

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов**Редакционный совет:**

С. Н. Абашин (Институт этнографии и антропологии и Институт востоковедения РАН),
Д.Ю. Арапов (МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет),
Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов),
Г.Г. Косач (Российский государственный гуманитарный университет),
М.С. Мейер (МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки),
В.В. Наумкин (Институт востоковедения РАН), А.В. Коротаев (Российский
государственный гуманитарный университет и Институт Африки РАН),
Н.Н. Дьяков (Санкт-Петербургский государственный университет,
Восточный факультет),
А.Н. Юзеев (Российская академия правосудия, Казанский филиал)

Редакционная коллегия: И.Л. Алексеев (зам. главного редактора),
П.В. Башарин, Р.И. Беккин, В.О. Бобровников, И.Ф. Гимадеев, И.В. Зайцев,
Т.В. Котюкова (ответственный секретарь)

Редактор: О.Ю. Орлова**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** С.Н. Чеботарев**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением
законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия.
Свидетельство ПИ № ФС77–28953

ISSN 1999–9437**Издатель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Продажа по подписке

Тираж номера: 300 экз. Заказ №

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.**Телефон:** (495) 234–04–79**e-mail:** paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии ООО «Издательство МБА»

119361, г. Москва, ул. Озерная, 46.

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности
за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые
товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica»,
а также на сайте www.paxislamica.ru допускается только с разрешения редакции.

Содержание

5	От редакции
7	Памятники мусульманской культуры
8	<i>Ибн Са'д</i> . Ат-Табакат ал-кубра: халиф Абу Бакр ас-Сиддик (перевод Коконов А.И., ат-Тайяр М. Абу-л-Джалил, науч. ред. и введ. Башарин П.В.)
31	Исследования исламского наследия
32	<i>Ю.А. Аверьянов</i> . Источники по истории суфийской обители Сейида Али Султана (г. Димотика, Греция).
56	القادري بوتشيش إبراهيم الوسطية في التصوف السني بالمغرب
75	ذاكر عباسى محمد رضا, درويشى فرنگيس دراسة حول الرياضة في التصوف والعرفان الإسلامى على أساس النصوص العرفانية
82	История мусульманских обществ
83	<i>П.В. Башарин</i> . О статусе «махдистских» движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате (окончание)
122	Религиозная и социальная практика
123	<i>К.С. Васильцов</i> . Священные горы и священные камни: предания о мусульманских аулияа' на Памире и их роль в создании сакральных пространств
137	<i>Г.Я. Гузельбаева</i> . Исламская идентичность татарской молодежи Республики Татарстан
151	Архивы, библиотеки, коллекции
152	«Призывайте правоверных отвагой и геройством на фронте, честным и самоотверженным трудом в тылу ускорить час победы». Съезд мусульман

Средней Азии и Казахстана о задачах борьбы с фашистской агрессией. Октябрь 1943 г. (Публикация Д.Ю. Арапова)

- 161 *И.В.Зайцев*. Неизвестная рецензия акад. В.В.Бартольда на книгу Мусы Бигиева «Основы шариата»

167 **Рецензии и обзоры**

- 168 Любомир Миков. Османска архитектура и изкуство в България. Избрани студии. Том I. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2012 (*Ю.А. Аверьянов*)

- 171 Е.Ю. Сергеев. Большая игра, 1856–1907: мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии. М.: «Товарищество научных изданий КМК», 2012 (Серия: «Сфера Евразии») (*П.В. Башарин*)

- 187 Мухаммад бин Мунаввар. Асрар ат-таухид фи макаमत аш-шейх Абу Саид (Тайны единобожия в деяниях Абу Са'ида) / пер. с перс., предисл., примеч. и указатели М.Д. Кязимова. Баку, 2010 (*П.В. Башарин*)

- 190 Firoozeh Papan-Matin. Beyond Death. The Mystical Teaching of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī. Leid., Boston: Brill, 2010. (Islamic History and Civilization vol. 75.) (*П.В. Башарин*)

- 196 Reza Pourjavady. Philosophy in early Safavid Iran: Nadjm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his writings. Leid., Boston: Brill, 2011. 228 p. (Islamic Philosophy, Theology and Science vol. 82) (*П.В. Башарин*)

- 202 В.А. Иванов. Очерки истории исмаилизма. К 125-летию со дня рождения Владимира Алексеевича Иванова / Отв. ред. Х. Эльназаров. М. Резван. СПб.: Зодчий, 2011 (*П.В. Башарин*)

- 205 Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / Ed. by A. Bustanov and M. Kemper., Amsterdam: Uitgeverij pegasus, 2012. 416 p. (Pegasus Oost-Europese Studies 19) (*А.Р. Абянова, И.Л. Алексеев*)

211 **In memoriam**

- 212 *П.В. Башарин*. Теодор Адамович Шумовский (2 февраля 1913 — 28 февраля 2012)

218 **Сведения об авторах**

220 **Abstracts**

224 **Памятка автору**

От редакции

Настоящий номер посвящен феномену мусульманского мистицизма и гетеродоксии. Временные рамки представленных исследований включают различные периоды: от 'Аббасидского халифата до новейшего времени. Тематически материалы журнала охватывают в основном всю мусульманскую ойкумену: Месопотамию, Магриб, Османские Балканы, Хорасан, Памирское нагорье. Они охватывают как теоретические так и практические аспекты мусульманской гетеродоксии: история, доктрина, фольклор. Их базой служат как письменные источники, так и материалы полевых исследований.

Номер открывает первая часть перевода главы о первом «праведном» халифе Абу Бакре из известного классического биографического сочинения Ибн Са'да ат-*Табакат ал-кубра*. Данный материал является первым опытом перевода этого труда на русский язык.

Статья Ю.А. Аверьянова «Источники по истории суфийской обители Сейида Али Султана (г. Димотика, Греция)» посвящена одному из известных абдалов XIV в., Сейиду 'Али Султану по прозвищу Кызыл-дели. Автор реконструирует эту фигуру на основе широкого спектра письменных памятников: от исторических хроник, агиографических сочинений, мистических гимнов-нефесов, вакфов. Исследование также затрагивает историю формирования суфийских обителей на территории Балканского полуострова в первые века османского завоевания.

Публикация И. Бутшиша посвящена принципу васатийи (умеренности, отказа от крайностей) в магрибском суфизме. Он характеризуется следующими чертами: избегание крайних идей, примат принципа справедливости ('адл), прямота (истикама), отсутствие принципов сословного разграничения и выделения элитарного. Автор подчеркивает, что этот принцип являлся ключевым начиная с первых веков проникновения суфизма в лице ал-Джунайда на территорию Магриба и доктрин Абу Мадйана и Абу-л-Хасана аш-Шазили.

В статье М. Закер Аббаси и Ф. Дарвиши анализируется феномен рийада — воздержания от сна, пищи и плотских сношений с целью обуздания плотской души (*нафс*). Связанная с психо-соматической практикой, рийада является предварительной ступенью к обретению познания Бога (*ма'риф*). В связи с этим она привлекала пристальное внимание представителей не только практического, но и теоретического суфизма.

Проблема взаимоотношения крайних шиитских и суфийских движений с официальной властью в халифате в X в., в период обострения политической борьбы, рассматривается в статье П.В. Башарина «О статусе “махдистских” движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате». В центре исследования стоят фигуры двух харизматических вазиров, определявших политику государства в первой четверти X в.: 'Али б. Фурат и 'Али б. 'Иса, символизировавших противоборство двух линий: шиитской, имевшей опору в среде финансистов-иудеев, и прохристианской, представленной династиями несторианских писцов.

Статья К.С. Васильцова «Священные горы и священные камни: предания о мусульманских аулиях на Памире и их роль в создании сакральных пространств» посвящена культу исмаилитских святых на Памире. Методология исследования базируется на сочетании результатов полевых исследований автора с материалами письменных источников. Исмаилитская традиция в Бадахшане (*панджтани*) практикует почитание различных природных объектов, которые связаны в народе с деяниями святых и считаются остовами известных святых-имамов. Огромную роль играет культ камней.

Публикация Г.Я. Гузельбаевой «Исламская идентичность татарской молодежи Республики Татарстан» базируется на ряде проведенных социологических исследований. С конца XX века, религиозное возрождение, характерное для всех народов России, активнее всего проявилось в отношении мусульман. Рост исламской идентичности в Республике Татарстан служит тому ярким подтверждением. Двумя определяющими параметрами для исследования стали: религиозное сознание (верования) и религиозное поведение (практика). Выводы свидетельствуют о том, что для большей части молодых мусульман РТ приход в ислам осуществляется на основе самостоятельных религиозных поисков.

В разделе «Архивы, библиотеки, коллекции» помещена публикация декларации съезда мусульман Средней Азии и Казахстана о задачах борьбы с фашистской агрессией от октября 1943 г. (Д.Ю. Арапов) и неизвестная рецензия В.В. Бартольда на книгу Мусы Бигиева (И.В. Зайцев).

Следует отметить особое место, которое отведено в данном выпуске рецензиям и обзорам на новейшую отечественную и зарубежную литературу по различным спектрам исламоведения: философия, суфизм, исмаилизм, материальная культура, политика европейских держав на Востоке в XIX в.

В конце номера размещен некролог недавно покинувшего этот мир Т.А. Шумовского, ведущего специалиста по арабским логиям.

Памятники мусульманской культуры

1

Ибн Са'д Ат-Табакат ал-кубра

Перевод: А.И. Коконов, М. ат-Тайяр.

Науч. ред. и предисл.: П.В. Башарин

Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Са'д б. Мани' ал-Басри ал-Хашими — один из самых известных биографов раннемусульманского времени. Родился в Басре в 230/845г. Был клиентом (*mawlā*) рода бану хашим. В поисках знания он много путешествовал и учился у различных богословов. Затем осел в Багдаде, где стал секретарем знаменитого историка ал-Вакиди. В связи с этим в мусульманской историографии Ибн Са'д известен под прозвищем «Катиб ал-Вакиди» (Секретарь ал-Вакиди). В период михны во время правления ал-Ма'муна с другими авторитетами он присягнул на верность му'тазилитской доктрине.

Письменное наследие Ибн Са'да, согласно его биографам, включало ряд сочинений по фикху, Корану и хадисам.

Ибн Са'д прославился как составитель *Китаб ат-Табакат ал-кабир* (Большой книги разрядов), или *ат-Табакат ал-Кубра*. Согласно *Фихриту* Ибн ан-Надима, наряду с *Китаб ат-Табакат ал-кабир* существовала *Китаб ат-Табакат ас-сагир* (Малая книга разрядов). Считается, что дошла только сокращенная ее версия. В замысле автора было дать биографии 4250 личностей, в том числе 600 женщин, с эпохи зарождения ислама до времени жизни автора.

Сочинение Ибн Са'да опиралось на ряд трудов предшественников, из которых следует особо выделить: ал-Вакиди и Ибн Калби, *Китаб Насаб ал-ансар* Ибн ал-Каддаха.

Табакат открывается сведениями о Пророке. Биографии приводятся в зависимости от хронологии, местами — от генеалогии. Деление всех разрядов основано на географическом принципе: Медина, Мекка, Йемен, Йамама, Бахрейн, Куфа, Басра, Сирия (Шам), ал-Джазира, Египет, ал-Андалус, Васит, ал-Мада'ин, Багдад, Хорасан, Рей, Хамадан, Кумм, ал-Анбар.

Биографии сподвижников Пророка занимают гораздо больше места относительно последующих. Иногда приводятся только имена без библиографического описания. К *Табакат* писали дополнения сле-

дующие авторы: ал-Хусайн б. Фахм (ум. 289/902), ученик Ибн Са'да, ат-Табари (биография Хариса б. Аби Усамы), Ибн Аби-д-Дунийя.

Биография первого «праведного» халифа Абу Бакра, перевод которой приводится ниже, является одной из наиболее полных в сочинении. В связи с большим объемом в настоящем издании печатается только половина текста. Окончание планируется опубликовать в следующем номере.

ИБН СА'Д АТ-ТАБАКАТ АЛ-КУБРА ХАЛИФ АБУ БАКР АС-СИДДИК

Абу Бакр ас-Сиддик, да будет мир над ним, принадлежал к клану Тайм б. Мурра б. Ка'б. Его имя, полученное при рождении, было 'Абд Аллах б. Аби Кухафа, а полное имя его отца — 'Усман б. 'Амир б. 'Амр б. Ка'б б. Са'д б. Тайм б. Мурра. Мать Абу Бакра, по прозвищу Умм ал-хайр («Мать добра»), звали Салми бт. Сахр б. 'Амир б. Ка'б б. Са'д б. Тайм б. Мурра. Из потомства у Абу Бакра были сын 'Абд Аллах и дочь Асма', по прозвищу «Обладательница двух поясов», от жены по имени Катилия бт. 'Абд ал-'Узза б. 'Абд Ас'ад б. Надр б. Малик б. Хисл б. 'Амир б. Лу'и; сын 'Абд ар-Рахман и дочь 'А'иша от жены по имени Умм Руман бт. 'Амир б. 'Уваймир б. 'Абд Шамс б. 'Аттаб б. Узайна б. Субай' б. Духман б. ал-Харис б. Ганм б. Малик б. Кинана, или, как ее называли, Умм Руман бт. 'Амир б. 'Амира б. Зухл б. Духман б. ал-Харис б. Ганм б. Малик б. Кинана; сын Мухаммад б. Аби Бакр от жены по имени Асма' бт. 'Умайс б. Ма'адд б. Тайм б. ал-Харис б. Ка'б б. Малик б. Кухафа б. 'Амир б. Малик б. Наср б. Вахб Аллах б. Шахран б. 'Ифрис б. Халф б. Афтал, — а последний еще известен под именем Хас'ам; дочь Умм Кулсум бт. Абу Бакр от жены по имени Хубайба бт. Хариджа б. Зайд б. Аби Зухайр родом из клана ал-Харис б. ал-Хазрадж, которая на день смерти своего мужа Абу Бакра находилась в положении и родила ребенка после его смерти.

По Мухаммаду б. 'Умару, Исхак б. Йахйа б. Талха поведал предание со слов Му'авии б. Исхака б. Талхи, а ему рассказал о нем его отец, а он сам слышал от дочери Абу Бакра 'Аи'ши, как однажды кто-то справился у нее о причине, по которой ее отцу дали имя 'Атик. Она ответила, что однажды Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, взглянул на него (Абу Бакра) и во всеуслышание сказал: «Этот человек — освобожденный Аллахом от огня ада»¹.

А по Мухаммаду б. Исхаку, именем 'Атик называли самого Абу Кухаффу — отца Абу Бакра, и он (Мухаммад б. Исхак) был единственным, кто поведал такое предание.

Так, Ахмад б. 'Абд Аллах б. Йунус сообщил: «ал-Му'афа б. 'Имран передал нам вот такой рассказ Мугиры б. Зийада: «Однажды я специ-

1 | 'atīq — освобожденный.

ально посылал человека к Ибн Аби Мулайке разузнать у него, как на самом деле звали Абу Бакра ас-Сиддика. Тот побывал у Ибн Аби Мулайки и расспросил его об этом, а вернувшись, разъяснил мне, что в действительности Абу Бакра звали 'Абд Аллахом б. 'Усманом, а слово „Атик" было что-то вроде прозвища.

Мухаммад б. Исхак говорил: «Мне передали эту версию от 'Абд ар-Раззака б. Гаммама, который узнал о ней со слов Ма'мара, а тот сам слышал, как Ибн Сирин сказал: «Имя Абу Бакра — „Атик б. 'Усман"».

Са'ид б. Мансур рассказал: «Нам сообщил Салих б. Муса ат-Талхи, а ему передал Муавия б. Исхак из высказываний 'А'иши бт. Талхи следующие слова духовной матери правоверных 'А'иши: „Однажды я находилась у себя дома, а Посланник Аллаха и его соратники сидели во дворе и разговаривали, — а между мною и ими был опущен занавес, — и тут пришел Абу Бакр. Тогда Посланник Аллаха сказал собеседникам: «Кто рад полюбоваться 'аттиком (то есть человеком, освободившимся от огня ада), пусть посмотрит на этого (человека)». 'А'иша добавила: „Имя, данное родителями Абу Бакру при рождении, — 'Абд Аллах, и его отца звали 'Усманом, а деда 'Амиром б. 'Амром. Но обычно Абу Бакра называли 'Аттиком"».

Йазид б. Харун поведал высказывание Абу Ма'шара, который говорил, что Абу Вахб — вольноотпущенник Абу Хурайры передал ему, что сам Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, в ночь своего молниеносного переселения в Иерусалимский храм сказал ангелу Джибрилу: «Люди могут не поверить мне» (что я совершил путешествие на небеса и вернулся обратно той же ночью). На что ангел Джибрил ответил ему: «Зато тебе поверит Абу Бакр, а он — ас-Сиддик».

Другое предание привел нам Муслим б. Ибрахим из высказываний Куры б. Халида, а ему передал его Мухаммад б. Сирин со слов 'Укбы б. Ауса, а он узнал об этом предании от 'Абд Аллаха б. 'Амра б. ал-'Аса, который сказал: «Вы назвали Абу Бакра почетным именем ас-Сиддик и, таким образом, нашли для него очень подходящее имя».

Кабиса б. 'Укба рассказал: «Нам передал Суфйан, а ему сообщил Абу-л-Джаххаф, а он слышал, как Муслим ал-Батин поэтическим языком выразил свои чувства следующими словами:

Мы упрекаем ту группу мусульман, которые отошли от
единого мнения, отрекаясь от Абу Бакра ас-Сиддика.
И они поступили недостойно, когда отреклись также от
Человека, который был вроде первого помощника у Пророка.
И горе тому, кто отрекается от 'Умара б. ал-Хаттаба,
Носящего титул ал-Фарук.
Я недовольным скажу, что эти двое были по-настоящему из
Тех, кто принял религию от Пророка, который всегда говорил
правду, и люди доверяли ему».

‘Аффан б. Муслим сообщил. Нам передал ‘Абд ал-Вахид б. Зийад от ал-Хасана б. ‘Убайд Аллаха следующие слова Ибрахима ан-Наха‘и: «За то, что Абу Бакр, стоя на молитве перед Аллахом, чуть-ли не плакал от глубоких чувств богопочитания, ему дали прозвище Сострадательный»².

Са‘ид б. Мухаммад ас-Сакафи поведал: «Это предание передал нам Касир ан-Нава’ со слов Абу Сарихи, который рассказал, что слышал, как однажды ‘Али б. Аби Талиб, да будет мир над ним, выступая с кафедры мечети, сказал: „Абу Бакр — сострадательный и всем сердцем обращающийся к Аллаху, а ‘Умар — постоянно просящий у Аллаха совета и получающий его от Него“».

О том, как Абу Бакр, да помилует Аллах душу его, принял ислам, нам поведал Мухаммад б. ‘Умар, который сообщил: «Об этом мне рассказал Муса б. Мухаммад со слов Ибрахима б. Мухаммада б. Талхи». В свою очередь, тот передал, что ему об этом рассказал Мансур б. Салама б. Динар, а тот слышал об этом предании от Мухаммада б. Талхи б. ‘Абд Аллаха ‘Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра, а этот — от своего отца, который поведал, что ему передал это предание ‘Абд ал-Малик б. Сулайман со слов Абу-н-Насра, а он узнал о нем от Абу Саламы б. ‘Абд ар-Рахмана, а тот — от Абу Бакра б. ‘Абд Аллаха б. Аби Сабры, а он — от Салиха б. Мухаммада, который, в свою очередь, узнал об этом предании от За‘иды, а он услышал о нем от Абу ‘Абд Аллаха ад-Дауси, а тот — от Абу Арва ад-Дауси, и все эти люди сказали: „Абу Бакр ас-Сиддик первым среди взрослых мужчин принял ислам“».

Нам привел это сообщение ‘Аффан б. Муслим из рассказов Шу‘бы, а ему поведал о нем ‘Амр б. Мурра, а тот слышал, как Ибрахим говорил: «Первый среди взрослых мужчин, кто читал молитву, был Абу Бакр ас-Сиддик».

Мухаммад б. ‘Умар поведал из высказываний Мусы б. Мухаммада б. Ибрахима, а он передал от Ибрахима б. ‘Абд ар-Рахмана б. ‘Абд Аллаха б. Аби Раби‘и, а тот — от своего отца следующие слова дочери Абу Бакра Асмы: «Мой отец был первый, кто принял ислам. Клянусь Аллахом, я не помню своего отца без религии ислама».

И еще Мухаммад б. ‘Умар рассказал: «Мне передали Ма‘мар и Мухаммад б. ‘Абд Аллах от аз-Зухри, а он слышал от ‘Урвы, а тот — от ‘А‘иши следующие ее слова: „Я помню своих родителей только как верующих в ислам. И не было такого дня, чтобы Посланник Аллаха не заходил к нам утром и вечером“».

‘Аффан б. Муслим довел до нас высказывание Абу ‘Аваны, а он ссылался на Мугиру, а тому сообщил ‘Амир, который рассказал о том, что некий человек пришел к Билалю и спросил его: «Послушай, кто был первым?» Билал ответил: «Мухаммад». Человек еще осведомился: «А кто вышел на второе место?» Билал сказал: «Абу Бакр». Тот, уточняя, добавил: «Я спросил о победителе на конных скачках». Тогда Билал разъяснил ему: «А я имею в виду участие в добрых делах».

Абу Усама Хаммад б. Салама привел слова Хишама б. ‘Урвы, а он сказал: «Мой отец сообщил мне следующее: „Ко дню принятия ислама состояние Абу Бакра оценивалось в сорок тысяч дирхемов”».

Мухаммад б. ‘Умар поведал: «Усама б. Зайд Аслам передал мне следующее высказывание своего отца: „Когда Аллах послал Мухаммада, благословение и мир ему, к людям Пророком, Абу Бакр занимался торговлей, и его состояние составляло сорок тысяч дирхемов. Он тратил часть этих денег на выкуп рабов, принявших ислам, и в пользу ислама. А к моменту переселения в Медину у него осталось из тех денег всего лишь пять тысяч дирхемов. И своими деньгами Абу Бакр продолжал распоряжаться таким же образом, как и в Мекке”».

А что касается истории пребывания Абу Бакра вместе с Мухаммадом в пещере и их переселения в Медину, то Йазид б. Харун рассказал ее со слов Хаммада б. Саламы, а он услышал о ней от Хишама б. ‘Урвы, а ему поведал эту историю его отец, который сообщил, что дело было так: «Перед эмиграцией Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сказал Абу Бакру ас-Сиддику: „Я получил приказание Аллаха оставить наш город”. Абу Бакр, услышав такую весть, попросил его: „Разреши мне быть твоим спутником, о Посланник Аллаха”. Он ответил: „Хорошо, ты пойдешь вместе со мной”. Не теряя времени, они оба быстро собрались, вышли из Мекки и отправились к известной только им двоим пещере на склонах горы Саур, где пробыли вдвоем несколько дней. По ночам к ним из Мекки приходил сын Абу Бакра ‘Абд Аллах и сообщал им о действиях курайшитов в городе, а рано утром успевал возвратиться обратно и появлялся среди горожан, как будто он всю ночь провел в городе. Днем поблизости от той горы пас принадлежащих Абу Бакру овец его вольноотпущенник ‘Амир б. Фухайра, который к вечеру при возвращении в город подгонял стало к месту убежища Посланника Аллаха и Абу Бакра, и они пили овечье молоко. Дочь Абу Бакра Асма’ готовила для них еду и посылала ее к ним. Чтобы уложить съестное, она не пожалела разорвать свой широкий матерчатый пояс на две половинки и завернула еду в них, как в узелок. Потом за это Асма’ получила эпитет „Обладательница двух поясов”»³. Или как еще сообщил отец Хишама б. ‘Урвы, все произошло следующим образом: «Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сказал Абу Бакру: „Я получил повеление Всевышнего эмигрировать”. Поскольку Абу Бакр уже имел верблюда, то Посланник Аллаха, благословение и мир ему, тоже купил для себя верблюда. Отправляясь в дорогу, Пророк Мухаммад сел на своего верблюда, Абу Бакр — на своего. Еще один человек сел на третьего верблюда, а этот человек, как узнал Хаммад б. Салама, был ‘Амир б. Фухайра. Итак, они отправились в путь. Когда верблюд, на котором сидел Посланник Аллаха, благословение и мир ему, в дороге явно уставал от тяжести седока, Пророк пересаживался на верблюда Абу Бакра, а тот

переходил на верблюда 'Амира б. Фухайры, а он садился на верблюда Посланника Аллаха. Как только замедлял свой ход верблюд Абу Бакра от тяжести сидящего на нем Пророка, опять ездоки менялись животными. Так они и добирались. По дороге в Медину путники встретились с идущим из Сирии торговым караваном. Этот караван вез среди других товаров вещи, посланные Талхой б. 'Убайд Аллахом специально как подарок Абу Бакру. В том числе были белые одежды, изготовленные из известных сирийских материй. Перед въездом в Медину Пророк и Абу Бакр надели на себя эти новые белые одежды».

Абу Усама рассказал: «Нам сообщил Хишам б. 'Урва, а ему передал его отец о том, что когда Пророк, благословение и мир ему, и его верный спутник вдвоем находились в пещере, именно сын Абу Бакра 'Абд Аллах был тот человек, который приносил несколько раз нужную для них пищу».

Мухаммад б. 'Умар поведал: «Нам передал Ма'мар, а ему — аз-Зухри, а тому сообщил 'Урва следующее высказывание 'А'иши: „Абу Бакр совершал переселение в Медину вместе с Посланником Аллаха, благословение и мир ему. Их обоих сопровождал 'Амир б. Фухайра. Роль проводника у них выполнял человек по имени 'Абд Аллах б. Урай-кит ад-Дайли, в то время еще не принявший ислам, но они (Пророк и Абу Бакр) оба полностью доверяли ему»».

Еще одно предание сообщил нам 'Аффан б. Муслим со слов Хам-мама б. Йахьи, а он — со слов Сабита, который услышал о нем от Анаса, а тот сообщил, что сам Абу Бакр поведал так ему: «Будучи в пещере, я сказал Пророку, благословение и мир ему, что если кто-либо из этих гоняющихся за нами и стоящих сейчас на горе прямо над нами посмотрит себе под ноги, то сразу обнаружит нас в этой пещере, которая находится под его ногами. В ответ он так говорил мне: „Как ты думаешь, Абу Бакр, разве может опасность настичь двух человек, если третий с ними — сам Аллах?»»

Шабаба б. Саввар сообщил: «Нам передал Абу-л-'Атуф ал-Джазари слова аз-Зухри, а он рассказал, что однажды Посланник, да будет ему благословение Аллаха и мир, спросил поэта Хассана б. Сабита: „Ты сочинял что-либо в честь Абу Бакра?» Тот ответил утвердительно. После чего Посланник Аллаха сказал: „Тогда прочитай мне что-нибудь из тех стихов, а я послушаю”. Хассан прочитал из стихов такой отрывок:

„Второй из двоих в той пещере, где прятали горы
Их от рышущих вражеских взоров...
Знают все, что Посланником был он любим,
Что никто из людей для Пророка с ним не был сравним”.

В ответ на эти стихи Посланник Аллаха, благословение и мир ему, рассмеялся во весь рот и сказал: „Ты сказал правду, Хассан. Да, именно он таким является»».

Мухаммад б. 'Умар поведал: «Нам передал Исма'ил б. 'Абд Аллах б. 'Атиййа 'Абд Аллах б. Унайс из высказываний своего отца следующие слова: „После переселения из Мекки в Медину Абу Бакр первое время жил там в доме Хабиба б. Йасафа”». И еще Мухаммад б. 'Умар привел из рассказов Мусы б. 'Убады такие слова Аййуба б. Халида: «После переезда в Медину Абу Бакр остановился в доме Хариджы б. Зайда б. Аби Зухайра».

Из других преданий Мухаммад б. 'Умар сообщил услышанное им от Мусы б. Йа'куба, а тому передал Мухаммад б. Джа'фар б. аз-Зубайр, который сказал: «Первое время после переселения в Медину Абу Бакр поселился в доме Хариджа б. Зайда б. Аби Зухайра и женился на одной из его дочерей. Он остался жить на земле племени бану-л-харис б. ал-хазрадж в местечке Сунх, пока не умер Посланник Аллаха, благословение и мир ему».

Мухаммад б. 'Умар сообщил: «Нам передал Муса б. Мухаммад б. Ибрахим услышанные им от своего отца следующие слова: „Переселившись в Медину, Посланник Аллаха, благословение и мир ему, скрепил узы братства между Абу Бакром и 'Умаром”».

Мухаммад б. Исма'ил б. Аби Фудайк рассказал со слов 'Абд Аллаха б. Мухаммада б. 'Умара б. 'Али б. Аби Талиба, а он — со слов своего отца о том, что когда Посланник Аллаха, благословение и мир ему, объявил об установлении уз братства между своими соратниками их мухаджиров и ансаров, он сделал побратимами Абу Бакра и 'Умара.

Мухаммад б. 'Убайд сообщил: «Мне передал Ва'ил б. Да'уд следующие слова некоего жителя Басры: „Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сделал побратимами Абу Бакра и 'Умара. Однажды, увидев их обоих, идущих ему навстречу, он сказал присутствующим: «Эти оба, поистине, являются господами для всех взрослых из обитателей рая с первых времен и до последних — пожилых и молодых, за исключением пророков и посланников»”».

Ахмад б. 'Абд Аллах б. Йунус поведал: «Нам передал Малик б. Митвал следующие слова аш-Ши'би: „Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сделал побратимами Абу Бакра и 'Умара. В какой-то день он сидел в мечети среди своих сподвижников, и тут, держась за руки, вошли Абу Бакр и 'Умар. Тогда он, обращаясь к собравшимся, сказал: «Кто хочет полюбоваться на двух господинов, поставленных над всеми взрослыми из обитателей рая с первых времен и до последних — пожилыми и молодыми, за исключением пророков и посланников, пусть посмотрит на этих двух, подходящих к нам»”».

И еще Мухаммад б. 'Умар сказал: «Нам сообщил Мухаммад б. 'Абд Аллах, а ему передал аз-Зухри от 'Убайда Аллаха б. 'Абд Аллаха б. 'Утбы, который поведал, что, получив землю под строительство домов в Медине, Посланник Аллаха, благословение и мир ему, выделил Абу Бакру участок земли под застройку дома рядом с мечетью. Впоследствии дом, построенный на этом месте, стал принадлежать роду Ма'мара».

Известно, что Абу Бакр принимал участие в сражениях при Бадре и Ухуде, а также в битве у «рва» и ходил в другие походы, которые возглавлял Посланник Аллаха, благословение и мир ему. Когда Пророк Мухаммад повел свою армию на Табук, он вручил большое черное знамя мусульман Абу Бакру. После победы мусульманской армии в битве при Хайбаре Посланник Аллаха, благословение и мир ему, выделил Абу Бакру сто вьючных сумок военной добычи. И еще Абу Бакр был из числа тех, кто проявил стойкость и стоял рядом с Посланником Аллаха, благословение и мир ему, во время боя при Ухуде, когда мусульмане дрогнули и в панике побежали с поля боя.

Мухаммад б. 'Умар также поведал: «Нам сообщил Хамза б. 'Абд ал-Вахид, а ему передал 'Икрима б. 'Аммар со слов Ийаса б. Саламы, а он слышал от своего отца такие слова: „Однажды Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, назначил Абу Бакра командиром над нами, когда послал нас в поход в составе отряда в область Неджд. Выйдя в назначенное место, мы ночью напали на хавазинитов. Сам лично я зарубил семь человек из их известных людей. Наш клич в этом бою был: „Убей! Убей!“»

Ал-Фадл б. Дукайн сообщил: «Нам передал Мис'ар, а ему — Абу 'Аун от Абу Салиха, а этот слышал следующие слова 'Али б. Аби Талиба: „В день битвы при Бадре лично мне и Абу Бакру было сказано, что одного из вас опекает архангел Джибрил, а другого — ангел Мика'ил, а великий ангел Исрафил присутствует на этом сражении, или, как сказано, он находится в одном из ваших боевых рядов как участник сражения”».

Нам поведал Абу Му'авийа ад-Дарир, а ему передал ал-'А'маш от 'Амра б. Мурры, а он — от Абу-л-Ахваса, а тот — от 'Абд Аллаха, который сообщил, что однажды Пророк, благословение и мир ему, сказал: «Я вынужден отказаться быть приятелем любого из вас, потому что Аллах избрал меня приятелем Ему самому. А если бы я имел возможность выбрать друга для себя из вас, то я бы выбрал именно Абу Бакра».

'Аффан б. Муслим поведал: «Нам рассказал Шу'ба, а ему — Абу Исхак, а он узнал от Абу-л-Ахваса, а тому сообщил 'Абд Аллах, который слышал, как однажды Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Если бы я выбирал себе как друга одного из членов моей общины, то я бы назвал им Абу Бакра”».

'Абд Аллах б. Джа'фар ар-Ракки поведал нам предание, возводимое к 'Убайд Аллаху б. 'Амру, который слышал его от Зайда б. Аби Унайсы, а он — от 'Амра б. Мурры, а тот — от 'Абд Аллаха б. ал-Хариса, а сам он, в свою очередь, узнал об этом предании со слов Джундуба, который слышал, как Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Если бы я выбирал себе друга из общины мусульман, то таким бы сделал Абу Бакра».

В пересказе 'Аффана б. Муслима нам известно предание, о котором он узнал от Вухайба, а тот — от Халида, а ему сообщил о нем Абу Килаба со слов Анаса б. Малика, а сам он услышал о нем от Пророка,

благословение и мир ему, который сказал: «Самый добросердечный для моей общины среди ее членов — это Абу Бакр».

Еще одно предание поведал нам 'Аффан б. Муслим со слов Хаммада б. Саламы, а он — со слов ал-Джарири, а ему сообщил о нем 'Абд Аллах б. Шакик со слов 'Амра б. ал-'Аса, который однажды спросил: «О Посланник Аллаха, кто из людей более любимый для тебя?» Он ответил: «Самая любимая для меня — это 'А'иша». Тогда 'Амр сказал: «Я имею в виду, кто из мужчин милее для тебя». Он сказал: «Это — ее отец (Абу Бакр)».

'Арим б. ал-Фадл поведал: «Нам сообщил Хаммад б. Зайд, а ему передал Хишам следующие слова Пророка Мухаммада: „Самый ревностный в делах религии среди нашей общины вслед за ее Пророком — это Абу Бакр“».

Ахмад б. 'Абд Аллах б. Йунус сообщил: «Нам передал ас-Сари б. Йахья слова ал-Хасана, который поведал, что однажды Абу Бакр сказал: „О Посланник Аллаха, я неоднократно видел во сне, что хожу в мечети, наступая прямо на плечи сидящих людей“. А он объяснил: „Это значит, что ты будешь правителем над ними“. Абу Бакр еще сказал: „И я видел в том же сне, что на моей груди нарисовано что-то похожее на две полосы. Что бы это могло означать?“ „Это означает, что тебе предназначено руководить общиной два года“, — ответил ему Посланник Аллаха. Тогда Абу Бакр добавил: „Значит, у тебя появится еще один ребенок на радость тебе“».

Хадждадж б. Мухаммад передал слова Ибн Джурайджа, а он слышал от 'Ата' о том, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, не отправился в хаджж в первом году после завоевания [Мекки из Медины], а повелел сделать это Абу Бакру ас-Сиддику.

Халид б. Махлад поведал: «Нам сообщил 'Абд Аллах б. 'Умар, а ему — Нафи', а тот передал следующие слова Ибн 'Умара: „В первом сезоне хаджжа в истории ислама Абу Бакр по поручению Пророка, благословение и мир ему, возглавлял поход паломников из Медины. А на следующий год такой поход возглавил Посланник Аллаха сам. После смерти Пророка, благословение и мир ему, и избрания Абу Бакра на пост халифа с паломниками в качестве руководителя по поручению Абу Бакра вышел 'Умар б. ал-Хаттаб, а год спустя Абу Бакр уже сам руководил походом мусульман из Медины в Мекку. Когда умер Абу Бакр и 'Умар стал халифом, он в первом году своего правления поручил 'Абд ар-Рахману б. 'Ауфу руководить хаджжем. А все остальные годы до конца своей жизни он сам возглавлял походы паломников. А когда 'Усман занял пост халифа, он назначил 'Абд ар-Рахмана б. 'Ауфа руководителем хаджжа“».

Ахмад б. 'Абд Аллах б. Йунус сообщил со слов Абу Бакра б. 'Аййаша, а он узнал от Мубашшира ас-Са'ди, а тот — от Ибн Шихаба о том, что однажды Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, увидел сон, о котором он поведал Абу Бакру, сказав: «Абу Бакр, мне

приснилось, что мы с тобой как будто бежали по ступенькам наперегонки, и я опередил тебя на две с половиной ступени. Что бы это могло означать?» Абу Бакр, избегая прямого ответа на его вопрос, сказал: «Это к добру, о Посланник Аллаха. Господь продлит твою жизнь, и ты увидишь то, что обрадует тебя, и будешь довольным». Но пророк Мухаммад стал пересказывать ему свой сон второй и третий раз. После чего Абу Бакр вынужден был так ответить ему: «О Посланник Аллаха, это означает, что Аллах возьмет твою душу к милости Его и прощению, а я проживу после тебя еще два с половиной года».

Ал-Фадл б. 'Анбаса ал-Хаззаз ал-Васити и 'Арим б. ал-Фадл поведали: «Нам сообщил Хаммад б. Зайд, а ему передал Са'ид б. Аби Садака, а он узнал от Мухаммада б. Сирина, а тот сказал: „Абу Бакр был вторым после Пророка, кто больше всех страшился говорить о том, о чем он не знал точно. А после него этой чертой характера больше других отличался 'Умар. Однажды Абу Бакр столкнулся с неким вопросом, о котором ничего не нашел ни в Коране, ни в Сунне. Тогда он сказал: „Я выношу свое личное заключение. Если оно правильное — значит, исходит от Аллаха, а если ошибочное, то — от меня, и я заранее прошу у Аллаха прощения“»».

Йазид б. Харун рассказал: «Нам поведал Ибрахим б. Са'д со слов своего отца, а ему передал Ибн Джубайр б. Мут'им, а он слышал от своего отца следующее: „В какой-то день к Пророку, да будет над ним благословение Аллаха и мир, пришла одна женщина с каким-то вопросом, а он сказал ей: „Приходи ко мне еще когда-нибудь потом“. Тогда она сказала: „О Посланник Аллаха, а что если, когда я приду в другой раз, тебя не будет?“ — как бы намекая на его возможную смерть. Он ответил: „Не будет меня, иди к Абу Бакру“»».

Сулайман Абу Да'уд ат-Тайалиси и 'Абд ал-'Азиз б. 'Абд Аллах поведали: «Нам сообщил Ибрахим б. Са'д со слов своего отца, а ему передал Мухаммад б. Джубайр б. Мут'им со слов своего отца, а тот рассказал, что однажды к Пророку, да будет над ним благословение Аллаха и мир, пришла некая женщина, чтобы решить один вопрос, а он приказал ей прийти в другой раз. Тогда она спросила: „О Посланник Аллаха, если я приду в другой и тебя не увижу, — как бы намекая на то, что он может умереть до ее прихода во второй раз, — то к кому обращаться?“ Он ответил: „Если будет так, то иди к Абу Бакру“».

О том, что повелел Посланник Аллаха, благословение и мир ему, перед своей кончиной Абу Бакру относительно руководства общими молитвами мусульман, поведал Хусайн б. 'Али ал-Джу'фи со слов За'иды, а он сообщил со слов 'Абд ал-Малика б. 'Умайра, а ему передал Абу Бурда со слов Абу Мусы, который рассказал, что Посланника Аллаха, благословение и мир ему, поразила неизлечимая болезнь, и когда она усилилась, пророк Мухаммад сказал своим: «Передайте мое повеление Абу Бакру, чтобы он взял на себя руководство общей молитвой мусульман». Тогда его жена 'А'иша сказала: «О Посланник Аллаха, ведь

он (Абу Бакр) слишком мягкосердечный человек, чтобы мог громко выступать в мечети. Если он займет твое место, то вряд ли его голос дойдет до последних рядов молящихся». Пророк повторил свой приказ: «Пусть руководит общей молитвой мусульман именно Абу Бакр. А вы, женщины, похожи своим поведением на тех женщин [которые были очарованы красотой] Йусуфа»⁴.

Нам поведал Хусайн б. 'Али ал-Джу'фи со слов За'иды, а он слышал от 'Асима, а тому передал Зурр со слов 'Абд Аллаха, и он сказал: «Сразу после смерти Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, состоялось собрание ансаров по выбору халифа. На этом собрании ансары объявили: „Пусть будут два главы в общине — один эмир от нас и другой от мухаджиров“. Тут к ним пришел 'Умар б. ал-Хаттаб и сказал: „Ансары, а что, вы забыли, что Посланник Аллаха поручал Абу Бакру руководить общей молитвой мусульман вместо себя?“ Они ответили: „Нет, мы помним это“. А 'Умар продолжал говорить: „Кто из вас позволит себе встать впереди Абу Бакра?“ Тогда ансары сказали: „Боже упаси, чтобы кто-то из нас позволил себе быть впереди Абу Бакра!“»

Абу Му'авийа ад-Дарир (в переводе на русский язык последнее слово означает «слепой») поведал: «Нам сообщил ал-'Амаш со слов Ибрахима, а ему передал ал-Асвад со слов 'А'иши, а она сказала: „В тот день, когда Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, почувствовал тяжесть болезни, к нему пришел Билал, чтобы известить его о наступлении молитвы. А он говорит ему: «Передайте мой наказ Абу Бакру, чтобы он взял на себя обязанность руководить общими молитвами мусульман». Тогда я ему сказала: «О Посланник Аллаха, ведь Абу Бакр очень сердобольный человек, и если он займет твое место, то может не справиться с руководством молитвой — его голос не дойдет до людей, стоящих в последних рядах, так не лучше ли будет, если это дело поручить 'Умару». Но он повторил: «Передайте мой наказ Абу Бакру, чтобы он взял на себя обязанность руководить общими молитвами мусульман». После этого я обратилась за помощью к Хафсе⁵ с такими словами: «Скажи ему (Пророку), что у Абу Бакра слабый голос, и если он займет его место, то может не справиться с обеспечением общей молитвы. Так не посоветуешь ли ему, чтобы он поручил эту обязанность 'Умару». Хафса так и сделала — передала Пророку пожелание 'А'иши и в ответ от него услышала: „Все вы ведете себя как те женщины в отношении Йусуфа. Передайте же мой приказ Абу Бакру, чтобы он руководил общими молитвами мусульман“. После чего Хафса, как рассказал ал-Асвад, с обидой сказала 'А'ише: „Ничего доброго от твоих слов я не получаю“. Продолжая свой рассказ, 'А'иша сказала: „Итак, Абу Бакру передали повеление пророка Мухаммада обеспечивать общие молит-

4 | Согласно Корану, жена вельможи, купившего Йусуфа (Иосифа), пригласила своих подруг на пир. Они были так очарованы красотой юноши, что порезали руки розданными им ножами. — *Примеч. ред.*

5 | Одна из жен Мухаммада.

вы мусульман. Когда Абу Бакр начал уже руководить общей молитвой, Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, почувствовал в себе облегчение от болезни. Поэтому он встал с постели и, еле волоча ноги по земле, с трудом, при поддержке двух человек пришел в мечеть и дошел до первого ряда молящихся. Почувствовав присутствие Мухаммада, Абу Бакр собрался было отойти назад от места руководителя молитвы, но Посланник Аллаха, благословение и мир ему, показал знаком, чтобы он продолжал стоять на том же месте. Посланник Аллаха дошел до Абу Бакра и сел слева от него. Теперь уже он стал руководить намазом сидя, а Абу Бакр, стоя, повторял молитву Посланника Аллаха, а люди повторяли молитву за Абу Бакром»».

Ма'н б. 'Иса поведал: «Нам сообщил Малик б. Анас со слов Хишам б. 'Урвы, а ему передал его отец, а тот слышал от 'А'иши о том, что когда болезнь окончательно одолела Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, он сказал: „Доведите мой приказ до Абу Бакра, чтобы он взял на себя обязанность руководить общими молитвами мусульман“. Тогда 'А'иша сказала ему: „О Посланник Аллаха, если Абу Бакр займет твое место, то его голос от волнения и плача не дойдет до всех молящихся. Лучше прикажи 'Умару заняться этим делом“. Но он повторил: „Доведите мой приказ до Абу Бакра, чтобы он взял на себя обязанность руководить общими молитвами мусульман“. После этого 'А'иша обратилась за помощью к Хафсе, попросив ее передать Мухаммаду ее слова. Хафса выполнила просьбу 'А'иши — поговорила с Посланником Аллаха, благословение и мир ему, и в ответ услышала от него такие слова: „Все вы поступаете как те женщины в отношении Йусуфа. Передайте же мой наказ Абу Бакру, чтобы он руководил общими молитвами мусульман“. После чего Хафса обиженно сказала 'А'ише: „От тебя мне ничего хорошего не дожидаться”».

Ахмад б. 'Абд Аллах б. Йунус поведал: «Абу Исра'ил передал нам следующее высказывание ал-Фадля б. Амра ал-Фукайми: „В последние дни жизни Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, Абу Бакр руководил общими молитвами мусульман три раза”».

Йазид б. Харун поведал: «Нам сообщил Ибрахим б. Са'д со слов Салиха б. Кайсана, а он узнал от аз-Зухри, а тот — от 'Урвы, а он, в свою очередь, слышал из рассказов 'А'иши о том, что, будучи тяжело больным, Посланник Аллаха, благословение и мир ему, сказал ей: „Пригласи ко мне твоего отца (Абу Бакра) и твоего брата (Мухаммада). Я хочу составить письменное духовное завещание Абу Бакру. Я боюсь, что после меня всякий, кому не лень, будет домогаться власти над мусульманами. И каждый поспешит заявить: «Я более других имею на это право», — в то время когда Аллах и правоверные хотят для этого только Абу Бакра”».

И еще Абу Му'авийа ад-Дарир поведал: «Нам сообщил курайшит 'Абд ар-Рахман б. Аби Бакр со слов Ибн Аби Мулайки, а он передал следующее высказывание 'А'иши: „Когда самочувствие Посланника, бла-

гословение и мир ему, резко ухудшилось, он пригласил к себе ‘Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра и сказал ему: «Принеси мне готовую для письма лопаточную кость верблюда. Я хочу составить письменное завещание в пользу Абу Бакра так, чтобы не было споров в отношении его». ‘Абд ар-Рахман собрался было выполнить приказ Посланника, как тот вдруг остановил его, сказав: «Постой, никуда ходить не надо, потому что Аллах и правовренные мусульмане не позволят, чтобы случилось разногласие в отношении Абу Бакра как наследника власти»».

‘Аффан б. Муслим и Сулайман Абу Да’уд ат-Тайалиси сообщили: «Нам рассказал Мухаммад б. Абан ал-Джу’фи со слов ‘Абд ал-‘Азиза б. Руфаи, а он узнал от ‘Абд Аллаха б. Аби Мулайки. Передавая хадис, Сулайман Абу Да’уд — со слов ‘А’иши, а ‘Аффан б. Муслим — со слов ‘Абд Аллаха б. Аби Мулайки поведали, что, тяжело заболев, Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, сказал ‘А’ише: „Пусть пригласят ко мне сына Абу Бакра ‘Абд ар-Рахмана, чтобы я мог составить письменное завещание в пользу Абу Бакра так, чтобы никто после меня не стал спорить по этому поводу”». А по версии ‘Аффана б. Муслима, Пророк сказал: «...так, чтобы правовренные не стали спорить относительно этого, — но потом передумал и сказал, — оставь. Неужели правовренные могут спорить между собой в отношении Абу Бакра?»

Джа’фар б. ‘Аун рассказал: «Этот рассказ привел нам Абу ‘Умайс ‘Утба б. ‘Абд Аллах со слов Ибн Аби Мулайки, который сам слышал, как однажды ‘А’ишу спросили: „О духовная мать правовренных, кому бы Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, поручил пост халифа после него, если бы оставил завещание на этот счет?” ‘А’иша ответила: „Абу Бакру”. И еще спросили ее: „Кому бы он завещал пост халифа после Абу Бакра?” В ответ было сказано: „Умару б. ал-Хаттабу”. Тогда спросили ее: „А кто был бы преемником ‘Умара?” ‘А’иша ответила: „Абу ‘Убайда б. ал-Джаррах”. И тут Абу Мулайка добавил: „Но случилось так, что пост халифа после ‘Умара достался этому”, — имея в виду ‘Усмана б. ‘Аффана».

Ахмад б. ‘Абд Аллах б. Йунус поведал: «Абу Ма’шар передал нам следующие слова Мухаммада б. Кайса: „От смертельной болезни Посланник Аллаха, благословение и мир ему, страдал тринадцать дней. Когда болезнь отпускала его, он сам руководил общими молитвами мусульман, а если чувствовал себя особенно тяжело, то поручал руководство общей молитвой Абу Бакру”».

Историю о том, как Абу Бакр был избран халифом, поведал Йазид б. Харун, ссылаясь на высказывания ал-‘Аввама, а тот слышал о ней от Ибрахима ат-Тайми, который говорил так: «Сразу после смерти Посланника, благословение и мир ему, ‘Умар обратился к Абу ‘Убайде б. ал-Джарраhu и сказал ему: „Протяни свою руку, я присягаю тебе. Ведь, по словам самого Посланника, да благословит его Аллах и приветствует, ты являешься доверенным лицом в общине мусульман”. Тогда Абу ‘Убайда сказал ‘Умару: „С тех пор, как ты обратился в новую веру, я не

замечал за тобой такого легкомыслия! Как ты можешь присягать мне, когда находится среди вас ас-Сиддик — второй в пещере с Пророком?»».

Му'аз б. Му'аз и Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Ансари повели: «Нам сообщил Абу 'Аун, а он узнал от Мухаммада, который сказал: „После смерти Пророка, благословение и мир ему, несколько знатных асхабов пришли а Абу 'Убайде, чтобы дать ему присягу как халифу, а он сказал им: «Как вы можете обращаться ко мне с этим вопросом, когда среди вас находится третий из трех?» Услышав последнюю фразу, Абу 'Ади переспросил Мухаммада: «А что имеется в виду — третий из трех?» Мухаммад ответил: «А как следует понимать нам следующее знание: «...когда они оба находились в пещере, и когда он сказал своему спутнику: «Не печалься, с нами Аллах!»?»»

Йа'куб б. Ибрахим аз-Зухри поведал из рассказов своего отца, а ему сообщил Салих б. Кайсан со слов Ибн Шихаба, а этот узнал от 'Убайд Аллага б. 'Абд Аллага б. 'Утбы, а он — от 'Абд Аллага б. 'Аббаса, который слышал, как 'Умар б. ал-Хаттаб, говоря о событиях, связанных с принесением человека, подобного Абу Бакру, к которому все люди обратят свои взоры.

'Аффан б. Муслим поведал: «Шу'ба передал нам слова ал-Джарири, который рассказывал, что, когда Абу Бакр заметил после представления его как кандидата на пост халифа некоторое смущение людей, он начал говорить так: „А разве есть среди вас тот, кого можно считать более заслуженным на этот пост, чем я? Не я ли первый, кто начал читать молитву в исламе вообще? Не я ли..? Не я ли..?“ — и продолжал перечислять свои деяния, которые он совершил вместе с Пророком, да будет над ним благословение Аллаха и мир».

'Арим б. ал-Фадл рассказал: «Нам сообщил Хаммад б. Зайд со слов Йахьи б. Са'ида, а он слышал следующий рассказ ал-Касима б. Мухаммада: „После смерти Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и привет, ансары собрались в доме Са'да б. 'Убайды. К ним на это собрание немедленно пришли 'Умар б. ал-Хаттаб и Абу 'Убайда б. ал-Джаррах. Хубаб б. ал-Мунзир, — а он был участником битвы при Бадре, — встал и сказал: «Послушайте, пусть будут два руководителя в общине, один эмир — от нас и другой — от вас. Клянусь Аллахом, мы не против того, чтобы получили этот пост лично вы. Но мы боимся, как бы не пришли на смену, — или, как он еще сказал, на этот пост, — люди, чьих отцов и братьев мы убили в бою». В ответ ему 'Умар сказал: «Если так и случится, то прими смерть, если сможешь». Потом выступил Абу Бакр, сказав: «Мы — эмиры, а вы — наши вазирьы. Это дело принадлежит нам и вам поровну подобно тому, как пальмовый лист делится на две равные половинки». Как только он закончил свою речь, люди начали присягать ему. Первым из них дал присягу верности Абу Бакру как халифу Башир б. Са'д Абу ан-Ну'ман. После того как люди единогласно присягнули Абу Бакру, он приказал разделить общественное имущество мусульман и каждому из них отдать его долю. А когда он послал Зайда б. Сабита

к одной старухе из племени бану 'Ади б. ан-Наджжар, чтобы тот передал ей ее долю имущества, она спросила: «Что это такое?» Он ответил: «Это доля, которую назначил халиф Абу Бакр для каждой женщины». Она, протестуя, сказала: «Вы что, хотите предложить мне взятку за мою веру?» В ответ ей было сказано: «Нет, ни в коем случае». Тогда она сказала: «Клянусь Аллахом, я даже пальцем не дотронусь до этого». Затем Зайд б. Сабит вернулся к Абу Бакру и сообщил ему о своем разговоре с той пожилой женщиной. Выслушав его, Абу Бакр сказал: «И мы никогда не возьмем обратно ничего из того, что уже выделили ей»».

