

КРИТИКА СУФИЗМА

А. Нурахметулы, магистрант
Казанский федеральный университет
(Россия, г. Казань)

***Аннотация.** В статье показана общая характеристика изучения специалистов о суфизме в центральной Азии. Вкратце показана роль и место суфизма в казахской традиции. Объектом исследований является «критика суфизма» с привлечением зарубежных и отечественных исследований.*

***Ключевые слова:** Суфизм, Казахстан, традиция, аулия (святые), мистицизм.*

В 1990-е годы внимание к суфизму и суфийским организациям резко возрастает, особенно со стороны востоковедов. В Узбекистане плодотворно работают Б. Бабаджанов, А. Муминов и Э. Каримов, в Казахстане — Р. Мустафина. Они выпустили на русском языке целый ряд интересных статей по истории суфизма в Средней Азии п. В Санкт-Петербурге были изданы работы А. Хисматулина «Суфийская ритуальная практика (На примере братства Накшбандийа)» и «Суфизм» [12]. В 1999—2001 годах под редакцией другого петербургского исламоведа, С. М. Прозорова, и при участии того же А. Хисматулина вышли три выпуска словаря-справочника «Ислам на территории бывшей Российской империи», где впервые появились как обобщающие статьи о развитии среднеазиатского суфизма, так и материалы по отдельным суфиям, культам и ритуалам [13].

Все же, несмотря на явно растущее количество публикаций о суфизме, общий уровень знаний о нем, особенно у широкой публики, по-прежнему остается очень низким. Больше всего не повезло истории среднеазиатского суфизма в XX веке: мы практически ничего не знаем об эволюции суфийской идеологии и основных фигурах суфизма в это время, о политике государства в отношении суфизма, о влиянии суфизма на басмаческое движение и исламское «возрождение». Этот пробел заполняется совершенно необоснованными и нелепыми суждениями, нередко взятыми из очень тенденциозной и совершенно непрофессиональной книги А. Беннигсена и А. Уимбош «Мистики и комис-

сары», опубликованной на английском языке в 1985 году [14]. К сожалению, не только журналисты и политологи, но и вполне академически подготовленные специалисты стали вслед за упомянутыми авторами приписывать суфизму в XX веке такое значение, какого он на самом деле уже не имел.

Среди части исследователей, занимающихся среднеазиатским обществом, сложилось стойкое убеждение, что разветвленные организационные структуры суфизма, спаянные дисциплиной и ритуалами и строго подчиненные руководителям (ишанам), играют чуть ли не ключевую роль в жизни людей. В качестве примера сошлюсь на одно недавнее утверждение, будто суфийскиеруководители «решают вопрос о назначении государственных чиновников, вмешиваются в распределение муниципальных квартир, следят за торговлей на базарах» [15]. К действительности оно не имеет никакого отношения.

Отрицательное воздействие на осмысление суфизма оказывают политические события. Суфизму навешивают некие оценочные ярлыки, которые к тому же меняются с минуса на плюс. Вначале, видимо, по советской традиции, суфизм рассматривался как сугубо негативное явление: его организационными и идейными особенностями многие ученые и публицисты объясняли «исламское возрождение» в Средней Азии [16]. При этом в литературе часто встречались ссылки на особую роль Накшбандийа и Кадырийа [17]. Тогда же популярными стали рассуждения о «союзе мистиков с ваххабитами» [18]. Но уже в последние годы доморощен-

ные геополитики объявили суфийский ислам «живым, визионерским, парадоксалистским» и противостоящим на мировой арене «моралистическому, пуританскому, экстремистскому ваххабизму» [19]. Суфизм объявляют исламом, «традиционным» для России и стран СНГ; в этом качестве его предлагают поддерживать как альтернативу так называемым ваххабитам или салафитам [20]. На самом деле, как отождествление суфизма и ваххабизма, так и их противопоставление искажают реальные факты.

