы, которые мы рассмотрели, могут быть обнаружены и в других социальных группах, которые являются достаточно

стабильными и изолированными. Нормы регулируют поведение людей даже в нерелигиозных ассоциациях, поэтому и группа, и каждый ее участник могут рассматриваться как продукты социального взаимодействия. В конечном итоге решающее значение играют небольшие, но важные нюансы.

Как показывает эмпирический материал, нормы и предписания правильного и вежливого поведения играют очень важную роль для рассматриваемого нами суфийского братства. Они подтверждают социальную иерархию и место в ней каждого человека. Любопытно, что *адаб*, направляющий суфийских мюридов, с которыми мы контактировали, создавался не согласно народным обычаям, но согласно нормам шариата. Он пропитан особой культурой, но в его основании лежит не что иное, как нормы ислама, обеспечивающие верующим прочную основу для развития и процветания их веры. В качестве принципа поведения внутри и вне братства *адаб* предписывает уважение. Он охватывает все человечество и распространяется на естественную среду, в которой находятся мюриды. Принцип уважения и благорасположения к людям формирует братство как институт, равно как и каждого индивидуума, связанного с ним и участвующего в его религиозных обрядах.

Таким образом, *адаб* обеспечивает рамки для суфийской социальности, которая, в свою очередь, формирует личности членов братства. Даже тот, кто ранее не отличался особой религиозностью, может превратиться в убежденного верующего под воздействием наставлений шейха. Участие вместе с другими мюридами в совершении намаза или специальных суфийских ритуалах формирует у обычного, светского человека желание вести благочестивый образ жизни, поэтому со временем он может трансформироваться в истинного мюрида и полноправного члена суфийского братства. Для наблюдателя аналогичный процесс становления может быть обнаружен на более высоком уровне социальной организации, поскольку не может быть ни группы без членов, ни суфийского братства без мюридов. Иными словами, социальные отношения между мюридами укрепляют структуры братства и устанавливают его границы. Как мы увидели на примере суфийской веры в духов (*аруах*), которые пришли поддержать своего брата в конфликтной ситуации, чувство солидарности и принадлежности к одной традиции распространяется даже на загробную жизнь. Уход из земной жизни не является препятствием, когда дело доходит до помощи брату-суфию, попавшему в беду.

В этой статье мы попытались осветить принципы сплоченности суфийских братств и суть отношений в рассматриваемой нами общине. Дабы лучше понять, как мюриды относятся к шейху и друг к другу, мы использовали концепцию социальности. Мы выяснили, что ключевые понятия, формирующие поведение мюридов и внутри и вне суфийской общины, — это уважение, благорасположе-

ние, доброта и любовь. Эти понятия обычно не играют важной роли в исследованиях, которые сосредоточены прежде всего на отношениях власти и контроля, однако совершенно очевидно, что они крайне эффективны в создании и поддержании атмосферы солидарности и коллективизма внутри суфийской общины.

Библиография

- 1 Абашин, С.Н. Потомки святых в современной Средней Азии / С.Н. Абашин // Этнографическое обозрение. 2001. № 4. С. 62–83.
- 2 Курбан-Али Ахмедов. (2018а) «Әдептің өзі Тариқат» // YouTube. 6 октября [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gys3k1zsiaI> (дата обращения: 14.01.2021).
- 3 Курбан-Али Ахмедов. (2018б) «Бізге Аллаға жеткізетін дін керек» // YouTube. 21 декабря [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IIDBBf4FpmI> (дата обращения: 18.01.2021).
- 4 Курбан-Али Ахмедов. (2019) «Исламдағы бес негіздің рухани мағынасы». // YouTube. 14 июля [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5aigOSwCdaM> (дата обращения: 18.01.2021).
- 5 Курбан-Али Ахмедов. (2018в) «Әдептің өзі Тариқат» // YouTube. 6 октября [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gys3k1zsiaI> (дата обращения: 14.01.2021).
- 6 Профиль Валида Зийада (Waleed Ziad) (б.г.) // Website THE UNIVERSITY of NORTH CAROLINA at CHAPEL HILL [Electronic resource]. URL: https://religion.unc.edu/_people/full-time-faculty/waleed-ziad/ (date of request: 14.06.2021).
- 7 Alatas, I.F. Sufi Sociality in Social Media. Slama, M. and Jones, C. Piety, Celebrity, Sociality: A Forum on Islam and Social Media in Southeast Asia. American Ethnologist website, November 8, 2017.
- 8 Arkoun, M. 'Ishk. Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. and Heinrichs, W.P. Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill, 2012.
- 9 Babadjanov, B. On the History of the Naqšbandīya Muğaddidiya in Central Māwarā'annah in the Late 18th and Early 19th Centuries In Kemper, M., Kügelgen A. von and Yermakov D. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin: Klaus Schwarz, 1996, 385–413.
- 10 Bigozhin, U. "Where is Our Honor?": Sports, Masculinity, and Authority in Kazakhstani Islamic Media. Central Asian Affairs, vol. 6, no. 2–3 (2019): 189–205.