Убайд Аллах б. Муса поведал: «Это сообщение передал нам Хишам б. 'Урва, — как я думаю, — со слов своего отца и рассказал о том, что после избрания на пост халифа Абу Бакр выступил с обращением к людям. Вначале он произнес традиционное выражение хвалы и благодарения Аллаху, а потом сказал: „Люди, я выбран руководителем над вами, но я не самый лучший из вас. Но я так долго сопровождал Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, узнавая от него Божественные знамения и наблюдая его поведение, что получил то, чему он нас хотел научить. Люди, знайте, что самое умное, что может сделать человек, — это проявить богобоязненность, а самое дурное, что может совершить человек, — это допустить распушенность в поведении и свернуть с пути истины. Слабый среди вас считается у меня самым сильным до тех пор, пока я не верну ему то, что ему принадлежит. А самый слабый у меня среди вас — тот сильный, который присвоил права других, — пока я не отберу у него то, что ему принадлежит. Люди, я последователь, а не творец. Если поведу дело хорошо, помогайте мне, а если сверну с правильного пути, то поправьте меня»».

Ал-Фадл б. Дукайн и Шу'айб б. Харб рассказали: «Нам сообщил Малик б. Митвал со слов б. Мусаррафа, а он говорил так: „В разговоре с 'Абд Аллахом б. Аби 'Ауфой я поинтересовался, оставлял ли Посланник Аллаха, благословение и мир ему, пост главы мусульман кому-либо, и он сказал мне, что определенного распоряжения на этот счет не было. Тогда я сказал ему: «А некоторые люди утверждают, что есть такое завещание, которое пророк Мухаммад, благословение и мир ему, приказал исполнять». 'Абд Аллах б. 'Ауфа разъяснил мне: «Он завещал только следовать книге Аллаха» (то есть Корану). И еще 'Абд Аллах б. 'Ауфа добавил, что Хузайл по этому поводу спрашивал: «Разве бы мог Абу Бакр позволить себе быть руководителем над человеком, которого Посланник Аллаха назначил после себя, если хоть что-нибудь близкое к этому было? Да Абу Бакр был бы рад, если бы существовало по этому поводу какое-либо явное указание от Посланника Аллаха, благословение и мир ему, и тогда бы он зарубил это себе на носу»»».

И еще Ваки' б. ал-Джаррах передал от Абу Бакра ал-Хузали, а тот — от ал-Хасана, что 'Али б. Аби Талиб сказал: «Мы рассмотрели наши дела и, вспомнив, что Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, еще при своей жизни назначил Абу Бакра предстоятелем

на общих молитвах мусульман, выбрали для руководства нашей жизнью того, кому Посланник Аллаха, благословение и мир ему, передал руководство в делах нашей религии, и тогда мы поставили впереди себя именно Абу Бакра».

И еще Ваки' б. ал-Джаррах сказал: «Нам сообщил Исра'ил со слов Исхака, а ему передал ал-Аркам б. Шурахбил от Ибн 'Аббаса, а он поведал, что, когда Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, приходил в мечеть на общую молитву, руководство которой в дни его тяжелой болезни обеспечивал Абу Бакр, он сразу начинал молитву прямо с того места из Корана, докуда дошел Абу Бакр».

Ваки' б. ал-Джаррах поведал из высказываний Нафи' б. 'Умара, а он слышал слова Ибн Аби Мулайки, который сообщил, что однажды некий человек обратился к Абу Бакру с такими словами: «О представитель (халифа) Аллаха», и он сразу поправил его, сказав: «Я не представитель Аллаха, а преемник Посланника Аллаха, и я доволен этим».

'Абд Аллах б. аз-Зубайр ал-Хумайди ал-Макки рассказал: «Нам сообщил Суфйан б. 'Уйайна, а он, по его словам, услышал от ал-Валида б. Касира, а тот — от Ибн Саййада, а он, в свою очередь, узнал от Са'ида б. ал-Мусаййаба о том, что в момент смерти Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, по всей Мекке сотряслась земля. Почувствовав такое сотрясение, Абу Кухафа (отец Абу Бакра) спросил: „Что это такое? Что случилось?“ Ему ответили: „Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, скончался“. И еще он спросил: „Кто стал главой общины после него?“ В ответ было сказано: „Твой сын“. Тогда Абу Кухафа спросил: „Согласился ли на это клан бану 'Абд Шамс и клан бану-л-Мугира?“ Сказали: „Да“. После чего он воскликнул: „Что дал Аллах, никому не под силу запретить, а что задержал Аллах, то никто не может отпустить!“ И еще Са'ид б. ал-Мусаййаб рассказывал: «Спустя время в Мекке почувствовался еще один подземный толчок, но слабее, чем тот, предыдущий. И Абу Кухафа спросил: „А это что?“ Ему ответили: „Твой сын умер“. Он сказал: „Это печальная весть“».

Муслим б. Ибрахим поведал: «Нам сообщил Хишам ад-Даства'и следующий рассказ 'Ата' б. ас-Са'иба: „После принесения присяги Абу Бакру как халифу тот прямо на следующее утро пошел на базар, неся на плече разные куски ткани для продажи. А 'Умар б. ал-Хаттаб и Абу 'Убайда б. ал-Джаррах, повстречавшись с ним, спросили его: «О преемник Посланника Аллаха, куда ты направляешься?» Он ответил: «Иду на базар». Оба его соратника удивленно воскликнули: «Что тебе делать там? Ведь тебя выбрали главой общины». И в ответ услышали от него: «Тогда откуда мне взять средства на пропитание моих иждивенцев?» Те двое сказали: «Пойдем с нами. Мы назначим тебе содержание». И он пошел с ними. Оба они назначили Абу Бакру по полтуши овцы ежедневно и кое-что из одежды, чем можно было накрыть голову и прикрыть тело. Затем 'Умар сказал: «Я займусь делами судопроизводства». (Абу 'Убайда:) «А я возьму на себя вопросы хранения и распределения об-

щих трофеев, то есть буду главным казначеем». По этому поводу ‘Умар позднее заметил: «Бывало, что пройдет более месяца, но хотя бы двое обратились ко мне по какому-нибудь спорному делу за это время»».

Раух б. ‘Убада и Мухаммад б. ‘Абд Аллах ал-Ансари сообщили: «Нам рассказал Ибн ‘Аун, а ему — ‘Умайр б. Исхак, который передал, что некий человек, повстречавшись с Абу Бакром ас-Сиддиком, на шее которого висел шерстяной плащ (аба) спросил его: „Что это такое? Давай я возьму эту вещь и сам вместо тебя продам ее“. Абу Бакр сказал: „Уйди. Я не хочу, чтобы ты и ‘Умар б. ал-Хаттаб мешали мне обеспечивать пропитанием моих детей»».

‘Аффан б. Муслим рассказал: «Мы услышали от Сулаймана б. ал-Мугиры, а он — от Хумаида б. Хилаля, который поведал, что, когда Абу Бакр стал главой общины, некоторые знаменитые асхабы сказали: „Следовало бы выделить для преемника Посланника Аллаха все необходимое“. В результате было решено следующее: заменять его верхнюю и нижнюю одежду по мере износа, предоставить ему выездное верховое животное и выделить расходные деньги по размеру того семейного бюджета, который он имел до получения им поста халифа. Услышав об этом решении, Абу Бакр сказал: „Я согласен»».

‘Арим б. ал-Фадл поведал: «Нам сообщил Хаммад б. Зайд со слов Аййуба, а этот узнал от Хумаида б. Хилаля, который передал, что после своего избрания на пост халифа на следующее утро Абу Бакр направился на базар, неся на себе разные одежды и ткани для продажи, и при этом говорил: „Не оставлять же мою семью без обеспечения»».

‘Абд Аллах б. Джа‘фар ар-Раки поведал: «Мы услышали от ‘Убайда Аллаха б. ‘Амра, а он узнал от Ма‘мара, а тот — от аз-Зухри, а ему передал ‘Урва следующие слова ‘А’иши: „Когда Абу Бакр стал халифом, он сказал: „Люди знают, что моя профессия позволяла мне содержать мою семью в полном достатке. Но я теперь посвятил себя целиком делу общины и буду стараться управлять, как следует, ее имуществом, а члены моей семьи должны будут получать необходимое им из общей казны мусульман, чтобы я мог освободиться для исполнения обязанностей халифа»»».

Ахмад б. ‘Абд Аллах б. Йунус сообщил: «Нам передал Абу Бакр б. ‘Аййаш со слов ‘Амра б. Маймуна, а он — со слов своего отца, который поведал следующее: „Когда Абу Бакра избрали главой общины, ему назначили жалование в размере двух тысяч дирхемов. А он сказал: „Прибавьте мне, потому что у меня большая семья, которую надо кормить, а я теперь целиком занят вашими делами и не могу заниматься, как прежде, торговлей». К той сумме добавили еще пятьсот дирхемов, или как было сказано, что размер жалования Абу Бакра составлял то ли две тысячи дирхемов, к которым по его просьбе прибавили еще пятьсот дирхемов, то ли — две с половиной тысячи дирхемов, к которым прибавили еще пятьсот дирхемов»».

Мухаммад б. ‘Умар рассказал: «Нам сообщил Абу Бакр б. ‘Абд Аллах Абу Сабра со слов Марвана б. Аби Са‘ида б. ал-Му‘алли, а он передал,

что сам слышал, как Са'ид б. ал-Мусаййаб сказал: „Нам поведал Муса б. Мухаммад б. Ибрахим со слов своего отца, а он — со слов 'Абд ар-Рахмана б. Субайха ат-Тайми, а тот слышал от своего отца следующие его слова: «Мы узнали от 'Абд ар-Рахмана б. 'Умара, а он — от Нафи', а тот — от б. 'Умара»». В свою очередь, Ибн 'Умар поведал: „Нам сообщил Мухаммад б. 'Абд Аллах со слов аз-Зухри, а ему передал 'Урва со слов 'А'иши”. И еще передал нам Абу Кудама 'Усман б. Мухаммад от Абу Ваджзы, а он сообщил со слов своего отца». Называя имена передатчиков, автор говорит: «Кроме всех этих перечисленных рассказчиков мне передали это предание и другие люди, причем текст его переплетался у тех и других в разных вариациях, и суть его была такова: Абу Бакру ас-Сиддику дали присягу как халифу в тот же день, когда скончался Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, — в понедельник двенадцатого числа месяца раби' ал-аввал 11 года по хиджре. Он поселился в местечке Сунх в пригороде Медины в доме одной из своих жен по имени Хабиба бт. Хариджа б. Зайд б. Аби Зухайр из племени бану-л-Харис б. ал-Хазрадж и жил в отдельной комнате, отгороженной от других помещений дома специальным занавесом. В таких условиях он пребывал до тех пор, пока не переехал в свой дом в Медине. В общей сложности Абу Бакр прожил в Сунхе, после того как люди присягнули ему как халифу, шесть месяцев и по утрам ходил в Медину пешком, а иногда добирался туда на своей лошади. Обычно на нем был надет изар и полосатый халат. В таком виде каждый раз по утрам он появлялся в Медине и руководил общими молитвами мусульман. После вечерней молитвы Абу Бакр возвращался в Сунх к своей жене. В случае своего присутствия в городе он сам руководил общими молитвами мусульман, а при отсутствии по какой-либо причине заменял его и в этом деле 'Умар б. ал-Хаттаб. По пятницам первую половину дня он проводил в Сунхе и занимался тем, что красил волосы на голове и свою бороду, затем приходил в мечеть ко времени совершения пятничной молитвы, чтобы успеть пообщаться с людьми. Так как основным занятием у Абу Бакра была торговля, то ежедневно он ходил на базар, где что-то продавал и покупал. Еще у него имелось небольшое стадо овец, которых каждый день выгоняли на пастбище, и вечером их возвращали к нему. Бывало, он и сам пас свое стадо овец, а иногда посылал его пастись под присмотром кого-нибудь из пастухов. До того как стать халифом, он часто сам доил овец, а когда люди присягнули ему как халифу, одна из девушек Сунха с сожалением сказала: „Вот теперь наверняка он не будет заниматься этим”. Абу Бакр услышал ее слова и сказал: „Нет, нет, клянусь своей жизнью, я буду делать то, что делал раньше, и надеюсь, что тот высокий пост, на который я поднялся, не изменит моих привычек и поведения”. И так бывало, что он занимался доением овец. И еще рассказывают, что он, случалось, спросит какую-нибудь девушку из Сунха: „О девица, хочешь, чтобы я подоил для тебя овцу и получил молоко с пеной или без пены?” А она скажет ему: „Подой без пены или подой с пеной”. И каждый раз он доил

именно так, как она просила. Таким образом, после того как Абу Бакр стал халифом, он жил в местечке Сунх целых полгода, а потом переселился в Медину, где окончательно обосновался. Обдумав свое положение как руководителя общины, Абу Бакр рассудил так: „Клянусь Аллахом, сейчас мне не годится совмещать обязанности халифа с занятием торговлей, и будет полезнее для людей, если я полностью освобожусь для общего дела мусульман. Но необходимо, чтобы моя семья была обеспечена”. Так он оставил торговлю, а на свои нужды и для пропитания семьи ежедневно брал деньги из общей казны общины и также необходимые средства для совершения им большого и малого хаджа. Размер назначенного ему содержания составлял шесть тысяч дирхемов в год. Позже, находясь при смерти, он сказал своим: „Верните все то, что осталось у нас в семье из общего фонда мусульман, потому что это имущество не является моей собственностью, а мой участок земли, находящийся там-то, надо передать в общий фонд мусульман как компенсацию за то, что пользовался их общим имуществом при жизни”. Все это было передано его преемнику ‘Умару б. ал-Хаттабу, а также богатая молоком верблюдица, раб — мастер по правке и точке холодного оружия, и отрез бархата стоимостью пять дирхемов. Получив это, ‘Умар сказал: „Как он чистотой своей души осложнил положение тех, кто займет пост после него”. И известно, что в 11 году хиджры Абу Бакр поручил ‘Умару б. ал-Хаттабу возглавить поход паломников в сезон хаджа. А сам он совершал малый хадж (омра) в месяце раджаб 12 года хиджры. Тогда он прибыл в Мекку в первой половине дня и сразу направился к отчому дому. Его отец Абу Кухафа в это время сидел у калитки дома и о чем-то увлеченно беседовал с молодыми людьми, пока не намекнули ему, что вот, перед ним, его сын. Тогда он встал, а Абу Бакр, не дожидаясь, когда его верховая верблюдица опустится на передние колени, спрыгнул с нее на землю и, успокаивая отца, сказал ему: „О батюшка, не надо вставать”. Затем он сам подошел к нему, обнял и поцеловал Абу Кухафу в лоб. Радуюсь приезду сына, почтенный старец расплакался. В это же время в Мекку приехали известные асхабы ‘Аттаб б. Усайд, Сухайл б. ‘Амр, ‘Икрима б. Аби Джахл и ал-Харис б. Хишам. Они пришли к Абу Бакру и обратились к нему с таким приветствием: „Мир тебе, о преемник Посланника Аллаха”, — после чего все они поздоровались с ним за руку. При каждом упоминании ими имени Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, на глаза Абу Бакра навертывались слезы. Потом асхабы вежливо поприветствовали Абу Кухафу, и он сказал своему сыну: „О ‘Атик, это, поистине, элита нашего народа. Будь с ними почтительным”. Абу Бакр ответил: „О батюшка, я буду стараться, но нет мощи и силы, кроме как при помощи Аллаха! Мне поручено такое серьезное дело, которое я могу осилить и выполнить только с помощью Аллаха”. После этого он вошел в дом, умылся с дороги, привел себя в порядок и вышел. А когда он пошел по улице города, за ним, было, устремились его соратники, но он остановил их, сказав:

„Не надо устраивать для меня процессию. Ступайте по своим делам”. К Абу Бакру подходили люди, чтобы поприветствовать его, и выражали ему соболезнование в связи с недавней кончиной пророка Мухаммада, и он, растроганный этим, плакал, пока не дошел до храма Ка‘бы. Здесь он завернул полы своей верхней одежды под левую руку, затем приложился рукой к углу черного камня, обошел вокруг храма семь раз, потом совершил молитву в два ракята и проследовал в свой дом. Когда настал полдень, он снова вышел из дома и еще раз обошел вокруг храма. Завершив положенное, Абу Бакр расположился рядом с Домом собраний и громким голосом объявил: „Есть у кого-либо из вас какая-нибудь жалоба на несправедливость или требование каких-то прав?” Но никто не подошел, и люди стали хвалить правителя своего города за его справедливость и доброту. Потом Абу Бакр провел послеполуденную общую молитву мусульман и после ее завершения задержался в мечети, а люди подходили к нему поочередно, чтобы попрощаться с ним. После чего он вернулся в Медину. Когда настал сезон паломничества в 12 году хиджры, сам Абу Бакр руководил хаджем этого года, оставив Медину на время своего отсутствия под присмотр ‘Усмана б. ‘Аффана».

По поводу внешности Абу Бакра Йазид б. Харун поведал: «Нам сообщил Исма‘ил б. Аби Халид со слов Кайса б. Аби Хазима, который сказал: „Однажды я с отцом близко подошел к Абу Бакру, и он запомнился мне, как человек худой, сухощавый и белокожий”».

Мухаммад б. ‘Умар поведал: «До нас дошло высказывание от Шу‘айба б. Талхи б. ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра ас-Сиддика, а он узнал о нем от своего отца, а тот услышал от ‘А‘иши о том, что однажды, находясь в паланкине на спине верблюдницы, она взглянула на проходившего мимо нее человека из арабов и сказала: „Мне еще не приходилось видеть человека, более похожего на Абу Бакра, чем этот”. Отец Шу‘айба в тот раз сказал, что тогда мы попросили ее описать нам внешность Абу Бакра и в ответ услышали: „Он был белокожий, худой, с негустой по обеим сторонам лица бородой, сутуловатый, с глубоко сидящими глазами и выпуклым лбом. На коже его лица проступали прожилки. С его бедер постоянно сползал изар. Вот так он выглядел”».

Мухаммад б. ‘Умар сообщил: «Когда я рассказал об этом Мусе б. ‘Имрану б. ‘Абд Аллаху б. ‘Абд ар-Рахману б. Аби Бакру, он подтвердил, что слышал, как Асим б. ‘Убайд Аллах б. Асим давал точно такое же описание внешнего облика Абу Бакра».

Йазид б. Харун поведал: «Мы услышали от Суфйана б. Хусайна, а он — от аз-Зухри, а ему передал ‘Урва со слов ‘А‘иши, которая рассказывала, что для подкрашивания волос Абу Бакр пользовался хной и специальным веществом желто-зеленого оттенка под названием катам».

Джа‘фар б. Аун сообщил: «Нам рассказал ‘Абд ар-Рахман б. Зийад со слов Умары, а он слышал от своего дяди по линии отца следующие его слова: „В тот день, когда я оказался рядом с Абу Бакром, занимавшим в то время пост халифа, я заметил, что его борода была ярко-красного цвета”».

Джа‘фар б. ‘Аун и Мухаммад б. ‘Абд Аллах ал-Асади поведали: «Нам передал Мис‘ар со слов Абу ‘Ауны, а он услышал от одного из вождей племени бану Асад, который говорил: „Мне приходилось видеть Абу Бакра в походе «зат ал-саласил», и в то время его борода была окрашена под огненно-красный цвет, который бывает при горении колючего растения под названием ‘арфадж. Тогда он сидел на своей серой верблюдице и выглядел как почтенный стройный и белокожий шайх”».

Абу Му‘авийа ад-Дарир поведал со слов ал-‘А‘маша, а он передал от Сабита, а тот — от Абу Джа‘фара ал-Ансари, который сказал: «Я сам видел у Абу Бакра ас-Сиддика, что его волосы на голове и борода пылали ярко-красным цветом прямо как жаркий уголь, получающийся от сгорания растения под названием гада».

Йазид б. Харун рассказала: «Нам передал Йахйя б. Са‘ид из высказываний Мухаммада б. Ибрахима, а он узнал от Абу Саламы б. ‘Абд ар-Рахмана о том, что ‘Абд ар-Рахман б. ал-Асвад б. ‘Абд Йагус, — а он часто проводил свободное время в беседах с ними, — был седовласый и белобородый. В какой-то день утром он зашел к ним, и было видно, что свои волосы он покрасил в красный цвет. Близкие к нему люди заметили это и сказали: „Так ты лучше выглядишь”. А он дал этому такое объяснение: „Вчера моя мать ‘А‘иша прислала ко мне свою невольницу по имени Нухайила с настоятельной просьбой, чтобы я покрасил свои волосы, и передала через нее, что сам Абу Бакр всегда красил свои волосы”».

‘Абд Аллах б. Аби Увайс поведал: «Мне рассказал Сулайман б. Билал, а он слышал от Мухаммада б. Аби ‘Атика и Мусы б. ‘Укбы, а эти оба — от Ибн Шихаба, который сказал: „Урва б. аз-Зубайр передал нам слова ‘А‘иши о том, что для подкрашивания волос Абу Бакр пользовался хной и катамом”».

‘Абд Аллах б. Маслама б. Ка‘наб ал-Хариси сообщил: «Нам рассказал ‘Абд ал-‘Азиз б. Мухаммад со слов ‘Амра б. Аби ‘Амра, а он привел от ал-Касима б. Мухаммада следующее его высказывание: „Я слышал, как ‘А‘иша, когда при ней упомянули имя одного человека, пользовавшегося для окраски своих волос хной, сказала, что если тот красил свои волосы хной, то раньше его делал то же самое Абу Бакр”. И еще ал-Касим сказал: „Если бы я знал, что Посланник Аллаха, благословение и мир ему, красил свои волосы, то я бы как пример для нас первым назвал его имя”».

Мухаммад б. ‘Абд Аллах ал-Ансари рассказал, что Хумайд сообщил о том, что однажды Анаса б. Малика спросили, красил ли когда-либо Посланник Аллаха свои волосы. И он ответил: «Его волосы были без единой сединки, а вот Абу Бакр пользовался для подкрашивания своих волос хной, и то же самое делал ‘Умар».

Йазид б. Харун привел сообщение, ссылаясь на Хумайда Долговязого, а он услышал его от Анаса б. Малика, который сказал: «Для подкрашивания своих волос Абу Бакр пользовался хной и катамом».

Абу Му'авийа ад-Дарир поведал нам слова 'Асима Косоглазого, а он слышал их от Ибн Сирина, который сказал: «Однажды я спросил Анаса б. Малика, какое вещество применял Абу Бакр для окраски волос, и в ответ услышал, что он предпочитал для этого дела хну и катам. И еще я поинтересовался, что он может сказать на сей счет об 'Умаре. Анас ответил мне, что тот красил свои волосы хной. И еще я спросил его, красил ли свои волосы Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир. В ответ было сказано, что Пророк не нуждался в подкрашивании своих волос».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Об этом сообщил нам Хаммам б. Йахйа со слов Катады, а ему передал Анас». А 'Абд ал-Ваххаб б. 'Ата' сообщил, что он узнал от Са'ида б. Аби 'Аруба, а тот — от Катады, а ему рассказал Анас б. Малик. И еще об этом поведал 'Абд Аллах б. Нумайр со слов 'Убайд Аллаха б. 'Умара, а он слышал от Хумайда Долговязого, а тот — от Анаса б. Малика, который сказал: «Абу Бакр красил свои волосы хной и катамом».

Ма'н б. 'Иса рассказал: «Нам сообщил Ибрахим б. Са'д со слов Ибн Шихаба, а он узнал от 'Урвы, а тот слышал от 'А'иши о том, что для окраски своих волос Абу Бакр пользовался хной и катамом».

'Убайд Аллах б. Муса сообщил: «Нам передал Исра'ил со слов Симака, а он узнал от одного человека из племени бану Хайсам, а тот сказал: „Я видел Абу Бакра, когда волосы на его голове и борода были окрашены хной”».

'Убайд Аллах б. Муса и ал-Фадл б. Дукайн поведали: «Мы услышали от Исра'иля, а он — от Му'авии б. Исхака, который сказал: „Однажды я спросил ал-Касима б. Мухаммада, красил ли Абу Бакр свои волосы. В ответ мне было сказано, что да, он менял цвет своих волос краской”».

'Убайд Аллах б. Муса сообщил также, что слышал от Исраи'ля, а он узнал от 'Аммара ад-Духни, а тот рассказывал так: «Однажды в Мекке я присутствовал при разговоре стариков из ансаров. Сидевший рядом с ними 'Убайд б. Аби-л-Джа'д спросил одного из них, пользовался ли 'Умар для окраски своих волос хной и катамом. Мне ответили, что некий человек рассказал им, что Абу Бакр, а не 'Умар, пользовался и тем и другим».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Нам передал Ибн 'Уйайна со слов аз-Зухри, а он узнал от 'Урвы, а тот — от 'А'иши, которая, в свою очередь, рассказала, что Абу Бакр красил свои волосы хной и катамом».

Хишам Абу-л-Валид ат-Тайалиси сообщил: «Нам рассказал Абу 'Авана со слов Хусайна, а он узнал от ал-Мутиры б. Шубайля ал-Баджали, а тот слышал от Кайса б. Аби Хазима о том, что когда Абу Бакр выходил к ним, то было заметно, что его борода от чрезмерного подкрашивания хной и катамом пылала, как огонь от горения растения 'арфадж».

Амр б. ал-Хайсам Абу Катан рассказал, что это сообщение передал им Шу'ба со слов Катады, а он слышал его от Анаса. А Са'ид б. Мансур поведал то же самое из высказываний Хаммада б. Зайда, а ему сообщил

об этом Сабит, а тот узнал о сообщении от Анаса, который сказал: «Для окраски своих волос Абу Бакр использовал хну и катам».

Амр б. ал-Хайсам Абу Катан поведал: «Нам сообщил Шу'ба со слов Зийада б. 'Илаки, а тот узнал от какого-то мужчины, о котором, как кажется Шу'бе, Зийад говорил, что тот приходится ему соплеменником. И этот мужчина сообщил, что Абу Бакр использовал для окраски своих волос хну и катам».

Сулайман б. 'Абд ар-Рахман ад-Димашки поведал, что это сообщение дошло до них от Мухаммада б. Химйара, а он слышал его от Ибрахима б. Аби 'Абла, который передал, что сам узнал об этом сообщении от 'Укбы б. Вассаджа, а тот, в свою очередь, — от слуги Пророка, благословение и мир ему, Анаса. И Анас сказал: «Когда Посланник Аллаха, благословение и мир ему, въехал в Медину, единственным человеком среди его близких спутников был наполовину седой Абу Бакр, который позднее начал красить свои волосы хной и катамом».

'Абд ал-Ваххаб б. 'Ата' рассказал: «Нам передал Ибн Джурайдж со слов 'Усмана б. Аби Сулаймана, а он — со слов Нафи' б. Джубайра б. Мут'има, а тот сообщил, что сам Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, говорил: „Меняйте белый цвет своих волос краской и не уподобляйтесь иудеям“. Тогда Абу Бакр начал красить свои волосы хной и катамом, и 'Умар б. ал-Хаттаб тоже красился все сильнее и сильнее, а 'Усман б. 'Аффан предпочитал краску желтоватого оттенка. Когда спросили Нафи' б. Джубайра, что же он может сказать насчет Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, он ответил: „Пророк любил слегка смазывать волосы на голове мазью, приготовленной из плодов дикой ююбы». Ибн Джурайдж и 'Ата' ал-Хурасани передали хадис о том, что однажды Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, сказал: «Лучше всего годятся для украшения волос хна и катам»».

Малик б. Исма'ил Абу Гассан ан-Нахди поведал: «Нам сообщил Исра'ил со слов 'Асима б. Сулаймана, который передал, что как-то раз Ибн Сиринос спросил Анаса б. Малика: „Кто из соратников Посланника Аллаха, благословение и мир ему, красил свои волосы?“ Он ответил: „Абу Бакр“. Тогда Ибн Сиринос сказал: „Это для меня достаточно авторитетно»».

(ПРОДОЛЖЕНИЕ СЛЕДУЕТ)

Исследования исламского наследия

2

Ю.А. Аверьянов

Источники по истории суфийской обители Сейида Али Султана (г. Димотика, Греция)

Сейид Али Султан, известный также под прозвищем Кызыл-Дели («Красный безумец», «Красный удалец»), — знаменитый османский воин-дервиш XIV в. Его обитель во Фракии (ныне на территории Греции) возникла во времена османского султана Баязида I Молниеносного (1389–1402 гг.), вошедшего в османскую историю в качестве одного из наиболее смелых и талантливых султанов-полководцев. В Турции последователи Сейида Али Султана (относящиеся к суфийскому братству *бекташийя*) проживают в Эдирне, Малатье и Кютахье (а также в окрестностях этих трех городов). Обитель Сейида Али Султана в г. Диметока (греч. Дидимотихон, Димотика) была одной из главных обителей братства бекташийя. В начале XVI в. настоятелем этой обители (*текке*) был крупнейший реформатор бекташи, «второй старец» (*пир-и сани*) Балым Султан (ум. 1516 г.). По-видимому, именно в этой обители примерно в то же самое время был составлен агиографический памятник на староосманском языке, повествующий о жизни ее основателя — «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан». Это произведение, наряду с очень немногочисленными архивными документами XV в., является источником, наиболее полно повествующим о жизни этого полугендарного персонажа. Автором «Вилайет-наме» считается некий дервиш Джезби, но о времени его жизни приходится лишь догадываться.

Рукописи этого сочинения (всего 4) хранятся в библиотеках Турции и Египта. В Турции известны три рукописи: в Национальной библиотеке в Анкаре¹; в Библиотеке Ататюрка в Стамбуле²; в Библиотеке имени Сермета Чифтера при банке «Япы кредити» в Стамбуле³. Известный турецкий ученый-османист А. Гёльпынарлы (ум. 1982 г.) также утверждал, что является обладателем одной из рукописей «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», копии с которой он предоставил главе од-

1 | Ankara Milli Kütüphanesi, Elyazmaları bölümü, № 1189.

2 | İstanbul Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları bölümü, “Gazi erenler hakkındaki risale”.

3 | Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, № 62.

жака Кызыл Дели Лютфи Айкурту Баба и немецкой исследовательнице турецкого происхождения С. Фароки, но о судьбе самого оригинала из личной коллекции Гёльпынарлы ничего сказать невозможно. Все турецкие рукописи очень близки по содержанию друг к другу и восходят к одному протографу. Все они переписаны в позднеосманский период. Каирская рукопись «Вилайет-наме» происходит из обители Кайгусуза Абдала на горе Мукаттам. Эта рукопись по содержанию отличается от рукописей, хранящихся в Турции. Так, она показывает Сейида Али Султана современником эмира Орхана Гази (1324/26 — 1359/62 гг.), а не его внука Баязида и делает его соратником сына Орхана — полководца Сулеймана-паши (ум. 1357 г.).

«Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» имеет большое значение как для изучения суфийских групп, переселявшихся на Балканы в XIV в., так и для истории османских завоеваний и определения места и роли странствующих дервишей («дервишей-воинов») в этих завоеваниях. «Вилайет-наме» с разных точек зрения исследовали турецкие ученые А.Я. Оджак [Ocak, 1997. S. 54–55], Х. Шахин [Şahin, 2008. S. 547–566; Şahin, 2009. S. 48–50], а также издатели текста «Вилайет-наме» Б. Нойан [Noyan, 1999] (первое издание текста, в которое вкралась масса ошибок) и Р. Ыылдырым [Yıldırım, 2007]. Последний из них провел сравнительный анализ турецких рукописей памятника с каирской рукописью и приложил к своему изданию факсимиле анкарской рукописи.

Кроме «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» о персонаже по имени Кызыл-Дели имеются сведения в другом средневековом памятнике бекташи — «Вилайет-наме-и Абдал Муса Султан», в котором говорится, что дервиш Кызыл-Дели служил преемнику Хаджи Бекташа — Абдалу Мусе, действовавшему в юго-западной части Анатолии (Ликия), и затем был послан им в поход против «неверных» вместе с войском айдынско-го эмира Гази Умур-паши (убит в 1348 г.). Текст этого «Вилайет-наме» был издан в Анкаре А. Гюзелем [Abdal Musa, 1999]. Сейид Али Султан (чаще под именем Кызыл-Дели) упоминается во многих духовных гимнах бекташи, которые были собраны и опубликованы в 1944 г. С.Н. Эр-гуном [Ergun, 1944. S. 177]. Это *нефесы* таких средневековых поэтов, как Кул Химмет, Вирани, Гада Муслу (Мусли), Вели Деде, Юсуф Деде.

Из европейских ученых к образу Сейида Али Султана первым обратился в 1937 г. английский исследователь Дж. Бирдж [Birge, 1965. P. 52–56]. Он получил копию рукописи «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» от главы бекташи Албании Нийази Деде (это была копия каирской рукописи). На основании этого манускрипта Бирдж связал Сейида Али Султана с Хаджи Бекташем Вели и с Орханом Гази и сделал предположение, что дервиши-бекташи принимали активное участие в османских завоеваниях на Балканах.

Турецкий историк О.Л. Баркан в 1942 г. опубликовал два архивных документа, относящихся к ранней истории обители Сейида Али Султана. Это записи в *дефтере* Пашаэли № 732, в которых говорится о

том, что султан Баязид I выделил *завийе* Сейида Али Султана «в кормление» («для пропитания всех странствующих и путешествующих») земли Дары Бююк, Тыфиллю Виран и Бююк Виран [Barkan, 1942. S. 339–340].

М.Т. Гёкбилгин в своем исследовании, посвященном вакфам и другим земельным владениям в Османской Фракии, привел текст еще нескольких архивных документов из Османского архива премьер-министра, относящихся к эпохе претендента на османский трон Мусы Челеби (ум. 1416 г.). В этих документах вместо прозвища Кызыл-Дели мы встречаем *лакаб* Кызыл-Диване (с тем же значением). Там упоминаются и имена потомков («детей») Кызыл-Диване [Gökbilgin, 1952. S. 183–186].

Фольклорист Н. Кумахмедоглу собрал в 40-е годы XX в. народные рассказы об *абдалах* (странствующих дервишах) Кызыл-Дели Султана, проживавших в таких городах, как Искилип, Самсун, Кырыккале, Малатья, Мараш и Адана и признававших над собой власть оджака из деревни Шейх-Хасанлы под Малатией [Kumahmedoğlu, 1948. С. 23–32]. Эти полевые данные показывают, что личность Кызыл-Дели была популярна не только на Балканах, но и среди абдалов в разных уголках Анатолии. Среди европейских авторов Сейиду Али Султану посвятили отдельные научные статьи И. Бельдичану-Штайнхер [Beldiceanu-Steinherr, 1971. P. 275–276] и С. Фароки [Faroghi, 1976. P. 69–96]. Первая из этих исследовательниц пыталась отождествить Сейида Али Султана с османским военачальником XIV в. Хаджи Ильбеги (вначале, возможно, бывшим самостоятельным туркменским предводителем). С. Фароки интересовало больше социально-экономическое положение обители Кызыл-Дели в позднеосманский период в сравнении с двумя другими обителями бекташи — Койун Баба и Абдал Муса.

Только А.Я. Оджак предложил свое видение внешнего облика Сейида Али Султана, бывшего, по его мнению, «полуголым *торлаком*», вооруженным мечом, как и его ближайший друг Сейид Рустем [Osak, 1992. S. 95–96; о *торлаках* см. там же. S. 115–116, 126–129]. В связи с оживлением культурной деятельности алевитов в Турции в 90-е гг. прошлого века появилось несколько работ алевитских авторов, передающих легендарные сведения о Кызыл-Дели и рассказывающих о тех или иных сообществах его последователей во Фракии и в Анатолии. Так, Н. Бирдоган в своем труде о расселении алевитов в Турции, ссылаясь на устные сообщения *баба бекташи* Тургута Коджа, говорит о том, что в районе Эдирне Сейида Али Султана считают не только важным мистическим персонажем, участвующим в *джеме* (собрании) Сорока святых, но и «мастером» традиционной турецкой борьбы (*гюреш*), разработавшим правила этой борьбы и установившим в своей обители принцип безбрачия [Birdogan, 1992. S. 58–59].

Дж. Кафадар в своей вышедшей в США на английском языке монографии попытался представить Сейида Али Султана в историческом окружении, остановившись более подробно на личностях его сподвижников [Kafadar, 1995. P. 115–117].

В 1999 г. И. Бельдичану-Штайнхер вновь обратилась к личности Сейида Али Султана и к истории его обители, опубликовав в своей большой статье в сборнике «Via Egnatia» ряд документов, касающихся этой обители, из османских налоговых описей (*тахрир дефтерлер*). На этот раз она отказалась от отождествления Сейида Али Султана с Хаджи Ильбеги и сосредоточилась на попытках написания связной истории его обители [Beldiceanu-Steinherr, 1999. P. 57–72].

Имеются данные о существовании еще одной обители Сейида Али Султана, в Болгарии, в районе Кырджали [Кауа, 2002. S. 511–525]. Составлен и список деревень во Фракии, в которых продолжается традиция («путь») Кызыл-Дели. В последние годы некоторыми турецкими авторами изучается образ Кызыл-Дели в алевитской поэзии Анатолии [Bahtiyar, 1999. S. 148–150]. История текке Сейида Али Султана на основе османских архивных материалов стала предметом монографии А. Хезарфена [Hezarfen, 2006]. Ш. Коджа в своей статье о Сейиде Али Султане называет его именем Хызыр Лале (так звали приемного сына («сына дыхания») Хаджи Бекташа), но в то же время полагает, что под этим именем скрывался хуруфитский миссионер Али уль-Ала [Коса Ş., 2005. S. 276–290]. Современные представления бекташи и алевитов о Кызыл-Дели и нынешнее положение оджака Кызыл-Дели и его ответвлений в различных районах Турции нашли отражение в книге А. Айдына, который лично посетил многие святилища бекташи и занимался подготовкой радио- и телепрограмм, посвященных традициям бекташи [Aydin, 2008]. Ему удалось обнаружить последователей Кызыл-Дели в Центральной Анатолии, в районе Кютахьи.

Учитель из греческого города Гюмюльджине (Комотини) Ахмет Кавак в своей книге о Сейиде Али Султане, изданной на турецком языке в 2006 г., передает легендарные сведения о Сейиде Али Султане и дает описание его обители, состоящей из «верхнего» и «нижнего» текке, расположенных на склонах горы Танры-дагы [Kavak, 2006]. Он делится в книге своими наблюдениями о современном состоянии обители, гробницы Сейида Али Султана и суфийского кладбища при ней. А. Кавак также сообщает, что в 1940–41 гг., во время нашествия греческих полукочевников-каракачанов, обитель была превращена последними в загон для овец.

Одна из гробниц (скорее всего, *макам*) Сейида Али Султана находится в деревне Меркез Окчу близ Кютахьи, в одном тюрбе с макамом Хаджима Султана. Прослеживается связь между Сейидом Али Султаном и тюркским племенем балабан, проживавшим в окрестностях Малатьи и участвовавшим в завоевании Румелии в XIV в. Этот вопрос разрабатывает монография В. Озгюля, опубликованная в 2010 г. [Özgül, 2010. S. 191–314].

В российской науке, насколько нам известно, Сейиду Али Султану не было посвящено ни одной работы. Восполняя этот пробел, следует обратиться к изучению как агиографических, так и архивных до-

кументов и сообщений османских хроник о нем. Наиболее полной на сегодняшний день монографией о Сейиде Али Султане остается книга Ризы Йылдырыма, увидевшая свет в 2007 г. в Анкаре и основанная на анализе «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан». Р. Йылдырым в наши дни, безусловно, является крупнейшим специалистом по личности Сейида Али Султана, хотя не со всеми высказываемыми им положениями можно согласиться.

Основные выводы Р. Йылдырыма сводятся к тому, что Сейид Али Султан — один из наставников братства бекташийя, чье прозвище Кызыл-Дели объясняется турецким названием реки, на берегу которой была построена его обитель (Кызыл-Дели). Легенда объясняет прозвище этого суфия тем, что, когда он был поваром (*ашчи-баба*) в обители Хаджи Бекташа и послал своего дервиша Кайгусуза Абдала собирать дрова, тот замешкался и не принес дров вовремя, и тогда Сейид Али Султан, чтобы приготовить пищу для собратьев, сунул свои ноги в очаг и таким образом поддерживал огонь. Хаджи Бекташ, увидев такую самоотверженность своего дервиша, нарек его именем Кызыл-Дели (так как его ноги покраснели от ожогов) и отправил его в Румелию, где он и основал свою собственную обитель. Звание ашчи-баба является вторым по значению в суфийской иерархии братства бекташийя. В любом случае образ Кызыл-Дели предстает перед нами именно таким, каким его видят сами адепты братства. Р. Йылдырым разделяет бекташийские источники, повествующие о Кызыл-Дели (Сейиде Али Султане) на четыре группы: 1) «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», 2) духовные стихи-нефесы, 3) трактаты, вышедшие из-под пера баба бекташи в конце XIX — начале XX в., 4) устные сказания бекташи [Yildirim, 2010a. S. 59–60]. Эти источники взаимосвязаны друг с другом, но плохо вписываются в историческую канву, строящуюся на сообщениях османских хроник, поэтому их сопоставление не всегда приводит к убедительным результатам. Наиболее приемлемый выход — рассматривать данные традиции отдельно, как и поступает Р. Йылдырым.

«Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» основывается на устных сказаниях об этом шейхе, передававшихся его дервишами на протяжении XV–XVI вв. Отдельные сказания о Кызыл-Дели отразились и в нефесах поэтов-бекташи. Общее число этих стихотворений — не менее 40. Нефесы нельзя назвать «историческими песнями», они отражают скорее религиозно-мифологические представления общины бекташи. Авторство подобных произведений не может быть точно установлено, поскольку они также долгое время передавались из уст в уста, и в них могли вноситься изменения. И «Вилайет-наме», и нефесы образуют «коллективную память» бекташи, внутри которой и сохраняется героический образ Сейида Али Султана.

Традиция настаивает на хорасанском происхождении Сейида Али Султана. Он был представителем группы Сорока (*Кырклар*; в данном случае, скорее всего, какой-то тайный мужской союз, а не «Сорок

святых»). Во сне ему является Пророк, который говорит о необходимости им всем отправиться в страну Рум (Малую Азию) на помощь эмиру Орхану Гази (или Баязиду I). Эти сорок воинов поступают в соответствии с пожеланием Пророка и оказываются в Руме. Ни о предках Сейида Али Султана, ни о его родословной в «Вилайет-наме» ничего не сказано (хотя Пророк признает его своим потомком).

В нефесах бекташи утверждается, что Сейид Али Султан происходил из рода Пророка через его внука — имама Хасана. Так, Геда Муслу, живший в XVII в. и получивший посвящение в обители Кызыл-Дели, сообщает:

Его происхождение — из Хоя,
Из царства Хорасана.
Предок нашего *пира* — Шах Имам Хасан.
Опирайся на наставника своего, Геда Муслу,
Пусть в день Суда его рука будет в твоей руке
[Noyan, 2000. S. 294–295].

Поздний бекташийский автор Ахмет Рифат-эфенди считает отцом Сейида Али Султана святого человека (*эрен*) из Хорасана по имени Сейид Хасан Ата. Те же сведения позднее приводит и М. Ойтан [Oytan, 2007. S. 350]. Б. Нойан, напротив, полагал, что отца Сейида Али Султана звали Сейид Хусейн Ата; он указывает примерные даты жизни своего героя — 1310–1402 гг. [Noyan, 1999. S. 3]. Ясно, что эти имена — Хасан и Хусейн — нужно связать с именами внуков Пророка Мухаммада; вряд ли они имеют какое-либо отношение к реальным родителям Сейида Али Султана. Народное предание называет братьями Сейида Али Султана Абдала Мусу и Эмира Султана, похороненного в Бурсе [Yıldırım, 2010a. S. 65]. У Кызыл-Дели (Сейида Али Султана) было трое сыновей — Шабан Абдал, Бал Абдал и Кара Абдал (устные рассказы алевитов Малатьи). Фракийские бекташи полагают, что его сыновей звали иначе — Ресуль Бали, Мюрсель Бали и Кара Баба. Нынешние деде из оджака Кызыл-Дели считаются потомками его младшего и рано умершего сына Кара Баба. Алевиты Малатьи приписывают Кызыл-Дели еще одного брата — Али Сейди, и сестру — Баджи Султан. Наконец, Джемаль эд-Дин Челеби, писавший в 1910 г., называет Сейида Али Султана сыном Хаджи Бекташа, соединяя в одно целое трех персонажей — Хызыра Бали, османского военачальника Тимурташа (ум. 1404 г.) и Сейида Али Султана [Там же. S. 66].

Сын Кызыл-Дели по имени Шабан упоминается в османской налоговой описи 1456 г. в качестве распорядителя его вакфа (значит, в это время ему едва ли могло быть больше 70 лет) [Beldiceanu-Steinherr, 1999. P. 71]. В налоговой описи 1486 г. перечисляются другие потомки (внуки?) Кызыл-Дели: Гюльшехри, Ильяс, Биляль, Исхак, Синан (о которых народная традиция ничего не знает). Возможно, все они были сыновьями Шабана Деде.

Согласно «Вилайет-наме», сорок воинов во главе с Сейидом Али Султаном прибыли из Хорасана в обитель Хаджи Бекташа Вели в Карагююке (которая, следовательно, тогда уже существовала) и получили его благословение на поход в Румелию. Святой пир опоясал их мечами. Хаджи Бекташ назначил Сейида Али Султана предводителем Сорока, Эмира Султана — знаменосцем, Сейида Рустема — войсковым судьей, Абд ас-Самеда — имамом, Сейида Ахмеда — проводником, Сейида Хамзу, Сейида Фурки и Уфки — трубачами или при стенобитных орудиях (*боразанджи*). После этого Хаджи Бекташ направил всех сорок воинов (многие из них, как мы видели, были *сейидами* — потомками Пророка) в ставку османского эмира. На этом его роль в тексте «Вилайет-наме» заканчивается (ни о каком родстве Хаджи Бекташа с Сейидом Али Султаном здесь нет и речи). В нефесе Кул Химмета говорится, что Хаджи Бекташ передал Кызыл-Дели свой «венец» (*тадж*), то есть суфийский колпак [Коса Т., 1990. S. 167]. В поздних трактатах бекташи также сказано о «духовных знаках и разрешении», полученном Сейидом Али Султаном во время пребывания в обители Хаджи Бекташа от самого пира. Но мы знаем, что Хаджи Бекташ (ум. ранее 1295 г.) не был современником Орхана Гази и не мог направить к нему Сейида Али Султана и его воинов-гази. В большинстве рукописей «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ» также ничего не говорится о *халифе* Хаджи Бекташа по имени Сейид Али Султан или Кызыл Дели.

О Сейиде Али Султане сохранились довольно смутные воспоминания в трудах раннеосманских авторов, писавших в летописном ключе. Так, в «Дустур-наме» Энвери, законченном в 1465 г., говорится, что среди приближенных эмира Орхана был некий сейид, его духовный пастырь, облаченный в красный колпак. Там же рассказывается о переправе 70 всадников во главе с принцем Сулейманом-пашой на европейский берег, причем его также сопровождал некий святой муж (*эр*), облаченный в красный головной убор. При осаде крепости Гелиболу упомянуты 40 османских всадников в тюрбанах красного цвета [Düsturname-i Enveri, 2003. S. 24–27]. В вакуфной грамоте (*вакфийе*) Мурада I, составленной в 60-е гг. XIV в., сказано, что этот султан женился на «дочурке (*кызджугаз*) моего родственника Сейди Султана» [Öz, 1941. S. 243]. Болгарский просветитель и философ Константин Костенецкий в своей биографии сербского деспота Стефана Лазаревича, написанной в 1431 г. на церковно-славянском языке, рассказывает, что Орхан обещал своему шейху по имени Сеидия по одному из каждых десяти городов, которые будут захвачены его воинами на Балканах. Сулейман-паша, переправившись в Европу возле Галлиполи, открыл туда дорогу Сеидии и другим (духовным?) лицам. Затем Сулейман, Сеидия и Орхан скончались, и к власти пришел младший сын последнего — Мурад [Kostenecki, 2008. S. 19, 51].

Османский историк XVI в. Йусуф ибн Абд аль-Лятиф, автор труда «Субхат аль-абрар» и современник султана Селима II (1566–1574 гг.),

сообщает: «Был безумец (*диване*) в Вардар-гичеси, он появился после взятия Гелиболу. Он шел вместе с мусульманами и, куда бы ни направлялся Гази Сулейман-паша, всюду следовал за ним. Дабы солнце не пекло ему затылок, он пришил кусок войлока в два локтя длиной к одной стороне старого таджа Умур-бега. Затем пехотинцы-гази тоже стали носить такой войлок, и потом, когда пришло время янычар, детей торговцев (?), они сделали для себя такой же головной убор. Записывать в пехоту и носить белую шапку и красную шапку стали во времена Орхана Гази» [Akin, 1968. S. 50–51].

Как видно из вышеперечисленных отрывков, авторы анналов связывают упомянутого ими сейида с правлением Орхана и с походами его старшего сына, Сулеймана, а также с переселением в Европу каких-то групп тюркского населения. Только относительно поздний автор, Йусуф, склонен считать этого святого человека (если вообще речь идет о нем, а не о другом персонаже) помешанным. Особое внимание историков османского круга (но не болгарина Константина) привлекает к себе красный головной убор (тюрбан) этого мужа, который, видимо, отражал определенную символику сообщества гази. Следует отметить, что литературные приемы описания походов гази во многом совпадали у суфийских и несуфийских османских авторов. Сведения историков заставляют предположить, что Сейид Али скончался вскоре после смерти эмира Орхана.

Сейида Али под именем Али Сейди восхваляет суфийский автор XV в. Мухйи-д-Дин Челеби в своем знаменитом сочинении «Хызыр-наме», в котором он изображает свой приход на мистическое собрание умерших анатолийских святых-эренов, живших в предшествующие века, и духовную беседу с ними⁴.

В поздних суфийских трактатах Сейид Али Султан предстает больше в дервишеской, чем в воинской ипостаси. Некоторое время он якобы прожил в обители Хаджи Бекташа, занимаясь самосовершенствованием. Его поход в Румелию изображается скорее как странствие, чем как завоевание. III. Коджа писал, что Сейид Али Султан в 1385–1387 гг. возглавлял основанную им обитель в Диметокке, затем, с 1387 г., стал настоятелем главной обители бекташи — Пир Эви, но в 1389 г. покинул ее, для того чтобы принять участие в Косовской битве, оставив вместо себя настоятелем Хабиба Эмирджи [Коса Ş., 2005. S. 286]. Однако эти даты, по-видимому, не более чем плод фантазии автора, пытавшегося «поместить» своего героя в османскую историю (в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» Косовская битва вообще не упоминается и об участии в ней Сейида Али Султана не сказано). Иногда заместителем Сейида Али Султана в обители Хаджи Бекташа называют Ресуля Бали. Утверждения III. Коджа о безбрачии Сейида Али Султана противоречат архивным данным, говорящим о наличии у него «сыновей» (такого же

мнения придерживаются и устные информанты). Традиция полагает, что Сейид Али Султан был воспитателем и покровителем внука (правнука?) Хызыра Лале (Бали) — Мюрселя Бали, которого считают отцом знаменитого Балым Султана (что хронологически тоже не совсем оправдано). Не исключена возможность того, что Кызыл-Дели недолгое время действительно мог быть настоятелем в обители Хаджи Бекташа (или «исполняющим обязанности» настоятеля, имея сан ашчи-баба).

«Вилайет-наме» настаивает на активной роли Сейида Али Султана и его тридцати девяти братьев в османском завоевании (*фетх*) Румелии. Там рассказывается об осаде и захвате ими целого ряда византийских и болгарских крепостей [Yıldırım, 2007. S. 161]. Полностью согласуется с «Вилайет-наме» образ Кызыл-Дели (в данном случае — под именем Кызыл-Вели) в известном нефесе поэта-бекташи XVI в. Вирани:

Мы — абдалы Рума, наш предводитель — Кызыл-Вели,
В наших глазах отражение огня нашего — Кызыл-Вели.
Мы — обезумевшие соловьи, наш розовый цветник — Кызыл-Вели,
Наша религия, наша вера, наша решимость — Кызыл-Вели.
Свет Ахмеда [Пророка], наш рычащий лев — Кызыл-Вели.
Куда ни взглянем, наш взор устремлен к Кызыл-Вели.
[Viranî, 1998. S. 18].

В этом нефесе Кызыл-Вели признается потомком Мухаммада и Али, «предводителем и шахом гази». В нефесе, автором которого считается Пир Султан Абдал (ум. ок. 1588 г.), говорится о том, что Сорок эров переправились в Румелию, причем самым великим из них был Кызыл-Дели, в чьем образе как бы отразился сам «Лев Господа» (*Таңрынын арсланы*) Али. Кызыл Дели высыпал из подола своей рубахи кучу песка в Мраморное море, тем самым перегородив его, и сорок мужей перешли на другую сторону, как посуху. Далее упоминается какой-то эпизод (битва) в «Гусиной долине» (Каз-ова), затянутой туманом, где сердце *кафиров* дрогнуло (букв. «жир кафиров растаял»), и сообщается об устройении обителей в Румелии и обращении «неверных» в ислам [Aslanoglu, 2000. S. 395–396]. «Просвещение» Румелии символически уподобляется возжиганию светильников (*чераг*) в местах поклонения (*макам*) Сорока святым.