Один из показателей путаницы в понимании суфизма — множественность терминов, описывающих его «социальную инфраструктуру». В ходу такие термины, как «орден», «братство», «тарика» или «тарикат» и др. Этому вопросу уделяет особое место Хисматулин в предисловии к книге «Суфизм в Центральной Азии». Он справедливо отмечает, что термин «орден» вносит элементы христианско-католического понимания в сугубо мусульманское явление. По его же мнению, новейшие исследования среднеазиатского суфизма показывают, что так называемые ордена или братства никогда не представляли собой единую структуру с одним центром власти и четкой иерархией. Скорее надо говорить о множестве независимых друг от друга местных суфийских общин («традиций», «течений»); в жесткой конкуренции между ними происходило и происходит формирование представлений о «классической» и «маргинальной» моделях того или иного суфийского направления, возникали и возникают условные границы между Накшбандийа и Йасавийа, Накшбандийа и Кубравийа и т. д. и внутри них.

Вывод Хисматулина сделан на основе опубликованных в рецензируемом сборнике статей и представляется нам чрезвычайно важным. Из него, как минимум, вытекает, что нельзя преувеличивать роль подпольных, тайных суфийских структур в политических событиях последних десятилетий в Средней Азии. Можно говорить лишь о том, что суфийская — и антисуфийская —

риторика всегда была одним из элементов самоопределения тех или иных лидеров, семей и родов, политических группировок и государственных образований. Ссылки на силу (суфийскую родословную), представления суфиев о взаимоотношениях муршида (наставника, учителя) и мурида (ученика, последователя) являются инструментами, иногда очень мощными, мобилизации местных общин, легитимации власти и исламизации народной ритуальной практики. Суфийская «инфраструктура» включает в себя не только «образованных суфиев», знающих хотя бы основы суфийской философии и умеющих выразить собственные мысли на языке суфизма, но и «наивных суфиев», практикующих суфийские нормы, но абсолютно не понимающих, что они делают. А также обычных людей, которые вообще никакого отношения к суфизму не имеют, но в «инфраструктуре» состоят. Это означает, что наряду с представлениями «ученой касты», отразившимися в письменных источниках, надо изучать и доступные этнографическому анализу взгляды «простого народа». Конечно, высокая философия оставляла следы в народном сознании, а народные представления — в письменной традиции. Тем не менее надо разделять эти два дискурса, понимать специфику каждого и избегать двух крайностей — низведения суфийской риторики до «народного» ислама с его доисламскими «пережитками» и возвышения обыденной практики до уровня изощренных суфийских теорий.

В сборнике «Суфизм в Центральной Азии» в статьях ДиУиса, Пауля и Хисматулина упоминаются некоторые принципы организации суфийских «братств». В их числе — наследственная передача статуса шайха (так называемое наследственное шайхство) и «установление связей суфийского типа с определенными общинами, при которых шайх становился патроном не единого лица, но целых мусульманских общин» (так называемое общинное присоединение). Тут возникают вопросы. Совпадало ли восприятие суфиями

их роли патронов местных общин с ее восприятием поклонниками? Как наследственное шайхство соотносилось с суфийской традицией тех или иных «братств»? Каким образом могла происходить смена патрона? К сожалению, ответы даже известных специалистов грешат неточностью.

Американский политолог Марта Олкотт написала о Бабахане, первом муфтии Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, что он принадлежал к династии ишанов, а потому суфийская традиция, в частности традиция Накшбандийа, продолжилась и в официальном «советском» духовенстве. Бабаджанов на это возразил: «Ишан Бабаханов принадлежал к так называемым «ишан-и мираси», т. е. «наследственным ишанам», которые являлись потомками какого-либо известного суфийского святого и считались наследниками его харизмы. Из истории суфийских братств Центральной Азии известно, что ишан-и мираси, по крайней мере со второй половины XIX в., суфийской практикой не занимались и жили за счет традиционных пожертвований... своих почитателей и потомков муридов своего знаменитого предка». Кроме того, добавляет Бабаджанов, Бабахан происходил из династии шайхов, традиционно принадлежавших к «братству» Йасавийа, поэтому не мог быть представителем Накшбандийа.