- 11 Bruckmayr, P. The Spread and Persistence of Māturīdi Kalām and Underlying Dynamics. *Iran and the Caucasus*, vol. 13, no. 1 (2009): 59–92.
- 12 Bustanov, A. The Bulghar Region as a “Land of Ignorance”: Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity. *Journal of Persianate Studies*, vol. 9, no. 2 (2016): 183–204.
- 13 Chiabotti, F., Feuillebois-Pierunek E., Mayeur-Jaouen C. and Patrizi L. *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*. Leiden: Brill, 2017.
- 14 DeWeese, D. ‘Dis-Ordering Sufism in Early Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries. In Babadjanov, B. and Kawahara Y. *History and Culture of Central Asia*. Tokyo: Tokyo Press, 2012, 259–279.
- 15 DeWeese, D. Foreword. Muminov A. and DeWeese D. *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia. The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions, 2: Genealogical Charters and Sacred Families. Nasab-Namas and Khoja Groups Linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th–21st Centuries*. Almaty: Daik, 2008, 6–33.
- 16 Dudoignon, S.A. *A Surrogate Aristocracy? Sufi Adab, Modernity, Rurality and Civilisation in Ex-Soviet Central Asia*. Mayeur-Jaouen, C. *Adab and Modernity. A ‘Civilising Process’?* Leiden: Brill, 2019, 527–551.
- 17 Dudoignon, S.A. and Noack, C. *Allah’s Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*. Berlin: Klaus Schwarz, 2014.
- 18 Glick Schiller, N., Darieva, T. and Gruner-Domic, S. Defining cosmopolitan sociability in a transnational age: An introduction. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, no. 3 (2011): 399–418.
- 19 Harders, C. Dimensionen des Netzwerkansatzes – einführende theoretische Überlegungen. Loimeier, R. *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon, 2000, 17–52.
- 20 Kügelgen, A. von. *Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit*. Kügelgen, A. von, Kemper, M. and Frank, A.J. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*. Berlin: Klaus Schwarz, 1998, 101–151.
- 21 Long, N.J. and Moore H.L. *Sociality Revisited: Setting a New Agenda*. *Cambridge Anthropology*, vol. 30, no. 1 (2012): 40–47.
- 22 Muminov, A. *From Revived Tradition to Innovation: Kolkhoz Islam in the Southern Kazakhstan Region and Religious Leadership (through the Cases of Zharti Töbe and Oranghay since the 1950s)*.