В нефесах подчеркивается воинственный облик Сейида Али Султана и то, что он покорял «неверных» с помощью меча, хотя «сокровенное» начало в его действиях тоже присутствует. В нефесе Геда Муслу (XVII в.) более подробно излагаются чудеса Кызыл-Дели и говорится о его духовной связи (*химмет*) с Абдалом Мусой (здесь именно Абдал Муса опоясывает его деревянным мечом Зульфикар). Кызыл-Дели своим волшебным мечом сначала разрубил камень, затем разделил надвое реку (морской пролив Дарданеллы?) в Богаз-хисаре, чтобы его воины могли переправиться на другой берег. Шах (Кызыл-Дели) заставил по-

течь кровавый поток (реку Кызыл-Дели), окруживший со всех сторон гору Танры-дагы, на которой впоследствии была построена обитель Сейида Али Султана. Поэт-янычар Геда Муслу вспоминает в своем нефесе и о спутниках Сейида Али Султана — беях и гази, в частности, о бейском семействе Эвренос (которое в устной передаче превратилось в Невруз-беев). Три других топонима, о которых идет речь в нефесе и с которыми связаны чудесные деяния Кызыл-Дели — гора Куру-дагы близ Гелиболу (Галлиполи), местность Бол-йер (Болайыр) на Дарданеллах и местность Сары-Кыз, в которой Кызыл-Дели тоже совершил какое-то чудо (букв. «позвонил (мечом) о камень»). Мы знаем, что святилище «Желтой Девы» (Сары-Кыз) находится в районе Эдремита, на горе Кыр-клар (Сорока святых), т.е. в относительной близости к тем местам, где разворачивается действие «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», и оно могло послужить исходной точкой для похода героя. Геда Муслу считал Сейида Али своим (и янычарским) пиром [Коса Ş., 1990. S. 219–220].

Из нефесов становится понятным, что, поскольку «кафиры» Румелии сдались на милость Кызыл-Дели, он в какой-то мере является и их заступником («кафиры Румелии нуждаются в твоей милости»). Иногда одно и то же чудо в «Вилайет-наме» и в нефесах бекташи рассказывается по-разному. Так, «Вилайет-наме» сообщает, что Кызыл-Дели, будучи на плато Челеби (Челеби-яйласы), пустил из лука стрелу, которая на лету пронзила скалу, и из этой скалы потек источник, названный затем Кайа-пынар [Yıldırım, 2007. S. 174]. В нефесе поэта по прозвищу Паки говорится, что шейх, будучи на плато Кору (Кору-яйласы), бросил вертел, пронзив им камень, из которого тотчас же потек источник Баба-пынар [Коса Ş., 1990. S. 894–895]. В целом, в нефесах чудеса шейха излагаются более кратко, часто всего лишь одной строчкой, и перечисляются одно за другим без комментариев (как уже известные слушателям).

К «оригинальным» чудесам Сейида Али Султана можно отнести разрушение им стен вражеской крепости Гелиболу с помощью своего мощного богатырского крика [Yıldırım, 2007. S. 168]. В реальности стены Гелиболу и других крепостей Фракии были разрушены сильнейшим землетрясением 1354 г., о котором повествуют византийские летописцы и которое облегчило османское завоевание Фракии. Однако в народной памяти природное явление мифологизировалось и в таком виде было сохранено для потомства. Мотив деревянного меча (в целом характерный для *вилайет-наме* бекташи) не встречается в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», но зато в нефесах используется неоднократно (*агач кылыч*, *тахта кылыч*). В «Вилайет-наме» нет рассказа о битве в «Гусиной долине» (расположенной к востоку от Диметоки), попавшего в нефесы и в народные предания из других источников. В рассказе о погребении лошади Сейида Али Султана в «Вилайет-наме» шейх заставляет землю разверзнуться и поглотить его павшую лошадь (действие происходит на плато Сары-Кызыл, поблизости от будущей обители).

В народном предании на ту же тему сказано, что Кызыл-Дели сам вырыл могилу для своей лошади, и это место стало в дальнейшем называться Ат-мезар (и, возможно, почитаться как таковое) [Yıldırım, 2007. S. 178]. Некоторые предания не встречаются ни в «Вилайет-наме», ни в нефесах, но сохранились в народной памяти (они привязаны главным образом к каким-то местным реалиям Фракии).

Согласно «Вилайет-наме», Сейид Али Султан, поселившись в окрестностях Диметоки, обратил на праведный путь более 12 тысяч местных жителей [Там же. S. 179]. Поклонники стекались к нему отовсюду. Точное место, на котором была основана обитель, в тексте не указано. Можно понять, что оно находилось где-то между плато Джебель (Челеби) и плато Сары-Кызыл (Сары-Кыз). Время основания *дергаха* также не уточняется, но по косвенным данным можно сказать, что это вторая половина или самый конец XIV в. Б. Нойан приводит дату 1397 г. [Noyan, 1998. S. 247]. В нефесах бекташи главными ориентирами обители Кызыл-Дели служат гора Танры-дагы и «красная» река Кызыл-Дели. На склонах горы в XVI в. росла роща (*кору*), как это следует из нефеса Пир Султана Абдала [Öztelli, 2004. S. 176]. В устных фольклорных рассказах передается разговор между Сейидом Али Султаном и Мурадом I, в котором шейх заявляет султану: «Теперь вы стали заниматься грабежом (*чапул*). Больше мы не останемся рядом с вами. Если хочешь вознаградить нас, дай нам место для жительства (*юртлук*)». Мурад I выделил землю на берегу реки Кызыл-Дели, и там была построена Нижняя обитель, а несколько позднее — Верхняя [Yıldırım, 2010a. S. 80]. Преемником Сейида Али Султана на ратном поприще «Вилайет-наме» считает Гази Эвренос-бея.

Для бекташи Сейид Али Султан важен прежде всего как связующая нить между Хаджи Бекташем и Балым Султаном, воспитанным в текке Сейида Али Султана (и, вместе с тем, между двумя разными пониманиями мистицизма: «отрешенным» мистицизмом первых бекташи и активным «янычарским» суфизмом XVI в.). В нефесах более позднего времени все эти три личности как будто сливаются в одну («Балым Султан, Кызыл-Дели, Хункар [Хаджи Бекташ]»), символизирующую в своем триединстве «путь бекташи».

Образ Кызыл-Дели был популярным и среди воинов-гази, и среди переселявшихся во Фракию туркмен-полукочевников, и среди дервишей-абдалов. Он восхваляется в диване поэта Садык Абдала (рукопись 1742 г.)⁵, дервиша, служившего в обители Кызыл-Дели. Рукопись была переписана в с. Искендерийе в Албании Рустем Абдалом. Переписчик не указал времени жизни самого Садык Абдала, но отметил, что его слова — это «слова святого», и приложил к дивану также словарь устаревших слов, ставших непонятными читателям XVIII в. Кроме того, он снабдил каждое стихотворение кратким резюме на персидском языке,

хотя не исключено, что эти резюме существовали уже в той рукописи, с которой делал свою копию переписчик. Не так давно диван Садык Абдала был издан в Турции [Gümüşoğlu, 2009], но без научного комментария. В стихах Садык Абдала упоминается «путь бекташи» (*рах-и бекташи*), ведущий к совершенному наставнику (эту роль Садык Абдал отводит Хаджи Бекташу, Абдалу Мусе и Сейиду Али Султану). Садык Абдал совсем не упоминает Балым Султана (это показывает, что его творчество, вероятно, отражает более раннюю стадию существования традиции бекташи, и сам он, скорее всего, не дожил до эпохи Балым Султана). Садык Абдал говорит, что он получил посвящение от взгляда (*назар*) Кызыл-Дели:

Как только из милости бросил взгляд Кызыл-Дели,
Я обрел возвышенную стоянку,
не осталось [во мне] низменных склонностей.

[Yıldırım, 2010b. S. 157, not 4].

В двух «биографических» стихотворениях, вошедших в его диван, Садык Абдал рассказывает о том, как в возрасте 13 лет он случайно услышал беседу двух дервишей-бекташи, одного из которых звали Дервиш Мехмед, и эти слова отпечатались у него в сердце и зажгли в нем «пламя любви». Это пламя не затухало и полыхало все сильнее. В конце концов в 22 года будущий поэт пришел к вратам обители Кызыл-Дели. Там он получил наставление от самого Кызыл-Дели (или от его духа), после чего смог созерцать тайную мудрость, не прибегая к словесному выражению. Взгляд Кызыл-Дели освободил Садык Абдала от душевных мук. Если смотреть «глазами сердца», говорит Садык Абдал, то можно сказать, что дух шейха вселился в его тело и живет в нем, вещает его языком, водит его рукой:

Знай, что все мое видимое существо,
с ног до головы, принадлежит ему.
Он — тот, кто говорит моим языком,
тот, кто чертит линии моей рукой.

[Yıldırım, 2010b. S. 158].

Садык Абдал подробно описывает свой приход в обитель Кызыл-Дели в жаркий летний день; то, как он сорвал ягоды с тутового дерева, выращенного Кызыл-Дели из сухой ветки, как испил воды из святого источника Кара-пынар и узрел великолепный надгробный памятник (тадж) Кызыл-Дели. Говоря о Хаджи Бекташе и Абдале Мусе, Садык Абдал также утверждает, что они одарили его своим благим взором «из вечности» (*эзельден*). Кроме имен «трех кутбов» (высочайшего ранга святых) Садык Абдал в своих стихах упоминает других знаменитых представителей «пути бекташи» XV в. — Отмана Баба, Кара Баба (Хы-

зыра Баба) и Кайгусуза Абдала (о последнем сказано, что он исцелил слепоту и хромоту египетского султана и написал трактат «Дильгуша», который действительно был наиболее популярным и читаемым произведением Кайгусуза Абдала в XV–XVI вв.). Кара Баба считается наследником и первым халифом Отмана Баба (ум. 1478 г.). С другой стороны, Садык Абдал, служивший в обители Кызыл-Дели, должен был быть знаком с выходцем из той же обители — Балым Султаном, если бы он был его современником и жил, по крайней мере, в конце XV — начале XVI в. Следовательно, Садык Абдал, скорее всего, жил несколько ранее, был младшим современником Кайгусуза Абдала и Отмана Баба и умер в 80–90 гг. XV в. Таким образом, его стихи — один из наиболее ранних творческих продуктов обители Кызыл-Дели.

В «Вилайет-наме-и Демир Баба», посвященном болгарскому турецкому святому Демир Баба (XVI в.), принадлежавшему к традиции Отмана Баба, рукопись которого относится к 1619/20 г., рассказывается, что Демир Баба дважды посещал обитель Кызыл-Дели, где получил от потомков последнего в подтверждение своих полномочий грамоту (*хилафет-наме*), но тогда же поссорился с некоторыми дервишами-бекташи из этой обители (следовательно, две ветви братства, известные в дальнейшем как *челебилер* и *бабаган*, уже разошлись между собой).

Если верить османскому официальному историографу Ашик-паша-заде, учение Хаджи Бекташа принес на османские земли Абдал Муса [Aşıkpaşazâde, 1949. S. 238]. Согласно «Вилайет-наме-и Абдал Муса», Абдал Муса передал «тайну» Хаджи Бекташа (*Хаджи Бекташ сырры*) своему дервишу Кызыл-Дели, которого он посылал на могилу Хаджи Бекташа для того, чтобы разыскать три его регалии (*эманет*) и вернуть их «законному» хозяину — Абдалу Мусе [Yıldırım, 2007. S. 121–126]. Абдал Муса вручил Кызыл-Дели деревянный меч и отправил его вместе с войском Гази Умур-паши в походы (*газа*) против «неверных». Но эти легенды по какой-то причине не нашли никакого отражения в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», которое вообще не упоминает Абдала Мусу и приводит своего героя напрямую к Хаджи Бекташу. Со своей стороны нефесы бекташи, в том числе и восходящие к XVI в., говорят о переходе «тайны» от Хаджи Бекташа к Абдалу Мусе и затем к Кызыл-Дели:

Ты — царь царей, ты — высочайшая персона,
Ты — рудник всякого знания, царь святых,
Ты — Абдал Муса, ты — сам Кызыл-Дели,
Главой абдалов называют Хаджи Бекташа.

[Öztelli, 2004, s. 196].

Кул Химмет (XVI в.) в своем нефесе говорит, что Хаджи Бекташ передал свой «венец» напрямую Кызыл-Дели (см. выше). В понимании рядовых абдалов личности выдающихся святых сливались в одно целое,

например «Хункар Хаджи Бекташ Шах Сейид Али», «Абдал Муса Султан Кызыл Вели» и т.п. Чтобы дервиш стал кутбом, в нем должна была проявиться извечная «тайна», передающаяся от имама Али. Наследники этой «тайны» являются носителями одной и той же сокровенной сущности и, по сути дела, — «повторением» или «воплощением» один другого. Каждый из них — Али своей эпохи. Садык Абдал в одном из своих стихотворений сообщает, что Хаджи Бекташ изложил тайны Истины (Хакк) в трактате «Макалят» для всех «влюбленных и преданных» [Yıldırım, 2010b? s. 167]. Он говорит и о том, что Хаджи Бекташ дал свою духовную защиту (химмет) янычарам и подарил им венец в форме буквы *алиф* (*элифи тадж*). Он настаивает на глубинном тождестве Хаджи Бекташа и Абдала Мусы:

Тайна Бекташа, как ты знаешь, — также это мой шах Абдал Муса.
Он сам был тем шахом; если ты поймешь, тебе этого достаточно.
[Ibid., not 17].

Абдал Муса, согласно его «Вилайет-наме», родился уже после физической смерти Хаджи Бекташа. То же самое могло повториться и в случае с Кызыл-Дели (Сейидом Али Султаном) по отношению к самому Абдалу Мусе, но могло быть и иначе. Из слов Садык Абдала ясно только то, что каждый из них при жизни был кутбом для суфиев своего времени. Садык Абдал называет Кызыл-Дели «победителем двух миров, обладателем силы», которому служат ангелы и подчиняются небесные сферы. После Кызыл-Дели Садык Абдал поминает в своих стихах Отмана Баба, которого он, по-видимому, тоже относит к числу кутбов, но не устанавливает прямой преемственности между ним и Кызыл-Дели. Садык Абдал называет Кызыл-Дели «Завоевателем Рума» (Фатих-и Рум), хотя этот титул в османской истории прочно закрепился за султаном Мехмедом II (1451–1481 гг.). Поэт перечисляет чудеса шейха: он очистил Румелию от воров, разрубил надвое камень своим мечом, заставил потечь источник из сухой земли, прорастил дерево из сухой ветки (те же самые чудеса попали и в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан»). В другом стихотворении Садык Абдала говорится, что Кызыл-Дели Султан «завершил собой все установления (*эркан*) пути» и что он являет собой совершенного наставника [Yıldırım, 2010b. S. 169]. Садык Абдал утверждает, что его слова будут непонятны для аскета (*захид*), но для «людей тариката» они послужат путеводной нитью. В стихах Садык Абдала (как и в летописи Ашикпаша-заде) сообщество бекташи обозначается словом *бекташийан*. Он призывает «ищущих» приходить в текке бекташи и там оставаться навсегда, прислуживая «посвященным» и обретая «сердечную радость» (*гёнюль сафасы*).

Последователи Хаджи Бекташа (культ которого был весьма популярен среди так называемых «абдалов Рума») в XIV–XV вв. активно переселялись на Балканский полуостров. Мы знаем, что принц Сулей-

ман-паша, завоевав в 1355 г. часть территории Фракии, сразу же обратился к своему отцу Орхану с просьбой прислать из Анатолии людей для поселения на новых землях [Aşıkpaşazâde, 1949. S. 124]. Наиболее мобильной частью анатолийского населения, как известно, были полукочевники-туркмены (османское правительство с их помощью старалось укреплять свои рубежи). Некоторые из них на Балканах оседали в сельской местности и начинали заниматься земледелием, прочие же сохраняли полукочевой образ жизни в течение нескольких веков. Этих людей стали в XIV в. заносить в отдельные реестры под названием «юрюки». Для этих военизированных переселенцев фигура воинственного Сейида Али Султана, вероятно, оказалась ближе и «роднее», чем образ смиренного, погруженного в себя Хаджи Бекташа Вели.

В позднеосманском жизнеописании Вели Баба (дервиш, живший в XVII в.) Сейид Али Султан носит прозвище Узун Эр («Высокорослый воин»). Отцом его назван некий Сейид Джафер, который служил Осману Гази и был предательски убит византийцами на свадьбе в Биледжике (1290 г.). Сам Сейид Али выступает как правая рука Сулеймана-паши и участвует вместе с ним в походе на Румелию, предпринятом в 1354 г. Сейида Али сопровождают его сын Гюль Баттал Гази и внук Сейид Хусейн. Они переправились через пролив на плоту (*сал*). Сын и внук Сейида Али погибли при взятии Гелиболу и были похоронены в этом городе. Сам же он, повоевав еще некоторое время, якобы уплыл на корабле в Анатолию, в некую «блаженную обитель» (*дергах-и шериф*), где и скончался в 1364 г. в возрасте 75 лет. Его предполагаемая гробница находится близ селения Улугбей в окрестностях г. Испарта. Живший там же Вели Баба был потомком Сейида Али в пятом колене (на самом деле за 250 лет, которые их разделяют, могло смениться 7–10 поколений). [Noyan, 1996. S. 165–169]. Автор сочинения, скорее всего, не был знаком с текстом «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» и дал волю своей фантазии. Однако наличие общин последователей Кызыл-Дели в Анатолии показывает, что этот персонаж оставил после себя память и в Малой Азии (хотя разобраться в его «анатолийской» биографии, плотно окутанной легендами, еще сложнее, чем в «румелийской»).

Обитель Кызыл-Дели в Диметокке, судя по архивным документам, была одной из богатейших в округе. В ней служило большое число дервишей. В начале XIX в. обители принадлежало 24 деревни, семь вакуфных мельниц, она владела 2500 головами мелкого рогатого и 200 головами крупного рогатого скота. В обители подвизалось около 150 безбрачных дервишей-бекташи, не считая работников и слуг. В деревнях, приписанных к текке, проживало еще около 700–800 человек, претендовавших на то, что они являются *эр-заде* (потомками Кызыл-Дели), и отказывавшихся на этом основании платить десятину (*ушр*) [Yıldırım, 2010b. S. 173–174].

Мехмед II в середине XV в. изъял земли обители Кызыл-Дели из вакфа и передал их в условное держание (*тимар*). Эти действия султа-

на (аналогичные тому, что он предпринимал и в других частях своей империи) объясняются его политикой централизации и стремлением сделать государственной идеологией «книжный» ислам суннитского толка. Но его сын Баязид II возвратил земли текке Кызыл-Дели и вновь позволил обратиться к ним в вакф, признав права так называемых «сыновей Кызыл-Дели» (опись *тахир* 1486 г.). Только в описи 1568–1569 гг. содержатся некоторые сведения о самом Кызыл-Дели: сказано, что он прибыл в Румелию во время первых османских завоеваний и в 1402 г. получил от Баязида I деревни Дары Бюкю, Тыфиллю (Тырфулу Вираны) и Бюкю Виран в качестве наследственного вакфа (что подтверждается грамотой (*бити*) принца Мусы Челеби от 1412 г., сохранившейся в Османском архиве премьер-министра).

Традиция бекташи утверждает, что будущий шейх Балым Султан был воспитан в текке Кызыл-Дели и даже был там настоятелем до 1501 г. Но в налоговых описях 1486, 1519, 1530 гг. его имя не упоминается (из чего можно заключить, что, по крайней мере, Балым Султан не был в этот период распорядителем вакфа Кызыл-Дели и не имел в нем своей доли). В дефтере 1486 г. встречается имя Мюрселя, сына Кайыр-хана (отца Балым Султана, по мнению бекташи, звали Мюрсель). Но этот Мюрсель был всего лишь зависимым крестьянином (райятом) обители, владевшим только упряжкой волов [Там же. S. 175]. Нужно признать, что данные вакуфных описей никак не коррелируются со сведениями, почерпнутыми из традиционной истории бекташи. Бекташи не знают имен «потомков» Кызыл-Дели, приведенных в османских описях (кроме Шабана Деде/Шабана Абдала, умершего между 1456 и 1486 гг.).

Исходя из архивных данных, Р. Йылдырым делает предположение, что Шабан Деде был настоятелем текке Кызыл-Дели, затем его сменил его сын Синан Деде, но делами, связанными с имуществом вакфа, занимался не он, а его брат Гюльшехри, на земельном участке (*мезра*) которого стояла гробница Кызыл-Дели (опись 1486 г.). С другой стороны, Синан Деде и Гюльшехри Деде могли и не приходиться сыновьями Шабану Деде, а быть, скажем, его племянниками, двоюродными братьями и т.п. В записях 1519 г. фигурирует только Синан Деде (Гюльшехри Деде к этому времени уже умер). В описи 1568–69 г. вновь упоминается *деде-и эвакф* («деде вакфов»), но его имя не приводится [Там же. S. 176]. В ранних документах распорядители вакфа Кызыл-Дели не титулуются сейидами. Однако в правительственном распоряжении (*хюкюм*) от 1568 г. правнук Шабана Деде Мирза уже носит прозвище «Сейид». В эдикте султана Ибрахима от 1641 г. несколько потомков Кызыл-Дели титулуются сейидами, причем говорится, что им выданы новые патенты-*берат* (подтверждающие их происхождение от Пророка) [Göklbilgin, 2008. S. 186]. В XVIII в. именовать потомков Кызыл-Дели сейидами стало уже традицией. В османских документах всегда говорится только о Кызыл-Дели (имя Сейид Али Султан не употребляется, исключая поздние документы конца XIX в.). Титул «деде» обычно при-

менялся в отношении настоятеля (*пост-нишин*) обители. Скорее всего, потомки Кызыл-Дели (подлинные или мнимые) занимали должности и настоятеля текке, и распорядителя вакфа Кызыл-Дели (как это следует из архивных записей XVIII в.).

В XVI в., судя по данным «Вилайет-наме-и Демир Баба», по приказу султана Сулеймана Кануни текке было перенесено на другое место, вверх по склону горы, а могила Кызыл-Дели Пехливана («Богатыря», «Борца») долгое время оставалась неухоженной и заросла кустарником. Ее затем расчистил некий Сейфуллах, построивший там *имарет* (богоугодное заведение). С тех пор здесь снова стали приноситься жертвы. Между двумя текке началось соперничество. Демир Баба во время своего пребывания в Диметоке поддерживал хорошие отношения с «главой дервишей» (*сер-дервишан*) Нижнего текке, но насельники Верхнего текке («торлаки») во главе с «главным торлаком» (*баш-торлак*) враждовали с дервишами из Нижнего текке. «Глава дервишей» называл своего конкурента «плешивым иудеем» (*келеш чыфыт*), а тот в ответ честил его «грешным тюрком, не соблюдающим ни омовения, ни намаза» [Noyan, 1976. S. 112]. Потомки Кызыл-Дели (эр-заде) обитали, вероятнее всего, в Нижнем текке, и именно от одного из них Демир Баба получил грамоту, подтверждавшую его полномочия. Настоятель же Верхнего текке окрестил Демир Баба «свинотюрком» и велел не пускать его в свою обитель. Дервиши Верхнего текке в «Вилайет-наме-и Демир Баба» характеризуются как «торлаки с синими и зелеными глазами, опоясанные *фиценом*, с бекташийскими колпаками (*кисве*) на головах, с лиловыми лицами [посиневшими от пьянства? — Ю. А.]», то есть как «типичные» бекташи, какими их представляло себе османское общество того времени [Там же. S. 114].

Визит Демир Баба в обитель Кызыл-Дели состоялся в 30–40 гг. XVI в. (после смерти его наставника Ак-Йязылы Султана). Но османские архивные документы отмечают наличие двух текке Кызыл-Дели (Верхнего и Нижнего) только в 1819 г. (как и наличие у каждого текке своего собственного настоятеля). В Верхнем текке, по-видимому, было устроено и новое тюрье для самого Кызыл-Дели. Вероятнее всего, это было результатом какого-то раскола среди дервишей обители. «Раскольники» отказались признавать авторитет потомков Кызыл-Дели и настаивали на приоритетности духовного общения со святым перед родством (что соответствует учению Балым Султана). Эти дервиши обвиняли Демир Баба в том, что он присягнул Отману Баба, и значит, он — не бекташи. Более того, они даже попытались физически устранить Демир Баба, но деде Нижнего текке встал на его сторону, сказав, что род Отмана Баба, как и род Хаджи Бекташа, восходит к Седьмому имаму шиитов и заслуживает почтения. Для того чтобы прекратить раздоры между дервишами, в обитель Кызыл-Дели был приглашен челеби из числа потомков Хаджи Бекташа. Обе враждующие стороны собрались на празднество, устроенное Демир Баба

по случаю заклания им *курбана*. «Верхних» дервишей поддерживали находившиеся в обители двое янычар, которые в тексте именуются «цыганским отроком» и «еврейским отроком». Именно они и собирались напасть на Демир Баба [Там же. S. 118–121]. С другой стороны, обитатели Нижнего текке в тексте нигде не названы «бекташи». С большой долей вероятности мы вслед за Р. Ыылдырымом можем связать раскол в обители Кызыл-Дели, произошедший в первой половине XVI в., с деятельностью Балым Султана и поддерживавшей его партии торлаков, хотя само имя «Второго пира» бекташи нашим источникам остается неизвестным (или сознательно ими обходится молчанием).

Сторонники Балым Султана постоянно пытались доказать его связь с предшествующим «путем бекташи» и, в частности, его преемственность с Кызыл-Дели. Так, живший в XVI в. поэт Казак Абдал, ученик Балым Султана, восхвалял его такими словами:

Произошедший (букв. «пробужденный») от моего Кызыл-Дели Султана,
Весь в зеленых [одеждах] закутан,
Опирающийся на порог моего пира,
Султан Балы, сын Мюрселя Деде.

[Gölpınarlı, 1992. S. 108–109.]

Пир Султан Абдал, также живший в XVI в., в своем нефесе подчеркивает связь Балым Султана с обителью Кызыл-Дели:

Принесли чашу от светлоглазого Шаха,
Ты сам испей, возлюбленный, и мне дай.
Балым Султан прибыл от Кызыл-Дели,
Ты сам испей, возлюбленный, и мне дай!

[Öztelli, 2004. S. 222.]

Но личность самого Балым Султана продолжает оставаться загадкой для историков. По легенде его отец Мюрсель Баба (Деде) женился в 90-летнем возрасте на болгарской царевне, и от этого брака на свет появился Балым Султан (таким образом, его последователи, как и его противники, имели полное право не считать его «тюрком»; может быть, они даже гордились его необычным происхождением). Царевна забеременела мистическим образом (Мюрсель Баба обмакнул свой палец в чашку с медом и сунул палец ей в рот); можно предположить, что она была беременной и до встречи с Мюрселем Баба, и что Балым Султан вообще по крови не имел никакого отношения к «тюркам». Не потому ли и его ученики-торлаки в «Вилайет-наме-и Демир Баба» с таким презрением относятся к «тюркам» и сами описаны в тексте как совершенно не похожие на них «чужаки» с голубыми и зелеными глазами? Однако, дальнейшее развитие конфликта между Верхним и Нижним текке

Кызыл-Дели от нас ускользает, так как соответствующие материалы в османских источниках пока не обнаружены или не исследованы.

О духовной жизни обители Кызыл-Дели в XVIII в. мы можем судить на основе записей шейха Сырры Рифаи аль-Алеви, одного из наставников братства *рифайи*, который в 1799 г. участвовал в обрядах, проводимых в *мейдане* этой обители. В те времена отношения между османскими суфиями, принадлежавшими к разным тарикатам, были еще очень «чистосердечными», и они могли присутствовать во время проведения мистериальных ритуалов других братств. Записи шейха Сырры были включены в его трактат «Рисале-и лахутийе», рукопись которого была переписана в 1868 г. шейхом Ахмедом Бедр эд-Дином Халвети. В этих записях шейхом (пост-нишин) Верхней обители назван Сейид Али Деде, а настоятелем Нижней обители — Сейид Халиль Деде (причем почетные османские титулы «благочестивый из благочестивых», «гордость великих мужей», «халифе своего времени» приводятся только по отношению к Сейиду Али Деде). Шейх Сырры именует самого святого, в честь которого построены оба текке, «наш повелитель Кызыл-Вели Султан Сейид Али», соединяя оба его прозвища). В трактате «Рисале-и лахутийе» излагаются ритуалы (*эркан*), принятые в обители Кызыл-Дели, и дается толкование символов тариката⁶.

К концу XVIII в. относится также трактат «Уйун аль-хидайе» Ресми Али Баба Гириди, современника шейха Сырры⁷. На последней странице Ресми Али сообщает, что он — «один из рабов Сейида Али Султана». Его взгляды представляют собой смешение идей Ибн аль-Араби с традиционным почитанием Алидов. В трактате подчеркивается роль совершенного наставника при прохождении мюридом стоянок «пути».

В 1826 г. в связи с роспуском янычарского корпуса и гонениями на бекташи, *мутасаррыф* Чирмена Эсад-паша направил в текке Кызыл-Дели 70–80 вооруженных всадников, чтобы обыскать обитель на предмет укрывшихся там беглых янычар. Этот отряд фактически захватил текке и расположился там. Султан Махмуд II требовал от своих сановников решительных действий в отношении обителей бекташи (которые он презрительно называл «винодельнями» — *шербет-хане*), но они не спешили приступать к репрессиям против бекташи в провинциях, аналогичным тем, что имели место в столице. Предполагалось имущество текке конфисковать, дервишей-бекташи сослать в отдаленные места, здания обители обратить «на пользу государства» (т.е., в мечеть или в казарму для военнослужащих). Из Стамбула в обитель Кызыл-Дели был направлен правительственный уполномоченный Хаджи Алибей, который должен был на месте ознакомиться с ситуацией и провести в жизнь решения высших властей. Владения и имущество обители Кызыл-Дели, как и других обителей бекташи во Фракии, были описаны

6 | Şeyh Sırrı Rifâî. Risâle-i Lâhutîye. Süleymaniye Kütüphanesi. İzmirli İsmail Hakkı Böl., № 1243.

7 | Giridi Ali Resmî Baba. Uyûnu' l-Hidâye. Y.K. Sermet Çifter Kütüphanesi, № 938.

и конфискованы; некоторое время они управлялись государственными откупщиками (*мюльтезим*), а затем были проданы частным лицам, но часть имущества была оставлена потомкам Кызыл-Дели и вакф обители сохранен (правда, в меньшем размере). Тюрбе Кызыл-Дели продолжало оставаться местом паломничества (*зийаретгах*); его смотритель (*тюрбеदार*) получал содержание из доходов вакфа. По-видимому, речь идет о тюрбе, располагавшемся в Нижнем текке [Tozlu, 2010. S. 127–151].

Из архивного документа, датированного 1843 г., мы узнаем, что и Верхнее текке (*Мейдан-и бала*) продолжало действовать и что тюрбеदारом его был утвержден Хусейн Халифе взамен его умершего отца Юсуфа Халифе (Там же. С. 141). Он получал жалованье зерном (пшеницей и рожью) и денежный оклад в размере 20 курушей в месяц. Однако выплата жалованья, как явствует из другого документа, была ему задержана на 7 лет. В 1852 г. Хусейн Деде обратился к наместнику (*вали*) Эдирне с просьбой позволить его обители выкупить земли, поля и мельницы, проданные после конфискации 1826 г. Из *дефтера* наместника Мехмеда-паши следует, что в распоряжении Хусейна Деде находилось 25 земельных участков, закрепленных в 1826 г. за семейством потомков Кызыл-Дели, но этого было недостаточно для прокормления странников и паломников, которые вновь стали в массовом порядке посещать обитель (общая площадь его земельных угодий составляла примерно 41 га). Султан и совет министров отказались исполнить прошение Хусейна Деде, ссылаясь на то, что это станет нарушением прежних султанских указов [Там же. S. 142]. Из архивных документов становится ясным, что после изгнания безбрачных дервишей («торлаков») из обители в 1826 г. потомки Кызыл-Дели сумели завладеть и Верхним текке.

После смерти Хусейна Деде, вероятно пользовавшегося большим уважением среди окрестного населения, передавшего в его распоряжение имевшиеся у них на руках документы на владение землями текке, в 1867 г. тюрбеदारом был назначен Мехмед Бекташ-эфенди. Султан Абдул-Азиз (1861–1876 гг.) разрешил восстановить текке бекташи. После этого влияние бекташи в Румелии возросло, и этот факт уже в 90-е гг. XIX в. стал вызывать беспокойство местных османских властей. Согласно официальному отчету 1892 г. количество бекташи в окрестностях обители Кызыл-Дели превышало 10 тысяч человек; некоторые из них занимали военные и административные должности. Обитель Кызыл-Дели являлась центральной обителью для бекташи Косово, Македонии и Фракии [Maden, 2010. S. 122–125]. Во время наступления войск Антанты в 1918 г. многие бекташи из Западной Фракии переселились вглубь территории Турции, в том числе в Стамбул (где они поселились в азиатской части города, вокруг обители Шахулу Султан, и в других местах). Новый поток беженцев из Греции отмечался в 1945–1947 гг. в связи с нашествием каракачанов, нападавших на деревни бекташи, окружавшие обитель Сейида Али Султана.

У современных бекташи Фракии, проживающих в районе между Эдирне и Узункёпрю, четко различаются традиции (*сюрек*) Сейида Али Султана и Балым Султана (эти различия проявляются в деталях ритуала, в особенностях исполнения нефесов, в использовании тех или иных музыкальных инструментов). На греческой территории последователи Сейида Али Султана расселены примерно в 15 деревнях вокруг Диметоки и на плоскогорье Сечек. В начале августа каждого года они отмечают праздник «масляной борьбы» (*йаглы гюреш*), покровителем которой признается Сейид Али Султан. Духовным главой этих бекташи считается Мустафа Четин Деде. По мнению Р. Энгина, посетившего обитель Сейида Али Султана в 2004 г., подлинной гробницей Сейида Али Султана является та, что расположена в Верхнем текке [Engin. 2010. S. 367]. Общину Кызыл-Дели возглавляют двенадцать членов совета вакфа. Многие исторические надписи и другие памятники османского времени были, по словам членов общины, уничтожены греками. В Греции проживают в настоящее время 6 деде, служащих на «пути» Кызыл-Дели. С 1826 г. обитель лишена высшего духовного лица (халифе); последний халифе, опасаясь за свою жизнь во время гонений, бежал в Албанию. В общину бекташи принимают всех, получивших посвящение, а не только рожденных от родителей-бекташи. В последнее время в обитель стали приезжать паломники и из Болгарии. Болгары-помаки (так наз. *чаршамбалы*) живут и в районе Диметоки, смешиваясь там с местными «туркменами». Они также были приняты на «путь» Кызыл-Дели.

В Нижнем текке в наши дни из всех бывших там зданий сохранилось только тюрбе, имеющее 6-угольную форму и покрытое сверху каменными плитами, укрывшееся в тени буковых деревьев. Могильные камни с кладбища собраны в тюрбе, большая часть их была разбита греками. На дороге между Нижним и Верхним текке имеется место под названием Саат Махал, где похоронены два гонца из обоих текке, встретившиеся, по преданию, в этом месте и здесь же отдавшие Богу душу в один и тот же миг. Их могилы сохранились. Неподалеку расположено небольшое кладбище, где покоятся деде и баба бекташи (места их погребения увенчаны 12-частными таджами). Верхнее текке окружено полуразрушенной каменной оградой. На территории текке есть два кладбища, заброшенная мечеть, гостевой дом (Паша конагы). На холме Мюрсель Бали находится гробница этого святого и старинное кладбище. Там совершают жертвоприношения во время праздника Касым в начале ноября месяца. Местные жители рассказывают любопытные легенды о Кызыл-Дели, в том числе о его поединке с греческой разбойницей Сары-Кыз, которой он отсек голову мечом (греки похоронили эту голову и стали почитать данное место как святое; там выросли необычные цветы — красные снаружи и фиолетовые изнутри). Ранее в текке якобы было 12 ворот, из них — четверо главных. Электричество было проведено в текке только в 1993 г. [Engin, 2010. S. 382].

Личность Сейида Али Султана (Кызыл-Дели) должна рассматриваться не только и не столько в свете оценки исторической достоверности фактов, сообщаемых источниками о его жизни, сколько в свете традиционных представлений о нем, сложившихся у общин бекташи и алевитов, считавших себя его духовными наследниками. Традиция воспринимает Сейида Али Султана как выходца из Хорасана, члена семейства Пророка, получившего благословение от Хаджи Бекташа Вели. Он принес учение Хаджи Бекташа на земли Румелии и дал ему возможность укорениться там. С другой стороны, Сейид Али Султан признается основателем обители и создателем определенной социальной системы, в рамках которой его последователи жили в течение ряда веков на «вновь освоенных» землях Румелии. Авторитет этого шейха (под именем Кызыл-Дели) не оспаривался и османскими властями, даже в период гонений на бекташи в первой половине XIX в. Образ Сейида Али Султана, сложившийся в бекташийской традиции, в целом не противоречит и скудным данным исторических анналов и архивных документов, касающихся его личности.

Источники и литература

- Abdal Musa, 1999 — Abdal Musa Velâyetnâmesi. Haz. A. Güzel. Ankara, 1999.
- Akın, 1968 — *Akın H. Aydınogulları tarihi hakkında bir araştırma*. Ankara, 1968.
- Aslanoglu, 2000 — *Aslanoglu İ. Pir Sultan Abdallar*. İstanbul, 2000.
- Aşıkpaşazâde, 1949 — *Aşıkpaşazâde, Derviş Ahmed*. Tevârih-i Âl-i Osman. Haz. N. Atsız. İstanbul, 1949.
- Aydın, 2008 — *Aydın A. Trakya ve Anadolu'da erenler bahçesi*. İstanbul, 2008.
- Barkan, 1942 — *Barkan Ö.L. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler, I // Vakıflar Dergisi, № 2 (1942)*.
- Beldiceanu-Steinherr, 1971 — *Beldiceanu-Steinherr İ. La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs // Proceedings of the 27th International Congress of orientalis, Ann Arbor, 1967*. Wiesbaden, 1971.
- Beldiceanu-Steinherr, 1999 — *Beldiceanu-Steinherr İ. Osmanlı tahrir defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslâm'ın Türkiye'ye yerleşmesi // Sol Kol: Osmanlı egemenliğinde Via Egnatia (1380–1699)*. Haz. E. Zahariadou. İstanbul, 1999.
- Birdoğan, 1992 — *Birdoğan N. Anadolu ve Balkanlar'da Alevî yerleşmesi: ocaklar, dedeler, soyağaçları*. İstanbul, 1992.
- Birge, 1965 — *Birge J.K. The Bektashi Order of dervishes*. L., 1965.
- Düstur-name-i Enveri, 2003 — *Fatih devri kaynaklarından Düstur-name-i Enveri. Osmanlı tarihi kısmı (1299–1466)*. Haz. N. Öztürk. İstanbul, 2003.
- Engin 2010 — *Engin R. Refik Engin'in Kızıldeli gezi notları // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010)*.
- Ergun, 1944 — *Ergun S.N. Bektâşî şairleri ve nefesleri*. İstanbul, 1944.
- Faroghi, 1976 — *Faroghi S. Agricultural activities in a Bektashi center: the tekke of Kızıldeli 1750–1830 // Südost Forschungen, XXXV (München, 1976)*.
- Gökbilgin, 2008 — *Gökbilgin M.T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*. İstanbul, 2008.
- Gökbilgin, 1952 — *Gökbilgin M.T. XV–XVI. asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: vakıflar, mülkler, mukataalar*. İstanbul, 1952.
- Gölpınarlı, 1992 — *Gölpınarlı A. Alevî Bektaşî nefesleri*. İstanbul, 1992.
- Gümüşoğlu, 2009 — *Gümüşoğlu D. (haz.). Sâdık Abdâl Divânı*. İstanbul, 2009.
- Hezarfen, 2006 — *Hezarfen A. Tarihi belgeler ışığında Kızıldeli Sultan (Seyit Ali Sultan)*. İstanbul, 2006.
- Kafadar, 1995 — *Kafadar C. Between two worlds: the construction of the Ottoman State*. Berkley, Los-Angeles, London, 1995.
- Kavak, 2006 — *Kavak A. Menkıbelerle Kızıldeli Sultan ve Dimetoka kazasındaki dergâhı*. Komotini, 2006.
- Kaya, 2002 — *Kaya D. Sivas kaynaklı cönklerde Kızıldeli // Uluslararası Türk Dünyası İnanç önderleri kongresi*. Ankara, 2002.
- Koca Ş., 2005 — *Koca Ş. Dimetoka'da bir erenler ocağı: Seyyid Ali Sultan — Kızıldeli (Microdorian) Bektaşî Dergâhı // Bektaşılık ve Bektaşî Dergâhları*. Haz. A. Aydın. İstanbul, 2005.

- Koca T., 1990 — *Koca T. Bektaşî Alevî şairleri ve nefesleri*. İstanbul, 1990.
- Kosteneçki, 2008 — *Kosteneçki K. Stefan Lazareviç-Yıldırım Bayezid'in emrinde bir Sırp despotu*. Haz. H. Mevsim. İstanbul, 2008.
- Kumahmedoğlu, 1948 — *Kumahmedoğlu N. Konya ve çevresinde bir gezi notları* // Konya, № 116–117 (Haziran -Temmuz 1948).
- Maden 2010 — *Maden F. Kızıldeli Sultan tekkesinin kapatılması (1826) ve yeniden faaliyete başlaması* // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010).
- Noyan, 2000 — *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. Cilt III. Ankara, 2000.
- Noyan, 1999 — *Noyan B. Seyyid Ali Sultân (Kızıl Deli Sultân) Velâyetnâmesi*. Ankara, 1999. Noyan, 1998 — *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. Cilt I. Ankara, 1998.
- Noyan, 1996 — *Noyan B. Velî Baba Menâkıbnamesi*. İstanbul, 1996.
- Noyan, 1976 — *Noyan B. Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul, 1976. Ocak, 1997 — *Ocak A.Y. Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler*. Ankara, 1997.
- Ocak, 1992 — *Ocak A.Y. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderîler*. Ankara, 1992.
- Oytan, 2007 — *Oytan M.T. Bektaşîliğin içyüzü*. İstanbul, 2007.
- Öz, 1941 — *Öz T. Murat I ile Emir Süleyman'a ait iki vakfiye* // Tarih Vesikaları Dergisi, 1/4 (1941).
- Özgül, 2010 — *Özgül V. 16. yüzyıl öncesinde Dimetoka, Kızıl Deli ve Balabanlılar* // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010).
- Öztelli 2004 — *Öztelli C. Pir Sultan Abdal. Bütün şiirleri*. İstanbul, 2004.
- Şahin, 2009 — *Şahin H. Seyyid Ali Sultan* // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 39. İstanbul, 2009.
- Şahin, 2008 — *Şahin H. Tarih kaynağı olarak evliya menâkıbnâmeleri* // Prof. Dr. Işın Demirkent anısına. İstanbul, 2008.
- Tozlu 2010 — *Tozlu S. Osmanlı arşiv belgelerine göre Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) zaviyesi (1826–1852)* // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010).
- Viranî, 1998 — *Viranî Divânı ve Risalesi (Buyruğu)*. Der. A.A. Atalay Vaktidolu. İstanbul, 1998.
- Yıldırım, 2010a — *Yıldırım R. Bektaşî-Alevî geleneğine göre Seyyid Ali Sultan* // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010).
- Yıldırım, 2010b — *Yıldırım R. Muhabbetten tarikata: Bektaşî tarikatı'nın oluşum sürecinde Kızıldeli'nin rolü* // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, № 53 (kış 2010).
- Yıldırım, 2007 — *Yıldırım R. Seyyid Ali Sultân (Kızıl Deli) ve Velâyetnâmesi*. Ankara, 2007.

القادري بوتشيش إبراهيم الوسطية في التصوف السني بالمغرب

من العسير قراءة البنية الحضارية المغربية أو فهم مكوناتها على امتداد مسافات التاريخ بمعزل عن ظاهرة التصوف التي شكلت عمودها الفقري ، وجسدت إحدى مقوماتها الروحية والثقافية ؛ وحسبنا أنه لا تكاد تخلو فترة زمنية من تاريخ المغرب دون أن تلمع أسماء شخصيات وأعلام في عالم الصلاح والولاية حتى قيل أن ((أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ))¹ ، وأنه ((إذا كان الشرق بلد الأنبياء فإن المغرب بلد الأولياء)) ، وهو أمر لا تخفى حقيقته على كل من سبر غور تاريخ المقدس بالمغرب ، مما يسمح بالقول أن التصوف يعد مفتاحاً ضرورياً للقيام بحفريات في ماضي هذا البلد بكل عناصره ومكوناته المادية والمثالية وعاداته المتجذرة ، وفهم كنه آليات العقل المغربي، واستيعاب ثقافته ومجاليه المعرفي على اختلاف ألوانه وتشعب مناحيه.

ولسنا في حاجة إلى إعادة ولوج مفاهيم التصوف التي أشبعت بحثاً واستقصاء من قبل باحثين عرب ومستشرقين، مما أفرز قاموساً متعدد المفاهيم حول التصوف، ونكتفي بالقول في هذا المقام أن التصوف تجربة روحية ذوقية سامية ، ومراقبة سرمدية للنفس والجوارح ، وتربية سلوكية وأخلاقية تسمح للإنسان بمعرفة النفس وضبطها والتفكير فيها ، وكلما ابتعد سالك الطريق الصوفي عن شهوات النفس ، ابتعد عن الحجب الوهمية الحاجبة عن الخالق سبحانه وتعالى ، واقترب من الحق الذي يتلأأ نوره في قلبه ، لذلك وصف الصوفي بأنه ((من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته))² . وإذا كان معظم التيار الصوفي في المشرق قد نحا منحى فلسفياً غارقاً في التجريد ، فإن ما ميز التصوف المغربي عن باقي خارطة التيارات المذهبية والفكرية الإسلامية يكمن في وسطيته واعتداله ، وهي الفرضية التي سندافع عنها هذه الورقة .

لا سبيل لإنكار ما يعتور طرح مثل هذه الإشكالية والدفاع عنها من مطبات لا تخطئها العين البصيرة ، سواء على المستوى التعاقبي الزمني ، أو على المستوى المصدري.

1 | ابن قنفذ ، أنس الفقير وعز الحقيير ، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور ، المركز الجامعي للبحث العلمي ، الرباط ، ص 63.

2 | أبو بكر محمد الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت 1980 ، ص 21.

فالمصادر التي تؤرخ لفكر أزيد من 400 متصوف مغربي في العصر الوسيط وحده لا تتعدى ثلاثة نصوص أصلية وهي كتاب التشوف لابن الزيات ، وكتاب المستفاد للتمييمي ، والمقصد الشريف للبادسي ، في حين أن كتب الطبقات والتراجم تكتفي بإيراد معلومات مقتضبة ومشتتة لا تكفي لنشريح فكر المتصوفة وإبراز مظاهر وسطيتهم .

ومن نافلة القول أيضا أن ما يعيق أي قراءة محخصة للفكر الصوفي المغربي والكشف عن مظاهر وسطيته ، الحصار الذي فرضته عليه الجهات المتسنة المتشددة التي سعت إلى تهميش جزء من تراثه المكتوب تحت حجة خطر تأويل النصوص والخروج عن ظاهر السنة ، أو مضابقة المتصوفة ومنعهم من التدريس في المساجد والحلقات العلمية ، خاصة إبان ذروة الصراع بين فقهاء السلطة والمتصوفة في الحقبة المرابطية³ ، وهو حكم قد ينطبق جزئيا ، أو لا ينطبق بالمرّة على الحقب الموالية التي نجا فيها الإنتاج الصوفي في الغالب الأعم من طائلة المراقبة والترصد .

وعلى غرار الإشكالية المصدرية ، تبرز أيضا إشكالية وضع تحقيق للزمن الصوفي لفهم كنه التطورات والتغيرات التي أثّرت في منحنيات الفكر الصوفي المغربي وجعلته ينتج اختياره الوسطي ، وإن كانت المقاربة الأقرب إلى التطبيق تكمن في التمييز بين المرحلة الزهدية التي تضم أسماء مجموعة من الزهاد كعقبة بن نافع وتمام بن عتيق ويونس بن مغيث وعبد العزيز السوسي ووجاج بن زلو ، والمرحلة التأسيسية - صدر التصوف المغربي - التي تنبثق مع أبي مدين شعيب وأبي يعزى وابن حرزم ، ثم مرحلة المأسسة والعطاء أو ما يسميه بعض الباحثين بمرحلة التنظيم والهيكلية التي يمثلها عبد السلام بن مشيش وأبو الحسن الشاذلي ومحمد بن سليمان الجزولي ، وصولا للمرحلة الحديثة والمعاصرة التي ارتبطت فيها الطريقة بظهور القوى الاستعمارية وما خلفه ذلك من أثر في مسار التصوف المغربي.

وغير خاف أن قراءة التصوف المغربي في مثل هذه الزمنية الطويلة التي بدأت ملامحها الكبرى تبرز منذ القرن الرابع الهجري/10م لتستمر إلى الآن ، قد تسهم في الخروج بأحكام فضفاضة لا تسلم من منزلقات التعميم بالنسبة لدراسة فكر صوفي وسطي لا تزال ملامحه الدقيقة تحاصرها العديد من الأسئلة ، ولا يزال هذا الفكر في حاجة إلى نفخ الغبار عليه ، وتعميق معول البحث فيه بعد أن غشيت حجب النسيان والإهمال ردا من الزمن في الجامعات المغربية والمؤسسات الأكاديمية كما نبه إلى ذلك أحد الباحثين⁴. ومع ذلك ، لا يبدو أن الباحث يجازف في القول بصحة خاصية الوسطية والاعتدال الذي اختاره الفكر الصوفي المغربي عن قناعة منهجا وأسلوبا ، وأداة لضبط التوازن الروحي والمادي ، وسبيلا لبلوغ الرشادة الحضارية ، وهو ما سنسعى إلى بيانه وإعطاء القرائن على صحته من خلال الوقوف على مبادئ الوسطية المستمدة من النص القرآني والمنهج النبوي ، ثم تطبيقاتها من قبل متصوفة المغرب قولا وسلوكا.

3 | انظر مقالنا : ((حول محن المتصوفة المغاربة في العصر المرابطي)) ، ضمن كتاب : الزوايا في المغرب ، ج 1 ، مجلة المناهل ، فبراير 2007 ، ص 43 — 44.

4 | عبد المجيد الصغير ، ((من أجل إعادة تقويم الحدث الصوفي بالمغرب)) ، ضمن كتاب : الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب ، منشورات كلية الآداب بالرباط ، 1997 ، ص 271.

أولا : في التصور الدلالي والمعرفي لمفهوم الوسطية .

ورد في الدلالة اللغوية لمصطلح الوسط عند ابن منظور⁵ ما يفيد معنى أعدل الشيء وأجوده ف((وسط الشيء وأوسطه : أعدله وواسطة القلادة الدرة التي في وسطها...وفي الصحاح واسطة القلادة الجواهر الذي في وسطها وهو أجودها)) . كما جاء المعنى الدلالي للمصطلح ما يؤكد حسن الاختيار ، وهو ما يفهم من قول علي بن أبي طالب: ((خير الناس هذا النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع إليهم الغالي)) ، ومنه المثل : ((يرتعي وسطا ويرى حجرة : أي يرتعي أوسط المرعى وخياره)) . وفي المعنى ذاته يقال أن وسط الوادي خير مكان فيه ، وأن فلانا في وسط قومه إذا كان أوسطهم نسباً وأرفعهم مجداً ، لذلك وصف الرسول (ص) أنه كان من أوسط قومه أي من خيارهم .

أما ابن الأثير فقد وصف الوسطية بالشيء المحمود فقال : ((كل خطة محمودة فلها طرفان مذمومان : السخاء وسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور ، والإنسان مأمور أن يتجنب كل وصف مذموم ، فإذا كان في الوسط فقد بعد عن الأطراف المذمومة)) . وفي نفس المنحى فسّر ابن جرير الطبري الوسطية بمعنى التوسط بين الإفراط والتفريط ، كما فسرها ابن كثير بالخيار والأجود ، لذلك قيل عن الصلاة الوسطى أنها أفضل الصلوات وأعظمها أجراً⁶ . وفي معنى الاعتدال قيل : ((إن لكل شيء طرفاً ووسطاً ، فإذا أمسك بأحد الطرفين مال الآخر ، فإذا أمسك بالوسط اعتدل الطرفان ، فعليكم بالوسط من الأشياء)) ، ولذلك قال العرب أيضاً : ((خير الأمور الوسط)) ، و((سطات الدنانير خيارها))⁷.

ويستشف من خلال هذه الدلالات اللغوية — رغم تعددها — أنها تجمع على الشيء الأجود والأعدل والأفضل وكل أمر أحسن اختياره ، وهي كلها دلالات تنترجم ما تحتله الوسطية في الذهنية الإسلامية ، بل في تراث البشرية برمتها من بحث عن منطقة الأمان والحكمة والتعقل وحسن التدبير والاختيار.