Поскольку Бабаджанов — один из лучших знатоков среднеазиатского суфизма, его мнение заслуживает большего доверия. Но и в его критике не все понятно. Что понимать под харизмой, наследовавшейся ишан-и мираси? Какие отношения связывали этих лиц и «потомков муридов их предков»? Чем отличаются эти отношения от отношений якобы настоящих ишанов и муридов? Почему нельзя назвать наследственных ишанов или пиров суфиями — ведь они носили титул «ишан», имели почитателей и собирали с них назр и садака (подарки, жертвования)? Наконец, почему Бабахан не мог быть последователем Накшбандийа? Известно, что по крайней мере в XVIII—XIX веках один су-

фий мог принадлежать к нескольким «течениям». Об этом пишет в своей статье тот же ДиУис. Дело, разумеется, не в том, что квалификация Бабаджанова не позволяет точно ответить на эти вопросы. Повторю: он — один из лучших специалистов. Просто при длительном невнимании к какой-то теме избежать двусмысленностей при ее изложении редко удается.

Как корректно интерпретировать это явление в историческом ключе? Хисматуллин считает, что две принципы сложились в результате новой волны исламизации, охватившей Среднюю Азию после монгольского завоевания. Я «договариваю» эту мысль: надо полагать, что они были заимствованы у тюркомонгольских племен, которые пришли в регион в XIII веке. Известно о важной роли родо-племенного («общинного») фактора в организации империи Чингиз-хана, наследственного — в передаче и легитимации власти в ней [35]. В XVII—XIX веках в Ташкентском оазисе и Ферганской долине (реже в Самарканде, еще реже — в Бухаре и южных районах Узбекистана и Таджикистана) наиболее знатные пиры носят почетный титул «тура». Первоначально им обозначались только потомки Чингиз-хана (до сих пор эта традиция осталась у казахов). Поскольку их великий предок имел по преданию божественное происхождение, они воспринимались как носители особой божественной силы и должны были «окормлять» подвластные им племена, роды и территории. Таким образом, налицо влияние тюркомонгольских традиций патрон-клиентских отношений на среднеазиатские суфийские «братства», или, как минимум, активное взаимодействие разных традиций. Этим же, кстати, объясняется тот факт, что к именам потомков мусульманских суфиев в Средней Азии добавляется тюркомонгольский титул «хан» (звучит как «хон») — правитель.

И все-таки сводить принципы «наследственного шайхства» и «общинного присоединения» только к монгольскому влиянию не следует. Исследования А. Муминова показывают иную перспек-

тиву. Он предполагает, что многие элементы организации и идеологии, заимствованные позднесредневековым суфизмом, сформировались в Средней Азии еще до монгольского завоевания на почве длительного взаимодействия разных направлений в исламе друг с другом, а также с местным христианством и зороастризмом [36].

Гипотеза Муминова нуждается в дальнейшем развитии и обосновании, но уже сейчас в ее пользу могут быть приведены довольно серьезные доводы. Так, отношения между пиром и его муридами, характерные для среднеазиатского суфизма, мы почти в тех же формах находим у исмаилитов. Во главе их, как известно, стоит главный пир, почти что живой Бог — Ага-хан. Он назначает или утверждает на должности (часто наследственные) местных пиров или ишанов, а те прямо или через своих помощников (хальфа) руководят всей повседневной жизнью исмаилитов, получая взамен содержание-назр. Если сравнить эту организацию с суфийскими «братствами», то окажется, что исмаилитская версия патрон-клиентских связей гораздо более мощная и централизованная, последовательнее воплощает принципы «наследственного шайхства» и «общинного присоединения». Однако никто не отождествляет на этом основании исмаилизм и суфизм как религиозные течения.

Из сказанного следуют несколько важных предложений для современных этнографов, историков, политологов, журналистов и других, кто обращается к суфийской тематике. Во-первых, при описании отношений пиров и муридов не стоит злоупотреблять ссылками на суфизм, а самих ишанов и пиров лучше квалифицировать как святых или их потомков, нежели как суфиев. При этом надо, разумеется, иметь в виду, что исламская святость с точки зрения догматического обоснования и организационного строения социальных институтов ислама отличается от христианской. Главное отличие заключается в отсутствии легитимного института канонизации святых [39]. Мусульманские святые

никакими специальными решениями и институтами не утверждаются, в исламе нет процедуры определения святости, нет никаких исчерпывающих списков святых, официальных, то есть всеми признаваемых, агиологических сочинений, официальных дней почитания, ритуалов поминания и прославления святых. Есть только народная молва да мнение различных богословов, уважаемых людей и правителей, которые, кстати, вправе не соглашаться друг с другом относительно святости того или иного пира.