- In Dudoignon, S.A. and Noack C. Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s). Berlin: Klaus Schwarz, 2014, 307–366.
- 23 Muminov, A. Sufi Groups in Contemporary Kazakhstan: Competition and Connections with Kazakh Islamic Society. In DeWeese, D. and Gross, J.-A. Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th–21st Centuries. Leiden: Brill, 2018, 284–298.
 - 24 Muminov, A. The Sacred Families in Central Asia: Between Ethnicity and Religiosity. In Roche S. The Family in Central Asia. New Perspectives. Berlin: Klaus Schwarz, 2017, 162–170.
 - 25 Pak, Y. Making Halal Business in Southern Kazakhstan. Combining the Soviet and Sufi Legacies? *Sociology of Islam*, vol. 8, no. 3–4 (2020): 307–321.
 - 26 Privratsky, B. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Richmond: Curzon, 2001.
 - 27 Rahimi, B. and Salvatore, A. The Crystallization and Expansiveness of Sufi Networks within the Urban-Rural-Nomadic Nexus of the Islamic Ecumene. Salvatore, A. et al. *The Wiley Blackwell History of Islam*. Oxford: Wiley, 2018, 253–271.
 - 28 Reichmuth, S. “Netzwerk” und “Weltsystem”: Konzepte zur neuzeitlichen “Islamischen Welt” und ihrer Transformation. In Loimeier, R. *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon, 2000, 53–86.
 - 29 Salvatore, A. Sufi articulations of civility, globality, and sovereignty. *Journal of Religious and Political Practice*, vol. 4, no. 2 (2018): 156–174.
 - 30 Salvatore, A. *The Sociology of Islam. Knowledge, Power and Civility*. Malden: Wiley, 2016.
 - 31 Schmoller, J. The Talking Dead: Everyday Muslim Practice in Russia. *Nationalities Papers*, vol. 48, no. 6 (2020): 1036–1051.
 - 32 Strathern, M. *Relations. An Anthropological Account*. Durham: Duke University Press, 2020.
 - 33 Strathern, M., Peel, J., Toren, C., Spencer, J., Ingold, T. *The Concept of Society is Theoretically Obsolete*. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory, 1990.
 - 34 Tasar, E. *Soviet and Muslim. The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
 - 35 Werbner, P. *Murids of the Saint: Occupational Guilds and Redemptive Sociality*. Salvatore, A. *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*. Münster: Lit, 2001, 265–289.

- 36 Yarosh, O. Globalization of redemptive sociality: al-Ahbash and Haqqaniyya transnational Sufi networks in West Asia and Central-Eastern Europe. *Journal of Eurasian Studies*, vol. 10, no. 1 (2019): 22–35.

Мавлид ан-Наби / маулид ан-набӣ' (араб.)

рождение пророка Мухаммада (12-е число месяца раби' ал-аввал); отмечается многими мусульманами как религиозный праздник

мадих / мадй̄х (араб., перс.)

восхваление

ма'зун / ма'зӯн (араб., перс.)

назначенец; доверенное лицо суфийского шейха, которому поручена определенная функция в рамках суфийского братства

мазхаб / мазхаб (араб., перс.)

религиозно-правовая школа

макам / мақам (араб., перс., мн. ч. мақамāt)

стоянка на мистическом пути к Богу

мальфузат / малфӯзāt (араб., перс., ед. ч. малфӯз)

изречение, высказывание религиозного ученого или суфийского шейха

марифат / ма'рифат / ма'рифа(т) (араб., перс.)

мистическое познание, в отличие от знания религиозных постулатов и практик ('илм)

махмудийское братство / маҳмӯдийа (араб., перс.)

название суфийского братства, возникшего и действующего на территории Сев. Кавказа

медресе / мадраса (араб., перс.)

религиозное учебное заведение

михраб / миҳрāб (араб., перс.)

сводчатая ниша в стене мечети, ориентированной на Ка'абу

мубтаджи (от араб. мубтадй̄')

букв. «начинающий», человек, находящийся на начальной стадии обучения, которому вменяется в обязанность выполнение предписаний шейха

муджаддид (араб., перс.)

обновитель и реставратор веры

мунаджат / мунāджāt (араб., перс.)

жанр религиозных песнопений или стихов, обращенных к Богу

муракаба / мурāқаба (араб., перс.)

(само)наблюдение как проявление богобоязненности и стремление избежать греха

Коллективная монография

Суфизм после СССР

Редакторы: И. Панков, С. Абашин, А. Кныш

Галерея фотографий: К. Диодорова

Корректоры: М. Штанова, А. Конькова, Н. Грибенюк

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

117997, Москва, Россия, Ул. Вавилова, дом 69

Тел. +7 (499) 134 27 40

fond@mardjani.ru

Фонд поддержки научных и культурных проектов Аль-Макам

193079, Санкт-Петербург, Россия, Дальневосточный проспект, дом 73 лит А

Тел. +7 (812) 703-19-09

info@almaqam.ru

Макет книги создан в Gonzo: Research&Art

Дизайн, верстка: Екатерина Фарутина

gonzo-design.ru

Пре-пресс и печать: «Галерея печати»

www.print-gallery.ru

Подписано в печать 01.11.2022. Тираж 500 экз.

Формат 17х23. Печать офсетная.

Бумага офсетная.

Гарнитура IBM Plex Sans, Georgia.