أما من الناحية الاصطلاحية فالوسطية هي منزع استخلافي ومنطلق كوني وضابط حضاري جوهري في الحياة الإسلامية ، وعصارة للتجربة الإسلامية الروحية والمادية والثقافية برمتها⁸ . كما أنها التزام بالمنهج العدل القويم ، واتباع الحق الذي يتموقع وسطاً بين الغلو والنقصير ، ويقود الإنسان نحو الاعتدال والابتعاد عن التطرف في الأقوال والأفعال وعدم تجاوز السقف الذي حدده النص القرآني في قوله تعالى ((لا تغلو في دينكم))⁹ ، واحترام الآخر وعدم تفسيقه أو تكفيره ظلماً وعدواناً . وحسب كلمات الشيخ يوسف القرضاوي¹⁰ فإن الوسطية هي ((التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير فيطرده الطرف المقابل ، وبحيث

5 | لسان العرب ، مكتبة أعلام وتراجم الرجال ، سيديروم ، شركة العريس للكمبيوتر ، السعودية 2004 ، مادة وسط.

6 | نفس المصدر ، مادة وسط ، عدل.

7 | الزمخشري ، أساس البلاغة ، دار الكتاب ، طبعة مصر (دت) ، ص 498.

8 | عبد العزيز برغوث ، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة ، منشورات وزارة الأوقاف ، الكويت 2007 ، ص 41.

9 | سورة النساء ، آية 171.

10 | كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها ، دار الشروق ، القاهرة 2008 ، ص 13.

لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه ويطغى على مقابله ويحيف عليه)) . هذه العدالة والسوية في الرأي ، مستقاة دون ريب من الحديث النبوي الذي وازى بين الوسط والعدل فقال عليه الصلاة والسلام : ((الوسط : العدل))¹¹ ، وربط بين الحق والوسطية حين وصف أهل السنة والجماعة بالوسطية بين فرق المسلمين وطوائفهم ، وهو ما يتجلى في قوله صلى الله عليه وسلم : ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق))¹² ، علما أن الاعتدال في السلوك والدعوة وما إلى ذلك لا يتحقق إلا بالتزام الكتاب والسنة . وقد ورد مصطلح «الوسط» في القرآن الكريم بما يدل على التوازن والاعتدال المعتمدين في هذه الدراسة في الآية الكريمة ((وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا))¹³ ، وهو المفهوم الذي تداوله العقل الفقهي ، فالشاطبي¹⁴ على سبيل المثال يقرن الشريعة الإسلامية بالوسط الذي هو مرادف للعدل ، ويخلق التوازن بين الطرفين فيقول بهذا الخصوص : ((الشريعة جارية بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل بالأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه)) .

وإذا حاولنا قراءة الوسطية كمنهج ، يمكن القول أنها ليست وسطا حسابيا أو عدديا بالمفهوم التداولي في الرياضيات ، وإنما هي ترجيح عقلي يأخذ كل الحثيات والاعتبارات والظنون والاحتمالات في القول والعمل للوصول إلى الأصوب ، وتحقيق المقاصد الشرعية بحسب مرتبتها وأولويتها من ضروري وحاجي . إنها منهج مقاصدي يتحقق بمراعاة السنن الثلاث : سنن الهداية وسنن التغيير وسنن التدبير ، وهي بهذا المفهوم المنهجي تعني حسن التأني في فقه تنزيل النص في كل زمان ومكان ، مع الأخذ بعين الاعتبار العوائد والخصوصيات ، ومن ذلك نستشف أن منهج الوسطية الإسلامية يقوم على ثلاثة أصول:

- 1 اعتبار العلم بالنص الذي هو الكتاب والسنة والإجماع .
- 2 اعتبار فقه النصوص بالقواعد التي مضت بها الشريعة والمقاصد التي بعث بها الأنبياء .
- 3 التفريق بين الأصول والفروع والمحكم والمتشابه .

مع ذلك ، علينا أن نقر أن دلالة الوسطية التي طرحت عبر الحقب التاريخية على الأمة الإسلامية ، كانت عرضة للتغيير حسب معطيات كل حقبة وكل مجال ، وبناء على اجتهادات العقل الفقهي الإسلامي ، وإن كانت قد جنحت خلال العقدين الأخيرين نحو تبني خط واضح يتمثل في مواجهة الأصولية والتيارات التكفيرية وسحب البساط من تحت أقدامها .

بيد أنه على العموم ثمة سمات وملامح تميز الوسطية يمكن إجمالها في رفض فكرة العنف ، والإيمان بالتغيير السلمي ، والالتزام بالمنهج المتدرج ، والتعامل مع الواقع من أجل التغيير من الداخل ، وتبني الحكمة والاستقامة والخيرية واليسر ورفع الحرج ، ومقاومة هوى

11 | الإمام البخاري ، صحيح البخاري ، دار الفجر للتراث ، القاهرة 2005 ، كتاب أحاديث الأنبياء ، رقم الحديث 3339 ، مجلد 2 ، ص 428.

12 | الإمام البخاري ، صحيح البخاري ، دار الفكر ، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة باستنبول ، (دون تاريخ) ، المجلد 8 ، ص 149.

13 | سورة البقرة ، آية 143.

14 | الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق عبد الله دراز ، دار الفكر العربي ، ج 2 ، ص 163 ، 168.

النفس المجبولة على الأنانية وعدم الاستجابة لنداء الحق والابتعاد عن الفضيلة ، ولذلك فإن الوسطية تقتضي أن يكبح الإنسان جماح النفس ويقاوم إملأاتها وأهواءها حتى يقدر على ترويضها وتهذيبها بما يحفظ دينه ودينه .

ثانيا : منابع الوسطية في التصوف المغربي : القرآن والسنة ومدرسة الجنيدي الأخلاقية

ثمة ملاحظة أولية تسترعي انتباه الباحث ، وهي أن المعرفة الاستشرافية حول التجربة الصوفية بالمغرب ، شابتها بعض المزالق التي حالت دون قراءتها لتلك التجربة قراءة علمية رصينة بعيدة عن الهوس الإيديولوجي ونزعة المركزية الأوروبية ، وحسبنا أنها سعت إلى عزلها عن جذورها الإسلامية السنية ، وإقامها ضمن عادات بربرية قديمة . لقد اختزلت هذه الرؤية الاستشرافية تعلق المغاربة بالأولياء والأضرحة في الحنين إلى ماضي المغرب في مراحلها التي سبقت دخول الإسلام ، وهي المرحلة التي تميزت بغلبة مشهد التعلق بالأوثان والتمسح بهم ، مع أن هذه الرؤية تقتصر إلى فهم دقيق لينايب التصوف المغربي وأصوله ، ويتم عن جهل فادح بتاريخه وتطوره. فالتصوف المغربي استند إلى مرجعيات إسلامية سنية لا ينكرها إلا جاحد للحقائق ، وهي النص القرآني والسنة النبوية ؛ كما نهل مادته في طريقة السلوك الأخلاقي من المدرسة الجنيدي ، وهو ما لا نجد صعوبة في تجييش مجموعة من القرائن الدالة على صحته.

لقد بدأت النبايع الأولى للتصوف المغربي من قاعدة الزهد التي تعتبر حلقة ضرورية في مسار التطور الارتقائي لبلوغ مقام الصوفية . ولا يرقى الشك إلى كون هذه القاعدة الزهدية تولدت من النص القرآني الذي يذم الدنيا ويفضل الآخرة ويحث على إعداد الزاد لها¹⁵ . كما أن كثرة التعبد التي وسمت بميسمها متصوفة المغرب سواء ما يتعلق بالاستغراق في الصلوات والنوافل وكثرة الصوم وقيام الليل وكثرة التضرع والبكاء ، تجد مرجعيتها في الحديث القدسي : ((وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به))¹⁶.

وبالمثل فإن الذكر الذي يعتبر دون مدافع من أهم دعائم السلوك الصوفي المغربي يمتح شرعيته من روح القرآن ، وحسبنا أن أصل الديانة الإسلامية المتمثلة في كلمة ((لا إله إلا الله)) التي هي عمدة الذكر ، وردت في النص القرآني ضمن آيات عديدة تحت عليه¹⁷ ، لذلك لم يتردد أقطاب التصوف في الدفاع عن الذكر حيث اعتبره القشيري ركنا قويا ((في طريق الحق ، بل هو العمدة في هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر))¹⁸ ، وهو ما حدا بماسينيون¹⁹ Massignon إلى القول أن الذكر يجسد ميزة خاصة من مميزات التصوف الإسلامي.

15 | سورة آل عمران ، آية 185 — سورة الحديد ، آية 20 سورة العنكبوت ، آية 64 — سورة الزمر ، آية 22-23 — سورة القصص ، آية 60 — سورة الضحى ، آية 4.

16 | الإمام البخاري ، م.س ، مجلد 7 ، ص 190.

17 | سورة الجمعة ، آية 9 — سورة الرعد ، آية 28 — سورة المنافقون ، آية 9.

18 | القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد ، بيروت 1990 ، ص 221.

19 | Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane . Paris 1954 ; p. 104.

ويندرج في هذا السياق أيضا مسألة المجاهدة التي اتخذت في التصوف المغربي أشكالاً متعددة كالخلوة والانتزواء في الكهوف والاعتكاف في البيوت وغيرها من الأشكال التي تتيح للسالك مغالبة نفسه واستقصاء ما فيها من شوائب وتطهيرها حتى تصفو وتتجلي ، فالمجاهدة هي الطريق الذي يصل الإنسان بربه ، وهي بتعبير آخر ترويض النفس المتمردة حتى تصبح منصاعة لخالقها²⁰ . إن هذه المجاهدة تمتح أصلها أيضا من الروح القرآنية أيضا وهو ما يتجلى في قوله تعالى : ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين))²¹ .

وفيما يخص العشق الإلهي الذي يعتبر كذلك عنصرا أساسيا من مكونات التصوف المغربي خاصة والإسلامي عامة ، فهي مبدأ قرآني بامتياز²²، سعى متصوفة المغرب إلى تجسيده على أرض الواقع ، وجعلوا من الحب الإلهي مدرسة تؤسس لعلاقة قوية وحميمية بين الإنسان وخالقه .

أما فيما يتعلق بالكرامات الصوفية ، فتكشف كتب المناقب أن الفكر الصوفي المغربي أنتج عالما من السرديات الكرامية التي تعاكس العقل أحيانا ، ولكنه دعمها بدلائل قرآنية تؤكد عدم انفلاته من السياج الديني الإسلامي وتراثه ، سواء تعلق الأمر بصحة المشي في الهواء أو طي الأرض ، أو غيرها من الكرامات الصوفية التي وطنها الفكر الصوفي المغربي في دائرة المتن القرآني²³.

إلى جانب المرجعية القرآنية التي اتخذها التصوف المغربي سنداً ، ظهرت بصمات السنة النبوية واضحة المعالم في منحنياته الفكرية ، ذلك أن عددا من الأولياء والصلحاء كانوا من فطاحل العلماء ، والعلماء كما هو معروف في البنية الثقافية الإسلامية يصنفون في مرتبة ورثة الأنبياء ، بل تميز هؤلاء المتصوفة إلى جانب علمهم بكراماتهم التي اعتبروها هبة ربانية يهبها الله للصلحاء بعد انقطاع معجزات الأنبياء ، لذلك جسدوا استمرارية الوسيطية النبوية بصفاتهم علماء وورثة الأنبياء من جهة ، وأولياء من جهة أخرى ، وأسسوا طرقهم وزواياهم على المنهج النبوي ، بل جعلوا اتباع السنة شرطا من شروط الانتماء إلى مذهبهم . فابن الزيات الذي خبر شخصيات عصره ومن سبقهم من المتصوفة ، حرص في مقدمة كتابه على إبراز ملامح السنة والأحاديث النبوية التي تحيل على معاني الولاية والصلاح والذكر²⁴ ، وجعل ميثاقا مع نفسه أن ما

20 | محمد بن الطيب ، إسلام المتصوفة ، دار الطليعة ، بيروت 2007 ، ص 66.

21 | سورة العنكبوت ، آية 69.

22 | يقول الله تعالى : ((قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)) ، سورة آل عمران ، آية 13 ، ويقول تعالى : ((فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)) المائدة ، آية 54.

23 | من ذلك مثلا ما يسرده ابن الزيات حول طي الأرض فيقول : ((من الدليل على طي الأرض قوله تعالى في قصة أصف بن برخيا صاحب سليمان عليه السلام : ((قال الذي عنده علم من الكتاب ، أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك)) (سورة النمل ، آية 40) أنظر : كتاب التشوف لرجال التصوف ، تحقيق أحمد التوفيق ، منشورات كلية الآداب بالرباط ، ص 70 . أما : ((المشي في الهواء جائز وقد قال الله تعالى : ((وإذ نتقنا الجبل فوقهم كنه ظلة وظنونا أنه واقع بهم ، الآية...)) سورة الأعراف ، آية 171 ونتقنا رفعا وظلة سحابة فأخبر تعالى أنه أمسك قطعة من الجبل فوقهم وهي في الهواء ، فكلك لا يمتنع إمساك غيره من الأجسام في الهواء)) أنظر : التشوف ، م.س...ص 62.

24 | أورد ابن الزيات تخريج أبي بكر البراز الذي روى عن ابن عباس قوله : ((قال رجل يا رسول الله من أولياء الله ، قال : الذين إذا رؤوا ذكر الله)) ، سنن ابن ماجه ، كتاب الزهد ، باب 4 ، التشوف ، ص 45 . ويسرد أيضا حديثا مرويا عن أنس بن مالك عن النبي (ص) وقد ذكر الأبدال فقال : كلما مات منهم واحد ، أبدل الله مكانه من المؤمنين واحدا ، التشوف ، ص 45 ، 46.

سيذكره من كرامات صوفية تجد سندها عند الصحابة وكبار التابعين²⁵ ، مؤولا في نفس الوقت أحد الأحاديث النبوية بأنها دليل على تمسك أهل المغرب عامة ومتصوفتهم على الخصوص ((بالسنة والجماعة ، وطهارتهم من البدع والإحداث في الدين والافتقاء لآثار من مضى من السلف الصالح))²⁶، وهو ما ينهض قرينة على أن التصوف المغربي ظل مخلصا لمدرسة السلف ، وأنه كان تصوفا سنيا بامتياز .

وفي المنحى نفسه يدافع ابن تجلات²⁷ بحرارة عن فكرة استناد التصوف إلى الكتاب والسنة وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين ، ويبين بلا مواربة أن كل تصوف يبتعد ولو قدما واحدا عن هذين المصدرين يعد خارجا عن خصوصية التصوف المغربي ، فيقول في هذا الصدد : ((من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في التصوف لأن منهجنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة)) .

ولسنا في حاجة إلى التأكيد أن المقصود بالتصوف المغربي ليست هي مشاهد البدع والضلالات التي شابت أحيانا فترات وأشخاص ومشايخ الطرقية ، ولكنه التصوف المقتبس من المرجعية الجنيديّة السنية التي عبر أبو التصوف الإمام أبو القاسم الجنيدي عن ارتشاف فكرها من معين السنة النبوية بقوله أن ((كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته ، فإن الخيرات كلها مفتوحة عليه)) . وحتى رجال الكرامات لم يكونوا محصنين إلا في حدود التزامهم بنصوص الكتاب والسنة . فرغم تشبع ابن قنفذ²⁸ بثقافة الكرامات ودفاعه عنها ، فقد حرص - تجنبا لكل لبس أو غموض - على إبراز الهوية السنية الجنيديّة للتصوف المغربي ، في منظومته التي أكدت على الثالوث المشكل لبنية الفكر الصوفي المغربي : القرآن والسنة والإجماع ، وما عدا ذلك فقد اعتبره خارجا عن دائرة الممارسة الصوفية في المغرب .

وباستناد التصوف المغربي على المرجعية القرآنية والسنة النبوية ، ندرك سر تميزه بالانصراف إلى السلوكيات والقيم الأخلاقية وتصوف الرقائق القلبي بعيدا عن التنظير الفضفاض ، وهي ميزة استلهمها من المدرسة الجنيديّة السالفة الذكر . ألم يقل الجنيدي رحمه الله أن ((الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته))²⁹ ، وما هم ممثلو التيار الصوفي الأخلاقي من أمثال ذي النون المصري وأبو طالب المكي يحضرون في لا وعي متصوفة المغرب أثناء أحلامهم ليحثوهم على المزج بين العلم والأخلاق³⁰ . وظلت الصيحة الجنيديّة الأخلاقية تشكل أول لبنة في ميلاد التصوف المغربي كما لاحظ ذلك بحق المرحوم علال الفاسي³¹، وهو

25 | التشوف ، ص 55-56.

26 | ورد الحديث النبوي ضمن الرسالة التي بعثها الفقيه أبو بكر الطرطوشي إلى يوسف بن تاشفين ، وقد نشرت هذه الرسالة عصمت دندش في مجلة المناهل ، عدد 9 ، سنة 1977 ، ص 149-188 وانظر التشوف ، م.س... ص 32.

27 | كتاب إثم العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين ، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، كلية الآداب بالرباط ، ص 339.

28 | قال ابن قنفذ في بيانه لهذه الفكرة :

الفقر إن فكرت فيه رأيتـه *** قد دار بين قواعد متتاليـة
فاطلبه في القرآن أو في سنة *** واعضده بالإجماع واترك تاليه

راجع : أنس الفقير.... م.س ، ص 11.

29 | الرسالة الشفيرة ، ص 281.

30 | ابن الزيات ، م.س ، ص 325-326.

31 | ((التصوف الإسلامي في المغرب)) ، مجلة الثقافة المغربية ، عدد 1 ، يناير فبراير 1970 ، ص 39.

ما تؤكد مرجعيات أمهات كتب التصوف التي ألفت في المغرب ، والتي اعتمد أصحابها على الرسالة القشيرية المتضمنة لآراء الجنيد ، إلى جانب كتابات الإمام الغزالي ومقولاته في التصوف³².

قد يكون طغيان الجانب السلوكي الأخلاقي في التصوف المغربي ما حدا بأحد الدارسين³³ إلى القول أن دور أولياء المغرب اقتصر على الجانب الأخلاقي . ومع تحفظنا على هذا الحكم التجزيئي ، فإننا نرى أن الجانب السلوكي غطى حصة الأسد من ذهنية متصوفة المغرب ، فالسالك طريق التصوف لا يبلغ الكمال إلا بالاستقامة والتخلي عن مردول الصفات. ولعل ما يعكس أهمية الجانب الأخلاقي أن سبيل الوصول إلى الله عند القوم هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات بالكف عن الشهوات والإقتداء بالأنبياء ((فيقدر ما ينجلي من القلب ، ويحاذي به شط الحق تتلأأ فيه حقائق الوجود))³⁴ .

وعلى هدي هذه القاعدة الأخلاقية ، أسس التصوف المغربي مقولاته وأدبياته. فالمتصوف أبو مدين شعيب ركز على ثنائية التقوى والزهد حيث يفيض كتابه « أنس الوحيد ونزهة المريد » بالحكم المعبرة عن السلوك الأخلاقي والبيداغوجية الصوفية . وكان يمتلك من طرق الإقناع والقوة النموذجية ما جعله يخرج ألف تلميذ حسب رواية ابن الزيات³⁵ . ولم يقل عنه أبو يعزى شأنا في السلوك الإنساني حتى أنه استطاع أن يستقطب حوله ((ألؤفا مؤلفة)) من المريدين³⁶ . وبالمثل انكب الولي ابن حرزم على المجال الأخلاقي وإصلاح المجتمع حتى ((هدى به الله خلقا كثيرا))³⁷. وفي نفس الاتجاه كان لابن خلف الأنصاري حضور متميز في التربية الصوفية بقصر كتامة حيث صار هناك ((إمام الصوفية وقودتهم ، يقصدون إليه ويهتدون بآثاره ويقتبسون من أنواره))³⁸.

ورغم قلة المستندات المكتوبة التي خلفها بعض شيوخ التصوف كأبي الحسن الشاذلي (ت656هـ/1258م) ، فإن طريقته ارتكزت على تجريد الباطن والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك بالتركيز على الذكر . ويعتبر الأثر الروحي لأحزابه ، خاصة «حزب البحر» من المكونات التي ساهمت في صقل شخصية السالك لطريقته ، بل كان يشترط على مريديه الاستمسك بالشرعية والعمل بالسنة³⁹ . وبالمثل يعتبر كتاب « دلائل الخيرات » للقطب الشيخ الجزولي مشروعا سنيا روحانيا أخلاقيا معتدلا يروم نشر الرحمة والتضامن بين البشرية . وفي نفس المنحى ، ذهب تلميذه الشيخ أحمد زروق إلى الحرص على إصلاح الباطن والتخلي بالتقوى والورع ، وارتبط مشروعه بتحقيق التلاقي بين الشريعة والتصوف ، وهو ما عبر عنه بقوله : ((الفقه والتصوف

32 | أنظر ابن الزيات ، م ، س ، ص 36.

33 | Bel (A) , Coup d'œil sur l'Islam en Berberie, Extrait de la revue des religions, Jan-Fev 1917; Paris, Ernest le Roux , p 13.

34 | الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 1 ، بيروت (د.ت) ، ص 20.

35 | التشوف م.س...، ص 423.

36 | العيدوني ، بتيمة العقود الوسطى ، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط ، رقم ك 305 ، ص 426.

37 | ابن القاضي ، جذوة الاقتباس ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط 1973 ، ق 1 ، ص 358.

38 | ابن عبد الملك ، الذيل والتكملة ، تحقيق إحسان عباس ، طبعة بيروت (د.ت) ، السفر 5 ، ق 1 ، ص 209.

39 | محمد بن الطيب ، م.س ، ص 109.

شقيقان في الدلالة إلى أحكام الله وحقوقه))⁴⁰. وتقدم أدبياته الصوفية ، خاصة كتاباه « قواعد التصوف » و « عدة المريد »، درسا متميزا في البيداغوجية الصوفية وآداب الشرع والسلوك والأخلاق⁴¹.

وفي التاريخ الحديث ، ابتداء من القرن 10 هـ/ 16 م ، أصبحت « الطريقة » التي تعبر عن التصوف المغربي مدرسة سلوكية تستمد أصولها من القرآن والسنة ، وتشكل مسلكا تربويا تعليميا ومنهجيا سلوكيا أخلاقيا، وآية ذلك أنها لم تعد مجرد إدراك باطني للمعنى الحقيقي للشريعة ، بل شكلت نظاما كليا متعاضدا يروم التنقية التدريجية للنفس من خلال مجموعة من الطقوس والأذكار والتأملات الروحية . وأصبح شيخ الطريقة يكتسب أهمية كبيرة في التنظيم الصوفي باعتبار أن كل سالك طريق محتاج فيه إلى دليل مرشد وعارف ناصح . وبما أن الشيخ ضروري في أي علم من العلوم ، فإن الضرورة تكون أكثر إلحاحا في «علم التصوف » ، حتى قيل أن ((من لا شيخ له فالشيطان شيخه)) ، وأن ((من لم يمت على بيعة شيخ مات في ترهات الضلال)) . والشخص المقصود هو المرشد الكامل الذي سلك الطريق وعرف مداخله ومخارجه وعرف مكائد الشيطان وآفات النفوس ووساوسها ، لذلك نجد الأدب المناقبي سواء في المغرب أو في بلاد الإسلام عامة يفيض بذكر مناقب الشيخ أو الولي الذي شبه أحيانا بالأم المرضعة ، وينبغي أن يكون هذا الشيخ رجلا محنكا ، بصيرا بعيوب النفس ، مطلعاً على خفاياها حتى يستطيع أن يرقى بنفس المريد من مقام إلى آخر حسب تدرج المعراج الصوفي بدءاً بالتوبة وانتهاء بالمشاهدة⁴².

وقد لا نعيد عن جادة الصواب إذا قلنا أن متصوفة المغرب يمثلون بحق رجال التصوف الذين وصفهم الفقيه ابن تيمية ب((فضلاء الصوفية)) ، المتميزين بالاعتدال ، والتمسك الشديد بأهداب السنة والجماعة ، وهم الذين عبر عنهم ابن الزيات في إيجاز رائع حين قال : ((ثم اختلفت الناس وتباينت المراتب فقلل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ، ثم ظهرت البدع وحط التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا وعبادا ، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى والحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف))⁴³ .

ولعلّ العبارة الأخيرة الواردة في النص تنهض حجة دامغة على نهج التصوف المغربي من المرجعية السنية التي تولد عنها منهج الوسطي ، فكان تصوفا موزونا بميزان الشرع .

من حصاد القرائن والنصوص التي وظفناها ، يتبين أن منابع التصوف المغربي تجسدت في المرجعية القرآنية والسنة النبوية ، والنهل من آراء الجنيد في التصوف ، وهو ما جعله تصوفا سنيا بامتياز ، وماسكا بمنهج الوسطية الذي سار على هديه ، وهو ما سيؤكد أكثر من خلال دراسة تطبيقاته لهذه الوسطية .

40 | الشيخ زروق ، قواعد التصوف ، تحقيق عبد المجيد خيالي ، دار الكتب العلمية ، 2003 ، ص 29.

41 | محمد بن الطيب ، م، س، ص 110.

42 | نفسه ، م، س، ص 32.

43 | ابن الزيات ، م، س، ص 35.

ثالثا : تطبيقات الوسطية والاعتدال في التصوف المغربي :

إذا فحصنا التصوف المغربي على مستوى الممارسة التطبيقية ، نكتشف أنه كان في معظمه متبنيا منهج الوسطية ، وحسبنا أن ميلاده جاء استجابة لظرفية حساسة تميزت بظهور فرق ومذاهب متطرفة ، وبدع تعبر عن أقصى أشكال الغلو العقدي الذي عم المغرب طولا وعرضا ، وهو ما عبر عنه ابن الزيات⁴⁴ ب((طوارق الغفلة)) ، وهو تعبير يحمل دلالة لا توجد إلا في قاموس المتصوفة ، ويقصد بذلك البدع والاتجاهات الفكرية المتطرفة التي سادت خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الإسلام بالمغرب كالرافضية الذين انتشروا في جنوب المغرب ، وبلغ بهم التطرف إلى حد سب الصحابة الكرام⁴⁵ ، كذا الحال بالنسبة للحشوية والموسوية وهي فرق شيعية متطرفة⁴⁶ ، ناهيك عن ظهور حركات فكرية بدعية قريبة من المذهب القرمطي⁴⁷ ، و اشتداد عود البرغواطية وحركة حاميم المتنبئ وما صاحبها من سحر وشعوذة⁴⁸، وكلها تيارات فكرية متطرفة أنتجت وضعية عقائدية مقلقة كانت تستدعي حضور الوسطية والاعتدال وتحصين سياج الإسلام السني الصحيح ، خاصة أن بعض الاتجاهات السنية نفسها كانت تبالغ بالاعتناء بالماديات والدينيويات أكثر من التعبيرات الروحية ولجم هوى النفس ، مما جعل حركة التصوف تأتي كرد فعل يروم محاربة هذه النزعات الغارقة في الماديات الدنيوية من جهة ، وقطع دابر الحركات المتطرفة والبدعية من جهة أخرى بالفكر والعمل ، واستخدام الحكمة والعقل لإرجاع الأمور إلى المنهج الفكري الوسطي .

وعلى كل حال فإن الوسطية نحتت بصماتها في التصوف المغربي نحتا عميقا ، وهو ما يمكن استجلاؤه من خلال الجوانب التالية :

الابتعاد عن التطرف الفكري:

على امتداد تاريخه ، لم يتجاوز سقف التصوف المغربي حد العبادة والزهد ، وظل بمنأى عن التألف والصناعة اللفظية الكلامية ، والشطحات والنطحات التي تعج بها بعض كتب التصوف ، خاصة بعض الأشكال من التصوف المشرقي الذي كان غارقا في التجريدات الفلسفية ، وإن كان من إنصاف القول أن التصوف المشرقي الباكر كان رافدا من الروافد المهمة التي ضخت في التصوف المغربي كمية كبيرة من روح الاعتدال ، وزاد نموه في حضن المذهب المالكي من ترسيخ جذور هذا الاعتدال ، وهو ما جعل رجاله ينادون بجلدهم عن الغلو في الفكر والسلوك المتطرفة . وظلت هذه المزاجية بين التصوف والفقه ، والمؤطرة ضمن بيئة سنية تحصن الفكر الصوفي المغربي ضد أي اختراق للتطرف الفكري⁴⁹. كما أن التصوف المغربي تجاوز قهر شهوات النفس باستثناء ما هو مفيد للرياضة الروحية أو للتعبير عن قيم التواضع ، لذلك سلك وسطية واقعية ذات بعد

44 | نفس المصدر والصفحة.

45 | البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، نشر دي سيلان ، الجزائر 1911 ، ص 129.

46 | ابن حوقل ، صورة الأرض ، منشورات مكتبة دار الحياة ، بيروت 1979 ، ص 90 — ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، طبعة بيروت ، (د.ت) ، ج1 ، ص 255.

47 | المقدسي ، أحسن التقاسيم ، ليدن 1906 ، ص 238.

48 | البكري ، م.س ، ص 100 ، 102.

49 | عبد المجيد الصغير ، م.س ، ص 275-276.

اجتماعي مزج بها بين إطعام الروح والبدن ، وسطية تعتبر أن إشباع حاجات الجسد مما هو حلال إرضاء للخالق ، ولا تخضع لمقولة أن حب الخالق يغني عن حب المخلوق⁵⁰. لقد وعى المتصوفة أن الوسطية تمثل منطقة الأمان والبعد عن الخطر ، فالأطراف تتعرض في الغالب للخطر والفساد ، بخلاف الوسط الذي يظل دائما محميا ومحروسا بما حوله⁵¹ ، لذلك سلكوا في مجال الفكر المنهج الوسطي باعتباره يجسد جبل النجاة من الأفكار المتطرفة التي وقع في فخها بعض متصوفة الأندلس ، فلم يبالغوا في الأحكام والتطبيقات الفضفاضة ، والتزموا بالقاعدة السنية وعدم المغالاة ، واقتصروا على التصوف القلبي المختص بالرقائق ، وانتقدوا التطرف الفكري البعيد عن عقول العامة . كما انصبّ نشاط بعضهم على بث تعاليم الإسلام الصحيح ومحاربة البدع ، وتبنوا أفكار الغزالي القائمة على مجاهدة النفس وإصلاح الباطن والزهد في كل شيء ، بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية⁵². لقد تميز هذا الاتجاه بالتشديد على الجانب السلوكي والنزوع إلى التصوف الأخلاقي ، وبذلك اختلف عن التصوف الأندلسي الذي تأثر بالتراث اليوناني ، خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو التي ترجمت في المشرق ثم نقلت إلى الأندلس ، وبفلسفة الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والمعتزلة ، واخترقت قاموسه مصطلحات جديدة كوحدة الوجود التي تعني أنه لا فرق بين الخالق والمخلوق ، وأن الكون وما فيه هو الله تعالى ، والله تعالى هو الكون ، ومقولة الاتحاد التي تعني أن الله يتحد مع من شاء من أوليائه فيصبح الولي هو الله والله هو الولي ، ونظرية الحلول التي تعني أن اللاهوت يحل في الناسوت وأن الروح الإلهية تحل في البدن البشري ، وبذلك نهج التصوف المغربي طريقا مغايرا للفكر الصوفي المتطرف الذي مثله ابن عربي ، والمخالف للحقائق الشرعية التي كان عليها أئمة السلوك في المغرب . كما تجنب الخوض فيما خاض فيه بعض متصوفة الأندلس في مجال الباطنية واستعمال علم الجفر وحساب الجمل والسعي لتطبيقها على نصوص القرآن ، بل وصل تطرف التصوف الأندلسي مداه مع أبي القاسم بن قسي الذي ضمن كتابه " خلع النعلين " آراءه في الأسماء الإلهية والفيض الوجودي ومراتب الموجودات وحساب الجمل⁵³ .

ولعل هذه المقارنة البسيطة تبين بالملوس كيف نأى التصوف المغربي عن التطرف الفكري الذي وقع في حباله التصوف الأندلسي ، سالكا بذلك موقفا وسطا ومعتدلا يروم نقد السلطة السياسية وإصلاحها عن طريق احترام رموزها المذهبية ، وترشيدها بالإشارات والإيحاءات والطرق السلمية ، دون توظيف للفكر المتطرف أو استعمال خاطئ للعنف كما وقع لمتصوفة الأندلس خلال القرن 6هـ / 12م .

وفي سياق الدلالة على محاربة التصوف المغربي لمظاهر الإفراط والغلو في المظاهر المادية نورد رواية تداولتها كتب المناقب حول الولي أبي محمد عبد العزيز

50 | روى ابن جرير الطبري في تفسيره عن أبي قلابة قال : ((أراد أناس من أصحاب النبي (ص) أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله (ص) فغلط فيهم المقالة ثم قال : إنما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم)) . تفسير الطبري ، دار هجر ، ج8 ، ص608.

51 | يوسف القرضاوي ، م.س ، ص18.

52 | أنظر ما ذكره الغزالي عن الزهد في الدنيا ، إحياء علوم الدين ، ج13 ، ص107-108-112.

53 | التفاصيل في : إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين ، الذهنيات — المجتمع — الأولياء ، دار الطليعة ، بيروت 1993 ، ص133 ، 150-152-163 وما بعدها.

التونسي (ت486هـ) الذي درس الفقه بمدينة أغمات ، لكنه ترك تدريسه عندما تبين له أن المتخرجين على يديه نالوا به الخطط والمناصب ، وأنهم كانوا يخطئون في حكم الربا ، مما اضطره إلى إطلاق مقولته : ((صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص))⁵⁴. وبسبب ذلك توقف عن التدريس، وأمر تلامذته بالعودة إلى رعاية المحاسبي الزاهد البصري المشهور، مما يعني الدعوة للانتقال من الطرف المذموم المتمثل في الإغراق والمبالغة في الماديات الدنيوية والعودة إلى نقطة الوسط الأجود.

إن فحوى هذه الرواية تعكس إشكالية المؤثرات الداخلية والخارجية التي قد تزيغ بالفرد عن الموقف الوسط ، فيبالغ في الاهتمام بنيل المناصب ويهمل الحقيقة وأركان الإيمان ، ومن ثم تطرح ضرورة رد النفس الأمانة بالسوء إلى منهج الوسط والاعتدال . ولاشك أن تصرف المتصوف المنوه به استمد من الإمام مالك الذي عارض الفصل بين الفقه والتصوف حيث أثر عنه قوله : ((من تفقه ولم يتصوف فقد تقسق ، ومن تصوف ولم يتفقه فقد ترندق ومن جمع بينهما فقد تحقق))⁵⁵.

ويبدو أن صيحة أبي محمد التونسي لم تكن في واد ، إذ خرجت المدرسة الصوفية المغربية مجموعة كبيرة من الزهاد والمتصوفة المعتدلين الذين بلغ عددهم في مؤلف ابن الزيات وحده 277 من الصلحاء ، عولوا جميعا على المجاهدة النفسية التعبدية والعملية كالمشاركة في حراسة الرباطات ، والمشاركة في الإنتاج الاقتصادي ، والمساهمة في ساحة المعارك .

- التوازن في مسائل العقيدة :

من الملاحظ أن الفكر الصوفي المغربي اتخذ موقعا وسطا في توحيد الله وأسمائه وصفاته ، وفي الإيمان برسله وكتبه وشرائع دينه ، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتدبير الحلال والحرام ، حيث لم يجعل من الخالق سبحانه وتعالى متصفا بخصائص المخلوق ونقائصه ، ولا المخلوق متصفا بخصائص الخالق عز وجل الذي ليس كمثل شيء ، فهو وسط في باب صفات الله ، يصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به أنبياءه من غير تعطيل ولا تشبيه ، إثباتا لصفات الكمال وتنزيها له عن أن يكون له أنداد، مستندا على النص القرآني ((ليس كمثل شيء))⁵⁶. لقد ظل التيار الصوفي المغربي يتميز ببساطته وفطرته ، يقدم القطعي على الظني ، والثابت بالنص على الثابت بالاجتهاد، والمتفق عليه على المختلف فيه ، وظل مؤطرا بالفقه والحديث وبالمذهب المالكي، نائيا بنفسه عن الخوض في الشطحات الفلسفية كالقول بنظرية الحلول ووحدة الوجود وغيرها من التعقيدات الفكرية التي سقط فيها الحلاج وأتباعه⁵⁷ . كما ظل بعيدا عن التطرف العقدي الذي برز واضحا عند بعض المتصوفة الذين اعتبروا وجدانهم الشخصي أو " الإلهام " الذي يتلقونه مصدرا لمعرفة الأحكام ، حتى أن بعضهم بالغ في المتطرف حين قال : ((حدثني قلبي عن ربي))⁵⁸، والحال أن متصوفة المغرب ظلوا منتشبين بالسند المنطوق بلسان علماء

54 | ابن الزيات ، م، ص ، 92.

55 | حاشية العلامة العدوي على شرح الإمام الزرقاني ج 3 ، ص 195.

56 | سورة الشورى ، آية 11.

57 | عبد العزيز بنعبد الله ، ((الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب)) ، مجلة البنية 1962 ، ص 63-64.

58 | ورد النص ضمن فتوى أفتى بها الشيخ يوسف القرضاوي في الموقع الإلكتروني « طريق الإسلام » Islam on line ، وذلك

الأمة لنقل الأحاديث النبوية ، ويتجهون ببوصلة التصوف نحو المعنى الأخلاقي السلوكي ، بعيدا عن المنحى الفلسفي الإشرافي العرفاني، وهذا ما يبدو بجلاء في كتاب التشوف ودلائل الخيرات على سبيل المثال لا الحصر .

- إشاعة العدالة والسلام:

يعتبر العدل من أهم عناصر الوسطية في الإسلام ، لذلك اقتبس الفكر الصوفي المغربي هذا المبدأ وجعله عنصرا جوهريا في منهجه الوسطي . وبالرجوع إلى أدوار المتصوفة بالمغرب ، يلاحظ أنهم كانوا ينشدون العدالة في سلوكياتهم ويعتبرونها ضرورة لإقامة السلم والتوازن داخل المجتمع . لذلك كانوا يناهضون الظلم والطغيان من أجل تحقيق مقاصد العدالة، لكن بطرق سلمية بعيدة عن كل أشكال الغلو والتطرف . وفي هذا السياق سنو مبدأ الوساطة بين أطراف النزاع كقاعدة أساسية في فلسفتهم . فكانوا يتوسطون لوقف تجاوزات الطغاة من الحكام والمتنفذين في المجتمع ، موظفين "حكمتهم السياسية" لتلبيين المواقف المتطرفة . وبهذا الموقف لم يكن الولي قابعا في برجه الصوفي العاجي ، بل كان يقوم بتنزيل الفكر إلى أرض الواقع ليعايش مشاكل الناس ويقرأ مشاعرهم ، ويسعى إلى إقرار العدالة عن طريق التوسط . فهو تارة يقوم بدور المحكم والوسيط والمصلح بين الدولة والريعية ، وتارة أخرى يتوسط بين الناس والقبائل لحل نزاعاتهم . بل إنه بفضل مبدأ العدالة التي تبناها المتصوفة ، نجحوا في إعادة ترتيب العلاقة المتصدعة بين الدولة والقبائل ، وتأثير السلم الاجتماعي الأسري عن طريق إصلاح ذات البين بين الأزواج المتخاصمين ، فأنقذوا عددا من الأسر من التششت والضياح⁵⁹.

إن مبدأ العدالة والشهود الذي يعد حجر الزاوية في الفكر الصوفي الوسطي ، هو ما أعطى للولي قدرته على الحكامة ، خاصة أنه كان يجمع كل الصفات التي تجعل منه حكما وشاهدا مثاليا ، فشخصيته تعطي توليفا بين القداسة والولاية ، إلى جانب السلطة الروحية والمعنوية والتربوية الأبوية . وفي حالة تعذر مهمة الوساطة تجاه السلطة الحاكمة بسبب تعنت هذه الأخيرة ، لم يتوان المتصوف عن الدعوة للعدل ومناهضة كل أشكال الطغيان ، لكن بطرق سلمية وبأسلوب هادئ حتى يضمن ولاء الفرد للدولة وتجنب خطر التصدع والفتن . ولتحقيق هذا الهدف ، جنح التيار الصوفي نحو استعمال أسلوب الاستعارة Allégorie لترشيد السلطة ولجمها عن الظلم ، إما بتوظيف إحياءات الكرامات الصوفية ، أو بالدعاء على الظالم بالفناء والهلاك⁶⁰ ، دون تجريح مباشر أو استعمال للغة انفعالية أو مصطلحات خشبية تتم عن التطرف . وحتى الدعاء الذي كان يدعو به المتصوفة بهدف لجم الحاكم الظالم ، لم يكن مفعوله يتجاوز زمنية لحظة الظلم . فإذا تاب الظالم وترفع عن طغيانه ، فإن هذا المفعول يزول تلقائيا بزوال الفعل المؤدي له . ورد في هذا السياق أن أحد عمال منطقة أزمو عزم على قتل جماعة بريئة من الناس ، فجاء متصوف يتشفع لهم ، فلم تجد شفاعته أذانا صاغية من قبل العامل ، فدعا عليه حتى أصابه ألم مروع ، فلما أخبر العامل أن الذي جاء متشفعا علم من كبار أعلام المتصوفة ، راجع حكمه وأطلق سراح الجماعة التي كان يهزم بقتلها ، فارتفع عنه الألم بمجرد تراجع

بتاريخ 20/11/2001.

59 | ابن مريم ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، مراجعة محمد أبي شنب ، الجزائر 1908 ، ص 112 ، ترجمة أبو يعزى .

60 | ابراهيم القادري بوتشيش م.س ، ص 145 .

عن القرار⁶¹ . ولعلّ هذه الرواية تعكس روح الوسطية التي طبعت موقف التيار الصوفي ، فهو لا ينشد إلا العدالة التي هي جوهر الوسطية، أما نفس الظالم فهي بريئة وغير مستهدفة بعد تحقيق غاية العدالة . وبهذا الأسلوب المعتدل ، تمكنوا من استقطاب عدد كبير من الأمراء الذين انفلتوا من طغيانهم السلطاني والمادي واندرجوا في السلك الصوفي⁶² . وبذلك حافظ التصوف السني المعتدل على الوحدة السياسية من خلال ما قاموا به من دور طلائعي لتقوية الجبهة الداخلية والروابط الاجتماعية بين القبائل المغربية وإشاعة السلم السياسي والاجتماعي بينها ، وإكساب المنتمين لمجال التصوف هوية عامة أكثر مرونة، حتى أصبح الخطاب الصوفي خطاب توحيد يتحدث بلغة الإدماج بدل لغة التشردم والسخائم الطائفية⁶³، ويكسر الحواجز القبلية ويسعى لتأسيس توازن في مجتمع انقسامي .

- نهج طريق الاستقامة والحق

من الملامح الأساسية للوسطية كما هو متعارف عليه في أدبيات المتخصصين في الموضوع ، الاستقامة ونهج طريق الحق ، والبعد عن الميل والانحراف عن جادة الصواب ، فالصراط المستقيم هو الطريق السوي الواقع وسط الطرق الجائرة . وإذا افترضنا - كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي - خطوطاً كثيرة واصله بين نقطتين متقابلتين ، فالخط المستقيم إنما هو الخط الواقع في وسط تلك الخطوط المنحنية⁶⁴ . ويتأمل هذه القاعدة في مبادئ التصوف المغربي ، يمكن الجزم أنها كانت حاضرة بقوة في مكونات الفكر الصوفي المغربي. لقد أكدت أدبيات التصوف المغربي أن الاستقامة هي طريق الحق ، بل إن ابن الزيات ذهب إلى الاستناد في ذلك إلى الحديث النبوي ((لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة))⁶⁵، وهو ما يوحي برغبته في البرهنة على أن مبدأ الحق ظاهرة زمنية مستمرة لا تعرف الانقطاع منذ الظهور إلى قيام الساعة ، علماً أن طريق الحق هو المؤدي إلى الاستقامة التي أولتها كتب التصوف و المناقب المغربية أهمية قصوى ، و لا غرو فالكرامات الصوفية وكل أجناس أدب المناقب تصب في محاربة الانحراف ، ووجوب السير في النهج القويم الذي هو نهاية المسار في مقام الورع .

إن مفهوم التصوف كما وعته المدرسة المغربية يقوم على أساس أن الإنسان نعمة الله سبحانه وتعالى وسر من أسرارها في هذا الوجود ، وكون روح الإنسان التي يحيا بها ، ويتمثل من خلالها ، جزء من الروح الإلهية ، فيجب عليه مراعاة قيم الحق وإحيائها في حركاته وسكناته وخواطره حتى يكون ذلك مظهراً من مظاهر الحق وصوره . وصراط الحق طريق طويل لا يدرك إلا عبر المعراج الروحي الذي يحاكي المعراج النبوي ، فيقطع السالك منازل ومقامات وأحوالاً ليصل إلى ربه ويسخر حياته ليصل إلى الحق.

- الخيرية والمنفعة

61 | ابن الزيات ، م.س ، ص 187-188.

62 | انظر التفصيل : إبراهيم القادي بوتشيش ، م.س ، ص 161.

63 | Dakhliya , De la sainteté universelle au modèle "maraboutique", Hagiographie et parenté dans une société maghrébine, in: Mode de transmission de la culture de religieux en Islam , Caire, IFAO, 1963 p 192_ 93.

64 | يوسف القرضاوي ، م.س ، ص 17.

65 | ابن الزيات ، ص 31 ، والحديث ورد في صحيح مسلم ، المكتبة العصرية ، بيروت 2003 ، كتاب الإمارة ، حديث رقم 4950 ، ص 741-742.

تقوم الوسطية أيضا على مبدأ الخيرية والمنفعة للناس ، والفضل والتميز في الماديات والمعنويات، ففي الماديات تجد أفضل حبات العقد واسطته ، وتجد رئيس القوم في الوسط محاطا بالأتباع ، وفي المعنويات تجد الوسط دائما منطقة أمان على عكس الأطراف التي تتعرض للخطر⁶⁶ . وتنهض الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي قام بها المتصوفة والتي سبىرد ذكرها بتفصيل في الأبحاث القادمة من هذا الكتاب قرينة على عمق حقيقة التصوف الذي لم يكن مجرد وهم أو تخليق في سماء بعيدة على الناس ، بل إدراك عميق لمنفعتهم ، وسعي حثيث لتخفيف معاناتهم والأخذ بيد المستضعفين والتعساء منهم ، والتنافس في أعمال البر والإحسان . وفي هذا الصدد ، يزخر التراث الصوفي المغربي بنماذج تعكس صورا من أعمال البر وإيثار منفعة الغير . لذلك لا عجب أن تجد متصوفا يخلع ثيابه رغم حاجته إليها ليتصدق بها على غيره من البؤساء ، ألم يشهد الفيلسوف أبو الوليد بن رشد للولي الكبير أبي العباس السبتي (القرن 6 هـ/12م) الذي بلغت شهرته في الكرم والسعي لمنفعة الناس عنان السماء بأن مذهبه يتلخص في أن ((الوجود يفعل بالجوود))⁶⁷ .

وبالنسبة للمنفعة التي تستفيد منها الروح ، فلا توجد وصفة نفعية تفوق الذكر نجاعة ومفعولا ، وآية ذلك أن الذكر يعتبر من الناحية السيكولوجية والروحية أنفع شيء لجسم البشر ، ولذلك قال يونس بن محمد ((ما رأيت للقلب أنفع من ذكر الصالحين))⁶⁸ . فالخطاب الصوفي خطاب يسعى إلى غرس الطمأنينة في القلب ليصبح رمزا للانضباط النفسي والتصالح مع الواقع .
الجمع بين المتقابلات :

يمثل الفكر الصوفي المغربي في مجال السلوك أنموذج الوسطية بامتياز ، إذ أدرك أن الإنسان مخلوق مركب من عقل ورغبات شهوانية ، لذلك لم يطبق شيوخه الإلزامية المطلقة في مذهبهم باعتبار أن التصوف هو وسطية في التربية والسلوك ، وأن الله يعبد بالحب والرجاء ، فالحب الإلهي هو الذي يعمل على بناء علاقة قوية وحميمية بين الإنسان بأخيه الإنسان من حيث التعايش والمعاملة . والمحبة في التصوف هي قمة أحوال العارف وأسمى صفاته ، وهي من الأصول المهمة في مبادئه ، لأن الله ليس معبودا مرهوبا ، بل معبودا محبوبا⁶⁹ . كما أن رياضة النفس بالزهد تحدث أثرها العميق في تحرير المرید من حب الدنيا إلى حب الله بعد أن ينتزع حب الدنيا من قلبه ، فيصبح الله منتهى طلبه وغايته . ولذلك لم يغال متصوفة المغرب في جعل الإنسان ملاكا ، بل تمسكوا بثنائية الدنيا والدين ، والمزج بين الروح والمادة ، والروبية والإنسانية ، والعقل والقلب ، وحقوق الله وحقوق النفس ، فالتزموا بعالم الآخرة ومسائل العبادة ، قدر التزامهم بأمر الحياة والعمل والعلاقات البشرية ، وساهموا في تعمير الأرض بامتهان الحرف والعمل الزراعي ، محققين بذلك نجاحا في المزج بين السمو الروحي والأخلاقي ، واستثمار لذة الحياة في إطار الحلال . كما احترمو المرأة وأعطوها كافة حقوقها ، حتى أن عددا من النساء دخلن عام التصوف .

66 | يوسف القرضاوي ، م.س ، ص18 .

67 | أخبار أبي العباس السبتي ، نشر على هامش كتاب التشوف المذكور سلفا ، ص 454 .

68 | ابن الزيات ، م.س ، ص38 .

69 | ابراهيم بسينوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، القاهرة ، (د.ت) ، ص131 .

التسامح وحق الاختلاف :

ولعلّ من أهم مظاهر وسطية التصوف المغربي ما تميز به من قمة التسامح في المعاملات والتفكير ، دون تمييز بين الأجناس والأعراق والطبقات الاجتماعية ، مستمدين ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تدعو للتعارف والعفو والتسامح ، وكذلك من مقولات الجنيّد الذي عرف الصوفية بأنها ((كالأرض يطأها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي كل شيء))⁷⁰.

فالتسامح الصوفي هو نتيجة وسطية فكرهم وثمره لتعامل يهذب سلوك الإنسان ويغرس فيه قيم الحرص على التعايش مع الأفكار والرؤى لإنتاج فضاء مشترك يقبل رأي الآخر رغم الاختلاف معه من أجل بناء مجتمع متعدد الرؤى ، يؤمن بمسألة اختلاف الشعوب والأمم . ومن ثم لا عجب أن تكون المدرسة الصوفية المغربية قد قدمت درساً في هذا الاتجاه نتيجة المجاهدات والمقامات التي يندرج فيها السالك للقرب من الله ومحبته . ولاشك أن محبة الله علمت هذا السالك حب الآخرين والتسامح معهم واحترام المخالفين لأن حق الاختلاف في حد ذاته مبدأ وسطي يقوم على وسط بين موقف شمولي يرى أنه وحده المرجع والمحق ، وحرية مطلقة العنان تقضي إلى فوضى عارمة وانتفاء للمسؤولية⁷¹ .

وقد طبق متصوفة المغرب مبدأ التسامح والانفتاح على غيرهم ، فاحترموا الأقليات الدينية من يهود ومسيحيين ، وأشركوهم معهم أحياناً في صلوات الاستسقاء⁷²، بل إن بعض أهل الذمة أسلم على أيديهم لما لمسوه فيهم من حميد السجايا ومكارم السلوك الحضاري ، أو نتيجة انبهارهم بكراماتهم الصوفية⁷³ .

وسطية بين الفكر الخرافي والمادي :

تتجلى وسطية التصوف المغربي أيضاً في وضع نفسه بين تيار الدراويش الذي يزعم أصحابه أنهم ينتسبون للسلك الصوفي ، مع أنه اتجاه غارق في مثاليته وأوهامه وخرافاته ودروشته ، وبين التيار المادي الذي لا يؤمن إلا بالعقل المجرد . فالحقائق عند التيار الصوفي لا تكتسب عن طريق الوهم والخرافة ، بل بالعلم ، والعلم عند القوم ليس هو حفظ المتن والحواشي والأسانيد ، بل هو خشية الله وعبادته والتذلل إليه ، ولذلك كان المتصوف أبومدين شعيب يلقن مريديه وأتباعه أن ((الله لا يعبد إلا بالعلم)) ، وهو ما حدا به إلى الإلحاح عليهم بالتزود بكافة أشكال الثقافة والعلوم ، خاصة علم التوحيد⁷⁴ .

ولا نعدم من الدلائل ما يكشف عن تبحر عدد من متصوفة المغرب في شتى مناحي المعرفة ، فمن بين مجموع 277 من المتصوفة الذين ترجم لهم صاحب النشوف ، لا نجد سوى سبعة من الأولياء الأميين مثل أبي يعزى، ومع ذلك فقد نسبت المصادر إلى هذا الأخير قدرته على إدراك علم التصوف⁷⁵. وثمة إشارة قصيرة أوردها ابن الزيات ، لكنها تحمل دلالة كبيرة على هذا التلازم الذي طبع ارتباط التصوف بالعلم ، فقد فسّر

70 | الرسالة القشيرية ، ص 281.

71 | حسن أوريد ، الإسلام والغرب والعولمة ، ص 11.

72 | أنس الوحيد ونزهة المريد ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم د 1991 ضمن مجموع ، ص 314-318-320.

73 | العبدوني ، م.س ، ص 378.

74 | أنظر التفاصيل : إبراهيم القادي بونيش ، المغرب والأندلس م.س ، ص 138-139.