В годы становления независимости Казахстана, после распада Советского союза в стране стал заметно возрастать интерес к духовным ценностям. Возрождение происходило в самых различных сферах. Основываясь на доктринах, моральных предписаниях и методах суфийских братств, происходило возрождение интереса к суфийскому учению и практикам. В связи с этим целью данной статьи является рассмотрение тех форм, с помощью которых происходило возрождение суфизма в нашей стране. В соответствии с целью, задачами будут являться рассмотрение традиций, присутствующих суфизму и его новых трансформаций.

Следует отметить, что суфизм в Казахстане напрямую связан с именем Ходжа Ахмеда Йасави (Хазрет Султан), в частности с его духовно-просветительской деятельностью. Многие ученые отмечают его особую роль в исламизации народов к северу от Сырдарьи. В ходе данного процесса Йасави учитывал культурное наследие, менталитет и даже особенности мировосприятия тюркских народов. Предлагаемые им формы исламизации здешних народов создали уникальные проявления национальной культуры местных тюркоговорящих народов, среди которых казахская культура, этноконфессиональные обычаи занимали и занимают особое место. Именно поэтому нам не стоит забывать, что это наследие во многом связано с деятельностью Х.А. Йасави и его последователей [1, с.17].

Западный исследователь ислама в Казахстане Б. Привратский обоснованно полагает, что суфизм как составная часть интегрального опыта мусульманской жизни казахского народа имеет свою культурную динамику, которая обусловила выживание и упорство исламской религии у казахов перед лицом государственного атеизма советского периода. Он отмечает: «Эзотерика и институциональное выражение суфизма было потеряно, но его опытный базис сохранился сильно в казахской религии» [2, с. 187].

Опытный базис – это динамичное взаимодействие и более того симбиоз культа предков казахского народа и святых суфийской традиции, что выражается «в элементарных формах снов, видений, опытов, что побуждает религиозное поведение людей дома, в мавзолее, в святых местах, и в целительных практиках» [2, с. 187].

Этот симбиоз Б. Привратский обозначает как аян-комплекс. Важность и действенность этой культурной динамики суфизма и культа предков подтверждается ее жизненность и актуальность для культурной памяти казахского народа и зримо воплощается в домашнем культе и в достаточно широко распространенном среди казахского народа паломничестве (зиярате) к святым местам. В этом контексте паломничество к святым местам представляет собой одну из важных рецепций коллективной памяти казахского народа, составной частью которого является суфийская духовность.

Формы бытования мусульманского мистицизма – суфизма – в Казахстане свидетельствуют о его неразрывной связи с исторической, этнокультурной и социально-политической реальностью региона, как было показано выше. Соответственно одной из форм возрождения суфизма в независимом Казахстане является активизация паломничества к святым местам, коренящегося в культе святых во взаимодействии с культом предков. В наши дни культ святых (в современном контексте «почитание святых»), как одна из самых вырази-

тельных черт ислама у казахов, не только переживает возрождение, но, пожалуй, достиг пика своей популярности среди самых широких слоев казахского населения.

Такие святыни, как мавзолеи Ходжа Ахмада Яссави и Арыстан-баба, Бекет-ата и Шопан-ата, Караман-ата, Укашата, святые-родоначальники Ыргызбай-ата, Баянбай-ата, Домалак-ана, Байдибек-ата и многие другие являются объектами многолюдного паломничества казахов. Число святынь неуклонно растет и обретает многочисленных почитателей. Реставрируются, обновляются не только известные казахстанские святыни, но и забытые могилы родовых предков, которые становятся объектом многолюдного паломничества (Баянбай-ата, Ыргызбай-аулие и т.д.). Почти на всех святынях паломник встречается с инструкциями, предписывающими соблюдать ритуальную чистоту и необходимые мусульманские обряды: чтение намаза, соблюдение поста и т. д.

Вновь обращаясь к концепту коллективной памяти, можно сказать, что видение сакрального ландшафта казахской степи, особенно могил святых и кладбищ актуализирует коллективную память казахов. Б. Привратский отмечает: «Память мусульманских святых сакрализует память казахских предков в простом семантическом поле и связи двух обеспечивают концептуальную и аффективную базу для казахской религии» [2, с. 187].