75 | ابن عبد الملك ، الذيل والتكملة ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1973 ، ج 6 ، ق 2 ، ص 323.

أسباب تسمية كتابه التشوف إلى رجال التصوف بأنه يضم أولياء نعتهم بالعلماء لأن ((اسم الصوفي يصدق على جميعهم))⁷⁶ ، بمعنى أن كل صوفي يعتبر عالماً. ولكن « العلم الصوفي » كما فهمه وطبقه متصوفة المغرب لا ينحصر في الأشكال الظاهرية المتعارف عليها ، بل هو نابع من المجاهدة المفضية إلى صفاء القلب وانجلائه ، وهي مرحلة أساسية ومقدمة ضرورية لتلقي النفحات الإلهية والمعارف الذوقية الوجدانية حيث تنكشف للقلب بعض الحقائق الكونية والأعمال الحسنة والحقائق الإلهية المتعلقة بالصفات وبالذات ، فيلقي الله في قلب العبد معارف قلبية ، لأن الوجدان إذا امتلأ بحب المحبوب انخلع المتصوف عن العالم الخارجي ، بل حتى عن نفسه وإرادته ووعيه فيريه الله من آياته الكبرى. ومن هنا جاء ظاهرة « كشف » الخبايا وأسرار البواطن ، مما تتضمنه العديد من الكرامات الصوفية المنبئة في كتاب التشوف وغيره من أمهات كتب التصوف ، فالكشف إدراك وجداني يختلف عن الإدراك الحسي والإدراك العقلي المباشر⁷⁷. يقول الإمام الغزالي⁷⁸ أن ((ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلت ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والعلم بل بالذوق والسلوك)) . وهذا ما نبه إليه الشيخ زروق الذي أقر أن المعرفة الذوقية لا تتناقض مع تعليمات الكتاب والسنة ، خاصة إذا كان المتصوف من الراسخين في العلم ف ((الذوق علمه مقصور على ذائقه فدعواه ثابتة بشواهد حاله كاذبة بها))⁷⁹ ، من ناحية أخرى ، ظل التيار الصوفي المغربي - مع استثناءات طفيفة - بمنأى عن الدروشة والفلكلور الشعوذي الذي تميزت به بعض الطرق في الشرق ، وهو تيار مفرط في الخروج عن آداب السنة إذ يستعمل في الذكر أشكالاً متنوعة من الرقص والوعيل والدجل وما يصاحب ذلك من دقائق الطبل ، وفي ذلك قال الشاعر :

ليس التصوف ليس الصوف ترقعهاولا تكون أن عني المعنونا
ولا صياح ولا رقص ولا طربولا تغاش كأن قد صرت مجنونا
بل التصوف أن تصفو بلا كدروتتبع الحق والقرآن والدينا⁸⁰

وهكذا يتضح أن الفكر الصوفي المغربي احتل موقعا وسطا ، فلا هو يتجاهل العلم القائم على العقل والأدلة ، ولا يغرق في الخرافة والأساطير والدروشة المخلة بالتفكير والمهينة للعقل البشري . أما « الكشف » فهو علم ذوقي دقيق لا يدركه إلا أهل الطريق ، ويبعد كل البعد عن مجال الخرافة والسفه الفكري . ارتباط بالواقع والسياق المعيشي :

ومما ينهض حجة على وسطية التصوف المغربي كذلك أنه ظل بمنأى عن الرهبانية والانعزال عن الحياة ، مرتبطا بالواقع والعمل والمعيش اليومي . وحتى إذا وجدنا بعض النماذج من متصوفة المغرب الذين انزوا في الكهوف والمغارات ، وابتعدوا عن

76 | التشوف ، م.س ، ص34.

77 | محمد بن الطيب ، م ، س ، ص85.

78 | المنقذ من الضلال ، تحقيق سميح دغيم ، بيروت 1993 ، ص26-27.

79 | قواعد التصوف ، م.س ، ص 125.

80 | الأصفهاني ، خريدة القصر وجريدة العصر: النص الوارد عند أماري ، المكتبة الصقلية ، ليبسك 1857 ، ص590.

الحياة العامة، فإن ذلك لم يكن سوى ضرب من ضروب المجاهدة النفسية التي لا تنفي ضرورة كسب العيش . فابن الزيات⁸¹ يحرص على العمل ويدعو إليه قائلا : ((هيهات ، لا تتال الراحة بالراحة ، ومعالي الأمور لا تتال بالراحة ، متى زرع حصد ومتى جد وجد)) . بل إن العديد ممن أوردتهم في تراجمه ، كانوا من الحرفيين والمزارعين والرعاة والمدرسين والصيادين وحتى من أرباب الوظائف . ولم نعثر سوى على حالتين من المتصوفة الذين لم يكن لهم حرفة أو عمل⁸² . فالوظيفة الصوفية في المغرب تبدو مرتبطة بسياقات معيشية ومفاهيم فاعلة تجعل من تاريخ التصوف المغربي تاريخ مجتمع ديناميكي متحرك ، يتحمل فيه الولي أو شيخ الطريقة مسؤولية تلبية حاجات الزاوية وروادها ، ولا تتاح له المشيخة إلا إذا تميز بمجموعة من الصفات أهمها حماية الناس وحل مشاكلهم ورعاية مصالحهم ، لذلك فإن العلاقة بين الشيخ والمجتمع كما يمكن أن نستخلصها من الأدب المناقبي المغربي هي علاقة تبادل وعطاء ؛ والخطاب المناقبي يجسد ذاكرة العمل والاجتماع والتضامن ، كما يعكس ذلك نموذج أبو العباس السبتي السالف الذكر ، أو كما تجسده الأدوار التي قام به المتصوفة في حقبة المجاعات والأوبئة للتخفيف عن الناس وإطعام المحتاجين وتأمين الطرق بالهبة والرهبة.

وبالمثل ، تميز الفكر الصوفي المغربي بواقعيته ووسطيته بين الموقف الإتكالي والموقف الاندفاعي في المجال الاقتصادي ، فهو لم يكن يحلم بتحقيق نهضة اقتصادية متطورة جدا ، ولم يكن يحاسب الدولة على ذلك ، لكنه في نفس الوقت كان يسخر الإمكانيات المتواضعة التي يحصل عليها لإحياء مجالات الأرض الموات وعمارتها ، وغرس الأشجار واستنباط المياه ، والمشاركة في الأوقاف ، والإشراف على أمن الأسواق ورعايتها ، وتعمير بعض المناطق والربط بينها في عملية التبادل التجاري ، واستثمار قداسه في تأمين حركة القوافل التجارية .

وتبرز الوسطية والحكمة في التصوف المغربي خلال التاريخ الحديث والمعاصر على مستوى التعامل مع القوى الاستعمارية ، فالمتصوفة المغاربة لم يرضخوا للاستعمار ، بل حرصوا على المقاومة ، ولكنهم لم يقاوموا باندفاعية وتهور وأساليب غير منظمة ، وإنما بمنهجية محسوبة وتعبئة شاملة وشحنة للطاقة الإيمانية ، مما ولد حركات جهادية منظمة كالحركة العياشية بزعامة أبي عبد الله العياشي الذي تولى واجب الجهاد بصدق وإيمان ، وتمكن من إطفاء جمره البرتغاليين والإسبان ، ثم حركة أبي علي السجلماسي الذي أظهر الحمية للدين ودعا الناس للجهاد ضدا على تقاعس الشيخ المامون السعدي في مدينة العرائش ، فضلا عن حركة مولاي العربي الدراوي الذي قدم إلى تطوان سنة 1205هـ وشارك في الجهاد بمعية قبيلة بني زروال ، ناهيك عن الحركات المنظمة التي قامت بها الزوايا ضد الاستعمار الفرنسي ، خاصة الحركة البودشيشية بزعامة المختار بن محيي الدين الذي كان أول من قاوم التسرب الفرنسي في المغرب الشرقي سنة 1907 م ، وحركة الهبة ولد ماء العينين ، وغيرها من الزوايا التي لا يسمح المجال بعرضها أولا بأول . بيد أن القاسم المشترك بينها يكمن في موقف الاعتدال الذي اتخذته في مناهضتها للاستعمار

81 | التشوف ...م.س، ص40.

82 | أنظر : إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس ...م.س ، ص 134 .

الفرنسي ، فهي بحكمتها واعتدالها وحساباتها الدقيقة لم تقع في فخ الاندفاع والحماس الزائد الذي ميز موقف بعض الحركات المفتقرة إلى الحس السياسي والحنكة ودقة التنظيم ، وهي الحركات التي حصدها دبابات الاستعمار وآلياته المتطورة ، كما أنها لم تساير بعض الحركات السلبية التي والت المستعمر وسارت في ركابه وسعت إلى تبرير وجوده من خلال غرس النزعة الجبرية والسلبية والقدرية في عقول العامة ، وجعلهم يؤمنون أنه لا فائدة من مقاومة المستعمر لأنه قضاء مقدر ، أو ذهبت إلى تلميع وجه الاستعمار والترويج بأنه مجرد دولة حامية متطورة ستخرج البلاد من مهاد التخلف إلى رحاب التقدم والحداثة . ونختتم هذه الورقة بالقول أنه في إطار العولمة وتثبيت الهوية ، وفي عصر تقارب فيه الناس ، نحتاج اليوم إلى جرعات من هواء هذا التصوف السني الوسطي النقي الذي يعمل على تخليق السلوك والانفتاح والتعارف ، والتسامح ونبذ التطرف والتعصب ، دون التفريط في ذرة واحدة من خصوصيات الهوية الإسلامية . وهو ما يدعو إلى القول أننا بحاجة ينبغي إلى تأسيس تصوف النهوض القائم على الاستقامة في الخلق ورقابة النفس والتثبيت بروح العلم والمسؤولية ، وليس تصوف التخلف والطقوس المترهلة والبدع والضلالات المناقضة لشريعة الإسلام في التربية والسلوك ، وهو ما يجعلنا أيضا في حاجة إلى رسم خريطة طريق ووضع استراتيجية عمل لتجديد منظومة التصوف ، والاجتهاد في تكبيف رؤاها وفكرها وفق مشروع نهضوي روحي ، قادر على التعامل مع المتغيرات الدولية والتمكين لثقافة السلام والتعارف والحوار الجاد والمسؤول .

ذاكر عباسى محمد رضا , درويشى فرنگيس دراسة حول الرياضة في التصوف والعرفان الإسلامي علي أساس النصوص العرفانية

الإيجاز:

إنَّ المعرفة حالة غريزية متأثلة في خفيِّ الإنسان؛ و العارف والصوفي يعتقد بأنَّ الدخول في المكاشفات الملكوتية والمفيضه إلي حقيقة الفناء والبقاء بالنور المطلق الصمداني لايمكن إلا بالرياضات الروحية بما تتضمنه من المجاهدات وحبس النفس عن الإسترسال مع اللذائذ؛ فلذا "سميت الشريعة المحمدية بالشريعة والطريقة الرياضية. فبالرياضة تهذيب أخلاقه وتسهيل انقياده وبالمجاهدة قلّ فضوله فظهر له ما فيه من الأصول والفروع فعلم بالمجاهدة من هو، ولمن هو، وهذه هي السبيل.

ليس للرياضة قيمة أصلية وذاتية كما ظنَّ بعض المكاتب الفكرية والعملية بل هي مقدمة لمعرفة القلب وحقيقة أوصافه والمحبة الألهية والكونية. والعرفاء والصوفية يعتقدون بأنَّ الرياضة لنيل السعادة الموعودة من قبل الله سبحانه وتعالى والشواهد من القرآن والأحاديث وأقوال الكبار علي أنَّ الطريق في معالجة أمراض القلوب بالرياضة والمجاهدة وترك الشهوات النفسانية، أكثر من أن يحصي؛ وطرق المجاهدة والرياضة لكل أنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله. اهم الرياضة عند الله الصبر علي الإبتلاء ومنتهي الرياضة أن يجد المرید قلبه مع الله أبداً، ولايمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيره ولا يخلو عن غيره إلا بطول المجاهدة فإذا حصل قلبه مع الله انكشف له جلال الحضرة الربوبية وتجلّي له الحق.

الكلمات المفتاحية: الرياضة، التصوف، العرفان، الصوفي، العارف، المجاهدة، المحبة لله

1-المقدمة:

الحمد لله الذي صرّف الأمور بتدبيره وعدّل تركيب الخلق فأحسن في تصديره وزيّن صورة الإنسان بحسن تقويمه وتقديره وحرصه عن الزيادة والنقصان في شكله ومقاديره و فوّض تحسين الأخلاق إلي اجتهاد العبد وتشميره... والصلاة والسلام علي محمد، نبيّه

وحبيبه وصفه وبشيرته ونذيره الذي كان يلوح أنوار النبوة من أسراريره ويستشرف حقيقة الحق من مخائله وتبائسيره وعلي آله وأصحابه اجمعين... (احياء علوم الدين، ج8، ص88) إن المعرفة حالة غريزية متأثلة في خفي الإنسان بمعنى أنها تظهر كواحد النفس بحيث يصير ما بالقوة فعلاً؛ لذلك اجاد بعض العرفاء إذا عرف العرفان بأنه عبارة عن: "تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة علي ما هو مخزون في الذهن ولذا قيل: إنه إدراك بعد علم سابق." (تفسير الميزان، ج2، ص248). "وعليه فلا ضير في تعريف العرفان بأنه العروج في فضاء النفس من أجل إستنباط أسرارها، لذا قال الإمام علي (ع): "العارف من عرف نفسه." وبما أن العرفان هو معرفة النفس، فإذا هو القاسم المشترك بين كافة الأديان السماوية، فلا اشكال في وجود عرفاء عند اليهود أو النصارى، أو المذاهب الأخرى... (شرح كلمات بابا طاهر، ص12،) هذا في العرفان النظري "الذي يعتبر فلسفة إلهية متكاملة وعميقة، تتكفل تفسير الوجود والعلاقات العامة التي بين الإنسان والوجود والله تعالى." (شرح كلمات بابا طاهر، ص14) مع أن الوصول إلي الحق لا يتحصل بالنظر الصّرف، بل الطريق إلي ذلك هو الإشتغال بالمجاهدات والرياضات حتي يتقوي الإنسان ويتمكن من معرفة نفسه أولاً ثم بالتّساع نفسه واحاطتها في ظلّ هذا التّوسع علي العالم حوله يتمكن من معرفة العالم بقدر مايحيط به ويشاهد عين نفسه وأهل هذه الطريقة تُسموا بإسم العرفاء وطريقتهم العرفان العملي. (شرح فصوص، ابن تركه، ص4) وكما للإنسانية مراتب، مرتبة العرفان أكمل المراتب إذ هي مرتبة الإنسان الكامل لأنّه الكامل، الظاهر فيه الحق بأكمل صورة... "فإنّ لذة العرفان تعطيه الحياة التي لا موت فيها." (الفتوحات المكية، 14 مجلد، 14، ص110) "وبما أن المعرفة هي الحالة المتقدمة من السير والسلوك، فلا بدّ وأن يؤخذ في موضوعها التجرد التام عن الناقص، والنزاهة عن شوب أدران عالم الطبيعة، فالعارف الواقعي هو الذي لا يبقى عليه شيء من غواث لوث الصلصال، بل هو الذي تنغمر روحه في غمام النور المتأبد بالخلود.

ولاشك في كون هذا المقام من القداسة بمكان، لا يرتقي إليه إلا الصادق الأمين، ولا تكفي في بلوغه مجرد التسميات، فكم في التاريخ من شواذ سموا بالصوفية وهم عن المعرفة مبعدون، وفي عوالم الجهل والغرور والتدني يرفلون. إلا أن إطلاق لفظ التصوف علي أهل المعرفة مما لا غبار عليه، فلا ينتقص من شأن العارف إذا خاطبناه بالصوفي؛ لأنّه اللفظ الموضوعي الكاشف عن خلوص حقيقته، والمظهر الأتم لصفاء سرّه وباطنه، وإنّ الإحساس السلبي الموجود عند البعض تجاه التصوف ولفظ الصوفي، منشؤه الانعكاسات المشوهة التي تركها الذين انتحلوا هذه التسمية." (كلمات بابا طاهر، ص21-31) كما قال الشيخ الأكبر في الفتوحات: "التصوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً وهي مكارم الأخلاق وهو أن تعامل كلّ شيء بما يليق به مما يحمده منك ولا تقدر علي هذا حتي تكون من أهل اليقظة." (الفتوحات، 4 مجلدات، ج4، ص128)

فاعلم أنّ التّصوف تشبيهه بخالقنا لأنّه خلقنا فنظر تري عجباً
(همان، ج2، ص266)

" المتصوّف يبني معارفه ومطالبه علي الكشف والشهود والوجدان والعرفان الحاصلة من الله تعالي بالفيض والتجلي والإلقاء والقفز المعبر عنها تارة بالوحي وتارة بالإلهام وتارة بالكشف علي انواع طبقاتها واصناف درجاتها، فيحصل للمتصوّف بذلك مقصوده ويصل إلي مطلوبه." (المقدمات من نص النصوص، ص480)

**علم التصوف علم ليس يعرف إلا أخو فطنة بالحق معروف
وليس يبصره من ليس يشهده وكيف يبصر ضوء الشمس مكفوف؟
(جامع الأسرار، ص196)**

والعارف والصوفي يعتقد بأنّ الدخول في المكاشفات الملكوتية والمفيضة إلي حقيقة الفناء والبقاء بالنور المطلق الصمداني لايمكن إلا بالرياضات الروحية بما تتضمنه من المجاهدات وحبس النفس عن الإسترسال مع اللذائذ؛ فلذا "سميت الشريعة المحمدية بالشريعة والطريقة الرياضية." (شرح منازل السائرين، ج1، ص186) كما قال الله سبحانه وتعالى: "شرع لكم من الدين ما وصي به نوحاً." (شوري/13) "فالرياضة تهذيب أخلاقه وتسهيل انقياده وبالمجاهدة قلّ فضوله فظهر له ما فيه من الأصول والفروع فلمع بالمجاهدة من هو، ولمن هو، وهذه هي السبيل." (فتوحات المكية، 4 مجلدات، ج4، ص412) «اما القرب والطريق الذي هو من طرق المخلوقات والموجودات الشريفة... يكون بقدر سلوكهم ومجاهدتهم ورياضتهم. فالصراط المستقيم السلوكي لا يصل اليه كل أحد؛... الا بعد مجاهدة شاقة ورياضة صعبة مع وجود شيخ كامل و مرشد واصل.» (نقد النصوص ص186-187) و لا تكون معرفة الكشف إلا بعد الرياضة والمجاهدة.

2- تعريف الرياضة

"الرياضة أدب النفس وهلاكها." (جامع الأسرار، ص583) "الرياضة تمرين النفس علي قبول الصدق." (منازل السائرين، ص46) "الرياضة تمرين النفس حتي يعتاد الخير وتنقاد سريعاً إليه..." (شرح منازل السائرين، ج1، ص186) "وبالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية." (فتوحات المكية، 4 مجلدات، ج2، ص132) فيجعل عزلته رياضة وتقدمة بين يدي خلوته لتألف النفس وقطع المألوفات من الأنس بالخلق فإنّه يري الأنس بالخلق والعوائق الحائلة بينه وبين مطلوبه من الأنس بالله والأفراد به فإذا انتقل من العزلة بعد إحكامه شرائطها، سهل عليه أمر الخلوة . هذا سبب العزلة عند خاصّة أهل الله." (فتوحات المكية، مجلدات، ج2، ص154)

3- انواع الرياضة ومراتبها

"الرياضة علي نوعين: رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب وهي صحّة المراد به." (فتوحات، 14 مجلدات، ج13، ص208) ولها مراتب ثلاثة: رياضة العامّة وهي: "تهذيب الأخلاق بالعلم وتصفية الأعمال بالإخلاص وتوفير الحقوق في المعاملة."

ورياضة الخاصة: وهي حسم التفرق وقطع الالتفات الي المقام الذي جاوزه وإبقاء العلم يجري مجاريه.

ورياضة خاصة الخاصة وهي: تجريد الشهود والصعود الي الجمع ورفض المعارضات و المعاوزات." (منازل السائرين، ج1، ص46)

4- الرّياضة مقدمة المعرفة

ليس للرّياضة قيمة أصلية وذاتية كما ظنّ بعض المكاتب الفكرية والعملية بل هي مقدمة لمعرفة القلب وحقيقة أوصافه والمحبة الألهية والكونية. والعرفاء والصوفية يعتقدون بأنّ الرّياضة لنيل السعادة الموعودة من قبل الله سبحانه وتعالى؛ ولما سئل رسول الله (ص) عن السعادة فقال: " طول العمر في طاعة الله." فإنّ الدنيا مزرعة الآخرة؛ كلّما كانت العبادات أكثر كان النفس أزكي وأطهر، وإنّما مقصود العبادات والرّياضات الشرعية، تأثيرها في القلب وإنّما تتأكد آثارها بكثرة المواظبة علي العبادات، وغاية هذه، انقلاع حبّ الدّنيا عن النفس وترسيخ حبّ الله فيها فلا يكون شئ أحبّ إليه من الله ولقائه سبحانه وتعالى. وأيضاً لزم أن تكون الرّياضة مع الاعتدال كما " أنّ حسن الخلق يرجع إلي اعتدال قوّة العقل بكمال الحكمة وإلي اعتدال قوّة الغضب والشهوة وكونهما مطيعين للعقل والشرع... وأعني بها حمل النفس علي الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب ومن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الجواد وهو بذل المال فلا يزال يواظب عليه تكلفاً مجاهداً لنفسه فيه حتي يصير ذلك له طبعاً ويتيسر عليه، فيصير نفسه جواداً، وكذلك من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وغلب عليه التكبر فطريقه أن يواظب علي أفعال المتواضعين مدّة مديدة، وهو فيها مجاهد نفسه ومتكلف إلي أن يصير ذلك له خلقاً وطبعاً فيتيسر عليه، وجميع الأخلاق المحمودّة شرعاً تحصل بهذا الطريق وغايتها أن يصير الفعل الصّادر منه لذيذاً فالسّخي هو الذي يستلذّ بذل المال دون الذي يبذله عن كراهة وهكذا... وإنّما مقصود العبادات تأثيرها في القلب وإنّما تتأكد آثارها بكثرة المواظبة علي العبادات، وغاية هذه الأخلاق أن ينقلع عن النفس حبّ الدّنيا ويترسّخ فيها حبّ الله تعالى، فلا يكون شئ أحبّ إليه من الله سبحانه ومن لقاء الله، فلا يستعمل جميع ماله إلا علي وجه الذي يوصله إليه، وغضبه وشهوته من المسخّرات له فلا يستعملها إلا علي الوجه الذي يوصله إلي الله سبحانه، وذلك بأن يكون موزوناً بميزان الشرع والعقل، ثم يكون مع ذلك فرحاً به و ملتزماً." (محجة البيضاء، ج5، ص103-105) ومن خرج عن الاعتدال، وغلبت عليه البطالة، "استثقل المجاهدة والرّياضة والإشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق ولم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخيب دخلته، وزعم أنّ الأخلاق لا يتصور تغييرها وأنّ الطباع لا تتغير." (محجة البيضاء، ج8، ص99).

5- الرّياضة وأمراض النفسانية

تكون مباني النظرية للتصوف والعرفان، القرآن والسنة واقوال السلف من الصحابة والتابعين والعلماء... فلذا الشواهد للنقل وأرباب البصائر والشرع، علي أنّ

الطريق في معالجة أمراض القلوب بالرياضة والمجاهدة وترك الشهوات النفسانية، أكثر من أن يحصى. قال الله سبحانه وتعالى: " ونهي النفس عن الهوي. " (النازعات/40) وروي أن الله عز وجل أوحى إلي داوود (ع): "يا داوود حذر وأنذر أصحابك أكل الشهوات، فإن القلوب المتعلقة بشهوات الدنيا، عقولها عني محجوبة." وقال عيسى (ع): " طوبى لمن ترك شهوة حاضرة لموعود غائب لم يره." و قال (ص): " المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله عز وجل." قال يحيى بن معاذ: " جاهد النفس بأسيايف الرياضة والرياضة علي أربعة أوجه: " القوت من الطعام، والغمض من المنام، والحاجة من الكلام، وحمل الأذي من جميع الأنام، فيتولد من قلة الطعام موت الشهوات، ومن قلة المنام صفو الإرادات، ومن قلة الكلام السلامة من الآفات، ومن احتمال الأذي البلوغ إلي الغايات، وليس علي العبد شئ أشد من الحلم عند الجفاء والصبر علي الأذي... وقال أيضاً: " أعداء الإنسان ثلاثة: دنياه و شيطانه ونفسه فاحترس من الدنيا بالزهد فيها، من الشيطان بمخالفته، ومن النفس بترك الشهوات." وحاصل الرياضة وسرّها أن لا تتمتع النفس بشئ مما لا يوجد معها في القبر إلا بقدر الضرورة فيكون مقتصرأ من الأكل والنكاح واللباس والمسكن وكلّ ما هو مضطرّ إليه علي قدر الحاجة والضرورة. (محجة البيضاء، ج5، ص115-117)

6- الرياضة واختلاف الطرق بحسب اختلاف أحوال الإنسان

طرق المجاهدة والرياضة لكل أنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله والأصل فيه أن يترك كلّ أحد ما به فرحه من أسباب الدنيا فالذي يفرح بالمال أو بالجاء أو بالقبول في الوعظ أو بالعز في القضاء والولاية أو بكثرة الاتباع في التدريس والإفادة فينبغي أن يترك أولاً ما به فرحه فإنه إن منع عن شئ من ذلك وقيل له ثوابك في الآخرة لم ينقص بالمنع في الدنيا، فكره ذلك وتألّم به فهو ممّن فرح بالحياة الدنيا واطمأن بها وذلك مهلك في حقّه ثم إذا ترك أسباب الفرح فليعتزل الناس ولينفرد بنفسه وليراقب قلبه حتّي لا يشتغل إلا بذكر الله والفكر فيه، وليرصد لما يبدو له في نفسه من شهوة و وسواس حتي يقمع مادّته مهما ظهر فإن لكلّ وسوسة سبباً ولا تزول إلا بقطع السبب والعلاقة وليلازم ذلك بقيّة العمر، فليس للجهد آخر إلا الموت. (محجة البيضاء، ج5، ص120)

7- الرياضة والصبر علي الإبتلاء

اهمّ الرياضة عند الله الصبر علي الإبتلاء مثل الفقر والجوع وتلف المال والنفس "والإبتلاء من الله عناية بالعيد الميتلي، وتربية وتصفية له؛ ليخرجه من ظلمات الإستتار إلي نور التجلّي ويجعله أهلاً لخلافته، ألا تري أنّ إبراهيم (ع) ما وجد رتبة الإمامة، التي هي أعلي الرتب، إلا بعد اتمام مراده منه بالإبتلاء." (شرح كلمات باباطاهر، ص151) وفي قوله تعالى: "وإذ ابتلي إبراهيم ربه بكلمات فاتمهنّ قال إني جاعلك للناس اماماً." (البقرة/124) ومن تلك الكلمات الأمر بذبح إسماعيل (ع) والإلقاء إلي النار، وما يناسبها. كما كان ايوب (ع) أيضاً قد ابتلي بالبلايا الكثيرة ؛ « فغارت العيون، وانقطعت الانهار، وخربت الديار، وبيست الاشجار، والثمار، وهلك مواشيه، ومات من كان من

بناته وبنيه، وهجره جلّ اهله وذويه. كلّ هذا ابتلاء غيبي من غير سبب معهود وموجب مشهود في مدة يسيرة... فظهرت من غيوب جسمه الآلام والاسقام وتولّد الدود في جسمه وغيوب اعضائه واجزائه . فصبر لما عرف السرّ . ولم يجزع ولم يقطع الذكر والشكر متلقياً بحسن الصبر هذا الامر. ولم يشكّ إلي غير الله إلي انقضاء مدة الإبتلاء.

وأما بعد زمان الإبتلاء ، فلأنّه لما بلغ الإبتلاء غايته، وتناهي الضرّ نهايته، ولم ينقص من أعماله وطاعاته وأذكاره وأنواع شكره شيئاً ، ولم يظهر الشكوي والجزع ،... كشف عنه ما به من ضرّ و هب "له أهله ومثلهم معهم رحمة"(ص/38) من عنده وخزانه غيبه. وأظهر له من غيب الأرض مغتسلاً بارداً وشراباً. وكلّ ذلك كان من قوّة إيمانه بالغيب وثقته بما أدّخر الله له في الغيب .»(نقد النصوص، ص246).

8- منتهي الرّياضة وفائدتها

منتهي الرّياضة أن يجد المرید قلبه مع الله أبداً، ولا يمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيره ولا يخلو عن غيره إلا بطول المجاهدة فإذا حصل قلبه مع الله انكشف له جلال الحضرة الربوبية وتجلّى له الحقّ، وظهر له من لطايف رحمة الله ما لا يجوز أن يوصف بل لا يحيط الوصف به أصلاً وإذا انكشف للمرید شئ من ذلك،... يقول الحمد لله الذي عضدني وأيدني بإصلاح نفسي(0محجة البيضاء، ج5، ص141). وفائدتها دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر، فإنّهما دهليز القلب، والقلب في حكم حوض تنصب إليه مياه كريمة كدرة قذرة، من أنهار الحواس و مقصود الرّياضة تفريغ الحوض من تلك المياه و من الطين الحاصل منها ليتفجّر أصل الحوض فيخرج منه الماء النظيف الطاهر وكيف يصحّ له أن ينزح الماء من الحوض والأنهار مفتوحة إليه فيتجدد في كلّ حال أكثر ممّا ينقص فلا بدّ من ضبط الحواس إلا عن قدر الصّرورة وليس يتمّ ذلك إلا بالخلوة عن الأغيار.(احياء، علوم الدّين، ج8، ص138).

فهرس مصادر التحقيق - القرآن

- نقدالنصوص في شرح نقش الفصوص، جامي، عبدالرحمن بن احمد جامي، تصحيح ويليام جيتيك، چاپ دوم ، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، تهران، 1381هـ ش.
- الفتوحات المكيّة، 14 مجلد، ابن عربي، محي الدين، بلا محل، بلا تاريخ.
- الفتوحات المكيّة، 4 مجلدات، ابن عربي، محي الدين، مطبع دارالصادر، بيروت 1999م.
- تمهيدالقواعد، التركية، صائغ الدين علي بن محمد، مطبع البیدار، قم 1373هـ ش.
- مصباح الشريعة، المنسوب بامام جعفر الصادق(ع)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان 1410هـ ق.
- محجة البيضاء في تهذيب الأحياء، فيض كاشاني، ملامحسن، 8 مجلدات، تصحيح وتعليق: علي اكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان 1983م .
- منازل السائرين، الأنصاري، خواجه عبدالله، تصحيح محمد خواجوي، مطبع المولي، طهران 1370.
- شرح منازل السائرين، الكاشاني، عبدالرزاق، مطبع بيدار، قم 1370هـ ش.
- احياء علوم الدّين، غزالي، ابو حامد، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان 1988م.
- قوّت القلوب، مكي، ابوطالب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان 2001م.
- شرح فصوص الحكم جندي، الجندي، مؤيد الدين، مطبع بيدار، قم 1380هـ ش.
- شرح فصوص الحكم ابن تركة، التركية، صائغ الدين علي بن محمد، مطبع بيدار، قم 1368هـ ش.
- المقدمات من نص النصوص، أملي، سيد حيدر، مطبع طوس مشهد 1380هـ ش.
- جامع الأسرار و منبع الأنوار، أملي، سيد حيدر، الانتشارات العلمية والثقافية لوزارة التربية العالية، طهران 1377هـ ش.
- مصباح الأنس، فناري، محمد بن حمزه، تحقيق محمد خواجوي، مطبع المولي، طهران 1378هـ ش.
- تفسير الميزان، الطباطبائي، محمد حسين، ج2، مطبع اسماعيليان، قم 1423هـ ق.
- شرح كلمات بابا طاهر، عين القضاة همداني، عبدالله بن محمد، تحقيق: محمد حسن علي سعدي، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، الطبعة الأولى: 1418هـ ق.

История мусульманских обществ

3

П.В. Башарин

О статусе «махдистских» движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате*

Банӯ-л-Фурāt были иранским ши'итским аристократическим родом, поддерживающим ши'итов против христианских писцов задолго до прихода ал-Муқтадира. Как уже упоминалось, 'Ахмад и 'Али поддерживали в свое время Исма'ила б. Булбуля. После низвержения своего патрона первый был подвергнут пытке, получил шрамы на всю жизнь, второй, будущий вазир, попытался скрыться, но был пойман и брошен в тюрьму [Bowen, 1928, p. 29–32].

Род банӯ-л-Фурāt был тесно связан с ши'итскими крайними сектами. 'Умар б. ал-Фурāt (убит 203/818) был 10-м бабом после смерти 9-го ши'итского имāма 'Али Ридā' и главой крайней ши'итской секты ҳаттāбиййа. Муҳаммад б. Мӯсā (ум. после 254/868) был последователем 11-го нусайритского баба Муҳаммада б. Нусайра (ум. ок. 270/883) [Massignon, 1922. 1, p. 207–208; Massignon, 1935].

Вазират 'Али б. ал-Фурāта характеризовала одна особенность: на все ключевые руководящие должности были назначены члены банӯ-л-Фурāt и их клиенты. Придя к власти, он назначил на важные посты своих сторонников — Абӯ 'Абд Аллāха Зинджī, своего секретаря, и Ибн Муқлу, также своих людей на судебские должности. Например, на пост қадī в Басру он назначил пожилого старьевщика Абӯ Умаййа ал-Аҳваса, которого позже отстранил противник Ибн ал-Фурāта, ал-Хāқāнī, сменивший его на некоторое время на посту вазира. [Sourdel, 1959. 2, p. 370–375, 388–389, 395, 511–512].

Опорой Ибн ал-Фурāта становятся два ши'итских клана: банӯ Бистām и банӯ Наубахт. Банӯ Бистām находились во власти еще при Исма'йле б. Булбуле. Наибольшее количество сведений о них приводит ат-Танхӯхī. Ахмад б. Бистām при Қāsиме б. 'Убайд Аллāхе был арестован, но сумел избежать наказания. Банӯ Бистām и банӯ-л-Фурāt принадлежали к муҳаммиситам, в отличие от банӯ Наубахт. Они считали имāма

* | Окончание. Начало в Pax Islamica № 2 (7) / 2011.

‘Али высшей сущностью среди остальных пяти (Мухаммада, Фāтимы, ал-Хасана и ал-Хусайна). Главой этих родов признавался Абū-л-‘Аббās б. Бистām. Он был назначен Ибн ал-Фурāтом префектом Египта. Это было, видимо, первое назначение нового вазйра. У Ибн ал-Асйра упоминаются «сыновья Бистāма» (abnā’) — Абū Джа‘фар и Абū ‘Али. Также Ибн ал-Фурāt способствовал продвижению банū Наубахт — Абū Сахлю Исмā‘илу [Ibn al-Aṣīr, 1415. 7, §. 103; Massignon, 1922. 1, p. 142–151; Sourdels, *ibid.*, 1, p. 352–353, 2, p. 514–515].

Однако в этом окружении мы находим и двух персонажей, имеющих христианские корни: ‘Йсу б. Джубайр и Истафан (Стефан) б. Йа‘қуб, связанных с двором [Sourdels, *ibid.*, 2, p. 513]. Они, видимо, нужны были взйру для наведения «мостов» с сильной в то время «прохристианской партией». В дальнейшем, как будет видно, он неоднократно менял состав своих подчиненных, не входивших в ши‘итскую партию, повторяя, что политика есть «не более чем жонглирование» и что «движение, даже в неверную сторону, лучше, чем неподвижность на верном пути» [Ibid., p. 517–518].

‘Али б. ‘Йсā и Ибн ‘Абдūн, лояльные к ал-Му‘таззу, были заключены в тюрьму, но затем освобождены, отправлены в ссылку и приговорены к уплате штрафа. В результате участь первого была смягчена, и он был отправлен в Васит. Второй был приговорен к уплате значительной суммы и находился под охраной в Ахвaze [Bowen, 1928, p. 95–96; Sourdels, *ibid.*, 2, p. 390].

В это же время активизирует свою деятельность Саусан, главный хāджиб ал-Му‘тазза. Долгое время он занимался доношением на ‘Али б. ‘Йсу. Стремясь вернуть утраченное при новой власти положение, он решает привлечь на свою сторону Ибн ‘Абдūна, заключенного в Ахвaze, и вступает с ним в переписку. Однако это становится известно Ибн ал-Фурātu, который решил продолжить использовать неудачный заговор ал-Барбахарй и убрать всех оставшихся конкурентов. Он объявил о существовании скрытого заговора против ал-Муқтадира, во главе которого стоит Саусан, и смог испугать этим хāлифа. Саусан схвачен и казнен. Ибн ‘Абдūну удалось бежать, но удача полностью отвернулась от него. Он был быстро пойман как соучастник Саусана, а после тайно умерщвлен [Bowen, *ibid.*, p. 95–98, 114; Sourdels, *ibid.*].

Ибн ‘Йсā официально отступил, написав Ибн ал-Фурātu. В письме он уверял его в своей невиновности и просил разрешения отбыть в Мекку. Пост Саусана занял Наср ал-Қушўрй [Bowen, *ibid.*, p. 98; Sourdels, *ibid.*]. Однако, как мы попытаемся продемонстрировать ниже, Ибн ал-Фурāt не обрел в его лице верного союзника.

Ал-Муқтадир позже объявил амнистию сторонникам ал-Му‘изза [Sourdels, *ibid.*, p. 387–388].

Ибн ал-Фурāt воспользовался нейтрализацией опасных противников. Дабы полностью уничтожить своих недругов, он решил нанести удар по привилегиям несторианских писцов. С этого периода уста-

новленные ал-Мутавакилем порядки, обеспечивавшие последним одно из ключевых мест в иерархии элит, стали методично разрушаться [Massignon, 1945, p. 22]. В свете этого нужно рассматривать знаменитое распоряжение ал-Муқтадира от 296/909 г., призванное ограничить права христианских писцов.

Одновременно начались преследования некоторых суфиев. Первым арестованным Л. Массиньон называет суфия Мухаммада б. Бишра, которого, по сведениям Ибн ал-Асйра, арестовали за притязания на Божественное господство (*rubūbiyya*) [Ibn al-Aṣīr, 1415. 6, §. 469; Massignon, 1922. 1, p. 227]. Однако безусловно связать этот арест с позднейшим задержанием ал-Халладжа представляется проблематичным. Видимо, этот арест связан с началом репрессий против одиозных суфиев, что было сопряжено с реальными опасениями властей. Можно отметить тот факт, что в это же время начались аресты ханбалитов (позже Массиньон пришел к мнению, что ал-Халладж был арестован именно в ходе антиханбалитских репрессий) [Massignon, [Gardet], 1999].

Вскоре в Багдаде был арестован ученик ал-Халладжа, Абū ‘Абд Аллāх Мухаммад ад-Даббās, входивший в окружение ал-Джунайда и ар-Рузбāрий. После того как его посадили в темницу и предъявили обвинения, он согласился сотрудничать с властями и обещал найти и выдать ал-Халладжа. Тот покидает столицу по совету друзей [Ibn an-Nadīm, 1398, §. 270; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, [s. a]. 8. §. 133; aḍ-Ḍahabī, 1413. 14, §. 337].

За всем этим, безусловно, стояло окружение Ибн ал-Фурāта, который, по выражению Мискавайха, «управлял халифом» Сам же ал-Муқтадир полностью предавался развлечениям и винопитию, передавая дела государства в руки женщин и евнухов. Именно они осуществляли скрытое правление на всем протяжении его халифата [Sourdel, 1959. 2, p. 391]. Во главе этой «партии» стояла мать халифа, Шаġаб, госпожа (*sayyida*). Самым известным среди евнухов был известный полководец Му’нис ал-Музаффар (другое прозвище — ал-Хāдир — «Евнух»)¹. Позже именно он назовет их «правительством женщин и евнухов» [Canard, 1951, p. 360]. Среди евнухов «партии гарема» было большое количество христиан. Наиболее влиятельными были Муфлих, глава дворцовых евнухов. Секретарем Му’ниса являлся христианин Стефан. Часто интриги внутри группировки приводили к отсутствию единой линии. Тот же Муфлих интриговал против Му’ниса и однажды оказал содействие ал-Мухассину, сыну Ибн ал-Фурāта. Также из числа евнухов широко известны: брат Хārūn (сын брата Шаġаб, Ғарйба), Нāзўк, Насйм, Йāқўт, Шафй’ [Sourdel, *ibid.*, p. 423; Мец, 1973, с. 54–55].

Гарем со временем стал не только собранием честолюбивых и способных евнухов, но зеркальным отражением «официального» двора. Этому способствовало введение Шаġаб особой должности «управительниц» (*qahramānāt*), которую попеременно занимали Фāтима, Умм

1 | Его не следует путать с другим государственным деятелем, Му’нисом ал-Хāзином (или ал-Фахлем), (ум. 301/914) занимавшим, при ал-Муқтадире должности казначея (*hāzin*) и командира гвардии халифа (*ṣāhib aš-ṣurta*).

Мусā, Сумал, Зайдāн². Интриги всех этих персонажей делали политическую обстановку в Багдаде еще более нестабильной [Bowen, *ibid.*, p. 100; Kennedy, 2004, p. 192–193; van Berkel, 2010]. Хилāl ас-Сāбī отмечает, что у халифа было четыре тысячи женщин, свободных и невольниц [Хилāl ас-Сāбī, 1983, с. 25].

Вероятно, здесь и состоялся просчет Ибн ал-Фурāта, и именно отсюда по нему и был нанесен удар. Три раза он лишался своего поста, но потом снова возвращался. Ибн ал-Фурāt прослыл самым богатым вазиром за всю историю ‘Аббāсидского халифата. Его состояние оценивалось в десять миллионов динаров [Мец, 1973, с. 87]. Эмоциональную характеристику его вазирата дал А. Мюллер: «Три раза... напускался этот негодяй на несчастное государство. Но признательный властелин нисколько не постеснялся, понятно, и пожертвовал им, недолго думая, когда визирь стал продолжать свое постыдное ремесло выжимания у всех наипочтеннейших личностей угрозой либо пристрастием денег...» [Мюллер, 2004, с. 752].

Причины всех трех уходов не вполне ясны. Первый раз в 299/912 был связан с обвинением в сношениях с қарматами и попытке сместить халифа. Эти обвинения были сфабрикованы последующим вазиром Мухаммадом б. ал-Хāқāном по прозвищу ал-Хāқāнī [Bowen, *ibid.*, p. 104–107; Sourdēl, *ibid.* 2, p. 392–394].

Последний принадлежал к роду банū Хāқāн и приходился сыном вазиру ал-Мутаваккиля ‘Убайд Аллāху б. Йāхйе, б. Хāқāну. То есть был потенциальным союзником банū-л-Джаррāх. Однако новый вазир не отличался политическими достоинствами. Историки часто упоминали его глупость (*taballud*), недалёковидность и пренебрежение делами, а также прозвище — «Ударяй-в-грудь» (*daqqa şadru-hu*), поскольку при любой просьбе тот ударял себя в грудь и восклицал: «Да! Охотно!» Однако он был довольно популярен в народе. Ал-Хāқāнī произвел перестановки в аппарате, введя туда своих сыновей ‘Абд ал-Вāхидā и ‘Абд Аллāха. Однако он настолько увлекся перестановками, что чехарда чиновников следовала одна за другой. В течение 20 дней, согласно сведениям Хилālā ас-Сāбī и ‘Ариба, ал-Хāқāнī назначил на одну должность семерых чиновников³, Бādūрайā, важный район Багдада на протяжении 11 месяцев последовательно управлялся 11 префектами. Сатирики объясняли это сребролюбием нового вазира, т.к. с каждого нового чиновника причитался гонорар за назначение [Мец, 1973, с. 90; Sourdēl, *ibid.*, p. 394–397]. Однако можно предположить и другое объяснение — за последние годы в аппарате укрепилось большое число сторонников банū-л-Фурāt, от которых новые власти стремились избавиться. К сожалению, подробными сведениями обо всех перестановках в аппарате мы не располагаем, посему это предположение невозможно подтвердить.

2 | У Зайдāн даже было собственное помещение для содержания именитых придворных, заключенных, вплоть до опальных вазиров.

3 | Правда, эти сведения могут быть преувеличением, т.к. изложены в форме анекдота о том, как эти чиновники собрались в одном хане в Хулване.

Согласно Мискавайху, Ибн ал-Фурāt был посажен на солнцепек, одетый в грубую шерстяную одежду, в цепях. Но когда слуга из гарема доложил об этом ал-Муқтадиру, тот сжалился и приказал поместить его в покои во дворце, предназначенные для важных лиц [Kennedy, 2004, p. 193]. В итоге он был осужден на заключение.

На сторонников Ибн ал-Фурāта обрушились штрафы. Назначенный на должность начальника дивāн ал-муṣāдарйн Абу-л-Хайṣām ал-‘Аббās б. Ṣавāба наложил штраф на бывшего вазира, которого, однако, спасло заступничество халифа. Ибн Ṣавāба удалось пополнить казну за счет штрафа Мāзарā’йтов, клиентов ‘Алй б. ‘Йсы [Sourdel, *ibid.*, p. 396–397].

Последний поступок показывает недалёковидность новой администрации. Встав в оппозицию бану-л-Фурāt, они могли бы заручиться поддержкой Ибн ‘Йсы и использовать ресурсы его сторонников Мāзарā’йтов, представители которых занимали ключевые позиции в Сирии и Тулунидском Египте. Они всегда энергично поддерживали своего патрона против бану-л-Фурāt⁴. Однако меркантильные соображения перечеркнули эти планы, лишив вазират ал-Ḥāḳāни надежной опоры.

После того как халиф осознал его непригодность, при дворе начались переговоры по поводу фигуры нового вазира. Ал-Муқтадир заявил о готовности вернуть на этот пост Ибн ал-Фурāта. Однако ему возразил Му’нис. Он сумел убедить своего повелителя назначить Ибн ‘Йсу, пребывавшего в это время в Мекке. Сразу после его прибытия в муḥарраме 301/913, ал-Ḥāḳāни с сыном и сподвижниками был заточен в темницу. Му’нис поддерживал Ибн ‘Йсу и в дальнейшем [Bowen, 1928, p. 113–115; Sourdel, *ibid.*, p. 398–399, 404].

Ибн ‘Йсā является для времени ал-Муқтадира второй ключевой фигурой наряду с Ибн ал-Фурāтом. Он стал не только главным соперником последнего, но и главным проводником альтернативной линии во внутренней политике⁵. Его политика, по оценкам историков, была отмечена большим милосердием по сравнению с предшественниками. В целом отношение к нему мусульманской историографической традиции было намного лучше, чем к его оппоненту. В глазах исследователей положительный образ Ибн ‘Йсы как «доброго вазира» сформировал в своей фундаментальной работе Х. Бовен [Bowen, 1928].

Ключевым фактором стала принадлежность нового вазира к клану бану-л-Джаррāх. Он был сыном ‘Йсы б. Давуда, брата Маḥлада б. ал-Джаррāха [Bowen, 1928, p. 33–37; см. таблицу бану-л-Джаррāх].

Придя к власти, новый вазир расставил на ключевые посты своих родственников, оппозиционных клану бану-л-Фурāt и принадлежав-

4 | Позже Ибн ал-Фурāt обвинит Ибн ‘Йсу в пристрастном покровительстве Мāзарā’йтам [Bowen, *ibid.*, p. 208]. В итоге, их противостояние с бану-л-Фурāt приведет к военному конфликту в 323/936, в результате которого тулунидский вазир Абу Бакр Мухаммад ал-Мāзарā’й был схвачен и просидел в заточении вплоть до смерти Ибн ал-Фурāта (Подробнее о клане ал-Мāзарā’й см.: Gottschalk, 1931).

5 | Сам Ибн ‘Йсā, видимо, был шафи’йтом [Bowen, *ibid.*, p. 40], либо, что менее вероятно, ханафитом [Massignon, 1922. 1, p. 210].

ших к «прохристианской» партии (как уже говорилось, клан бану-л-Джаррāх был до этого оттеснен от власти ши'итами). На пост управления армией был назначен брат Ибн 'Йсы, Ибрāхīm, секретарем стал его двоюродный брат, Сулаймāн б. ал-Хасан б. Махлад, сын упоминавшегося выше ал-Хасана б. Махлада. На руководство дивāном Запада был поставлен Хамд б. Мухаммад ал-Қуннā'й, секретарь из Дайр Қуннā [Bowen, *ibid.*, p. 116–117; Sourdell, *ibid.*, p. 399–401]⁶.

Финансовые кризисы следовали один за другим, а пышный двор ал-Муқтадира, приводимый историками в качестве примера в связи со своей многочисленностью, требовал средств. К тому же дворец хāлифа сильно пострадал от пожара во время дворцового переворота [Хилāl ас-Ќāбй, 1983, с. 24]⁷. Все это должно было лечь тяжким бременем на казну. Чаще всего катастрофический дефицит бюджета объясняется историками злоупотреблениями Ибн ал-Фурāта, не упускавшего случая запустить руку в казну. Несомненно, это тоже сыграло свою роль. Так или иначе, требовались качественные изменения в самой системе налогообложения и распределения средств⁸. Ибн 'Йсā принял ряд мер. [Bowen, *ibid.*, p. 123–124; Sourdell, *ibid.*, p. 401–402].

Он начал сокращать расходы на содержание двора и гвардии в пику политике ал-Хāқāнй, поддерживавшего ее. Тем самым, по заключению исследователей, Ибн 'Йсā позиционировал свою политику как отличную от политики последних вазйров, как продолжение политики их предшественников. Этими идеальными предшественниками были бану-л-Джаррāх.

С другой стороны, он старался заручиться поддержкой обитателей гарема, о чем говорит, например, тот факт, что, согласно Русūм Хилāля, в 306/918, во время очередного финансового кризиса, он потратил на его нужды (мать хāлифа, ее родственники (дети и братья) и гарем) сумму в 743 196 дйнарв при общем бюджете 2 560 960 дйнарв. Для сравнения: хāлифу на подарки было выделено 252 000, 51 000 — на строительство и ремонт, 1280 — его лодочникам. Х. Кеннеди сопоставил этот факт с экономией вазйров средств в 917 г., когда обитательницам гарема было выплачено только за восемь месяцев, а евнухам — за шесть. Противники Ибн 'Йсы сообщили хāлифу, что вазйр мог бы платить и больше [Kennedy, 2004, p. 194]⁹.

6 | Но некоторые сторонники прежнего вазйра остались. Среди них был Хишām б. 'Абд Аллāх, секретарь дворцового ведомства, по совету которого во время своего вазйрата Ибн 'Йсā попытался сблизиться с ал-Хāқāнй, но эта попытка не удалась [Sourdell, *ibid.*, p. 404].

7 | Пожаров было несколько. Следующий вспыхнул через несколько лет, в 929 г., и был связан с мятежом ал-Қāхира [Хилāl ас-Ќāбй, 1983, с. 25].

8 | Последним мероприятием двора, демонстрировавшим благосостояние и мощь державы, был знаменитый прием византийских послов, прошедший с роскошью, стоившей казне колоссальных затрат, во время вазйрата Ибн ал-Фурāта [Kennedy, 2004, p. 153–155].

9 | Х. Кеннеди, однако, напрасно излишне доверился этим цифрам, как отмечает переводчик Русūм на русский И.Б. Михайлова, суммы даны приблизительно, что связано с испорченностью текста. В связи с этим издатель арабского текста М. 'Аввād дает неверное чтение [Хилāl ас-Ќāбй, 1983, с. 104].

Задачей данной статьи не является анализ эффективности экономических мер того или иного вазйра или особенностей характера, тем более что данные вопросы тщательно проанализированы в литературе [Bowen, *ibid.*; Sourdell, *ibid.* 2].

При Ибн 'Йсе были предприняты меры по борьбе с финансовыми злоупотреблениями, значительно смягчилась система наказания, развернулось восстановление мечетей, основано ведомство благотворительности (*dīwān al-birr*). Также улучшилось снабжение паломников в хаджж. В дальнейшем он занимался обустройством водоснабжения в Мекке и Йемене [Bowen, *ibid.*, p. 125–135; Sourdél, *ibid.*, p. 402–403, 547–549].

Особенно следует подчеркнуть его деятельность по строительству новых больниц. Это было особенно важно в связи с бушевавшей эпидемией чумы. С другой стороны, в том же Багдаде уже имелось на тот момент четыре больницы. Эти меры Ибн 'Йсой могли быть предприняты для упрочения положения христиан в Багдаде, поскольку большинство медиков в то время составляли христиане или новообращенные из христианской среды (как, по предположению Бовена, друг вазіра Са'ид б. Йа'қуб, занимавшийся переводами медицинских сочинений с греческого и сирийского) [Bowen, *ibid.*, p. 127–128].

Видимо, просчет Ибн 'Йсы был связан со стремлением не сокращать расходов на гарем [Хилāl ас-Сабї, 1983, с. 30]. Когда на вазіра начались нападки, он начал писать именно матери халифа¹⁰.

Во время вазірата Ибн 'Йсы качественно изменилось отношение к гонимым при Ибн ал-Фурāте мистикам. Он был известен своими симпатиями к суфиям.

Ибн 'Йсā совершал визиты к знаменитому багдадскому суфию Абū Бакру аш-Шиблї. Видимо, он посоветовал тому симулировать помешательство, чтобы избежать расправы. Его симпатии к суфизму породили предание, переданное ал-Қушайрї, о том что Ибн 'Йсā сам обратился на путь таṣаввуфа и хотел покинуть пост и уехать в Мекку. Однако уже Бовен показал, что эти сведения — не более чем легенда. Между тем существует ряд свидетельств, что гораздо позже, во время пребывания в заточении, у Ибн 'Йсы стали проявляться суфийские настроения, выражавшиеся в переоценке отношения к роскоши и богатству [Bowen, *ibid.*, p. 188–191, 276–277].

Гораздо неоднозначнее его отношение к ал-Халлāджу и к набравшему в то время обороты движению его последователей. Во время вазірата Ибн ал-Фурāта суфий был арестован в 299/912. Согласно ряду авторов, на допросе у Ибн 'Йсы выяснилось, что суфий не знает ни Корана, ни фикха, ни хадїсов, ни хабаров, ни поэзии, ни науки о языке, т.е. является полным невеждой [Ibn al-Jawzї, 1358. 6, §. 122; as-Suyūfї, 1371, §. 380]. Следует отметить, что сведения Ибн ал-Джаузї и ас-Суйўтї являются поздними. Однако отношение Ибн 'Йсы к арестованному остается неясным.

По приказанию вазіра ему сбрили бороду, избили плоской сторо-

10 | До нас дошло письмо в *Tuḥfat al-'umarā'* Хилāl ас-Сабї, но этих писем могло быть и несколько [Hilāl ас-Ṣabī, 1904, §. 282–285; Sourdél, *ibid.*, p. 405].

ной меча, выставили на четыре дня у позорного столба а затем бросили в тюрьму, посадив на цепь [Massignon, 1922. 1, p. 232–233].

Бовен полагает, что эти свидетельства указывают на то, что тем самым Ибн ‘Йсā намеревался спасти суфия от расправы. Он стремился выставить его невежественным шарлатаном, а не еретиком. Характерно, что позже режим заточения ал-Халлāджа был значительно смягчен, к нему стали допускать посетителей. Однако позже отношение Ибн ‘Йсы к суфию могло измениться в негативную сторону [Bowen, *ibid.*, p. 193–194]. Следует признать обоснованность вывода Бовена: как было подчеркнуто выше, решающими уликами против зиндийков служили манихейские книги. Позже на суде будет предъявлено, что такие сочинения были найдены во время ареста ал-Халлāджа¹¹. То есть обвиняемый в ереси (*zandaqa*) должен был быть грамотным человеком.

С другой стороны, суфию симпатизировал противник Ибн ‘Йсы хāджиб Наṣр ал-Қушўрй. Ему ал-Халлāдж посвящает политический трактат *Kitāb ad-durra* [Ibn an-Nadīm, 1398, s. 271]. Тот добился постройки для него при тюрьме отдельного дома, а позже даже привел его во дворец хāлифа, представив ал-Муқтадиру и его матери [Massignon, 1922. 1, p. 236–239]¹².

В круг ближайших друзей Ибн ‘Йсы входили: знаменитый историк ат-Табарй и его ученик Ахмад б. Кāмил ад-Дулāбй, нақйб ал-ашрāф Ибн Тўмār, грамматики: Ибн Муджāхид, ал-Хаззāз, Абў Сахл ал-Қаттāн, Абў Бакр аш-Шафи’й, Абў Тāхир ал-Хузали, Ибн Сурайдж, знаменитый знаток поэзии ас-Сўлй, медики, как, например, знаменитый Абў ‘Усмāн Са’йд б. Йа’қўб. Последнее объясняется тем, что практически все медики были христианами. В том числе его другом был и злосчастный Ибн Му’тазз — знаменитый поэт. По сведениям ряда авторов, Ибн ‘Йсā вместе Ибн Муджāхидом, автором сочинения о семи способах чтения Корана (*ал-Қира’āt as-sab’a*), и грамматиком ал-Хаззāзом составил *тафсйр*.

По крайней мере многие из них разделяли воззрения Ибн ‘Йсы, в том числе — на недозволительность гонений на суфиев. Особенно хорошо известна позиция Ибн Сурайджа, шафи’йтского фақйха, выступившего в свое время против осуждения ал-Халлāджа как еретика (еще до ареста суфия) и спасшего тем самым того от расправы. Он заявил, что мистические переживания лежат вне сферы судебного рассмотрения: «От меня скрыто состояние этого человека, потому я ничего не скажу» [Ibn Hallikān, 1968. 2, p. 144; Massignon, 1922. 1, p. 164].

Таким образом, у Ибн ‘Йсы мы видим явное стремление подорвать положение гвардии и попытку обрести поддержку в «партии гарема». По наблюдению Сурделя, он избегал вводить в аппарат боль-

11 | См. первую часть статьи.

12 | Ряд источников упоминает, что ал-Халлāдж исцелил болезнь хāлифа возложением рук и чтением стихов [Ibid., 238–239].

шое количество христиан [Sourdel, *ibid.*, p. 543]. Это свидетельствует, что большинство придворных несториан-евнухов к тому времени не представляли серьезной опоры, занимаясь исключительно интригами. С другой стороны, оформляется его серьезная конфронтация с Наѣром ал-Кушўри, имевшим широкую поддержку среди прохристианской партии. Поэтому Ибн ‘Йсā и в дальнейшем опирался на старого секретаря Ибн ал-Фурāта, Ибн Муқлу [Sourdel, *ibid.*, p. 554–555].

Ибн ‘Йсā отправил посольство с письмом к лидеру қарматов, Абў Са‘иду ал-Джаннāби, с целью прекращения атак и освобождения плененных ими суннитов. Несмотря на то, что тот был убит в результате заговора с четырьмя своими полководцами, посольству удалось добиться приема у его старшего сына, Са‘ида. Миссия оказалась успешной. Новый қарматский лидер приказал освободить пленных, и атаки сектантов на время прекратились. Позже Ибн ‘Йсе припомнят эти переговоры. С другой стороны, не меньшей опасностью стали действия Фāтимидов, завоевавших в это время Египет [Bowen, *ibid.*, p. 136–141].

Постепенно доверие хāлифа к Ибн ‘Йсе падает. Этим пользуются его противники (дядя хāлифа Ғариб, хāджиб Наѣр), интригуя против вазйра и его сторонников. Сам ‘Али б. Фурāt готовится к возвращению. Ибн ‘Йсā стал жаловать свое имущество в вақф и освобождать своих рабов. Однако это не помогло. На просьбу вазйра об отставке хāлиф ответил отказом. Но через некоторое время, вследствие интриг, в которых ключевое место заняла «управительница» Умм Мўсā, в 304/917, Ибн ‘Йсā был арестован [Ibid., p. 151–152; Sourdel, *ibid.*, p. 404–406].

В тот же день Ибн ал-Фурāt был выпущен, пробыв в заключении пять лет и четыре месяца, приведен к присяге и получил семь платъев. Вернувшись, он принялся возвращать себе утраченные капиталы путем штрафов и денежных вымогательств со сторонников Ибн ‘Йсы. В аппарате снова были проведены перестановки. Были заменены секретари, полицейские чины и судьи. Чаще они являлись менее компетентными, чем их предшественники, но нередко были родственниками и близкими друзьями нового вазйра [Sourdel, *ibid.*, p. 406–409].

На противников банў-л-Фурāt обрушились репрессии, имевшие целью выжать из них как можно больше денежных средств. Например, с этой целью был заточен ал-Хāқāни со своими сторонниками. Репрессивные меры особенно коснулись Мāзарā’итов. По приказу Ибн ал-Фурāта ‘Али б. Бистām, который был на тот момент наместником Сирии, поехал в Египет и арестовал Абў ‘Али ал-Хўсайна по прозвищу Абў Зунбўр из клана Мāзарā’итов, чтобы вытрясти из него деньги [Sourdel, *ibid.*, 407–409].

В этот период Ибн ал-Фурāt идет на союз с ‘Алидской аристократией. В 305/917 он становится их нақйбом. Вазйр освобождает группу куфийских ‘Алидов, томящихся в Багдаде, и начинает возвеличивать покойного ши‘итского имāма ‘Али б. Риду. Это был первый подобный прецедент после смерти последнего. Он должен был выглядеть как

прямой вызов 'Аббасидам. Попытки Ибн ал-Фурата создать новую идеологию отразились в обращении к ши'итской историографии — Ибн 'Аммару, историку раннего ши'итского движения, Мухаммаду б. Закарийе ал-Джуллаби, автору *Ахбār Фāтима* [Sourdel, *ibid.*, 515–516].

Бану-л-Фурат были проиранским кланом, т.е. теми, кого хронисты часто называли «магами» (*maḡūs*), т.е. зороастрийцами. Это было связано с иранским происхождением этого клана. Все поступки Ибн ал-Фурата выдавали в нем аристократа старой, домусульманской закалки как по внешним, так и по внутренним признакам [Sourdel, *ibid.*, p. 497–498, 506–507]. Вазир обладал превосходной памятью, был великолепным каллиграфом, любителем роскоши (историки упоминают о пышной реконструкции дворца вазира), ценителем поэзии и изящной словесности (на поэтов ежедневно он тратил 20 тыс. дирхемов), гастрономии (он держал во дворце две кухни), меценатом [Мец, 1973, с. 87; Sourdel, *ibid.*, p. 497–498, 506]. Немудрено, что именно во время его вазирата прошел блестящий прием византийских послов, упомянутый выше, вошедший в анналы как апогей демонстрации богатства и мощи халифата. Своими коллосальными доходами он был обязан связям с иудейской торговлей.

Иранская аристократия еще в домусульманский период часто прокровительствовала иудеям, усматривая в них альтернативу христианам. К последним она исконно относилась подозрительно, усматривая в них агентов враждебных византийцев (разногласия между халкедонитами и несторианами Сāsāниды далеко не всегда воспринимали как залог лояльности сирийцев).

Ибн ал-Фурат видел угрозу в христианах как в рудиментарных остатках системы ал-Мутаваккиля, навверняка, связывая с ними вышеописанные репрессии против ши'итской верхушки.

Вместе с ши'итами к власти в халифате пришли иудеи, которым традиционно покровительствовали иранцы. Их влияние до эпохи Ибн ал-Фурата никогда не носило особо осязаемого характера. Указ ал-Муқтадира от 296/909г. гласил, что христиане и иудеи должны допускаться только на посты врачей и финансистов [Fischel, 1937, p. 6–7].

Но были ли *ахл аз-зимма* однородным конгломератом, как обычно принято считать [см. Fischel, *ibid.*, p. 6–8]? Известно, что во время халифа ал-Мутаваккиля (232/847–247/861) вавилонские евреи были красильщиками, кожевниками, брадобреями, мясниками, тогда как христиане занимали самые высокие социальные позиции, будучи мейстерами, секретарями, придворными, медиками, аптекарями и т.д. (ал-Муқаддаси) [Ibid., 1937, p. 7–8].

Старая иранская аристократия была тесно связана с торговлей [Goitein, 1966, p. 236–241] и потому нуждалась в финансистах, которые могли бы осуществлять и контролировать денежные операции, связывавшие Хузистан и Месопотамию.

Уже в *Kitāb al-ḥayawān* ал-Джāхиз восхваляет иудеев за искренность, как честных финансистов. Согласно В. Фишелю, появление иудейских финансистов в Багдаде было связано с финансовым кризисом [Fischel, *ibid*].

В предшествующую эпоху на территории Аравии в различных центрах контроль за финансами осуществлялся зиммиями, как иудеями, так и христианами. Еще в домусульманской Аравии противостояние гегемонии Сāsāнидского Ирана с Аксумом и Византией и привело к четкому распределению просāsāнидских, иудейских, и христианских зон контроля на территории полуострова. Первые представляли также персы, дети воинов из Ирана (abnā'). В связи с этим в раннемусульманский период на территории полуострова, в Хиджазе, контроль за банковской сферой осуществлялся иудеями, а на территории Химйара, в Наджране — христианами. Смешению и совместному осуществлению контроля мешала взаимная неприязнь, тянущаяся со времен противостояния великих держав в домусульманский период, порожденная событиями, подобными казни наджранских христиан [Пиотровский, 1985, с. 157–167; Lammens, 1921]¹³.

Ключевым источником, содержащим сведения о назначении иудеев на государственные посты, является *Нишвār* ат-Танūхй. Уже при 'Убайд Аллāхе б. Сулаймāне должность *джахбаза* занимал иудей Сахла б. Нāзира¹⁴. К его услугам прибежал Джарād, старый секретарь Исмā'ила б. Булбуля, [Sourdel, *ibid.*, 1, 339]. Уже при Мухаммаде б. 'Убайд Аллāхе б. Йахйе была создана монополия для еврейских финансистов [Fischel, *ibid.*, p. 10–11; Massignon, 1942, p. 254–255]¹⁵. В это время в канцелярию хāлифа вводятся два влиятельных иудейских финансиста (*jahbadān al-yahūdīyūa*): Йусуф (Иосиф) б. Финхас (Пинхас), Хārūn (Аарон) б. 'Амрām ('Имрān у ас-Сāби). Они становятся «придворными финансистами» (*jahābiqat al-ḥaḍra*). Титул подразумевал ряд важных привилегий и тесные отношения с хāлифом и вазйрами. Власти воспринимали двух финансистов как единое целое. Никаких расхождений в позиции между ними источники не отмечают. С ними был заключен контракт на 16 лет. Что интересно, срок распространялся и на их преемников (*wa man qāma maqāma-humā, 'alā wirṭati-kumā*). Таким образом, речь идет не о личных предпочтениях и выдвижении фаворитов, а о строго продуманной поли-

13 | При этом открытой конфронтации между иудейским и христианским населением не происходило. Характерно, что вопрос о выселении иудеев с территории Аравийского полуострова, следуя завету Мухаммада, повелевшего перед смертью очистить его от немусульман, затрагивался несколько раз мусульманскими богословами, и, видимо, не в раннемусульманскую эпоху, а значительно позже [Пиотровский, 1985, с. 160].

14 | Следует подчеркнуть многозначность термина *jahbad*. Это должностное лицо появляется уже в Сāsāнидской администрации: финансовый служащий, специалист в финансовой сфере, казначей, правительственный кассир, меняла, финансовый контролер. При 'Аббāsиде создается *мāl ал-джахāбиза* — выплаты *джахбаза* за его службу правительству, взимаемые с налогоплательщиков, *дāwān ал-джахāбиза*, глава которого контролирует месячные или годовые бюджетные поступления и расходы. Пост *джахбаза*, о котором идет речь, занимал отдельный, особый финансовый чиновник, находившийся при вазйре, исполнявший и функции банкира [Fischel, *ibid.*, p. 2–5; Sourdel, *ibid.* 2, p. 584–585].

15 | Несмотря на то, что *Нишвār* утверждает, что два нижеописанных финансиста были введены 'Убайд Аллāхом б. Йахйей б. Хāкāном, Фишель доказал, что в данном случае мы имеем дело с опиской, поскольку они пришли к власти в период вазйрата не отца, а сына [Fischel, *ibid.*, p. 10–11].

тике. На основании *responsa* вавилонских гаонов, касающихся финансов и торговли, проанализированных Й. Манном [Mann, 1917, 1918, 1919], Фишель сделал вывод, что за таким структурным изменением стояло желание вазиров заручиться поддержкой иудейских банковских фирм. Два финансиста в отличие от одного, видимо, должны были обеспечивать большую стабильность и снижать риски. Фишель предположил, что их конторы находились на дараб ал-‘Аун в Багдаде, на которой совершались ключевые финансовые операции в городе. Их первая финансовая операция приходится на 908 г. и осуществляется с Ибн ал-Фурāтом, который становится их патроном и «самым важным клиентом» [Fischel, *ibid.*, p. 8–11]. Они находились в тесных отношениях с двором до 923 г. Согласно заявлению самого Ибн ал-Фурāта, на их счетах он держал 700 тысяч динаров [Мец, 1973, с. 380]. Их услуги касались не финансовых операций с деньгами казны, но собственных средств вазира. Благодаря посредству двух своих двух джахбазов Ибн ал-Фурāt создал и постоянно расширял базу фондов на основе сумм, конфискованных у своих противников (*māl al-muṣāḍara*) [Fischel, *ibid.*, p. 16–17].

Связь с ними он не терял, несмотря на перерывы в своей карьере. Например, известно, что во время своего второго вазирата сразу после возвращения Ибн ал-Фурāt восстанавливает связи с иудейскими финансистами, на должность контроля за которыми он назначает перса Абū Бишра ‘Абд Аллāха б. Фараджавайха. Тот становится ключевым политиком в его окружении [Sourdel, *ibid.*, p. 406–407].

Неизвестно, пережили ли они падение своего покровителя. Видимо, нет. Согласно ат-Танūхй, «они не смещались до своей смерти». Документы из Генизы говорят также о Неṭйре, пасынке Йўсуфа б. Пинхаса [Мец, 1973, с. 380; Fischel, *ibid.*, p. 28, 34–44].

Титул «придворного финансиста» (*jahbad al-ḥadra*) помимо этих двоих был дарован также Закариййе б. Йуханна, которого Л. Массиньон считал либо иудеем, либо христианином и поэтому говорил о двух-трех финансистах [Massignon, 1922. 1, p. 266]. Фишель считал это невозможным [Fischel, *ibid.*, p. 9]. А. Мец, склонялся к тому, чтобы считать его христианином (исходя из имени) [Мец, там же, с. 380]. Точные сведения об этом персонаже позволили бы сделать более четкие выводы.

Его услугами пользовался вазир Хāмид б. ал-‘Аббās, отдавший ему на хранение сто тысяч дйнāров. В 315/927 г. десять тысяч дйнāров, принадлежавших вазйру ал-Хасйбй, частично были найдены в сундуках у его джахбаза [Fischel, 1937, p. 15].

Ко времени третьего вазирата Ибн ал-Фурāта относится деятельность финансиста Абū Бакра б. Қарāбы, однако известно о нем крайне мало и определить его конфессиональную принадлежность проблематично¹⁶.

Кроме этого, финансисты стали практиковать кредитование вазиров [Fischel, 1937, p. 21–25].

Показательно, что ‘Али б. ‘Исā еще на посту руководителя дивāна Запада противодействовал им, защищая интересы притесняемых местных землевладельцев от чрезмерных налогов. В Ахвазе в 301/913 г. он отменил установленный Ибн ал-Фурāтом для еврейских финансистов контракт аренды, а именно распоряжение налоговыми поступлениями с области для предоставления ссуды правительству [Sourdel, *ibid.*, p. 527–532, 632]. В то время банкиром Ахваза был назначенный Ибн ал-Фурāтом Хārūн б. ‘Имрāн.

По свидетельству Хилāля аṣ-Ṣābī, финансист сопровождал запрашиваемые ссуды жалобами за поборы, ссылаясь на отсутствие средств [Ḥilāl aṣ-Ṣābī, 1904, s. 178; Мец, 1973, с. 380]. Наряду с налоговой политикой Ибн ‘Исы по отмене чрезмерного налогообложения эти меры должны были восстановить против него финансистов.

Однако к концу своего первого вазйрата, столкнувшись с нараставшим кризисом, он принял решение воспользоваться кредитом Йусуфа б. Пинхаса и Хārūна б. ‘Амрāма, поскольку опекаемые им землевладельцы не имели средств помочь своему покровителю [Fischel, *ibid.*, p. 24; Sourdel, *ibid.*, p. 531–533].

Джахбазы заложили широкую основу практики денежных переводов. Они контролировали финансы и провоцировали невиданное по размаху банковское дело в хāлифате. Они ввели в обиход залоговые письма (ḥawāla), векселя (suftaja) и чеки (ṣakk). Циркуляция денежной массы стала важным фактором превращения хāлифāта в процветающую империю. Центром еврейских финансистов стал Багдад. Другими центрами — в Джибале — были Исфахан и Тустар. Эти нововведения способствовали максимальному расширению финансовых операций. Циркуляция денег проходила без привычного риска от Ахваза до Багдада, а позже — от Кайравана до Каира, Суры и Пумбедиты [Massignon, 1931, p. 244–249; Fischel, *ibid.*, p. 17–21, 30–31].

В христианской Европе евреи были практически вытеснены в XIII в. из крупнейших городских центров с развитым денежным обращением и поэтому мало участвовали в экономике, в том числе в кредитных операциях, появление которых относится к тому же времени. Операции, связанные с кредитом, они вели вдали от крупнейших городов Англии и Франции [Todeschini, 1989]. В мусульманском мире, напротив, роль евреев в экономике была очень велика. Ее рост и расцвет начинается именно в описываемый период.

В эпоху ал-Муқтадира иудеи, осуществляя контроль за финансовыми потоками, организуют караваны в Африку (за рабами), Индию и Китай¹⁷. Этому способствовали торговые пути и рынки сбыта, контролируемые рахдāнистами (rādāniyya) — гильдиями иудейских купцов, контролировавшими торговлю от Китая до Западной Европы,

17 | Любопытный срез демонстрируют данные в статье С.Д. Гойтейна, посвященной продаже рабов и рабынь по документам Каирской генизы [Goitein, 1962]. К сожалению, статистические подсчеты там не приводятся.

о существовании которых известно с IX в. [Massignon, 1931, p. 244; Fischel, *ibid.*, p. 30–33].

Видимо, как предположил Сурдель, большая часть доходов бану-л-Фурāt шла на финансирование хаттāбийи. Еврейские финансисты в этом случае обеспечивали поступление и регуляцию денежных средств [Sourdel, *ibid.*, p. 517].

Ши'йтские вазйры воспринимали сложившуюся к тому времени влиятельную христианскую прослойку в административном аппарате в качестве конкурирующей структуры и старались свести ее влияние на нет. С приходом ши'йтских вазйров к власти была утрачена связь с христианскими монастырями, особенно с центром учености в монастыре Дайр Қуннā [Massignon, 1942]. В свете этого можно рассматривать распоряжение ал-Муқтадира от 296/909 г., призванное ограничить права христианских писцов, стяжавших к этому времени огромную власть [Мец, 1973. С. 54]. Бану-л-Фурāt преследовали остатки партии Ибн Махлада [Massignon, 1942, p. 235]. Таким образом, «христианский ренессанс» в халифате постепенно сошел на нет, окончательным концом его можно считать волну антихристианских репрессий ал-Хакима, начавшихся в 393/1003 г.

Однако «ши'йтскому ренессансу» не суждено было случиться. Вскоре в оппозицию мерам Ибн ал-Фурāта становится ряд фигур при дворе из которых самым могущественным являлся хāджиб Наср, который подстрекает ал-Муқтадира арестовать Ибн ал-Фурāта. Неожиданно к недовольным присоединился верный сторонник Ибн ал-Фурāта, Ибн Муқла. Движимый, как утверждают источники, ревностью к христианину Са'йду б. Ибрāхиму ат-Тустарй, он поведал Насру важные секреты. Перед своим вторым назначением вазйр скрыл от халифа существование больших сумм, вложенных до этого в дело и позже быстро возвращенных. Однако на самого ал-Муқтадира эти откровения впечатления не произвели. Все это было умножено на неудачи вазйра во внешней политике (противостояние с Ибн Абй Сāджем, наместником Армении и Азербайджана) [Bowen, *ibid.*, p. 154–164; Sourdel, *ibid.*, p. 408–411].

После того как обстановка еще больше накалилась, Ибн ал-Фурātu посоветовали во избежание обвинений передать халифу половину своего состояния, на что он ответил отказом. Спустя некоторое время ал-Муқтадир сам обратился к нему с просьбой предоставить сумму в 200 тысяч динаров. После долгих размышлений и консультаций Ибн ал-Фурāt отказал. Через несколько дней он был арестован [Sourdel, *ibid.*, p. 412].

Возникла сложная ситуация: придворная клика во главе с Насром ал-Қушурй, добившаяся смещения Ибн ал-Фурāта, явно не желала возвращения 'Али б. 'Йсы. В итоге на пост был назначен Хāмид б. ал-'Аббās, богатый арендатор из Васита, обиженный Ибн ал-Фурāтом и содействовавший его падению. Рекомендовавший его халифу придворный Ибн ал-Хавāрй отзывался о нем как о состоятельном человеке, способном добыть для государства крупные суммы [Sourdel, *ibid.*, p. 411–415].

Этот выбор демонстрирует, с одной стороны, кризис управленческих кадров. Видимо, единственным квалифицированным администратором на тот момент был Ибн 'Йсā. Этот кризис явился следствием изгнания из аппарата несторианских писцов. Вследствие упадка и финансового кризиса компетенции поменялись требования к задачам вазйра. Способности администратора в период банў-л-Вахб сводилась к оперативной работе с документами, часто требующими решения на уровне самого вазйра. Ежедневно их скапливалось неимоверное количество¹⁸.

Он стал расцениваться уже не как талантливый администратор, который может гарантировать регулярные финансовые вливания при помощи продуманной политики и их оптимальное распределение, а как человек, обладающий богатством, которое может вложить в казну, и хорошей репутацией, минимизирующей риск того, что он окажется очередным казнокрадом или проходимцем.

Новый вазйр помпезно вошел в Багдад в сопровождении четырехсот вооруженных мужчин. Его неспособность к административной деятельности была ловко использована Ибн ал-Хавāрй, который добился назначения фигуры заместителя, пост которого и занял Ибн 'Йсā, называвшийся с той поры ра'йс. Он не участвовал в процессе выдвижения нового вазйра и был выпущен из тюрьмы незадолго до этого. Посредником между новым вазйром и халифом стал Ибн ал-Хавāрй [Sourdel, *ibid.*, p. 414–415].

Против Ибн ал-Фурāта выдвигают ряд обвинений и организуют судебный процесс. Это был первый крупный официальный удар не только по клану банў-л-Фурāt, но и по его ши'итским сторонникам, т.е. операцией по замене правящей элиты. Впервые со времени вазйрата ал-Қāсима б. 'Убайд Аллāха представители ши'итских верхов подверглись физическому устранению. Секретарь Ибн ал-Фурāта, Ибн Халаф, подвергся заключению и был запытан до смерти. В тюрьме оказался и сын самого Ибн ал-Фурāта, ал-Мухассин, который согласился выплатить крупную сумму (характерно, что Ибн 'Йсā выступил против его заключения). Опасаясь физической расправы, Ибн ал-Фурāt согласился на уплату штрафа. С другой стороны, обвинение так и не смогло убедительно доказать его измену, которой, скорее всего, не было [Bowen, *ibid.*, p. 165–173; Sourdel, *ibid.*, p. 416–418].

Между тем совершенно закономерно влияние Ибн 'Йсы росло, а Хāмида — уменьшалось. Вся роль последнего свелась к появлению в одежде вазйра в приемные дни во дворце. Наконец он решил отстранить своего ра'йса от сбора налогов в Саваде, Ахвазе и Исфакане. Он обвинил Ибн 'Йсу в присутствии халифа в том, что тот не способен оптимизировать сбор налогов, и пообещал ал-Муктадиру добиться го-

18 | Чиновник того времени работал с документами ежеминутно. Ими были набиты его рукава и сандалии. По свидетельству Хилāля ас-Сāби, когда Ибн ал-Фурāt принимал дела у Ибн 'Йсы, оказалось, что дом последнего забит деловыми бумагами по самую крышу [Мец, 1973, с. 82].

раздо большей эффективности, если сбор налогов в Ираке и Исфахане будет поручен ему. В результате резкий подъем цен на пшеницу вызвал народные волнения в Багдаде. Толпа осадила дворец вазыра. После этого халиф снова передал налогообложение в руки Ибн 'Йсы [Bowen, *ibid.*, p. 176–182; Sourdel, *ibid.*, p. 419–421].

После воцарения ал-Муқтадира на ханбалитов, способствовавших перевороту ал-Му'тазза, обрушились репрессии. Ибн 'Йсā также не жаловал их. Но, будучи противником физических репрессий, он в 309/921 г. попытался организовать публичную дискуссию ат-Табарī с ними. Однако ханбалиты, будучи противниками диспутов, отказались. С 309/921 по 329/941 г. в Багдаде вспыхивает ряд ханбалитских восстаний, по всей видимости вдохновленных ал-Барбахārī или его ближайшими сподвижниками [Bowen, *ibid.*, p. 188; Laoust, 1958, p. XXXV]. Ханбалиты были настроены против му'тазилитов и ши'итов как сектантов, призывавших к новшествам (*bida'*). Их ненависть к ши'итам, и к 'Алидам в частности, была взаимной.

С другой стороны, ал-Барбахārī, будучи учеником Сахля ат-Тустарī, и большинство из его окружения видели в суфизме альтернативу учению му'тазилитов. Они, например, относились с симпатией к ряду идей ал-Халлāджа¹⁹.

Поэтому не случайно, что в это же время организуется процесс над ал-Халлāджем с последующей казнью.

Согласно ши'итским источникам, ал-Халлāдж посещал Кум, центр ши'итов-исна'ашаритов, видимо, в качестве қарматского дā'и и настроил против себя местных авторитетов. Он разговаривал с видными имāмитами, в том числе, с Абū-л-Хасаном б. Бāбūей, заявив, что время имāмов прошло (12-й имāм умер в 265/878), больше их не будет до Судного дня, который скоро грянет. Сам же он является посланником (*rasūl*) имāма и его заместителем (*wakīl*). С такими словами ал-Халлāдж протянул б. Бāбūе послание. Согласно рассказу сына последнего, тот порвал письмо и приказал слуге поколотить лжепосланника, после чего суфия в Куме никто не видел [Massignon, 1922. 1, p. 151–159].

Тем самым ал-Халлāдж выступил с претензией на порядок руководства имāмитской общиной наряду с различными махдистскими лидерами крайних ши'итов. Таким образом он настроил против себя имāмитскую верхушку. Особо отмечается неприязнь к нему Абū Сахля б. Наубахта. Между ними, видимо, происходили жаркие споры²⁰. Поэтому гонения на суфия могли быть спровоцированы именно банū Наубахт, представители которого в то время находились у власти. Они запомнили его как қарматского дā'и и обвинили в связях с опасной сектой.

19 | Подробнее см.: Башарин, 2010, с. 53–54.

20 | Сохранилось две истории об Ибн Наубахте и ал-Халлāдже, разоблачающие мошенничества последнего [Башарин, 2008, с. 61–62; Massignon, 1922. 1, p. 15–157].

Таким образом, вражда ши'итской придворной элиты к ал-Халладжу была вызвана вовсе не неприязнью к «независимому суннитскому мистик», как полагал Л. Массиньон [Massignon, 1922. 1, p. 157].

Клан бану-л-Фурат в лице ал-Мухассина оказывал покровительство крайнему ши'иту аш-Шалмагани. 'Али б. ал-Фурат сделал его своим секретарем и поставил во главе штата чиновников, так что тот обрел колоссальное влияние. В частности, его учеником стал один из представителей бану Бистам — Абу-л-Хусайн б. Бистам. Они выступили против ал-Халладжа. Вазир Хамид также относился к суфию с подозрением. Абу 'Умар составил фетву, осуждающую его на смерть. К обвинителям примкнул и Ибн Муджахид, несмотря на то, что был расположен к суфиям [Ibid., p. 241–247].

Во время пребывания ал-Халладжа во дворце Ибн 'Иса арестовывает близкого друга суфия, Мухаммада ал-Кунна'и. В его доме находят бумаги, написанные ал-Халладжем. Их переправляет в Багдад Ибн 'Иса. На основании этого Хамид попросил халифа передать ему суфия. Наср ал-Кушурри попробовал заступиться за него, однако на этот раз безуспешно [Massignon, 1914. n. 1, p. 3*; Massignon, 1922, p. 245].

Хамид лично допросил ал-Халладжа. По свидетельствам о допросах видно, что больше всего его беспокоил тот факт, что подсудимый собрал вокруг большую группу людей, могущих оказать сопротивление официальной власти: устроил собственную Кабу и собрал вокруг себя триста обездоленных, которых он кормил и одевал [al-Ḥatīb al-Baġdādī, [s. a]. 8, §. 138; al-Dahabī, 1413. 14, §. 339–340; Ibn Ḥallikān, 1968. 2, §. 143].

Последующие допросы свидетелей проводились Абу-л-Қасимом Исм'илом б. Зиндж (или Зандж) [Massignon, 1922. 1, p. 248]. Он был сыном упомянутого выше Абу 'Абд Аллаха Зиндж и, как отец, стал секретарем Ибн ал-Фурата [Sourdel, ibid., p. 426]. В связи с неприязнью ши'итов, стоявших за бану-л-Фурат, к суфию можно полагать, что именно этот клан инициировал процесс и последующую казнь.

Интересен тот факт, что ряд симпатизировавших и, видимо, близких к ал-Халладжу интеллектуалов были связаны с ключевым центром сирийской книжности Дайр Кунна. Ему покровительствовали Исхак б. 'Али и Мухаммад ал-Кунна'и. Последний был арестован как ученик суфия [Cabrol, 2010, p. 199–200; Massignon, 1922. 1, p. 245].

Кроме того, его космологические идеи пропагандировал ад-Дайламй, ученик Абу Хайяна ат-Таухидй. Эти построения имели ряд параллелей с положениями Псевдо-Эмпедокла, которые приобрели популярность в монастыре [Massignon, 1950, p. 240–242]. С другой стороны, к этой традиции, видимо, примыкал известный географ Абу Зайд ал-Балхи (ум. 322/934). Он был знатоком античной традиции, являясь

одним из ближайших учеников ал-Киндī, и тоже интересовался доктриной ал-Халлādжа²¹.

Примечательно, что Ибн ʿИсā, который традиционно оказывал покровительство выходцам из Дайр Қуннā, устранился от процесса над суфием и не появлялся на суде (равно как и ал-Муджāхид) и не стремился помочь ему [Bowen, *ibid.*, p. 194–195; Massignon, 1922. 1, p. 245–246]. В этом в первую очередь следует видеть не столько его настороженное отношение к ал-Халлādжу, сколько нежелание покровительствовать тому, кому оказывал явное расположение Наср ал-Қушūrй, его политический соперник. Тем самым он испортил отношения с христианскими секретарями из Дайр Қуннā.

Неизвестно, насколько устанавливается связь казни суфия с преследованием христианских секретарей. Судя по сохранившимся свидетельствам, окружение банӯ-л-Фурāt расправилось с ним именно как с лидером махдистского движения, дискредитирующим имāmитскую доктрину. Однако такая связь могла иметь место²².

По прошествии некоторого времени, в 311/923, когда снятие Хāмида было уже решено, на его место неожиданно опять назначили Ибн ал-Фурāt, который путем интриг через влиятельных друзей смог дискредитировать Ибн ал-Хавārй и убедить халифа к том, что в случае его назначения казна получит семь миллионов динаров. Важную роль в этом играл финансист Ибн Қарāба. Ибн ʿИсā был заточен в тюрьму. Шиʿиты снова взяли власть [Sourdel, *ibid.*, p. 422–424; van Berkel, 2010, p. 311–313].

Это был последний и самый краткий срок пребывания могущественного вазйра у власти, длившийся всего несколько месяцев. В это время главным помощником Ибн ал-Фурāt становится его сын, ал-Мухассин, бывший жертвой гонений во время вазйрата Хāмида [Sourdel, *ibid.*, p. 424–42].

Банӯ-л-Фурāt не простили преследований. Хāмид был отравлен по пути в Васит и умер по прибытии. Ибн ал-Хавārй был схвачен спустя некоторое время, подвергся пыткам, был сослан в Ахвaz и задушен по дороге [Bowen, 1928, p. 225–226; Sourdel, *ibid.*, p. 425–426, 428].

21 | Ему принадлежит одна из наиболее кратких и точных характеристик доктрины ал-Халлādжа [al-Istakhri, 1870. s. 148–149]. Видимо, на основании сравнений космологии ал-Халлādжа и Псевдо-Эмпедокла к греческой традиции суфия причисляли андалузские мистики Ибн Сабʿан (ум. 668–69/1269–70) и его ученик аш-Шуштарй (ум. 668/1269). Интересно также, что его близкий соратник ан-Нахраджурй (ум. 330/941) был учителем андалузского философа Ибн Масарры (ум. 319/931). Между тем именно Ибн Масарре приписывают разработку идей учения Псевдо-Эмпедокла и привнесения их в мусульманскую Испанию, где они получили распространение в рамках т.н. алмерийской традиции. Данные знания Ибн Масарра приобрел в ходе общения с багдадскими суфиями. При этом идеи Ибн Масарры были отвергнуты представителями «умеренного» суфизма [Asin-y-Palacios, 1914].

22 | Эта казнь, связанная с придворными интригами шиʿитов, напоминает казнь другого знаменитого суфия, ʿАйн ал-Кузāта, в 525/1113. Султāн Махмуд приходился племянником салджукскому султāну Санджару и был поочередно женат на двух его дочерях. Однако обе они скончались. Тогда Санджар потребовал возвращения приданого дочерей, состоявшего из золота и драгоценностей, но племянник не захотел возвращать богатства. Вазйр Махмуд Нāсир б. ʿАлий ад-Даргазйй посоветовал господину заточить своего фаворита ʿАзйз ад-Дйна под предлогом, что тот мог дать показания по поводу драгоценностей послу Санджара. Тот был сослан в тюрьму Тикрита. Позже Махмуд написал заточенному, что освободит его, но неожиданно заболел и умер. Ад-Даргазйй, который добыл несколько бланков для приказов с печатями, устроил казнь своего соперника. Заодно он решил устранить связанного с опальным придворным ʿАйн ал-Кузāта, который был ободран заживо и распят во дворе школы, где преподавал. Однако новый правитель Туғрул стал с подозрением относиться к связям интригана с шиʿитами и приказал казнить его. Казнь состоялась всего через сорок дней после расправы над ʿАзйз ад-Дином [Papan-Matin, 2010, p. 28–36].

На вазйрат Ибн ал-Фурата пришли две большие атаки қарматов. Спустя четыре дня после его назначения их отряды взяли и разграбили Басру. Это дало вазйру повод обвинить Ибн 'Йсу, помимо всего прочего, в государственной измене, т.е. в фактической связи с қарматами. Как видно на примере суда над ал-Халладжем, такие обвинения в это время стали стандартными. Был организован суд, где рассматривалась политика Ибн 'Йсы. Несколько захваченных қарматов были готовы свидетельствовать, что их руководители получили от Ибн 'Йсы письмо с призывом атаковать Басру. За Ибн 'Йсу вступилась мать халифа и «управительница» Зайдан, т.е. «партия гарема». Однако сам ал-Муқтадир решил, что его бывший вазйр является қарматом. В этом деле ал-Мухассину удастся привлечь на свою сторону Насра и Назука. Ибн 'Йсу приговорили к выплате трехсот тысяч динаров. Однако приговор о конфискации всего имущества провести не удалось. Ибн 'Йса был отправлен в изгнание в Мекку, затем в Йемен [Bowen, 1928, p. 205–214; Sourdel, *ibid.*, p. 426–428, 546–547].

Ал-Мухассин поручил своему охраннику устранить противника физически, как Хамида, но подозрительный Ибн 'Йса смог добиться возвращения этого агента в Багдад [Sourdel, *ibid.*, p. 428].

Репрессии обрушились и на братьев Ибн 'Йсы: Ибраһим умер, видимо отравленный по приказу Ибн ал-Фурата, 'Убайд Аллах был подвергнут пытке и позже сослан в Куфу. 'Абд ар-Рахман скрылся от преследований [Bowen, *ibid.*, p. 227–228].

Роковой ошибкой Ибн ал-Фурата стала его кампания по устранению известного полководца Му'ниса, который в свое время симпатизировал Ибн 'Йсе и критиковал вазйра за анархию и произвол в финансовой сфере. Он решил действовать так же, как и в отношении последнего, путем клеветнических обвинений в узурпации власти и участия в заговорах, благо количество поражений только росло. Армии нечем было платить жалованье. Ал-Муқтадир отправил Му'ниса в Ракку, чтобы тот выколотил нужные суммы из Мазарайтов. Против вазйра неизменно выступила и «партия гарема» с во главе с матерью халифа [Sourdel, *ibid.*, p. 430–431].

В дальнейшем восстания недовольных военных происходили постоянно. Главной их причиной была задержка жалованья. Политических предпочтений у них не было. Бунты поднимались как против пронесторианской партии, так и против ши'итов. Обстановка в Багдаде со временем стала взрывоопасной.

В мухарраме 312/924 г. қарматы совершили налет на караван, направлявшийся в хаджж. Это событие вызвало массовые волнения в Багдаде против вазйра. Назуку пришлось даже применять силу для их усмирения. Наср обвинил вазйра в расшатывании государственных устоев и в отстранении способного полководца. Наср и Му'нис вернулись к исполнению своих обязанностей. Вазйру вспомнили его связи с 'Алидами. Ибн ал-Фурат и ал-Мухассин были схвачены. Ал-Муқтадир на-

значил нового вазіра, ‘Абд Аллāха ал-Хāкāні из банū-л-Хāкāн, сына экс-вазіра Мухāмада ал-Хāкāні, который последнее время скрывался. Ибн ал-Фурāt с сыном подверглись пыткам. У первого было изъято два миллиона динаров, что составляло только часть его состояния. Упорство обвиняемого и нежелание больше давать денег вывели ал-Муктадира из себя. В понедельник 13 рабī‘ ас-сāні Ибн ал-Фурāt и ал-Мухассин были казнены. Год последнего вазірата неугомонного политика заслужил в арабской историографии название «год гибели» [Bowen, *ibid.*, p. 237–244; Sourdell, *ibid.*, p. 431–435, 516].

Это событие послужило концом периода господства ши‘итов. Знаменательно, что именно в это время, в 313/925 г., по приказу хāлифа до основания была разрушена багдадская мечеть Бараса, где собирались ши‘иты. Д.В. Микульский совершенно справедливо предположил, что эти сборища могли носить опасный для властей характер [Микульский, 1998, с. 46]. Видимо, именно опасения ши‘итского восстания после расправы с банū-л-Фурāt были далеко не беспочвенны²³.

‘Абд Аллāх ал-Хāкāні не отличился на посту вазіра особыми достижениями. Кризис, связанный с отсутствием средств на жалованья армии, набирал обороты. В итоге, через полтора года он был заключен в тюрьму [Sourdell, *ibid.*, p. 435–438].

Следующим вазіром стал Ахмад ал-Хāсībī, родственник Ахмада ал-Хāсībа, вазіра ал-Мунтасіра. Видимо, в его приходе сторонники «прохристианской» политики узрели возвращение старых порядков. Во всяком случае, Ахмада ал-Хāсībī поддержала «партия гарема» во главе с матерью хāлифа, равно как и бывшие опальные чиновники, у которых тот смог выудить миллион динаров. С другой стороны, армия отнеслась к нему недружелюбно, обстреляв его первый выезд из луков. Новый вазір так и не смог проводить определенную линию, предпочитая пьянствовать ночи напролет, отсыпаясь днем. Несмотря на попытки ублажить своих потенциальных союзников, например Му‘ниса, следовали многочисленные провалы наряду с военными успехами қарматов. После ареста Ахмада ал-Хāсībī в 316/927–6 г. во второй раз вазіром стал Ибн ‘Йсā [Sourdell, *ibid.*, p. 439–441].

Опорой его власти послужили представители «партии гарема»: Му‘нис и ряд других высокопоставленных евнухов. На руководящие посты были расставлены его родственники (‘Абд ар-Рахмāн б. ‘Йсā и Сулаймāн б. ал-Хасан), Абū Бакр ал-Джиннī, Абū Мухаммад б. Рух, Абū Джа‘фар ал-Қуммī, христианин Муфлих, а также Ибн Муқла. Христианин Ибрāхīm б. Аййуб стал финансистом (*jahbad*). Финансы вновь перешли в руки прохристианской партии. Владения банū-л-Фурāt получили Мāзарā‘иты (ал-Хусайн б. Ахмад), пострадавшие за время господства ши‘итов [Bowen, *ibid.*, p. 258–259; Sourdell, *ibid.*, p. 442–443]

23 | Аналогичное действие совершил ал-Мутаваккил, приказавший разрушить в 237/851 гробницу ал-Хусайна и прилегающие к ней постройки. Это действие демонстрировало традиционалистский настрой хāлифа [Kennedy, 2004, p. 239].

Вместе с новой администрацией Ибн ʿИсā стал проводить принципиально иную политику. Он начал с наведения порядка в финансовой сфере, введя строгую отчетность, резко сократив расходы чиновничества, искореняя нарушения. Эти сокращения вызвали бунт в армии, которую Муʿнису с трудом удалось утихомирить обещаниями [Bowen, *ibid.*, p. 260–263; Sourdell, *ibid.*, p. 443].

Однако самая страшная угроза исходила по-прежнему от қарматов. В 316/928 г., согласно Мискавайху, когда они осадили столицу, в казне не было средств для оплаты войску. Ибн ʿИса убедил халифа обратиться к матери, и та ссудила казне сумму для создания регулярного войска для обороны Багдада [Kennedy, 2004, p. 194–195; Bowen, *ibid.*, p. 266–271; Sourdell, *ibid.*, p. 445–446].

Просчетом Ибн ʿИсы было назначение Ибн Муқлы, склонного к интригам. Он объединился с Наṣром, настроенным против вазйра [Bowen, *ibid.*, p. 271–275; Sourdell, *ibid.*, p. 447–448].

Ибн ʿИсе были предъявлены старые обвинения, самым серьезным из которых была связь с қарматами. Наṣр, заручившись поддержкой Ибн Муқлы, заявил, что ему удалось обнаружить қарматского агента ал-Джаухарй, который неоднократно доставлял послания лидера повстанцев Абū Тахира ал-Джаннāбй Ибн ʿИсе и обратно. Разгневанный ал-Муқтадир велел подвергнуть своего бывшего вазйра наказанию бичом, и только вмешательство его матери спасло последнего. Следует учитывать, что Ибн ʿИсā находился уже в весьма преклонном возрасте и мог не пережить экзекуции. В результате в 316/928 г. он был заключен в тюрьму. Позже сам Наṣр умирает от приступа лихорадки [Bowen, *ibid.*, p. 279–281].

Вазйром стал Ибн Муқла, знаменитый каллиграф, когда-то соратник банū-л-Фурāt, позже вступивший с ними в резкую конфронтацию. Политическая линия осталась прежней. Он не рисковал обрушить систему, которую удалось наладить его предшественнику и не стал не только переориентировать ее в сторону шиʿитов, но и сохранил ряд чиновников Ибн ʿИсы. Показательно, что в том числе свою должность сохранил Ибрахīm б. Аййуб [Sourdell, *ibid.*, p. 448–450].

Этот период в большей степени, чем предшествующие, обнажил противоречия между придворными евнухами, Хārūном и Nāzūком, причиной чего стала смерть Наṣра. В это время активность проявляет Муʿнис. Оттеснив до этого силы Фāтимидов в Египте и стяжав за свои заслуги официальный титул «победитель» (*muzaḡfar*), он начинает осознавать свое превосходство над пребывающим в бесконечных дрязгах багдадским двором, демонстрирующим собственное бессилие перед лицом новых вызовов. С отрядами полководец вошел в Багдад и попросил у халифа покончить с властью евнухов и гарема и конфисковать их имущество, чтобы расплатиться с армией. Ибн ʿИсā был освобожден из заточения [Bowen, *ibid.*, p. 248–252, 281–283; Sourdell, *ibid.*, p. 450–451].

Конфликт стал причиной дворцового переворота в пользу сводного брата халифа, ал-Мухаммада, принявшего тронное имя ал-Қахир. В результате него погибло несколько евнухов, в том числе и Нәзүк. Но Муқтадиру удалось вернуть себе престол. Ибн Муқла оказался в тюрьме, а ал-Муқтадир — в полной зависимости от Му'ниса, который сделал Ибн 'Йсу своим официальным представителем. Последний взял под контроль ключевые вопросы [Bowen, *ibid.*, p. 283–287, 290–294; Sourdel, *ibid.*, p. 451–456].

Все это время по Багдаду рыскали военные отряды, пришедшие вслед за Му'нисом за своим жалованьем. Они занимались грабежом дворцов богатых сановников, а позже — и простых горожан. Бесчинства и мародерства военных отрядов продолжались еще некоторое время. Например, однажды отряд всадников ворвался во владения Ибн 'Йсы, похитив лошадей из его конюшен. Несколько нападений произошло и на дом нового вазйра, Сулаймāна. Обуздание беспорядков было возложено на мухтасиба Мухаммада б. Йāқута. Последний инициировал жестокие уличные распрвы, в результате которых пострадало множество невиновных. Позже лучники вытеснили отдельные отряды мародеров из столицы. Те отправились в Васит, где, объединившись, путем вымогательства добились выплаты жалованья от местного наместника [Bowen, *ibid.*, p. 295–299].

В 317/930 г. в период хаджжа состоялось нападение қарматов под предводительством Абү Тāхира ал-Джаннāби на Мекку, которое стало самым запомнившимся и дерзким их налетом. Пропустив в город караван паломников, они атаковали наполненную богомольцами Мекку. В результате тысячи паломников были убиты, Замзам наполнился трупами несчастных, семь тысяч девственниц увели в плен, а Черный камень был выломан из Ка'бы и похищен вместе с прочими сокровищами и реликвиями [Мец, 1973, с. 252–253; Bowen, *ibid.*, p. 289–290].

Влияние Ибн 'Йсы не уменьшилось и при новом вазйре Сулаймāне б. ал-Хасане б. Махладе, который приходился его двоюродным братом и, как уже было отмечено выше, он занимал различные должности в период борьбы Ибн 'Йсы с бану-Фурāt, интригуя против последних. К покойному Ибн ал-Фурātu новый вазйр всегда питал сильную ненависть [Хилāl ас-Сāби, 1983, с. 37–38].

Главным доводом для возвращения в политику Ибн 'Йсы были его связи с Мāзарā'йтами, практически единственным кредитоспособным кланом в это время. Этот период стал и их триумфом. К власти вернулся также и ал-Хафйби [Sourdel, *ibid.*, p. 456–458].

Фигуры вазйров менялись, но власть не уходила из рук родственников и друзей Ибн 'Йсы. Обстановка в Багдаде оставалась взрывоопасной в связи с недовольством военных, требующих причитавшихся выплат.

Во время вазйрата 'Убайд Аллāха ал-Калвазāни было сделано несколько ключевых для дальнейших событий назначений. Первое — Ибн

Қарāба, сразу показавшего себя интриганом. Для руководства дивāном Савада, которым до этого занимался сам ал-Калвазāнй, был назначен ал-Фадл б. Джа‘фар ал-Фурāt. Халиф лично настоял на назначении ал-Хусайна б. ал-Қāсима б. ‘Убайд Аллāха из клана бану Вахб [Sourdel, *ibid.*, p. 460–462].

Заявление вазйра о невозможности покрытия расходов без привлечения средств казны вызвало гнев со стороны ал-Муқтадира. Ал-Хусайн б. ал-Қāсим начал интриговать против ал-Калвазāнй, ссылаясь на то, что сам способен решить все затруднения, не запуская руки в казну, а наоборот, пополнив ее. Его замыслам способствовало то, что ни Му‘нис, ни Ибн ‘Йсā не видели в нем угрозы, воспринимая его как представителя старого прохристианского клана, т.е. как своего. Этим он и воспользовался, опираясь вначале на лояльность христианских секретарей, стремившихся оттеснить Му‘ниса [Sourdel, *ibid.*, p. 462].

Честолюбивый ал-Хусайн добился назначения на пост вазйра. Вступив в союз с бану-л-Фурāt и некоторыми евнухами, он смог добиться опалы и удаления из столицы Ибн ‘Йсы и Му‘ниса (на место последнего был назначен сын вазйра). Однако он рассорился с ал-Фадлем б. Джа‘фаром. Спустя некоторое время против него сплотилась группа придворных. Но этот конфликт не следует расценивать как его отторжение от ши‘итов [Bowen, *ibid.*, p. 303–304, 311–314; Sourdel, *ibid.*, p. 462–467, 476–477].

В связи с тем, что ал-Хусайну так и не удалось улучшить финансовую ситуацию, которая, наоборот, усугубилась, в 320/932 г. он был арестован. Вазйрат снова оказался в руках представителя клана бану-л-Фурāt, ал-Фадля б. Джа‘фара. Вероятно, он был небесталанным администратором (по информации ‘Арийба)²⁴, однако его правление не продлилось и года (с рабй‘ ал-āхир по шаввāl) [Sourdel, *ibid.*, p. 467–469].

Благодаря чехарде вазйров сумел возвыситься евнух Хārўн. Опала Му‘ниса, в которой он сыграл далеко не последнюю роль, устранила для него главную опасность на пути к власти. Возможно, он, приходясь племянником матери халифа, добивался роли всесильного регента [Bowen, *ibid.*, p. 313–315].

Между тем изгнанный Му‘нис сумел избежать ловушек, расставленных вазйром, рассылавшим наместникам провинций инструкции по его аресту. Вскоре он смог собрать значительные силы. Отрезанная его армией от значительной доли поставок продовольствия столица была сильно ослаблена, в стенах города бушевала чума. Ал-Фадл послал Му‘нису предложение вернуться в Багдад. Вместе с тем он отдал приказ собирать силы, чтоб разбить его приближающуюся армию. В результате армия Му‘ниса приблизилась к Багдаду, часть придворных, испугавшись последствий возвращения полководца, смогла уговорить халифа

24 | Тут необходимо учесть, что этот историк известен своими симпатиями к бану-л-Фурāt.