Сегодня одной из актуальных проблем становится ситуация с развитием ислама в Казахстане. Особенно после вылазки террористов, исповедующих радикальные его течения.

Поэтому вполне логично, что в нашем обществе задумались над тем, в каком направлении следует двигаться, чтобы сохранить мир и целостность государства, чтобы избавить казахстанский народ от междоусобиц и религиозных распри. Мы изучили высказывания по этой непростой проблематике теолога-религиоведа Марата Смагулова и пришли к следующему.

В условиях новых геополитических реалий следует обратить особое внимание на конкуренцию между исламскими странами в их стремлении добиться доминирования своих ценностей и идеологий на постсоветском пространстве. Это требует усиления демократических институтов как условия инфильтрации наиболее экстремистских течений, использующих ислам в своих политических и геополитических интересах.

Если говорить о Казахстане, то традиционно казахи исповедуют ислам суннитского направления ханафитско-гомазхаба, относящийся к умеренным течениям. Уже в IX веке ислам являлся государственной религией караханидов, проживавших на территории современного Казахстана.

Не углубляясь дальше в историю, выскажу мнение, что сегодня назрела острая необходимость разработки и осуществления единого государственного подхода к решению религиозных проблем, особенно в плане возрождения национальных традиций и ценностей в духовной жизни казахстанского общества.

Коротко, суфизм - это путь постижения реальности, учение не только о том, кто есть человек, но и о том, каким он должен быть в идеале. Суфизм, появившийся с возникновением собственно ислама, стал популярным прежде всего благодаря проповеди воздержания и аскетизма. Суфийские идеи отречения от мирских благ и греховной сущности богатства привлекали к себе массу сторонников. Другими словами, Тасауф (суфизм) - это наука о нравственности. Это, если будет угодно, духовно-интеллектуальная школа ислама.

Основные темы, рассматриваемые суфиями - это духовность, любовь к Творцу и человеку. Вершиной суфийского творчества считается произведение признанного главы тюркской ветви суфизма, основателя дервишского ордена, мыслителя и поэта Ходжи Ахмета Яссауи - "Диван-и-хикмет" ("Книга мудрости"), часто сокращенно упоминаемое как "Хикметы".

Мавзолеем Ходжи Ахмета Яссауи, расположенный в городе Туркестан на юге Казахстана - это один из наиболее известных исламских центров, являющийся местом паломничества мусульман-тюрок.

Одна из специфических черт суфизма - приспособление и быстрая адаптация к местным условиям. Этот аспект и способствовал сохранению доисламских верований и традиций в народном исламе Казахстана.

Надо отметить, что процесс исламизации казахов развивался посредством значительного воздействия и влияния суфийских идей и представлений. Поскольку суфизм не отвергал казахские обычаи, проявил к ним лояльность и поддерживал древние общественные институты.

Анализ показывает, что традиции и обычаи казахов тесно связаны с суфизмом. Это и "салем беру" невесты, бата аксакалов, кыркы, жылы, корысу, дем салу, кудалык, сундет-той, кудайы и другие ритуалы. Произведения многих знаменитых казахских мыслителей и акынов базируются на идейной основе этого духовно-интеллектуального направления ислама.

Накшбандийский тарикат - один из самых уважаемых духовных орденов в исламском мире. Его распространение было во многом связано с уходом последователей шейха Яссауи в Турцию и Европу.

К XV веку тарикат Накшбандийа превратился в самое распространенное суфийское духовное братство в исламском мире, функционировавшее на огромной территории от Каира и Боснии до Ганьсу на северо-западе Китая и острова Суматры в Юго-Восточной Азии, и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Аравийского полуострова.

Назван тарикат в честь одного из своих знаменитых шейхов Бахауддина Накшбанди, мавзолеем которого находится в Бухаре. Его биография практически неизвестна, потому что он запретил ученикам записывать его деяния, и большинство сочинений появилось после его смерти.