дать сражение за стенами столицы. В этом сражении ал-Муқтадир нашел свою гибель [Bowen, *ibid.*, p. 314–320].

После гибели халифа начались споры о престолонаследии. Му'нис продвигал кандидатуру сына покойного, Абū-л-'Аббāса. Можно полагать, что с ним связывала свои чаяния прохристианская партия. Однако против этой кандидатуры выступает ши'итская партия, во главе которой встал Исхāк б. Исмā'ил ан-Наубахтī. То, что Му'нис, хозяин положения, уступил ему, кажется странным только на первый взгляд. Все историки утверждают, что ударной силой армии Му'ниса были берберские отряды. Именно берберы отрезали голову ал-Муқтадиру и, надев на пику, с ликованием поспешили к своему предводителю. Они и могли стать почвой для ши'итской пропаганды. Сам Му'нис испугался зверств берберов в покоренном городе, осознавая свое бессилие перед ними [Bowen, *ibid.*, p. 321–321]. Крайний ши'изм берберов мог быть связан с сектой аш-Шалмагāнī, которому покровительствовали банū-л-Фурāт. После гибели 'Алī б. Фурāта, руководство ши'итской партией, объединявшей несколько кланов, видимо, перешло к банū Наубахт. Однако антиши'итская партия сделает выводы и позже развернет борьбу именно с низовым, махдистским, компонентом ши'итской структуры.

Новым халифом стал брат ал-Муқтадира, ал-Қāхир. На его кандидатуру возлагала надежды ши'итская партия. Исхāк ан-Наубахтī понимал, что, придя к власти, тот покончит с «партией гарема», испытав все последствия предательства евнухов во время предыдущего дворцового переворота, когда он был побежден своим братом [Sourdel, *ibid.*, p. 471–472].

Так оно и случилось: с могуществом гарема было покончено, Шағаб не только утратила все свое влияние, но была вынуждена отдать свои сокровища²⁵, будучи подвергнута пытке. Ее состояние почти полностью пошло на уплату армии, которую необходимо было перетянуть на свою сторону. Земли Шағаб тоже были конфискованы и отданы в специально созданный фонд [Bowen, *ibid.*, p. 323; Kennedy, 2004, p. 196–197].

Видимо, новый халиф не пожелал связывать судьбу государства ни с прохристианской, ни с проши'итской партией. Поэтому на пост вазіра должен был быть назначен человек, отстраненный как от первых, так и от последних. Им стал Ибн Муқла. Он питал нескрываемую неприязнь к Ибн 'Йсе. Это выразилось уже в том, что он не пожелал вставать согласно этикету, когда тот пожаловал к нему в ночь после назначения, в его репликах, адресованных бывшему вазіру. Ибн Муқла пожелал удалить Ибн 'Йсу из столицы. Воспользовавшись тем, что место наместника Египта на тот момент оказалось вакантным, он вознамерился послать туда своего оппонента. Лишь мольбы Ибн 'Йсы, который говорил, что он слишком стар и немощен для такой должности, смягчили сердце вазіра [Bowen, *ibid.*, p. 324–326].

25 | От которых, следует заметить, к тому времени мало что оставалось.

Новый вазир сразу потеснил ши'итов. Под арест и конфискацию попал и ан-Наубахтй. Так Ибн Муқла окончательно стал врагом ши'итской партии и лично Абӯ-л-Ҳаттāба б. ал-Фурāта, племянника знаменитого покойного вазира [Sourdel, *ibid.*, p. 472–473].

Этот период вновь обнажил конфликт ханбалитов с ши'итами. В 321/923 принимается решение публично предавать имя Му'авии проклятию. Это вызывает волнения, в организации которых обвиняют ханбалитов. Их начинают преследовать и подвергать гонениям, запрещают собираться вместе. Ҳāджиб Йалбақ, наперсник Му'ниса, приказывает организовать поиски скрывающегося ал-Барбахарй. Ханбалиты начинают критиковать ал-Қахира так же, как и его предшественника [Мец, 1973, с. 67; Laoust, 1958, p. XXXVII].

Этот момент был выбран вазиром для жестокой расправы над крайними ши'итами, которые открыто стали обвиняться в еретизме. Аш-Шалмағāнй еще во время вазирата ал-Ҳақāни бежал в Мосул, к Буидам. Он вернулся, пытаясь опереться на вазира ал-Хусайна б. Қāsима, который во то время вступил в союз с банӯ-л-Фурāt. Однако тот недолго продержался у власти, пытаясь опираться то на ши'итов, то на христиан, и позже был сослан за связи с крайними ши'итами своим братом Мухаммадом. Одним из могущественных покровителей аш-Шалмағāнй был Абӯ-л-Қāsим ал-Хусайн б. Рӯх из клана банӯ Наубахт, чиновник, соперник Ҳāмида. Он являлся, бāбом главы имāмитов, преемником Абӯ Джа'фара б. Мухаммада б. 'Усмāна ал-'Аскарй по прозвищу Саммāk (Саммāн). До этого Ибн Рӯх был заточен халифом за растрату, но освобожден во время восстания против ал-Муқтадира. На поклон к нему ездили бывшие вазйры. Он был арестован Ҳāмидом, затем в 317/929 г. был освобожден и вскоре умер [Бартольд, 1966, с. 496–497; Sourdel, *ibid.*, p. 486, 515].

Аш-Шалмағāнй вместе со своим верным последователем Ибн Абй 'Ауном был арестован 1 зӯ-л-қа'да 322/933 г., причем в вину ему ставились связи с қарматами и подготовка переворота. Важной уликой против него послужило письмо ал-Хусайна б. Қāsима, в котором он величался так, как может величаться только Бог. Также были изъяты письма с титулатурой «великий господин мой». После осуждения қадй и фақихами аш-Шалмағāнй и Ибн Абй 'Ауна распяли, отрубили головы и сожгли тела [Бартольд, там же, с. 496–497; Sourdel, *ibid.*, p. 560].

Согласно доксографическим источникам, аш-Шалмағāнй объявил себя святым духом и создал свою секту в том же году, т.е. эта расправа носила чисто политические мотивы [al-Bağdādī, 1977, §. 249].

Казненный с ним Ибрāхйм б. Мухаммад б. Абй 'Аун был знаменитым литератором. Одновременно Ибн Муқла поддержал обвинения Ибн Муджāхида против другого знаменитого филолога, Ибн Шаннабӯза, и осудил его как еретика [Sourdel, *ibid.*, p. 561].

Также последователями аш-Шалмағāнй были названы Ибн Шабйб аз-Зайāt и Аҳмад б. Мухаммад б. 'Абдӯс [Ibn al-Aṭīr, 1415. 7, §. 103].

Следующий вазир, Муḥаммад б. ал-Қасим, сын ‘Убайд Аллāха, находившийся у власти всего три месяца, сослал в Ракку как последователя аш-Шалмағāнй своего собственного брата, бывшего вазіра ал-Ḥусайна б. ал-Қасима. Как было показано выше, во время своего вазірата тот завязал тесные связи с ши‘итами, а позже сам аш-Шалмағāнй надеялся на его покровительство. Спустя некоторое время, в 322/934 г., ал-Ḥусайн б. ал-Қасим был казнен [Бартольд, 1966, с. 497; Sourdel, *ibid.*, p. 476, 560].

Также Муḥаммад б. ал-Қасим заключил под домашний арест представителей клана бану Бистām, «сыновей Бистāма», Абū Джа‘фара и Абū ‘Алі [Бартольд, там же, с. 502].

Совершенно ясно, что обвинение в создании потенциальных боевых организаций и ал-Ḥаллāджа, и аш-Шалмағāнй было еще одним предложением для расправы. С другой стороны, аш-Шалмағāнй мог активизировать свою деятельность после утраты своих всемогущих покровителей. Сторонниками аш-Шалмағāнй, по словам письма халифа, приведенного в *Иршād Йақұта*, были «наполнены тюрьмы» [Бартольд, там же, с. 497]. Таковым был разгром движения, могущего выступить в поддержку преследуемых имāmитов.

Таким образом, несмотря на глубокую неприязнь Ибн Муқлы к Ибн ‘Йсе и явное отсутствие единой антиши‘итской партии, поддерживавшей права несторианских писцов, по имāmитским силам в Ираке был нанесен страшный удар, от которого они не смогли оправиться. Одновременно Ибн Муқлой были предприняты репрессивные меры против ханбалитов [Sourdel, *ibid.*, p. 486]. Таким образом, власть расправилась и с крайними ши‘итами, и со склонными к мятежу ханбалитами.

Вскоре после этих событий самые яркие сторонники Му‘ниса в лице Йалбақа и его сына ‘Алі были отстранены. Позже оба они, включая самого Му‘ниса, были казнены по подозрению в заговоре. Но это не означало перелома в антиши‘итской политике. Вскоре был отстранен и Ибн Муқла. В 322/933 г. ал-Қāхир долго выбирал кандидатуру очередного вазіра среди представителей прохристианской партии (Исḥāқ ал-Қуннāй (который даже не был мусульманином), ‘Абд ал-Ваххāб ал-Ḥақāнй, Сулаймāн б. ал-Ḥасан), остановив выбор на ал-Ḥаṣībй. Вместе с тем Исḥāқ ар-Наубахтй и Наṣр б. Ḥамдāн были казнены, а ал-Фадр б. Джа‘фар скрылся незадолго до этого [Bowen, *ibid.*, p. 326–334; Sourdel, *ibid.*, p. 475–479].

После того, как ал-Қāхир был свергнут военными, новый халиф, ар-Рādй, испытывавший симпатию к христианским писцам, пожелал видеть вазіром Ибн ‘Йсу, но тот отказался, сославшись на свой преклонный возраст. Показательно, что он ходатайствовал об освобождении ал-Фадля б. Джа‘фара, который вошел в новое правительство [Bowen, *ibid.*, p. 336–338; Sourdel, *ibid.*, p. 481–479].

В 324/936 г. халиф снова предложил пост вазира Ибн 'Йсе, но тот снова отказался в пользу своего брата 'Абд ар-Рахмāна, который подал в отставку спустя два месяца [Sourdel, *ibid.*, p. 490].

Во время халифата ар-Рāдī выдвигается Ибн Санджалā (Санкалā), несторианский писец из Дайр Қуннā. Он стал другом и советником халифа и был поставлен на ключевой пост: главой ведомства финансов (*dīwān az-zimām*). Именно он стал причиной очередной опалы Ибн 'Йсы и его братьев. Однажды Ибн Санджалā попросил у Ибн 'Йсы и его брата Абū 'Алī права пользоваться теми же преимуществами, что и при прежних вазирах, но получил отказ. После он добился у ар-Рāдī отстранения банū Вахб от должностей. 'Абд ар-Рахмāн и Абū 'Алī были арестованы и освобождены после уплаты штрафа (который к тому времени был значительно снижен) при следующем вазире — Абū Джа'фаре ал-Кархī [Cabrol, 2010, p. 199–201; Sourdel, *ibid.*, p. 491]. Можно предположить, что интриги Ибн Санджалā могли быть связаны с той неблагоприятной ролью, которую сыграл Ибн 'Йсā во время процесса над ал-Халлāджем, подставив под удар секретарей из Дайр Қуннā и осуществив обыск в доме Мухаммада.

Это событие свидетельствовало о последствиях разрыва Ибн 'Йсы с секретарями из Дайр Қуннā. Как было отмечено ранее, это противостояние наметилось гораздо раньше, на почве политической борьбы с Насром ал-Қушūrī, породившей отрицательное отношение «доброго вазира» к ал-Халлāджу и арест Мухаммада ал-Қуннā'ī.

В тот год случился новый финансовый кризис. Поскольку вазіры не смогли его преодолеть, появилась новая должность — *амір ал-умарā'*, на которую был назначен Рā'иқ. С ее появлением прежние функции вазіра оказываются нивелированными. Вазірат перестает быть ключевой структурой в старой борьбе, и ситуация выходит на новый уровень. Персонажи драмы пока остаются прежними: Ибн 'Йсā, Ибн Муқла, Йāқūt, но их интриги и политическая борьба, в которой по-прежнему будут присутствовать открытые провокации и сфабрикованные обвинения, пристрастные суды и тюремные заключения, утрачивают былую ориентацию. Ко второй половине X в. все представлявшие угрозу политической стабильности религиозные движения: крайние суфий, крайние ши'иты и мятежные ханбалиты были обескровлены. Все, кроме қарматов, которые еще долго будут беспокоить Месопотамию, Сирию и Центральную Аравию.

Все сильнее разгорается борьба за господство над Багдадом, поскольку погрязшие в пьянстве халифы не воспринимались в качестве серьезной политической силы уже со времени походов Му'ниса. Однако в ней из старых сил уже не примут участие даже қарматы. В 334/945 г. в столицу вошел Му'изз ад-Даула, представитель ши'итского клана банū Буйа (Буйдов), представители которого стали именоваться султāнами. Халиф утратил реальную власть, сохранив лишь номинальную. Л. Масиньон соположил это событие со смертью в том же году четвертого,

последнего имāмитского наместника ‘Али б. Муḥаммада ас-Самарри (wakīl). С этой кончиной завершился период малого сокрытия (al-ḡayba aṣ-ṣuġrā) и наступило время большого сокрытия (al-ḡayba al-kubrā) [Massignon, 1922. 1, p. 159].

Соперничество ши‘итских и прохристианских властных кругов при Буидах вновь набирает силу. ‘Адūd ад-Даула в 373/983 г. попытался поправить положение, назначив сразу двух вазиров — христианина Ибн Мансūra Насра б. Харūна (имевшего резиденцию в Ширазе) и ал-Мутаххира б. ‘Абд Аллāха. Кончилось, однако, тем, что последний покончил с собой, поскольку ему не удалось очистить болота Вавилонии от разбойников. Его преемник стал лишь заместителем вазира-христианина. Бахā’ ад-Даула, однако, тоже решил назначить двух вазиров, каждый из которых выложил за свой пост круглую сумму. Уравнение их прав доходило до того, что они сидели на одной скамье и вместе подписывали указы. Но в итоге один был убит по приказу другого [Мец, 1973, с. 86].

Любопытно, что социорелигиозная ситуация в Местопотамии, насильно измененная репрессиями, истощившими силы участников борьбы, имела историческое продолжение в Фāтимидском Египте.

Проникновение иудеев и христиан в качестве правительственных служащих фиксируется по хозяйственным документам. Оно продолжалось при Фāтимидах и Аййūбидах, прекратившись уже при Мамлюках. С.Д. Гойтейн связывает этот процесс с крахом мусульманского среднего купеческого класса. Он считает, что зиммии были предоставлены сами себе (например, 19 лет с 1216 по 1235 г. престол коптского патриарха оставался незанятым). У евреев наблюдался распад корпоративных организаций с господством йешивы в XI в. [Гойтейн, 1981, с. 48–49]²⁶.

Важным фактором, определившим политическую ситуацию, послужила борьба ши‘итской элиты с Мāзарā’итами, в ходе которой банū-л-Фурāt отправляли своих ставленников в Египет, который в тот период стал сферой влияния их *джахāбиза*.

Процесс переселения месопотамских и иранских иудейских торговцев в Египет с начала второй пол. X в. ярко иллюстрирует пример Йа‘қўба б. Киллиса, торгового агента (wakīl at-tujjār) из Багдада, поступившего на службу к Фāтимидам и позже добившегося поста вазира, и двух влиятельных представителей еврейского клана банū Сахл из Тустара, братьев Абū Са’да Ибрāхима и Абū Насра Аарона. Активность последних заключалась в контроле над денежными операциями и торговле драгоценностями [Fischel, 1937, p. 45–89].

Случаи христианского влияния проявляются на фоне иранского, нараставшего от десятилетия к десятилетию. Вазиром фāтимидского хāлифа ал-‘Азиза стал уже упомянутый еврей Йа‘қўб б. Киллис, пере-

шедший к тому времени в ислам и ставший одним из самых запоминающихся вазиров Египта. Когда в 380/990 г. он скончался, ал-‘Азйз назначил вазиром христианина ‘Йсу, сына Нестория [Мец, 1973, с. 84–86; Fischel, *ibid.*, p. 45–60].

С 436/1044 по 439/1047 г. при халифе аз-Зāхире, после смерти вазира ал-Джарджā’и возвысился и фактически правил вышеупомянутый Абū Са’д ат-Тустарй. Некоторые историки позже даже считали его вазиром, включая в общий список фāтимидских вазиров (ал-Қалқашандй, Ибн ат-Тувайр). На деле он был назначен исполняющим обязанности вазира (*wāsiṭa*). Подарив аз-Зāхиру свою чернокожую рабыню, которая родила халифу наследника, ал-Мустансира, он фактически был назначен ею вторым вазиром, «став вазиром при ней» (*ṣāra wazīran la-hā*) [Fischel, *ibid.*, p. 71–72, 78–85]²⁷.

Широкий приток персидских иудеев в Египет демонстрирует обилие персидских имен в документах из Генизы (Бāбād, Бабшād (и Бафшād), Бахтавай, Ходādād, Хошнām, Куджик, Розбих, Шāхйн, Шахрийār, Йаздād), впоследствии они почти полностью исчезают [Гойтейн, 1981, с. 42; Goitein, 1967, p. 30, 400].

После основания Кайравана правителю Египта было предложено отправить туда тысячу еврейских или коптских семей для налаживания экономики в городе. До 1000 года шел приток еврейского населения с юга Италии (т.е. из Византии) в Тунис. С.Д. Гойтейн делает предположение и о христианских переселенцах, но последнее не подтверждено документально. В Кайраване образуется центр иудейской учености. Затем прослеживаются две волны эмиграции на восток: X в. — экспансия в поисках новых рынков, сер. XI в. — бегство из Палестины, Сирии, Месопотамии и Ирака (из-за Салджуков?). В 959 г. в одном документе из Фустата упоминается «рынок греков» (*shūkh al-yevanim* = *sūkh ar-rūm*) в старом византийском месте. После Фāтимидского завоевания он исчезает. В счетах и письмах XI–XII вв. часто упоминаются христианские рынки — Дār Mānak (от греч. *μοναχός* ‘монах’) и Қалұс (от греч. *καλός* ‘красивый, красивая вещь, в т.ч. ткань’) — льняной рынок, но позже они отсутствуют. Гойтейн пишет, что, возможно, этот упадок был связан с вытеснением египетского производства европейским. Расцвет еврейских аптек с центром на Мурабба’ат ал-‘аттāрин (Площади продавцов благовоний), доминирование евреев на сахарных фабриках (Ибн Дукмāқ, ал-Мақрйй). В X–XI в. множество документов написано по-еврейски, с сер. XI в. началось вытеснение квадратного письма курсивом, разработанным в йешиве Багдада [Гойтейн, 1981, с. 43–50; Goitein, 1966, p. 308–328; Goitein, 1967, p. 193, 448]. Этот факт легко подтверждается эмпирически не только на основе хозяйственных документов, но и прочих, например сочинений религиозного характера. Проникают персизмы, притом не только для архитектурного декора, известные в Египте

27 | Как вазир он упоминается у Меца [Мец, 1973, с. 59].

издавна, но и для предметов домашнего обихода. По выражению Ибн Мискавайха, торговцы стали более могущественными, чем вазыры [Goitein, 1966, p. 239].

Уже А. фон Кремер, чье сочинение носило эссеистичный характер и не упоминало конкретных имен вазыров, обратил внимание на изменение политической обстановки в этот период: «Как и в наши дни, назначение первых иудеев на министерские посты вызвало негодование определенных кругов» [von Kremer, 1, 1875, s. 188].

Список сокращений

- AIEO* — Annales de l'Institut d'études orientales de la Faculté des Lettres d'Alger.
BEO — Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas.
CMR — Christian-Muslim Relations. A Biographical History. Leid.-Boston (History of Christian-Muslim Relations).
CSCO — Corpus scriptorum Christianorum Orientalium.
EI — The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition. Leid., 1999.
JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JJS — Journal of Jewish Studies.
JQR — The Jewish Quarterly Review.
MGD — Mélanges offerts à L. Gaudefroy-Demombyne.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Источники и литература

- Бартольд, 1966 — Бартольд В.В. *К истории религиозных движений X века* // Соч. Т. 6. М., 1966, с. 492–503.
- Башарин, 2008 — Башарин П.В. К проблеме оформления жития ал-Халладжа // *Рахмат-нама. Сборник в честь 70-летия Р.Р. Рахимова*. СПб, 2008, с. 47–80.
- Башарин, 2010 — Башарин П.В. Ранний суфизм и карматы на примере ал-Халладжа или к вопросу о характере раннеисламского мистицизма // *Междисциплинарные исследования Арабского Востока: Ежегодник РУДН*. М., 2010, с. 31–57.
- Гойтейн, 1981 — Гойтейн С.Д. Изменения на Ближнем Востоке (950–1150) в свете документов каирской Генизы / пер. с англ. М.Б. Пиотровского // *Мусульманский мир. 950–1150* / Отв. ред. В.В. Наумкин, М.Б. Пиотровский. М., 1981, с. 36–52.
- Жуковский, 1926 — Жуковский В.А. *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб»)* Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави. Персидский текст, указатели и предисловие. Посмертное издание [подготовлено А. А. Ромаскевичем]. Л., 1926.
- ал-Мас'уди, 2002 — ал-Мас'уди, Абу-л-Хасан ибн Хусайн ибн 'Али. Золотые копии и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии: 749–947 гг.] / составл., пер. с араб., примеч., коммент. и указ. Д.В. Микульского. М., 2002. (Серия «Восточная коллекция»).
- Мец, 1973 — Мец А. *Мусульманский Ренессанс* / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д. Е. Бертельса. Изд. 2-е. М., 1973.
- Микульский, 1998 — Микульский Д.В. *Арабский Геродот*. М., 1998.
- Мюллер, 2004 — Мюллер А. *История ислама: от доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов*. М., 2004.
- Насыров, 2009 — Насыров И.Р. *Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция)*. М., 2009.
- Пиотровский, 1985 — Пиотровский М.Б. *Южная Аравия в ранне средневековье. Становление средневекового общества*. М., 1985.
- Прозоров, 2004 — Прозоров С.М. *Ислам как идеологическая система*. М., 2004.
- ат-Танухи, 1985 — ат-Танухи, Абу Али аль-Мухассин. *Занимательные истории и примечательные события из рассказов современников* / Пер. с араб., предисл. и примеч. И. М. Фильштинского. М., 1985.
- Хилāl ас-Сāби, 1983 — Хилāl ас-Сāби. *Установления и обычаи двора халифов (Рус'м дār ал-хилāфа)* / Пер. с араб., предис. и примеч. И.Б. Михайловой. М., 1983.
- Asin-y-Palacios, 1914 — Asin-y-Palacios M. *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispano-musulmana*. Madrid 1914.
- al-Baġdādī, 1977 — al-Baġdādī, Abū Manšūr 'Abd al-Qāhir. *Al-Farq bayna-l-firaq wa bayān al-firqa-n-nājiya*. 3 ed. Beirut, 1977.
- van Berkel, 2010 — van Berkel M. The Vizier and the Harem Stewardess: Mediation in a Discharge Case at the Court of Caliph al-Muqtadir // *'Abbasid Studies II. Occasional Papers of the*

- School of 'Abbasid Studies Leuven 28 June – 1 July 2004* / ed. by J. Nawas. Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010, p. 303–318.
- de Blois, 1999 — de Blois F.C. *Zindik* // EI. 11, p. 510a.
- Björkman, 1929 — Björkman W. *Kapitalanstehtung und -anlage im Islam* // *Mittelungen des Seminars für orientalische Sprachen* XXXII (1929), p. 80–98.
- Bowen, 1928 — Bowen H. *The Life and Times of 'Alī Ibn 'Īsā*. Cambridge, 1928.
- Cabrol, 2000 — Cabrol C. *Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbassides (762–1258) à Bagdad* // *Parole de l'Orient* 25 (2000), p. 407–491.
- Cabrol, 2002 — Cabrol C. *Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbārī, sous les premiers Abbassides (750–870)* // *Parole de l'Orient* 27 (2002), p. 295–320.
- Cabrol, 2010 — Cabrol C. *Les fonctionnaires d'état nestoriens à Bagdad du temps des 'Abbassides (III/IX^e IV/X^e s.)* // *'Abbasid Studies II. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies Leuven 28 June – 1 July 2004* / ed. by J. Nawas. Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010, p. 191–209.
- Canard, 1951 — Canard M. *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazīra et la Syrie*. 1. Alger, 1951.
- Canard, 1954 — Canard M. *Un vizir Chrétien à l'époque fātimide: l'Arménien Bahrām* // AEIO, 13 (1954), p. 84–113.
- Cheikho 1987 — Cheikho L. *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam 622–1517* / texte établi et considérablement augmenté avec introduction, notes et index C. Hechaimé. Patrimoine Arabe Chrétien, 11. Rome-Kaslik, 1987.
- Chokr 1993 — Chokr M. *Zandaqa et zindiqs en islam au second siècle de l'hégire*. Damascus, 1993.
- CMR, 2009 — CMR. Vol. 1 (600–900) / Ed. by D. Thomas and B. Roggema. Leid.-Boston, 2009.
- CMR, 2010 — CMR. Vol. 2 (900–1050) / Ed. by D. Thomas and A. Mallett. Leid.-Boston, 2010.
- ad-Ḍahabī, 1413 — ad-Ḍahabī, Abū 'Abd Allah Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṣmān. *Ṣiyar 'alām an-nubalā'* / Ed. by Š. al-'Arna'ūt, M. N. al-'Araqsūsī. 1–23. Beirut, 1413/1993.
- ad-Damīrī, 1309 — ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. 1–2. Cairo, 1309/1891.
- Ernst, 1985 — Ernst C.W. *Words of Extasy in Sufism*. Albany, 1985.
- Fattal 1958 — Fattal A. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth, 1958.
- Fischel, 1933 — Fischel W.J. *The Origin of Banking in Medieval Islam: A contribution to the Economic history of the Jews of Baghdad in the tenth Century* // JRAS, 1933/2, p. 339–352.
- Fischel, 1937 — Fischel W.J. *Jews in the Economic and Political Live of Medieval Islam*. Londres, 1937 (R.A.S., mon. 22).
- Fischel, 1938 — Fischel W.J. *The "Bayt al-Māl al-Khāssa". A Contribution to the History of 'Abbāsid Administration* // *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*. Rome, 1938, p. 538–541.
- Fiey, 1980 — Fiey J.M. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749–1258*. Louvain, 1980. (CSCO vol. 420. Subsidia Tomus 59).
- Friedländer, 1907 — Friedlaender I. *Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm* // JAOS, 28 (1907). P. 1–80.
- Friedländer, 1908 — Friedlaender I. *Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm* // JAOS, 29 (1908). P. 1–183.
- Ḥilāl aṣ-Ṣābī, 1904 — Ḥilāl aṣ-Ṣābī, Abū-l-Ḥusayn b. al-Muḥassin. *Tuḥfat al-'umarā' fī ta'rīḥ al-wuzarā'* / Ed. by H.F. Amedroz. Beirut, 1904.
- al-Gazālī, [s. a.] — al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Kitāb al-faḍā'ih al-bā'iniyya* / Ed. by 'A.R. Badawī. Kuwait, [s. a].
- Goddard, 2000 — Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh, 2000.
- Goitein, 1962 — Goitein S.D. *Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records* // *Arabica*, 9 (1962), p. 1–20.
- Goitein, 1966 — Goitein S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leid., 1966.
- Goitein, 1967 — Goitein S.D. *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. 1: *Economic Foundation*. Berkeley, Los Angeles, 1967.
- Goitein, 1999 — Goitein S.D. *Geniza* // EI. 2, p. 987b.

- Gottschalk, 1931 — Gottschalk H. *Die Māzarā'ijūn. Ein Beitrag zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*. Berlin, 1931 (Beiheft 6 zur Zeitschr. *Der Islam*).
- al-Ḥāṭib al-Baġdādī, [s. a]. — al-Ḥāṭib al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī. *Ta'rīḥ Baġdād*. 1–14. Beirut, [s. a].
- Ibn al-Aḥīr, 1415 — Ibn al-Aḥīr, 'Izz ad-Dīn Abū-l-Ḥasan 'Alī. *Ta'rīḥ al-kāmil* / Ed. by Abū-l-Fidā' 'Abd Allah al-Qāḍī. 1–10. Beirut, 1415/1996.
- Ibn Ḥallikān, 1968 — Ibn Ḥallikān, Abū-l-'Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-a'yān wa anbā' az-zamān* / Ed. by I. 'Abbās. 1–8. Beirut, 1968.
- Ibn al-Jawzī, 1358 — Ibn al-Jawzī, Abū-l-Farāj 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī. *Al-Muntaẓam fī ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam*. 1–10. Beirut, 1358/1939.
- Ibn al-Jawzī, 1368 — Ibn al-Jawzī, Abū-l-Farāj 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī. *Kitāb an-nāmūs fī talbīs Iblīs*. Beirut, 1368/1990.
- Ibn an-Nadīm, 1398 — Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq al-Baġdādī. *Fihrist*. Beirut, 1398/1978.
- Istakhri, 1870 — *Vitae regnorum. Descriptio dictionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri* / Ed. M. J. De Goeje. Ludguni-Batavorum, 1870 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 1).
- Kennedy, 1981 — Kennedy H. *The Early 'Abbasid Caliphate*. L., 1981.
- Kennedy, 2004 — Kennedy H. *When Baghdad ruled the Muslim World: the Rise and Fall of Islam's greatest Dynasty*. Cambridge, 2004.
- Lammens, 1921 — Lammens H. *Le Califat de Yazid I-er*. Beirut, 1921.
- Landron, 1994 — Landron B. *Chrétiens et musulmans en Irak: attitudes nestorienne vis-à-vis de l'Islam*. P., 1994.
- Laoust, 1958 — Laoust H. *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa* (traditionniste et jurisconsulte musulman, d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbarā en 389–997). Damas, 1958.
- Mann, 1917 — Mann J. *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History* // JQR 7/4 (1917), p. 457–490.
- Mann, 1918 — Mann J. *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: Appendix to Chapter I. New Genizah Material* // JQR 8/3 (1918), p. 339–366.
- Mann, 1918 — Mann J. *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: Appendix to Chapter I (Concluded)* // JQR 9/1–2 (1918), p. 139–179.
- Mann, 1919 — Mann J. *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: II. The Political Status of the Jews* // JQR 10/1 (1919), p. 121–151.
- Mann, 1920–1922 — Mann J. *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*. 1–2. Oxford 1920–1922.
- Mann, 1935 — Mann J. *Texts and studies*. Philadelphia 1935.
- Kaufmann, 1897 — Kaufmann D. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens aus jüdischen Quellen* // ZDMG, 51 (1897), S. 436–52.
- von Kremer, 1875–77 — von Kremer A. *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. 1–2. Vienne, 1875–77.
- von Kremer, 1888 — von Kremer A. *Über die Einnahmebudget des Abbasiden Reich* // Denkschriften des phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie, XXXVI (1888). Vienne, S. 283–362.
- Massignon, 1914 — Massignon L. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj*. P., 1914.
- Massignon, 1922 — Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*. 1–2. P., 1922.
- Massignon, 1922b — Massignon L. *Esquisse d'une bibliographie qarmate* // A Volume of Oriental studies presented to E.G. Browne / ed. by T. Arnold and R. Nicholson. Cambr., 1922, p. 329–338 // Opera minora. Textes recueilles classes avec bibl. par Y. Moubarac. P., 1969. 1, p. 627–639²⁹.
- Massignon, 1931 — Massignon L. *L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives* // BEO 1. 1931 // Ibid, p. 241–249.

29 | Здесь и далее для статей Л. Массиньона для удобства их поиска приводятся ссылки не только на собрание его статей, но и на издания, где они были опубликованы изначально.

- Massignon, 1935 — Massignon L. *Les origines shi'ites de la famille vizirale des banu'l Furāt* // Mélanges offerts à L. Gaudefroy-Demombyne. Cairo, 1935, p. 25–29 // Ibid, p. 484–487.
- Massignon, 1938 — Massignon L. *Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire* // ZDMG 92 (1938), S. 378–382 // Ibid, p. 523–526.
- Massignon, 1942 — Massignon L. *La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Bagdad au IX siècle de notre ère* // Vivre et penser (Revue biblique) rémesérie 2. 1942. P. 7–14 // Ibid, p. 250–257.
- Massignon, 1950 — Massignon L. *Interférences philosophique et percurs metaphysique dans la mystique Hallajienne: notion de «l'Essentiel Desire»* // Mélanges offerts à J. Marechal. 2. P. 1950. P., 263–296 // Ibid. 2. p. 226–253.
- Massignon, 1955 — Massignon L. *La mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*. P., 1955 // Ibid, p. 550–572.
- Massignon, 1999 — Massignon L, Gardet L. *Al-Ḥallāj* // EI. 3, p. 99b.
- Miskawayhi, 1920 — Miskawayhi. *Conclusion of the Experience of the Nation by Miskawayhi*. Arab. text ed. by H. F. Amedroz. 1. L., 1920.
- Papan-Matin, 2010 — Papan-Matin F. *Beyond Death. The Mystical Teaching of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*. Leid., Boston, 2010 (Islamic History and Civilization vol. 75).
- Rustow, 2008 — Rustow M. *Heresy and the Politics of Community: the Jews of the Fatimid caliphate (Conjunction of Religion and Power in the Medieval Past)*. Ithaca: 2008.
- Sachau, 1876–78 — Sachau C.E. *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûni* / Hrsg. von C.E. Sachau. 1–2. Leipz., 1876–78.
- Sourdel, 1959 — Sourdel D. *La vizirat 'Abbaside de 749 a 936 (132 a 324 de Hegire)*. 1–2. Damas, 1959.
- as-Suyūṭī, 1371 — as-Suyūṭī, Abū 'Abd ar-Rahmān Abī Bakr. *Ta'rīḥ al-ḥulafā'* / Ed. by M. Muḥyī-d-Dīn 'Abd al-Ḥamid. Egypt, 1371/1952.
- al-Tanukhi, 1921 — al-Tanūḥī, Abū 'Alī al-Muḥassin b. 'Alī. *Kitāb al-jāmi' at-tawāriḥ bi-l-Kitāb Niṣwār al-muḥādara wa aḥbār al-muḍakara*. 1–2. Cairo, 1921.
- al-Tanukhi, 1930 — al-Tanukhi, Abu 'Ali al-Muhassin. *The Table-talk of a Mesopotamian Judge* / ed. and transl. by D.S. Margoliouth. Vol. IV // Islamic Culture 4 (1930), p. 1–28, 223–238, 363–388, 551–557.
- Todeschini, 1989 — Todeschini G. *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*. Spoleto, 1989 [Biblioteca degli Stidi Medievali 15].
- The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs: A Contribution to their Political and Communal History based Chief Two Volumes in One*. N.Y., 1970
- Vajda, 1938 — Vajda G. *Les Zindiqs en Pays d'Islam au début de la periode Abbaside* // RSO, 17 (1938), p. 173–229.

Приложение № 1

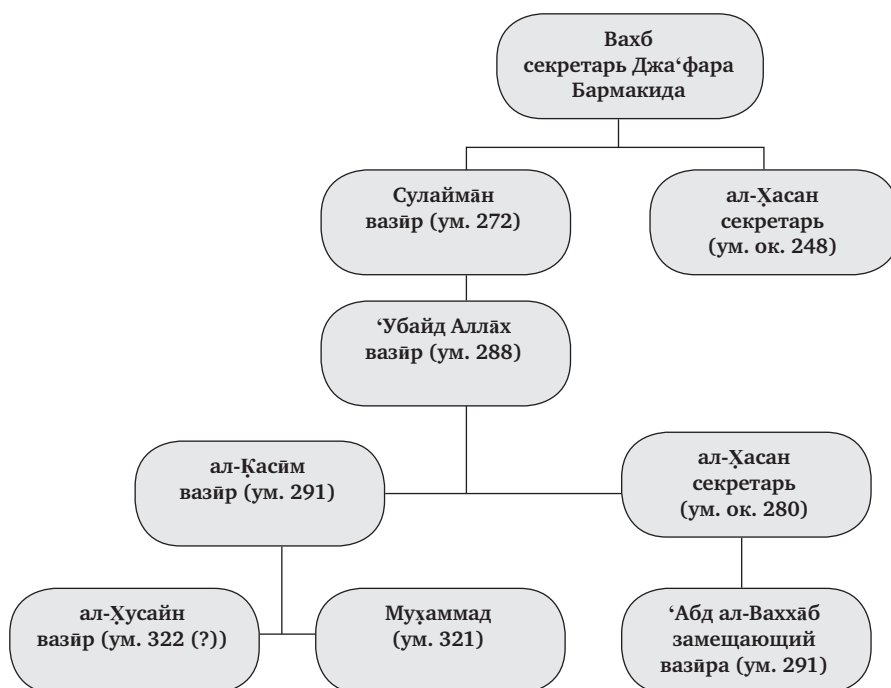
Перечень вазиров

Убайд Аллāх б. Йахйā б. Хāқāн (256/870–263/877)	ал-Му'тамид (256/870–279/892)
ал-Хасан б. Махлад (263/877)	
Сулаймāн б. Вахб (263/877)	
ал-Хасан б. Махлад (264/878)	
Сулаймāн б. Вахб (264/878)	
Исмā'ил б. Булбул (265/879–278/891)	
'Убайд Аллāх б. Сулаймāн б. Вахб (278/891–288/901)	ал-Му'тадид (279/892–289/902)
ал-Қасим б. 'Убайд Аллāх (288/901–291/904)	ал-Муктафи (289/902–296/908)
ал-'Аббāс б. ал-Хасан (291/904–295/908)	
Мухаммад б. Дāвуд б. ал-Джаррāх (296/908)	Ибн ал-Му'тазз (296/908)
Ибн ал-Фурāt (296/908–299/911)	ал-Муктадир (296/908–312/924)
Мухаммад ал-Хāқāнй (299/911–301/913)	
'Али б. 'Йсā (301/913–304/916)	
Ибн ал-Фурāt (304/916–306/918)	
Хāмид б. ал-'Аббāс (306/918–311/923)	
'Абд Аллāх ал-Хāқāнй (312/924–313/925)	
Ахмад ал-Хасйбй (313/925–314/926)	
'Али б. 'Йсā (315/927–316/928)	
Ибн Муқла (316/928–318/930)	
Сулаймāн б. ал-Хасан б. Махлад (318/930–319/931)	
'Убайд Аллāх ал-Калвазāнй (319/931)	
ал-Хусайн б. ал-Қāсим (319/931–320/932)	
ал-Фадл б. Джа'фар ал-Фурāt (320/932)	
Ибн Муқла (320/932–321/933)	ал-Қāхир (320/932–322/934)
Мухаммад б. ал-Қāсим б. 'Убайд Аллāх (321/933)	
Ахмад ал-Хасйбй (321/933–322/934)	
Ибн Муқла (322/934–324/936)	ар-Рāдй (322/934–324/936)
'Абд ар-Рахмāн б. 'Йсā (324/936)	
Абӯ Джа'фар ал-Кархй (324/936)	
Сулаймāн б. ал-Хасан (324/936) ²⁹	

Приложение № 2

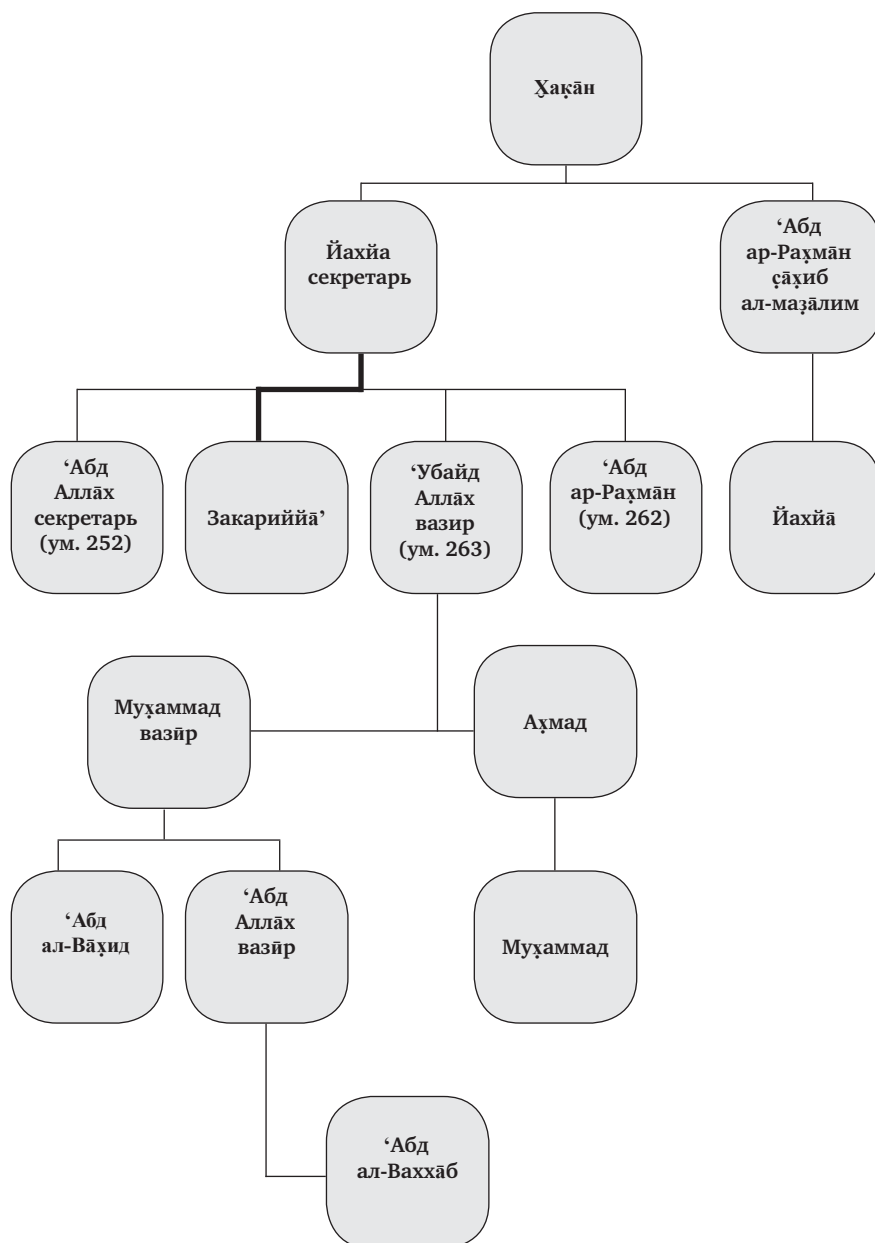
Родословные вазиров³⁰

бану Вахб

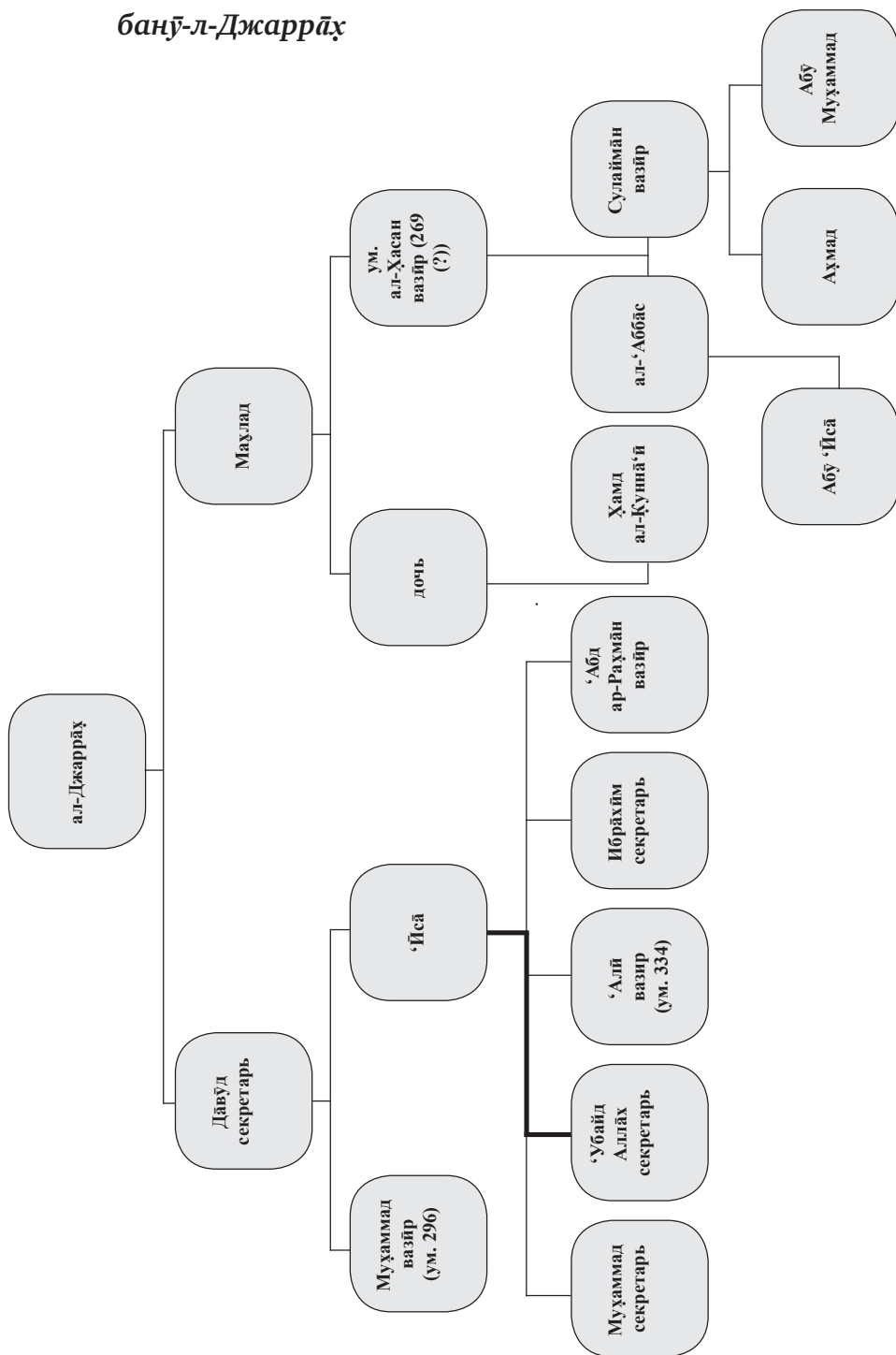


30 | Приводится по: Sourdel, 1959. 2, p. 745–748.

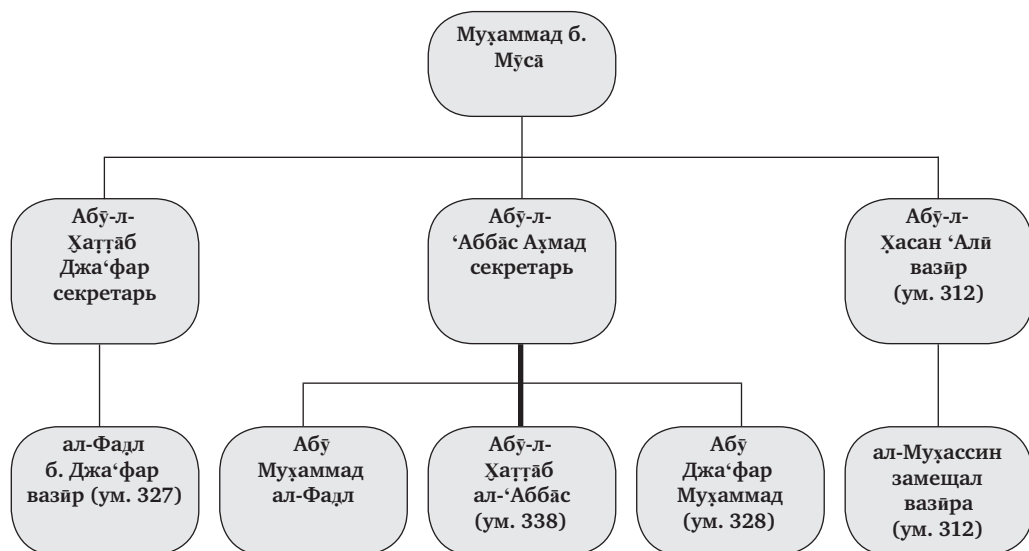
бану Ҳақан



банӯ-л-Джарраҳ



бану-л-Фурāt



Религиозная и социальная практика

4

К.С. Васильцов

СВЯЩЕННЫЕ ГОРЫ И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ: ПРЕДАНИЯ О МУСУЛЬМАНСКИХ АУЛИЙА' НА ПАМИРЕ И ИХ РОЛЬ В СОЗДАНИИ САКРАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВ

Сведения, которыми мы в настоящее время располагаем относительно жизненных судеб ислама в Горном Бадахшане, нельзя, разумеется, считать исчерпывающими. Основные сложности, которые возникают у исследователей при изучении истории проникновения и утверждения ислама на Памире, связаны преимущественно с отсутствием серьезной базы нарративных источников — материалы не-исмаилитских исторических хроник отличаются весьма кратким и поверхностным изложением фактов, касающихся истории ислама на Памире в целом и истории исмаилизма в этом регионе в частности. Локальная историографическая традиция, в той особенно ее части, где речь идет о раннем периоде исмаилитского да'ва, крайне непоследовательна, изобилует явными анахронизмами и в большинстве своем фиксирует сведения, имеющие отношение более к памирскому фольклору, нежели к историческим сочинениям как к специальному жанру средневековой мусульманской научной литературы, хотя, разумеется, при отсутствии иных, более надежных, источников эти материалы могут, с известными оговорками, привлекаться для воссоздания истории принятия ислама горцами Бадахшана.

По-видимому, вплоть до XI в., т.е. до образования исмаилитско-низаритского государства в Аламуте, Западный Памир не был полностью исламизирован, а местное население оставалось верным различным древним верованиям и культам. Об этом, в частности, свидетельствует ранний персидский источник *Худуд ал-'алам*, в котором говорится, что город *Сикашим* (современный Ишкашим) является столицей области Вахан и резиденцией правителя (*малик*) этой области. В ней обитают огнепоклонники (*габракан*) и мусульмане. Хамдуд (современный Хандуд в Афганистане) — это место, где находятся святилища идолов (*бутхана-йи вахани*) [Hudud, 1937. P. 120–121]. Доисламских правителей Вахана средневековые источники называют обыкновенно *аташпараст*, т. е. огнепоклонники, упоминается, что они носили черные одежды и брали себе в жены своих сестер и дочерей [Ioliev. P. 45].

Сейчас сложно сказать определенно, когда исмаилитский *да'ва* начал распространяться на Памире¹. Насколько мы можем судить на основании сведений таких авторов, как Ибн ан-Надим (ум. 995), ас-Са'алиби (ум. 1038), Низам ал-Мулк (ум. 1092), в правление династии Саманидов (872–999), особенно во времена *амира* Насра б. Ахмада Самани (914–943?) исмаилитская (карматская)² пропаганда довольно активно велась в Центральной Азии под руководством *да'и* Мухаммада б. Ахмада ан-Насафи (ум. 943), особенно в Бухаре и Самарканде [Ioliev. P. 78]. Впрочем, исмаилитским *да'и* вскоре пришлось сократить, а затем и полностью прекратить свою деятельность в этом регионе по причине сложившейся неблагоприятной политической обстановки, связанной с утверждением тюркской династии Газневидов (962–1186) и последовавших за этим гонениями на исмаилитов.

В Бадахшане исмаилитская община связывает свое происхождение с именем фатимидского *да'и*, философа, поэта и путешественника Насири Хусрава (ум. 1080). Впрочем, о подробностях его миссионерской деятельности на Памире (в местной традиции, получившей название *да'ват-и насир*) судить также весьма непросто. В большинстве своем наши сведения имеют характер более легендарный, нежели исторический в строгом смысле этого слова, и потому требуют осторожного к себе отношения и проверки. Так или иначе, по собственным словам Насири Хусрава, в 1064 г. он уже находился в Йумгане, куда был приглашен местным правителем, возможно исмаилитом, по имени 'Али б. Асад [EI, I., s. v. 'Ali b. Asad]. Очевидно, что исмаилитская община Бадахшана не утратила связи с единоверцами в Иране, о чем, в частности, свидетельствуют рукописные собрания исмаилитских сочинений, относящиеся к до-аламутской литературной традиции {Дафтари, 2001. С. 120}. Со взятием монголами крепости Аламут и разгромом государства низаритов в Иране начинается период *давр ас-сатр*³. Распространение исмаилизма на Памире продолжили различные исмаилитские *да'и*, вынужденные по политическим причинам скрываться от преследований монголов. Так, в Шуггане нашли убежище выходцы из Ирана Шах Хамуш, Шах Маланг и Шах Кашан, в Вахане — Шах Камбар и Шах 'Исам ад-Дин [История. С. 456].

Исмаилитская традиция в Бадахшане (*панджтани*) складывалась на протяжении долгого времени под влиянием иранской низаритской ветви исмаилизма и шире — других шиитских течений (иснааша-

1 | Подробнее об организации фатимидского *да'ва* см., например: Дафтари, 2006, с. 82–100.

2 | Карматы (ал-карматийа) — название последователей одного из ранних направлений исмаилизма. Название этого движения связывают с именем исмаилитского проповедника Хамдана ибн ал-Аш'аса, носившего прозвище Кармат (Карматуя). Начало активных действий карматов относят, как правило, к концу IX в. Наибольшего успеха движение достигло в Бахрейне, где в 899 г. было основано независимое карматское государство с центром в г. Лахса (ал-Ахса'). Карматы развивали «внутреннее» (*ал-батин*) учение ранних исмаилитов. Карматы ввели строгую систему обучения (*ат-та'лим*). Философско-богословская доктрина карматов во многих чертах испытала влияние философского кружка «Чистые братья» (*Ихван ас-Сафа*). Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 132–133. (Далее — ИЭС).