Что же касается распространения этого тариката в Казахстане, то ибн Баттута, знаменитый арабский путешественник, в своей книге приводит имена видных суфийских шейхов, живших здесь во времена правления хана Золотой орды Узбека. Чуть ранее Беркехан, четвертый по счету правитель Золотой Орды, принял ислам и получил религиозные знания у суфийского шейха Сайф ад-дина ал-Бахарзи. Необходимо отметить, что ученым-историкам еще предстоит изучить историческую роль Беркеханов в распространении ислама на подвластных ему землях.

Со времен Золотой Орды и до выселения в Казахстан кавказских народов суфизм имел сильное влияние на нашей земле. Вовремя и после подавления восстания Е.Пугачева (1773-1775гг.) многие суфийские ученые с учениками переместились из России в казахскую степь. Среди них были татарские, башкирские и кавказские суфии.

Во времена тоталитаризма благодаря суфийским шейхам люди смогли придерживаться религиозных обрядов. В отличие от мирян, стремившихся к земным благам, они избирали аскетичную и праведную жизнь. Таким образом, их учение основывалось на идее чистоты помыслов души и тела.

После падения "железного занавеса" в страны СНГ хлынули адепты самых разнообразных течений ислама, материально поддерживаемые извне. Уже в 1990-е годы в странах СНГ были зафиксированы первые проявления активности радикальных мусульманских общин, проповедующих политизированный ислам, идеологию необходимости замены светского государства шариатским. Причем с использованием насильственных методов. В целях борьбы с распространением такого рода экстремизма Казахстан усилил контроль над деятельностью религиозных организаций.

К сожалению, суфизм в Казахстане до сих пор должным образом не изучен, не говоря уже о научном или интеллектуальном суфизме. Этим пользуются псевдосуфийские движения, вызывая у

людей неприязнь к нему. Им помогают в этом псевдосалафиты, которые занимаются только дискредитацией суфизма, выступая от его имени. Задачатеологов и ученых заключается в том, чтобы не допустить перекосов в сторону псевдосуфизма и невежества, спекуляций на эту тему.

Возвращаясь к родству представлений между традиционным казахским и суфийским, хочу отметить, что суфизм ревностно относится к генеалогии. Как и казахи, суфии чтят свою родословную. Суфизм выступает за сохранение традиций народов, которые выработывались веками. Суфии чтят предков и постоянно делают дуа (мольба, молитва) за них, следят за их могилами и уважают своих аулие - святых. Суфизм ратует за развитие искусства, поскольку оно приносит пользу в духовном плане. Музыка, танцы, декламация стихов и пение разрешены. Каждый год в Германии проходит фестиваль суфийской музыки, который организуют представители Накшбандийского тариката. Салафиты категорически отвергают такое отношение к жизненным ценностям.

Суфии Накшбандийского тариката очень ревностно относятся к наследию Яссауи, называя его "Баба Ахмет". Он очень почитаем турками, и не даром ЮНЕСКО объявило 2016-й годом Ахмета Яссауи. В странах, где Накшбандийский тарикат стал общенародным, существует действенный заслон против идеологии терроризма. Для сохранения стабильности, покоя и мира в Казахстане имеет смысл тщательно изучить и перенять позитивный многовековой опыт, в основе своей столь схожий с традиционным мировоззрением казахов.

На сегодняшний день сборник «Суфизм в Центральной Азии» является лучшим из имеющихся на русском языке исследований среднеазиатского суфизма. Остается только сожалеть, что он переведен на русский, а не был написан на этом языке изначально. Его появление (как, впрочем, и его перевод) свидетельствует о том, что зарубежные ученые опередили отечественных, дол-

гое время державших пальму первенства в исследовании суфизма в Средней Азии. Но также — и о новом росте потенциала российской суфиеведческой школы. Один из авторов сборника, Б. Бабаджанов, справедливо может быть назван ее представителем, хотя и является гражданином теперь независимого Узбекистана отмечает редактор А. Хисматулин — ныне один из лучших специалистов по среднеазиатскому суфизму. Отметим и его прекрасные органи-

заторские способности: за несколько лет он издал целый ряд превосходных книг по исламу. Таким образом, есть надежда, что и в России, благодаря прежде всего петербургской школе востоковедения, тема суфизма в Средней Азии не затеряется в политологических и журналистских «дебрях», будет возрождена на высоком академическом уровне.

Библиографический список

1. *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение, 2001. № 4.
2. *Абашин С. Н.* Тура // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999.
3. *Абашин С. Н.* Сокит // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001.
4. *Акимушкин О. Ф.* Два редких памятника мусульманской агиографической литературы // Краткие сообщения Института востоковедения. Т. 38. М., 1960.
5. *Акимушкин О. Ф.* ал-Кадирийя. Каландарийя. ал-Кубра. Кубравийя. Накшбанд. Накшбандийя // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
6. *Бабаджанов Б.* Ясавийя и Накшбандийя в Мавераннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV — XVI вв.) // Ясауитагылымы (Учение Ясави). Туркестан, 1996.
7. *Бабаджанов Б.* Политическая деятельность шейхов Накшбандийя в Мавераннахре (1 пол. XVI в.). Автореф. канд. дисс. Ташкент, 1996.
8. *Бабаджанов Б.* Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центральная Азия и Кавказ, 1999. № 1(2).
9. *Бабаджанов Б.* О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001.
10. *Бушков В. И., Микульский Д. В.* Анатомия гражданской войны в Таджикистане (Этно-социальные процессы и политическая борьба, 1992—1996). М., 1997. С. 132.
11. *Горишнова О. В.* Отынча // Этнографическое обозрение, 2001. № 3.
12. *Дроздов В. А.* Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ. Учебное пособие. СПб., 1995. С. 57.
13. *Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М., 2000. С. 815—816.
14. *Ислам на территории бывшей Российской империи.* Вып. 1—3. М., 1998—2001.
15. *Каримов Э. Э.* Некоторые черты хозяйственной и политической деятельности ХоджаАхрара // Узбекистан: страницы истории. Ташкент, 1991.
16. *Каримов Э. Э.* Суфийскиетарикаты в Центральной Азии XII—XV вв. Автореф. докт. дисс. Ташкент, 1998.
17. *Кисляков Н. А.* Ишан — феодал Восточной Бухары // Труды Таджикостанской базы АН СССР. Т. 9. История — Язык — Литература. М.—Л., 1940.
18. *Кныш А. Д.* Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С. 153.
19. *Крэмер А. Отин* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001.
20. *Малашенко А. В.* Мусульманский мир СНГ. М., 1996. С. 45. См. также: КривецЕ. А. Ислам в Центральной Азии. М., 1999. С. 114.
21. *Милославский Г. В.* Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран (К эволюции возрожденческого течения в исламе) // Ислам и политика (Взаимодей-

стве ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). М., 2001. С. 83.

22. Муминов А. Новые направления в изучении истории братства йасавийа // Общественные науки в Узбекистане, 1993. № 11—12.

23. Муминов А. К. О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994.

24. Муминов А. Святые места в Центральной Азии (Взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока, Ташкент, 1996. № 1-2.

25. Муминов А. Центральная Азия // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 1. М., 1998.

26. Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX вв.). Алма-Ата, 1992.

27. Ниязи А. Исламская традиция и процессы модернизации в Таджикистане // Ислам в СНГ. М., 1998. С. 124-125.

28. Ротарь И. Под зеленым знаменем. Исламские радикалы в России и СНГ. М., 2001. С. 18-19.

29. Суворова А. А. Мусульманские святы Южной Азии XI—XV веков. М., 1999. С. 11—12.

30. Суфизм в Центральной Азии. М., 2001.

31. Хисматулин А. Хваджаган // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001.

32. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (На примере братства накшбандийа). СПб., 1996.

33. Хисматулин А. А. Суфизм. СПб., 1999.

34. Bennigsen A., Wimbush S. E. Mystics and commissars: Sufism in the Soviet Union. London, 1985.

35. Gretskey S. Qadi Akbar Turajonzoda // Central Asia Monitor, 1994. № 1.P. 16.

36. Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th — 19th Centuries). Berlin, 2000.

CRITIQUE OF SUFISM

A. Nurahmetuly, *graduate student*

Kazan federal university

(Russia, Kazan)

Abstract. The article is devoted to the analysis of Sufism's critiques. It provides a comparative study of the views of foreign and national experts on Sufism in Central Asia. The article also examines the role and place of Sufism in Kazakh tradition.

Keywords: Sufism, Kazakhstan, tradition, awliya (saints), mysticism.