3 | *Давр ас-сатр* — период сокрытия, когда имамы скрыты от своих последователей.

риты, карматы), мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), в какой-то степени, возможно, буддизма, а также локальных религиозных культов, представлений и верований. Смешение и взаимодействие различных религиозных традиций, характерное для других областей Центральной Азии, да и всей территории *дар ал-ислам* в целом, привело в специфических географических, исторических и культурных условиях Горного Бадахшана к появлению столь удивительных и причудливых форм религиозной жизни, что заставило даже некоторых европейцев, посетивших Памир в начале XX в., поставить под сомнение принадлежность местного населения к мусульманам вообще. «Учение это, несомненно, народилось из исмаилизма, — писал секретарь Политического агентства в Бухаре А. Черкесов в своем донесении, — но отошло от него так далеко, что я положительно считаю «пэндж-тэн» совершенно особой религией, имеющей с мусульманством столько же общего, сколько персидский бабизм, т.е. почти ничего... К этому народ от себя прибавил остатки древнего огнепоклонничества и фетишизма, и в результате получился странный конгломерат, каким ныне представляется по внешности религия “пэндж-тэн”» [Россия и Бухарский эмират, 1975. С. 103]. Было бы нелепо сейчас пытаться критически разбирать или указывать на иные неточности и погрешности в подобного рода заметках — нередко весьма тонких и во многих отношениях справедливых, поскольку они отражают степень изученности не только исмаилизма, но и ислама в целом в европейской востоковедной науке того времени. При этом стоит заметить, что некоторые обычаи и обрядовые практики памирских исмаилитов, если и не сохранились в первозданном своем виде, то претерпели весьма незначительные изменения за века господства ислама, о чем, в частности, свидетельствует в некоторых своих аспектах такой феномен в жизни горцев, как почитание святых и локальных святынь.

Сходный во многих своих проявлениях с другими районами Центральной Азии, культ святых на Памире имеет свои особенности, отражающие специфику понимания святости (*валайат*) в исмаилизме. К почитаемым святым (кроме арабского *аулийа'* на Памире также используется перс. / тадж. термин *бузурган*) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории ('Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-'Абидин и др.), исмаилитских *да'и* (Насири Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбари Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубарак-и Вахани), *пиров* (Саййид Йусуф 'Али Шах и др.). Имеют свою дифференциацию и сами места поклонения: почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пиров* обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазар-и Шах Бурхан, мазар-и Саййид Джа-лал*); термин “*кадамджой*” относится по преимуществу к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрат-и 'Али*, легендарный конь 'Али Дул-Дул, Зайн ал-'Абидин); природные объекты культа (например, ста-

рые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*. В настоящей работе наибольший интерес для нас представляет последняя категория святых мест, поскольку именно природные объекты культа (мы кратко рассмотрим лишь священные горы и священные камни) связываются памирскими исмаилитами с персонажами мусульманской (исмаилитской) сакральной истории — в первую очередь.

Неподалеку от расположенного в верховьях Гунда кишлака Имома находится высокая гора, которую местные жители называют Ломийён. Издали гора привлекает к себе внимание необычной расцветкой, связанной с образовавшимися ее горными породами. По словам местных жителей, с горы стекают семь ручьев, а у ее подножия находится родник. Гора связана с именем имама Мухаммада Бакира⁴, который, как следует из местных легенд, скрывался от своих врагов на вершине этой горы. Весной и летом ручьи несут с горы в долину разноцветные камушки, которые используются в лечебных целях (их прикладывают к больным местам). В случае возникновения каких-либо затруднительных жизненных ситуаций люди, обращаясь к горе, возносят молитвы⁵. Краткие сведения об этом месте приводятся в работах А.А. Бобринского: «Другой почитаемый мазар с мечетью на ходится на Гунте, на левом берегу у урочища Сардим. Сооружен он в память имама Мухаммеда Богира. Имам не похоронен в нем; сохранилась о нем легенда, что он здесь скрылся в пещеру, которая замкнулась за ним. Приехал же он сюда из Хорасана со слугою, который после исчезновения хозяина остался при пещере, умер и похоронен здесь. Белого же верблюда, на котором имам приехал из Хорасана, отдал жителям, чтобы они его съели. В здании показывают два круглых камня в виде арбуза или дыни, у входа на площадке камень с очертаниями человеческой головы» [Бобринский, 1908. С. 115–116].

В архиве И.И. Зарубина хранится рукопись написанного на фарси сочинения «Сказание о мазарах Кухистана» (*Хикайат-и мазарха-йи Кухистан*)⁶. В этом сочинении приводится, в числе прочих, легенда, связанная с упомянутой выше горой и Мухаммадом Бакиром:

از اول یک اولیا اورا امام گفتند، در خور دسالگی او بظاهر حال در کوهستان استقامت داشت. در هر ملک و ولایت سیاحت کرده میگذشت. بعد از چند مدت مردمان دیار از سرّ و کار او آگاه شدند. بعضی اورا به امامت پرستیدند و بعضی در گمان

4 | Мухаммад ал-Бакир, Абу Джафар 'Али б. Хусайн б. 'Али б. 'Аби Талиб (ум. ок. 732 г.) — пятый шиитский имам, всю свою жизнь провел в Медине, признается и шиитами, и суннитами как выдающийся богослов, знаток шиитского права и догматики.

5 | Согласно другим легендам, эта гора связывается с именем Имама Зайн ал-'Абидина или полководца Абу Муслима. См.: Розенфельд А.З., Колесников А.И. С. 94.

6 | Автор сочинения неизвестен. Что касается датировки документа, то дату его составления следует, по всей видимости, отнести к началу — первой трети XX в. В этом небольшом по объему трактате приводятся сведения о некоторых популярных на Памире мазарах, легенды, с ними связанные, предания об *аулия* и проповедниках исмаилизма. Подробнее о рукописи см.: Т. Каландаров. Оид ба як дастхат аз бойгонии И.И. Зарубин // Ахбори академияи илмҳои ҷумҳурии Тоҷикистон. Силсилаи филология ва шарқшиносӣ. № 2. Душанбе, 2011. С. 108–115 (на тадж. языке).

بودند. همچنین در مدت سه چار سال سیاحت کرده بین مردمان بعاقبت آمده در حدود غند و در موضع سردیم در این دیار جاه و معواه گرفتند. اسم مبارک آنرا امام محمد باقر گفتندی و او گاهی حاضر بود و گاهی غایب. از این سبب مردمان نا قبول بودند و باور نداشتند که همین کس امام حاضر الوقت است. حضرت امام هر چیزی که فرمودند بعضی قبول داشتند و در گمان بودند و در این چند مدت در سردیم استقامت داشتند. در آنجا یک غار معجزه کردند و در نزدیک غار یک چشمه دیگر پیدا کردند و برای مردمان فرمودند که من درون غار میروم، هر وقت که بشمایان چیزی تظلم میشود آن وقت یک آدم بسر غار آمده به آواز بلند آذان میزند، من در همان وقت به پیش شما میام حاضر خواهم شد و ظلم را از سر شما میان دور خواهم کرد. همچنین گفته غایب خود را در غار کرد و مردمان حیران شده ماندند و بعضی که نا قبول بودند و باور نداشتند آن منافقان در بین خود مطلحت کردند که البته بمایان دروغ گفت، مایان او را امتحان میکنیم. بعد یک آدم را فرمودند که در لب غار رفته آذان بزن و بعضی که قبولدار و مؤمن بودند هر چند منع میکردند آن منافقان قبول نکردند. یک آدم را فرمودند، او رفته در بالای غار به آواز بلند قتی آذان داد و بعد از آذان یکساعت دیگر تماشا کردند که ناگاه از درون غار یک شهسوار سبز پوش بر آمد. تمامی سلاحهای جنگ در بری او از شمشیر و گرز و نیزه هر چیز که در جنگ بکار است. همه را در بر او مرکب دیدند. و در دشت خمبید و بهر طرف اسپ خود را جولان میداد و تماشا میکرد و غیر از آدمهای پیشینه که در نزد او بودند کسی دیگر پیدا نیست. همانو عده حضرت دانستند که اینها به قول من باور نکردند و ما را امتحان کردند، از آن جا پس گشته بسر غار آمد و برای مردمان همین سخن را فرمودند گاه غند و گاه پریشان یعنی که همیشه در آسایش نباشید. گاهی آسایش و گاهی نا آسایش همین نفس رانده در درون غار در آمده غایب شد. و مردمان بعد از این باور کردند که امام حی و حاضر همین شخص بوده است، اما سودی نداشت کار از دست رفت. بعد از این در آنجا بنا عمارت کردند بعد از در آنجا زیارت گاه کردند و هر چیز در آنجا نذر و نذورات میکنند و آدمهای که در نزد مزار هستند آنها شیخ مزار میگویند و هر چیزی که بمزار نذر میکنند همان شیخها در بین خود تقسیم میکنند و گاه در آنجا پخته میکنند و گاه خام تقسیم میکنند، اگر گاو یا گوسفند باشد اگر پول و یا کاله باشد او را هم قسمت در بین خود میکنند. رسوم حضرت امام محمد باقر همچنین است و کار شیخها جاروب کردن درگاه مزار است. اگر از عمارتها کدام دیوار ویران میشود او را باز درست و آباد میکنند و مدام در آنجا حاضر هستند و کارش این بود، تمام شد.

«Сперва, был один *вали*, которого называли Имам, он с детских лет обосновался в Кухистане и путешествовал по разным областям и районам Кухистана. Спустя некоторое время люди узнали о его деяниях. Часть из них хотела, чтобы он стал правителем Кухистана, другие пребывали в сомнении [в отношении этого]. Так, по словам местных жителей, он путешествовал три года и наконец прибыл в пределы Гунда и обосновался в местечке Сардем. Его называли счастливым именем Имам Мухаммад Бакир, и он иногда пребывал в сокрытии, а иногда нет. По этой причине [некоторые люди] не верили, что он и есть Имам

Времени. Всему тому, что говорил Хазрат-и Имам, часть людей верила, а часть пребывала в сомнении, так в течение некоторого времени он и пребывал в Сардеме. И в этом местечке находилась одна пещера, а неподалеку от пещеры был родник, и [однажды] он сказал людям: «Я уйду в пещеру, всякий раз, когда кто-либо будет причинять вам зло, пусть один человек подойдет к пещере и громко крикнет, в тот же миг я явлюсь к вам и избавлю вас от беды». Сообразно сказанному он скрылся в пещере, а люди так и остались разногласить [относительно *вали*], и те из их числа, кто не верил Хазрат-и Иمامу, меж собой вели такие речи, что-де, разумеется, он солгал нам, мы его испытаем. Словом, одному человеку повелели отправиться к пещере и поднять крик. Те же из людей, которые верили Хазрат-и Иمامу, сколько ни возражали против этого, неверующие так и не согласились. Вызвали человека, он отправился к пещере и громко прокричал, и около часа затем люди наблюдали [за пещерой], пока неожиданно из пещеры не появился всадник в зеленых одеждах. Он был при полном вооружении: меч, палица, копьё — все, что в битве может пригодиться; все увидели и его лошадь. Он поспешил в пустыню и направлял своего коня во все стороны света, и всматривался, однако никого, кроме людей, которые были с ним, не обнаружил. Хазрат тотчас понял: «Люди мне не поверили и меня испытывали». С тем вернулся он, подошел к входу в пещеру и сказал людям: Иногда [вы будете] вместе, иногда порознь, т.е. постоянно в покое пребывать не будете. Иногда в покое, иногда нет». Сказав эти слова, он вошел в пещеру и исчез. После этого люди поверили, что живой и сущий Имам и был тот самый человек, впрочем, проку в том уже не было, дело было упущено. После этого на том месте построили здание, устроили *зийаратах* и стали там приносить жертвоприношения, а тех, кто проживал поблизости от этого места, стали называть *шейхами* мазара, и часть пищи, которую готовили в качестве жертвоприношения, отдавали *шейхам*. Когда же случалось, что готовили быка или барана или же приносили деньги или иное какое имущество, то все это *шейхи* также делили меж собой. Таков обычай Хазрат-и Имам Мухаммад Бакир, а обязанность *шейха* состоит в том, чтобы прибираться на мазаре. Если какая стена здания разрушится, то ее шейх возводит заново, он постоянно находится при мазаре (Хикайат. Л. 3–4).

Другой знаменитый *остон*, посвященный имаму Зайн ал-'Абиддину, находится в селении Тем на правом берегу Пянджа. В первоначальном своем виде остон до наших дней не сохранился. Согласно описанию А.А. Бобринского, он «состоит из мечети и других пристроек, между прочим имеет ворота, переброшенные через большую проезжую тропу, пролегающую здесь у самого мазара. При проезде через ворота из уважения к имаму принято слезать с лошади и проходить пешком. Тела имама в мазаре нет; показывают в особо темном отдалении место на скале, где имам отдыхал и оставил на скале углубление, след своей пра-

вой руки. Перед мазаром — садик и несколько шестов с хвостами яков и с бесчисленными лоскутками материй всевозможных цветов. Здесь также в известные дни собираются соседние кишлаки» (Бобринский, 1908. С. 115). В рукописи И.И. Зарубина есть упоминание об этом остоне, впрочем, довольно краткое:

در آنجا دو مزار دیگر آنها قدمگاه حضرت اما ذین العابدین هستند در یک جاه چهل روز چله نشست یک مزار آنجا کردند و مزار دیگر در یش خانها اورا ثکیه گاه امام میگویند در آنجا خود امام استقامت کرده بود و امام محمد باقر که در ملک غند است از فرزند حضرت اما ذین العابدین بود اول امام ذین العابدین آمده در این جاه چند سال استقامت میکرد و همان سه قلندر بامام خدمت میکردند و امام یکبار مستور شده بود باز همین شخص امام را بظهور آوردند

«Там [находятся] два мазара. Это — *кадамгохи хазрат-и* Имам Зайн ал-‘Абиддин. В одном месте он [в течение] сорока дней отправлял молитвы, там и устроили мазар. Другой мазар [располагается] перед домами. Его называют *Такийагах-и* Имам. В том месте сам Имам пребывал [какое-то время], а Имам Мухаммад Бакир [мазар которого] находится в области Гунд, был сыном Имама Зайн ал-‘Абиддина. Сперва Имам Зайн ал-‘Абиддин прибыл в это место и обосновался здесь на несколько лет, а те самые три каландара находились у него в услужении. Однажды Имам ушел в сокрытие и вновь явился [здесь благодаря посредничеству тех трех человек]» [Хикаят. Л. 6].

Легенды об уходящем в сокрытие (*гайб*) в скале (пещере) святом имеют широкое хождение на Памире. В долине Бартанга существует *остон* под названием Мушкилкушо (букв.: «избавляющий от затруднений»), расположенный неподалеку от кишлака Йемц. Территория *остона* огорожена, на территории растет старое дерево (лох / тадж. *сизд*). По правую и левую руку от калитки, ведущей на территорию комплекса, в стене сделаны ниши, в одной из которых сложены камни. Сам *остон* представляет собой закрытую пещеру, в правом углу которой сложены камни черного цвета, рядом также стоит сделанный из камня светильник. Перед входом в помещения *остона* висит изображение ‘Али и портрет Ага-хана IV. У дорожки, ведущей к *остону*, установлено небольшое сооружение, поверх которого лежит камень. *Остон* Мушкилкушо связан с расположенными выше по течению р. Бартанг *остонами* в кишлаках Басид и Сипонч (*Ходжа-йи Нураддин*). Согласно легенде, *хазрат-и* ‘Али прибыл в Бартанг из Мургаба верхом на белом верблюде. Во время его появления в Йемце кишлак насчитывал двадцать семь домов. Когда жители кишлака приблизились к нему, скала раздвинулась и ‘Али исчез (ушел в сокрытие, *гайб*). После этого события от скалы еще долгое время исходил свет. Вышел *хазрат-и* ‘Али в долине Хингоу в образе хаз-

рат-и Бурха⁷. Название *остона* связано с его лечебными функциями: жители сначала касаются камней, а затем своих больных мест, что, как считается, способствует исцелению. Образ Мушкилкушо широко известен и распространен в мусульманских преданиях в Центральной Азии, часто в виде женского персонажа Биби Мушкилкушо (Госпожа — разрешительница затруднений).

Нередко *остоны* устраиваются в непосредственной близости от почитаемой горы, как, например, *Остон-и Кухи Ла'л* (Мазар Ходжа-йи Ла'л) (кишлак Сист, Ишкошимский район). Он располагается на ровной местности под сильно разросшимся старым деревом — ивой (согласно сообщению информанта, дереву 300 лет), которое, как можно предполагать, также является объектом культа. Само святилище представляет собой квадратное в плане сооружение без крыши, стены которого сложены из камней. Высота стен около полутора метров. В боковых стенах имеются проемы — проход во внутреннюю часть. На фасаде *остона* выделена полукруглая ниша, высота стен которой чуть превосходит высоту остальной его части. Нишу венчают рога горного козла. Слева от ниши на стене располагается камень круглой формы, с правой стороны — светлый камень с заостренными краями. На выровненном основании ниши лежат несколько небольших камней округлой формы, а также камней со слоистой структурой. Здесь же паломники оставляют приношения, а также зажигают лучины и светильники. Заднюю стену *остона* образует ствол разросшегося дерева, под сенью которого протекает ручей. По всей вероятности, именно дерево являлось сакральным центром святилища. *Зийарат* к этому *мазару* проходит по пятницам. Кроме того, светильники также зажигаются здесь и перед выходом на летовку. В это же время устраивается *худаи*. В современном своем виде *остон* датируется концом XIX–XX в. Он тесно связан с расположенной близ селения горой *Кух-и Ла'л* — древними выработками, в которых добывались шпинель-форстеритовые образования (бадахшанские рубины). Ходжа-йи Ла'л является покровителем данного месторождения. Существует несколько легенд, объясняющих, кто скрывается под этим именем. Ходжа-йи Ла'л, обыкновенно, носит имя Сулайман. Согласно одному преданию, он идентифицируется с *хазрат-и* Сулайманом (библ. Соломон), обладавшим особой силой и властью над злыми духами — *дэвами* (*дивами*), и заставлявшим их работать здесь на добыче рубинов. По другой версии, Сулайман потерял в этих местах свой драгоценный перстень, а *дэвы* занимались его поисками. Согласно третьей — Сулайман первым стал добывать здесь рубины и затем стал покровителем добытчиков драгоценных камней. Во многих преданиях говорится, что на месте святилища стоял его шатер (*хирга*). В данном случае можно говорить о влиянии поздней (послекоранической) мусульманской традиции, в которой Сулайман, библейский Соломон,

7 | Хазрати Бурх — популярный в Центральной Азии мифологический персонаж, *вали*.

сын Да'уда, нередко предстает в образе мага, которому подчиняются джинны, построившие по его приказу многие великие сооружения, в том числе и Иерусалимский храм, и ал-Масджид ал-Акса. Источником его силы было дарованное Аллахом кольцо с изумрудом, на котором было начертано имя Бога [ИЭС. С. 213].

С почитанием священных гор связан и культ священных камней. В различных областях Западного Памира до сих пор существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни имеют свою дифференциацию, связанную с наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков или надписей⁸. Уже упоминавшийся нами А. Черкасов писал по этому поводу: «Священных камней, больших и малых, в Шугнане и Вахане множество. Лежат они, большей частью, при дорогах и тропинках, и всякий прохожий и проезжий считает долгом остановиться у такого камня и положить на него или возле него маленький камешек. Такие же камешки кладут поклонники на мазары — могилы имамов Мухаммеда Багира на Гунте, близ урочища Вам-Кала, и Зейнуль Абдина близ кишлака Тын на Пяндже, а в Вахане близ кишлака Намадгут — самого Али, зятя Пророка. Иногда священным камням делают жертвоприношения, обливая их растопленным маслом и зажигая перед ними светильники. В таджикских жилищах часто можно видеть положенные на почетном месте один или несколько камней, почерневших от обильных возлияний масла — это домашние святыни. В ряду последних особым почетом пользуются камни, имеющие форму *phallus'a*, один из которых мне удалось получить в собственность» [Россия и Бухарский эмират. С. 104].

Согласно приводимым А.А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях *чирог*и, возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого рода камня, будет услышана [Бобринский, 1908. С. 110]. На расспросы исследователя «горцы неохотно и сбивчиво передавали, что камни освящены в честь какого-нибудь святого, уважаемого человека или чтятся в память какого-нибудь события из жизни этих святых мужей, события, связанного с данным местом или даже с данным камнем» [Там же]. В современных условиях довольно часто приходится сталкиваться с ситуацией, когда местные

8 | Большинство древних петроглифов представляют собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы. Не менее часто встречаются изображения раскрытой ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки 'Али, либо же символизируют «святое семейство», *панджтан*: Мухаммад, 'Али, Фатима, Хасан, Хусайн.

жители затрудняются объяснить мотивы почитания того или иного мегалитического культового объекта.

Тем не менее обыкновенно почитание святого камня регламентируется определенным набором сюжетов, которые воспроизводятся в различных мифологических преданиях (например, борьба святого с неверными, превращение в камень и проч.). Святилище Виздожир (кишлак Тусиён, букв. шугн. «камень пращи»; *жир* — камень, *виздож* — праща) располагается на пологой местности и представляет собой огороженный участок прямоугольной формы. Стены *остона* сложены из камней без раствора. Длина сторон ограды — около 2–3 метров; наибольшая высота — приблизительно 1,5 метра. Стена с трех сторон (снизу и с боков) огораживает почитаемое старое дерево. В нижней стене сделана небольшая ниша, в которой лежит камень темного цвета округлой формы. На одном из углов этой каменной ограды лежит крупный камень овальной, практически круглой, формы. Предание гласит, что однажды Шохбурхан, сидя на вершине одной из близлежащих гор (по другой версии это был Шох-и Тирандоз, отсюда, возможно, и местное название горы Шох-и Тирандоз)⁹, увидел на месте, где теперь находится *остон*, корову, которая поедала урожай. Дабы отогнать ее, праведник бросил в нее большой круглый камень, который сохранился до наших дней и почитается паломниками.

В некоторых случаях камни выполняют роль маркера или овеществленной молитвы, часто — на сложных перевалах или опасных участках пути. Вероятно, подобную функцию играли камни в ритуале, на который обратил внимание А.А. Бобринский: «На вершинах перевалов мы всегда находили кучу сложенных камней. Каждый, поднявшись на перевал, считает своим долгом положить камень в эту кучу, тем самым свидетельствуя, что и он просит или благодарит Бога за благополучный переход перевала» [Бобринский, 1908. С. 108].

Безусловно, наиболее распространенную категорию священных камней составляют *кадамджои* ‘Али, места, где он проходил, оставил свой след, отправлял молитвы и т.д. Нет смысла заниматься здесь перечислением подобных святых мест и подробно их описывать. Укажем лишь, что только в окрестностях Хорога автор используемой нами рукописи упоминает о пяти священных камнях, к которым местные жители совершают *зийарат*, поливают их маслом и т.д. [Хикайат. Л. 6]. Разумеется, подобные остоны не всегда связываются с именем *хазрат-и ‘Али* — например, *остон Туг-и Имам Хусайн* (букв. Знамя имама

9 | Высота горы Шох-и Тирандоз достигает 5274 м над уровнем моря. Она расположена в восточной части долины реки Шахдара. С названием горы связаны различные легенды. Согласно одной из них, зафиксированной нами в 2007 г., в давние времена на вершине этой горы жил правитель, который заботился о безопасности жителей этой долины. Однажды иноземцы напали на одно из этих селений, ограбили его жителей и скрылись. Это разгневало правителя, и когда грабители, остановившись на перевале, стали делить захваченную добычу, правитель обрушил на них град стрел из своей горной крепости. Отсюда и происходит название данной горы. Добавим, что местные жители верят в сверхъестественную силу этой горы, о чем недвусмысленно свидетельствует, например, часто произносимая клятвенная формула: *Mu pîc Şoyî-tîrandoz* — «Я обращен лицом к горе Шох-и Тирандоз» (что сделаю то-то или не совершал того-то). — ПМА, 2007. Ср.: Булбулшоев, 2010. С. 73.

Хусайна), расположенный у дороги от кишлака Козидех на Багуш (Иш-кошим). Остон, сложенный из камней (в основном плоской формы), представляет собой невысокое (около 1 м) чуть вытянутое прямоугольное сооружение. Сверху на *остоне* лежит камень необычной формы. Согласно местной легенде, в этом месте имам Хусайн (сын халифа 'Али) совершил *гайб* и вознесся на небо.

В различных областях Памира имеет широкое хождение мифологический сюжет о драконах, превращенных в камень ангелом, героем или праведником. Подобного рода представления нашли свое отражение в микротопонимике Западного Памира, при этом нередко победителем дракона является *хазрат-и* 'Али. Например, микротопоним *Аждадсед* — «камень дракона» зафиксирован в Баджувском ущелье. В долине Гунд, недалеко от селения Шишусп, находится камень, который местные жители считают окаменевшим драконом, убитым 'Али [Бульбульшеев, 2010. С. 74]. Почитание камней, вероятно, также связано с той ролью, которая отводится им в народной медицине. Неподалеку от уже упоминавшегося нами выше кишлака находится камень, о котором рассказывают такую легенду: «В селении Ширгин существует большой камень желтого цвета, который называют *Санг-и аждахор*. Между жителями кишлака постоянно происходили распри, и в наказание Бог послал в ту местность дракона. Каждую неделю люди приносили ему на берег реки сорок корзин лепешек, овцу и человека. Дракон пожирал их. Однажды очередь дошла до семьи, которая состояла только из отца и его дочери. Отец собрал сорок корзин лепешек, взял овцу и дочь, и отправился на берег реки. Оставив их там, он в горе вернулся домой. Девушка осталась на берегу ждать дракона. Неожиданно к ней подошел юноша и спросил, почему она плачет. Девушка ответила ему, чтобы он поскорей уходил отсюда, иначе дракон также заберет и его. Юноша сказал ей не беспокоиться и попросил разрешения остаться здесь отдохнуть. После чего положил голову ей на колени и заснул. Спустя некоторое время девушка заметила, что вода в реке заволоновалась, затем пожелтела, потом покраснела и, наконец, стала черного цвета. Девушка заплакала, и ее слеза упала на щеку юноши, отчего он проснулся. Юноша выхватил меч, ударил по голове дракона и разрубил его на две части. Девушка вернулась домой. Сбежавшиеся соседи испугались, что девушка сбежала и теперь дракон съест всех жителей кишлака. Тогда девушка рассказала, как все произошло. Выслушав ее, все отправились на берег реки. Там они увидели юношу с обнаженным мечом и дракона, который был весь в крови. Дракон спросил у юноши: «Что мне теперь делать, броситься обратно в воду или выйти на берег?» Юноша ответил: «Если выйдешь на берег, тогда ты превратишься в камень, если бросишься в реку, я вновь ударю тебя своим мечом». Дракон вышел на берег, а молодой человек, коснувшись его рукой, сказал: «Превратись в камень». Вонзил свой меч в землю и стал читать намаз. Затем он вытащил меч из земли и из того места забил родник» [ПМА,

2008. Ср.: Фолклори, 2005. С. 240–242]. Этот родник, как и камень, в который превратился *аждахор*, местные жители считают целебными. Что же касается юноши, то, как гласит местная традиция, им оказался *хазрат-и ‘Али*¹⁰.

С теми или иными вариациями подобного рода легенды распространены по всему Памиру, и здесь нет необходимости останавливаться на них более подробно. Отметим лишь, что представление о связи или отождествлении драконов с горами широко распространено в Бадахшане (как, впрочем, и в других районах Центральной Азии), что отчасти связано с двойственным положением гор в восприятии традиционной памирской культуры: с одной стороны, горы выступают как священные места, на вершинах которых обитают легендарные герои, или в иных случаях горы становятся помощниками того или иного персонажа, чудесным образом расступаются и позволяют ему скрыться от врагов. С другой стороны, горы являются также местом обитания *дивов* или *аждахоров* и потому таят в себе опасность для человека. Недаром в топонимике Памира часто встречается топоним *дивлох*, т.е. место, где обитают *дивы*. Обыкновенно это местность, которая находится в некотором удалении, выше в горах, от кишлака. Что же касается образа дракона в памирской мифологии в целом, то в исходе своем он связан, по всей видимости, с древнеиранским Ажи Дахака (авест. *aži-dahāka*), змееподобным трехголовым существом, самым могущественным из творений Ахримана, плененным и закованным в цепи на горе Демавенд героем Траэаоном (авест. *Ṡraētaona*). В конце времен, во время заключительной битвы Добра и Зла, он освободится, но будет в итоге побежден Керсапой или Самом. [Чунакова, 2004. С. 18]. Сюжеты, связанные с Ажи Дахака, а также другими драконоподобными персонажами древнеиранской традиции (например, Ажи Срувар (авест. *aži sruvara*)) с течением времени превратились, претерпев некоторые изменения, в устойчивые мифологемы памирского фольклора и нашли свое отражение в приведенных выше преданиях (*ривайат*) о деяниях *хазрат-и ‘Али*.

Пространство в восприятии мусульманской культуры не является однородным и наполняется различным семантическим содержанием, которое регламентирует поведение человека. В священном пространстве можно совершать определенные действия и категорически запрещается совершать другие (осквернять, собирать ветви священного дерева и проч.) Тем же самым образом пребывание в «страшном» или «опасном» пространстве», где злые силы наиболее властны над человеком, диктует необходимость совершать действия, которые должны уберечь человека от влияния злых сил.

10 | Нужно сказать, что применение камней в лечебных целях известно практически повсеместно в Центральной Азии. Например, в долинных районах Таджикистана существуют так называемые *харсанги*, которые представляют собой большие отколовшиеся куски скалы со сложенными на них кучами мелких камней. Этим камням приписывается целебное свойство: существует убеждение, что такие камни излечивают от кожных заболеваний. Процедура излечения такова: человек должен поднять маленький камушек поблизости от отколовшейся скалы, прочитать молитву, провести камушком по пораженному месту и положить его на *харсанг*.

Священное пространство особым образом выделяется из обыденного пространства, или, иными словами, создается и организуется человеком, при помощи различных средств — архитектурных форм, ритуальной утвари, обрядовых действий, организации света и запахов, повествования или воспроизведения чудесных событий, имевших место в прошлом. В качестве примера можно привести известный библейский сюжет о так называемой лестнице Иакова: во сне Иаков видит лестницу, соединяющую землю и небо, ангелов и Бога, который говорит с ним, происходит непосредственное проявление божественного человеку. Проснувшись, Иаков поливает елеем камень и превращает, таким образом, обыденное пространство в священное — Дом Божий. Это своего рода прообраз или модель создания сакрального пространства. Как было показано выше, сходные ритуальные действия осуществляют памирцы при совершении *зийарата* к священным природным объектам: поливают камни маслом, возжигают огонь в светильниках (*чирагравшан*), курят благовония, совершают *тавааф*, произносят молитвы и т.д. Помимо всего этого существенную роль играют *ревайаты*, предания о жизни мусульманских святых и их чудесных деяниях (*карамат*), связанные с тем или иным местом поклонения. «Житийные предания» выполняют различные функции: объясняют необходимость почитания святых мест, могут указывать в некоторых случаях на структуру обрядов, которые совершают паломники, содержат предостережения от осквернения святыни. В основе таких преданий, сюжет которых обыкновенно весьма незатейлив, лежит событие имевшее место в прошлом (посещение этого места святым, остановка на ночлег, трапеза, борьба с «неверными», кафирами). Описываемые в преданиях события четко соотносятся с определенной местностью, несмотря на возможную реальную географическую и временную несовместимость указываемого места и самого действия. Разумеется, современному человеку такие предания могут показаться фантастичными или даже глупыми, тем не менее следует отдавать себе отчет, что они являются важным механизмом адаптации и легализации не-исламских народных религиозных практик к нормативной религиозной традиции ислама и, таким образом, вводят древние культовые объекты (в нашем случае — горы и камни, но можно добавить — деревья, источники и т.д.), относящиеся к прежним верованиям, в сакральное пространство мусульманской религии.

Источники и литература

Полевые материалы автора (ПМА), 2008.

Фолклори Помир. Ч. II. Душанбе, 2005.

Хикайта-и мазарха-йи Кухистон, рукопись ИВР РАН. Архив И. И. Зарубина. Ф. 121. Оп. 1. Л. 336.

Hudud al-'Alam, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H. — 982 A.D. Tr. and explained by V. Minorsky. Oxford. L., 1937.

Булбушов, 2010 — *Булбушов У. Т.* Микротопонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010.

Дафтари, 2001 — *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. М., 2001.

Дафтари, 2006 — *Дафтари Ф.* Да'ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов // Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006.

Ислам, 1991 — *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.

Кисляков, 1934 — *Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. № 1–2. М., 1934.

Розенфельд, Колесников, 1975 — *Розенфельд А.З., Колесников А. И.* Материалы по эпиграфике Памира // Эпиграфика Востока. Вып. 23. М., 1975.

Россия и Бухарский эмират, 1975 — *Россия и Бухарский эмират на Западном Памире.* М., 1975.

Чунакова, 2004 — *Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

Boyce, 1989 — *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Leiden–NY–Köln, 1989.

Encyclopedia — *Encyclopedia Iranica.* CD-ROM Edition

Iloliev, 2008 — *Iloliev A.* The Isma'ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims. NY, 2008.

Г.Я. Гузельбаева

Исламская идентичность татарской молодежи Республики Татарстан

Во всем мире в течение нескольких последних десятилетий наблюдается возрождение религиозности и увеличение роли религии на личностном и социальном уровнях, а социологи говорят о «религиозном ренессансе», «религиозном возрождении», «деприватизации» религии (Х. Казанова) и даже «десекуляризации». Еще нет четкого однозначного толкования этих понятий, но очевидно, что изучение религиозности и ее составляющих сегодня требует нового подхода, так как существует расхождение между меняющейся социальной реальностью и устоявшейся «классической» интерпретацией религиозности.

Статья представляет результаты социологических исследований, осуществленных в 2008–2012 гг. при содействии Фонда поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани (г. Москва).

Обозначим картину конфессионального состава Республики Татарстан в целом. Согласно данным социологического исследования, проведенного в феврале–марте 2012 г. в Республике Татарстан научно-исследовательским коллективом кафедры социологии КФУ (объем выборки — 1590 единиц)¹ большинство опрошенных жителей РТ (89,5%) называют себя мусульманами или православными, лишь незначительная доля респондентов заявляет о своей принадлежности к другим религиям, затрудняется с ответом или не относит себя ни к какому вероисповеданию (см. табл. 1).

Таблица 1

Доля представителей различных конфессий в Республике Татарстан, 2012 г.

(по критерию самоопределения, в % к общему числу опрошенных)

Представители конфессий	Доля среди жителей РТ
Мусульмане	50,5%

1 | Научно-исследовательский проект Казанского федерального университета [в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ]; науч. рук. Р.Г. Минзарилов, авт. колл.: С.А. Ахметова, Г.Я. Гузельбаева, М.Ю. Ефлова, Л.Р. Низамова, А.Н. Нурутдинова.

Православные	39%
Другие религии	0,5%
Не соотносят себя с религией	6%
Затрудняются с ответом	4%

Итак, исследование показало, что по критерию самоопределения чуть более половины опрошенных татарстанцев исповедуют ислам. Необходимо отметить, что религиозное возрождение, характерное для всех российских народов и конфессий с конца XX века, в России более активно проявилось в отношении мусульман. Один из наиболее ярких примеров этого — рост исламской идентичности в Республике Татарстан.

Свидетельством данного процесса, с одной стороны, является восстановление старых и строительство новых мечетей с начала 1990-х гг., рост числа людей, которые их посещают, появление мусульманских изданий, открытие мусульманских учебных заведений, создание и активность религиозных организаций и исламских инициативных групп. С другой стороны, это подтверждают данные социологических опросов последних полутора десятков лет в Республике Татарстан, которые показывают, что религия для татар важнее, чем для представителей других этнических групп, которые традиционно исповедуют не ислам. Среди татар больше верующих, старающихся соблюдать религиозные обычаи и обряды, меньше колеблющихся и неверующих (см.: [Косач, 2007. С. 359–360]).

Остановимся на некоторых причинах повышения религиозности мусульман в Татарстане.

1. Подъем религиозности населения России прежде всего объясняется тем, что в постсоветское время появилась реальная возможность удовлетворения духовных запросов посредством религии. Немаловажное значение имеет и определенная мода, которая идет от сверстников и подкрепляется СМИ и религиозными организациями.

2. Отметим, что бóльшая религиозность татар по сравнению с русскими отмечается историками и для дореволюционного времени, и для первого десятилетия советской власти [Алексеев, 2005; Арапов, 2004; Мухетдинов, Хабутдинов, 2011]. Сегодня молодые татары чаще, чем русские, называют своих бабушек, дедушек и родителей верующими людьми и говорят о своем «религиозном» воспитании. Только 9% ответили, что среди их родителей и бабушек и дедушек нет (или не было) религиозных людей.

3. Для татар, которые ощущают себя меньшинством в Российской Федерации и которые живут в стране, которая все больше на государственном уровне и в СМИ подчеркивает свою православность, ислам выполняет роль барьера против ассимиляции в иноэтническую и иноконфессиональную общность. В России в последние пару десятилетий

увеличивается роль Русской православной церкви на государственном уровне. На это татары «отвечают» усилением влияния ислама и ростом мусульманской идентичности, а также апелляцией к светскому характеру государства и идее равенства религий. В ответ на строительство Храма Христа Спасителя они строят мечеть Кул-Шариф в Казанском кремле, а на попытки введения в школах предмета «Основы православной культуры» говорят о предмете «Основы ислама».

4. В Татарстане действует и такой фактор, как более активная и более успешная (по сравнению с православием в России) пропаганда ислама со стороны миссионеров из арабских государств и молодых россиян, прошедших обучение в исламских странах.

5. Татары в большей степени, чем представители других этнических групп, видят в религии средство возрождения этнической культуры (см.: [Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана... С. 54]). Но значительная часть татар-горожан, особенно в крупных городах, даже в быту и в кругу семьи говорят по-русски, они разделяют те же ценности, что и русские, во многом — это ценности западной культуры. Исключение составляет, пожалуй, лишь религиозная сфера. Причем молодые татары чаще, чем русские, называют своих бабушек, дедушек и родителей верующими людьми и говорят о своем религиозном воспитании. Это связано отчасти со стремлением к самосохранению, что заставляло татар более позитивно относиться к исламу, чем русские (этническому существованию которых было гораздо меньше угроз) относились к православию. Степень атеизации татарского сознания в советские годы была меньше, чем русского (см.: [Косач, 2007. С. 359]).

Давая оценку степени религиозности и особенностям религиозного поведения населения, социологи обычно утверждают, что в России женщины религиознее мужчин, старые люди — молодых, необразованные — образованных, а сельские жители — горожан. Однако постмодерные процессы в совокупности с некоторыми другими факторами ломают эту ситуацию, и мы видим другие, порой противоположные, тенденции. Один из носителей этих новых тенденций — татарский этнос в целом и татарская молодежь в частности. Именно особенностям религиозной идентичности молодых татар в Республике Татарстан и посвящена данная статья.

В социологии в 1960–1970 гг. был заложен подход к изучению и эмпирическому измерению религиозности, согласно которому религия — понятие многомерное (Ч. Глок, Р. Старк, Г. Ленски, Ё. Фукуяма, Д. Фолкнер, Г. де Йонг и др.) [Glock, 1962; Glock, Stark, 1966; Глок, 1996; Fukuyama, 1961; Lenski, 1961; Faulkner, 1966]. В рамках этого подхода религиозность рассматривается как целостная система, которую невозможно зафиксировать и измерить посредством одномерной шкалы, а следует оценивать путем разложения на несколько осей. Например, Ч. Глок выделял принятие и содержание религиозных верований,

обрядовую составляющую, личные религиозные переживания, знания о вере и вероучении и, в качестве дополнительного, результирующего измерения, проявление религиозности в повседневной жизни (последнюю шкалу некоторые исследователи сознательно упускают, например, Ё. Фукуяма). В конце 60-х — начале 70-х годов разворачивается дискуссия среди социологов и психологов о том, какое количество измерений необходимо для адекватного анализа религиозности (см.: [Пруцкова, 2012, с. 278–281]).

П. Хилл и Р. Худ в 1999 г. выделили два уровня анализа (их подход часто называют иерархическим): общая религиозность (самоидентификация с определенным верованием и оценка собственной религиозности) и частные проявления (религиозные верования и практики) [Hill, Hood, 1999]. В большинстве современных исследований по религии и религиозности подробно бывают представлены два измерения религиозности — верования и практики (см. [Пруцкова, 2012, с. 283–284, 292]). Избрав этот подход, мы измеряем религиозность через такие показатели, как вера в Бога, самоидентификация с определенной конфессией, а также принятие ее доктрин, принятие и исполнение религиозных предписаний, в том числе частота молитв, посещение храма и священных мест, соблюдение поста и пр.

Наряду с проблемой выбора шкал и индикаторов измерения религиозности в последнее время возникает и проблема соответствия традиционного, «классического» понимания религиозности последним тенденциям в изменениях социальной действительности, а также сознания, поведения и мотивов человека относительно религии. «Классический» подход предполагает, что религиозный человек помимо того, что верит в Бога, обязательно принадлежит к определенной конфессии, молится, ходит в храм, совершает и / или участвует в религиозных обрядах / таинствах / ритуалах, читает духовную литературу, является членом религиозной общины, ведет определенный образ жизни, придерживается определенного комплекса взглядов (см.: [Лебедев, 2010, с. 88]).

Долгое время «классическая» концепция религиозности соответствовала социокультурной ситуации. Однако с определенного момента (в России — с конца 1980-х — начала 1990-х годов) объективная ситуация начинает меняться. Во-первых, культура теряет свою антирелигиозную направленность: борьба с религией утратила свою актуальность. Во-вторых, религиозность обрела новые характеристики. Если в традиционном обществе предполагалась массовая религиозная идентичность (это гарантировала традиция), то теперь сами субъекты, носители религиозных взглядов и ценностей, становятся активными и начинают рефлексировать.

Таким образом, методологические принципы, составлявшие основу «классической» концепции религиозности (традиционной религиозности) должны быть пересмотрены. Часто человек приходит к

религии уже в сознательном возрасте (раньше или позже, в зрелом, в молодом, очень молодом возрасте, но не «с пеленок»), и нередко это осуществляется через осознанный выбор.

Новая концепция изучения религиозности не предполагает отказа от классических показателей — внешние проявления остаются значимыми признаками религиозного поведения, однако они перестают играть определяющую роль в понимании религиозности и, утверждал Ч. Глок, не позволяют измерить то, что называется религиозным опытом (см.: [Глок, 1996. С. 336]). Акцент смещается с внешних показателей и индикаторов на внутреннюю направленность сознания.

Эти признаки не являются постоянной величиной, потому что часто они усвоены в процессе не столько первичной, сколько вторичной социализации, и, следовательно, процесс их усвоения и интернализации может растягиваться на долгие годы, при том, что нет понятия о норме, нет обязательного для всех индивидов перечня признаков религиозности. Кроме того, традиционные показатели ничего не говорят о мотивации человека в его обращении к вере и религии, о ее силе и качественных характеристиках. Таким образом, старая, классическая концепция религиозности плохо описывает современную ситуацию и не может быть надежной основой для прогнозов относительно ее развития.

Религиозность в период позднего модерна обязательно включает в себя рефлексивный момент. Поэтому важными показателями являются религиозная и конфессиональная идентичность человека. Основным критерий религиозности — внутренняя установка, вера, религиозная направленность сознания (см.: [Лебедев, 2010. С. 91]).

Обратимся к анализу текущей ситуации в отношении уровня религиозности молодых татар в Республике Татарстан. Сопоставление результатов опросов, проведенных в РТ с 1999 г., дает основание для вывода о том, что возрождение религии носит поступательный характер. В табл. 2 представлена динамика уровня религиозности татарской молодежи в РТ с 1999 по 2011 г. (см.: [Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана... С. 49; Ходжаева, Шумилова, 2008. С. 194]). Данные приводятся по материалам опросов группы под руководством Р. Мусиной (1999–2000 гг.), Е. Ходжаевой и Е. Шумиловой (2001 и 2004 гг.), Г. Гузельбаевой (2008 и 2011 гг.).

Таблица 2

**Уровень религиозности в динамике среди
татарской молодежи Республики Татарстан**
(результаты социологических исследований в 1999–2011 гг.)

Отношение к вере	1999–2000	2001	2004	2008	2011
верующие	70,2%	66,5%	76,2%	89,5%	89,3%
неверующие	16,7%	15,8%	9,7%	3,2%	3,1%

Социологические исследования последних лет, начатые во второй половине 1990-х гг., позволяют утверждать, что процессы религиозного возрождения среди мусульман в Татарстане в несколько большей степени затрагивают молодежь, а также что степень ее религиозности не зависит от уровня образования и места проживания (можно даже говорить о несколько более быстрых темпах исламизации образованной молодежи в крупных городах, особенно в Казани) (см.: [Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана... С. 50]).

Данные опросов, проведенных автором статьи, показывают, что повышение уровня религиозности происходит в среде молодых образованных людей несколько в большей степени, чем в других социокультурных слоях. В Республике Татарстан одним из наиболее активных (а пожалуй, и самым активным) центром повышения религиозности стал город Казань с большим количеством университетов.

С целью детального изучения новых тенденций в самосознании и поведении татарской молодежи автором данной статьи в 2008–2012 гг. было проведено социологическое исследование социокультурных ценностей молодых татар (в возрасте от 16 до 28 лет). Методы исследования — два массовых опроса, с объемом выборки 1500 человек каждый (репрезентативные по основным социально-демографическим показателям — пол, возраст, уровень образования и место проживания), и глубинные интервью, в которых приняли участие более 70 респондентов. Проект осуществляется при содействии Фонда поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани (г. Москва).

Чтобы судить о степени религиозности молодых татар, необходимо выяснить их идентичность (или ее отсутствие) и в качестве «мусульманина», и в качестве верующего, а также степень влияния религии на их повседневное поведение и жизненные взгляды. Поэтому религиозность изучалась нами по двум основным параметрам — религиозное сознание (верования) и религиозное поведение (практика).

1. Религиозное сознание (верования)

Итак, по данным наших социологических исследований 2008 и 2011 гг., можно уверенно сказать о достаточно высоком уровне религиозной идентичности среди молодых татар: верующими себя считают 89,3% татарской молодежи. Данные представлены в табл. 3, за основу градации по степени религиозности взята шкала Д.М. Угриновича [Угринович, 1986. С. 143–144] с объединением позиций «неверующий» и «атеист» в силу их синонимичности в сознании наших современников.

Таблица 3

Уровень религиозности татарской молодежи в РТ
(2011 г., массовый опрос, руководитель — Г. Гузельбаева)

Степень религиозности	2011 г.
глубоко верующие	5,3
верующие	84%
колеблющиеся	7,5
неверующие	3,1%
нет ответа	0,1%

Среди молодых татар 92,2% утверждают, что они принадлежат к исламу, 3,8% — к другой религии, оставшиеся 4% — ни к какой.

Говоря о конфессиональной самоидентификации татар, можно отметить, что практически все татары — мусульмане. Есть лишь небольшое меньшинство — православные. Отождествление татар с исламом стало частью этнической идентификации, и это можно уложить в формулу «если ты татарин — значит, ты мусульманин». Однако порой татары могут соотносить себя с исламом, вообще не веря в Бога (такие случаи зафиксированы при опросе).

Кратко остановимся на тех, кто отождествляет себя с православием (и христианством). Около половины из них являются татарами-крещеными (или крещеными татарами). Это представители татарского субэтноса, которые, по официальным данным 2010 г., составляют 1,5% от всех татар, проживающих в республике (или 0,8% от всего населения Татарстана) [Об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года...]. Другая часть молодых татар, назвавших себя православными, — это дети от смешанных браков (русско-татарских или иных). Доля татар-православных, родители которых исповедуют ислам, незначительна и составляет 0,3%.

Таким образом, и среди татар-мусульман, и среди татар-православных выбор религии в основном определяется этнической традицией.

Несмотря на достаточно высокий уровень религиозного сознания, далеко не все верующие татары выполняют обязательные религиозные предписания. Из всех опрошенных 43% утверждают, что они придерживаются религиозных ценностей и стремятся соотносить свои поступки и мысли с религиозными правилами; 57% молодых людей ценности, которых они придерживаются, называют общечеловеческими.

2. Религиозное поведение (религиозная практика)

Остановимся на внешних, поведенческих показателях религиозности мусульманской молодежи Татарстана. Следует отметить, что в

большей степени проявление веры значительной части людей обычно сводится к участию в обрядах, связанных с переломными моментами жизни — при рождении ребенка, заключении брака и смерти человека. Около 80% молодых татар считают обязательным при заключении брака проходить церемонию никаха и при рождении ребенка совершать обряд имянаречения (исем кушу); 16% не считают их необходимыми. Не придают этим церемониям никакого значения лишь 4% татарской молодежи.

Особый вопрос, который в последние годы активно исследуется социологами, — ношение молодыми мусульманками хиджаба — одежды особого стиля (это в первую очередь относится к платку, повязываемому так, чтобы не были видны волосы и шея, а также одежде, открывающей лишь кисти рук и стопы).

Более трети молодых татар (38%) одобрительно относятся к тому, что молодые татарские девушки носят хиджаб. Еще 48% равнодушны к этому явлению. Лишь 14% всей татарской молодежи это не нравится. Сложнее обстоит дело, когда речь идет о том, чтобы самим использовать этот стиль одежды в публичной социальной жизни.

Лишь 5% девушек носят хиджаб. Еще 14% хотели бы его носить, но не носят по разным причинам. Глубинные интервью показали, что есть несколько причин отказа от ношения платка: некоторые до сих пор опасаются неодобрительного отношения окружающих; другие практикующие ислам девушки считают, что они пока еще не готовы и не достойны носить хиджаб. 48% девушек заявили, что не будут носить платок. Этот вопрос вызвал затруднения у трети молодых мусульманок, они так и не смогли на него ответить (33%).

5% молодых мужчин считают ношение платка обязательным (это доля равна доле девушек, которые уже носят платок), не возражают против этого 29% юношей. Категорически против того, чтобы их девушка носила платок, выступают 39% молодых людей, а 16% высказали совершенное равнодушие к этому вопросу. В отличие от девушек, меньшая доля парней затруднялась с ответом на этот вопрос — лишь 11%.

Таким образом, значительная часть татарской молодежи не приветствует ношение хиджаба (однако существенна и доля приемлющих ношение платка, что говорит об изменении в религиозной ситуации).

О повышении степени религиозности во внешней, обрядовой ее части можно судить также по тому, что за последние 20 лет произошел существенный сдвиг в приобщении к практике моления, посещения храма, поста и других ограничений, предписанных исламом (для сравнения см.: [Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана... С. 47–55]).

Сегодня умеют совершать намаз 19% молодых татар. Но читают его регулярно — 5 раз каждый день — лишь 5% опрошенных; молятся по правилам совершения намаза, но реже (несколько раз в неделю) 3%

молодежи. Не по правилам совершения намаза, но часто молятся 38% татар, а 35% знают короткие молитвы, но произносят их редко. Вообще не молятся 20%.

По результатам нашего исследования: ходят в мечеть 14% опрошенных (каждую неделю — 4,5%, 2–3 раза в месяц — 4%, примерно раз в месяц — 5,5%). Ходят в мечеть редко, несколько раз в год, в том числе по праздникам, 43% татарской молодежи. Не ходят никогда 43%. (При этом следует помнить, что ислам не требует от женщины обязательных посещений мечети.)

Соблюдают уразу в целом 31% молодых татар (причем 8% постятся всегда, а 23% — лишь в некоторые дни). Не соблюдают уразу 60%. Никогда не едят свинину и не употребляют спиртные напитки 17% молодежи, стараются ограничить себя в этом 27%. Не соблюдают запрет ислама и на алкоголь и свинину примерно 54% молодых татар.

Одним из значимых аспектов влияния религии на повседневное поведение является степень важности конфессиональной принадлежности и силы веры спутника жизни (супруга, партнера). Так, для 47% молодых татар очень важны и конфессиональная принадлежность, и степень религиозности и веры будущего супруга / супруги. Не вполне важно это для 41%, а совершенно не важно — для 11%.

Вообще говоря, татарская молодежь придает достаточно большое значение общности отношения к религии в семейной жизни. Не высказывают желания вступить в брак с немусульманином 55% (26% говорят при этом жесткое «нет»), а смогли бы избрать в качестве спутника жизни человека другой веры 45% молодых людей. Причем для 10% молодежи важнее, чтобы супруг был мусульманином, чем татарин, а для 45% важнее, чтобы муж или жена были одной с ними национальности. Это в очередной раз подтверждает мысль о том, что в самосознании татарской молодежи этнические ценности в целом превалируют над религиозными, а религиозные часто рассматриваются как часть этнической культуры.

Для 24% респондентов важным является и татарское происхождение супруга, и его принадлежность к исламу, а 21% не считают важным ни то, ни другое. 18% молодых людей проводят четкую параллель между татарин и исламом, то есть, в их представлении, татарин обязательно должен быть мусульманином. Однако большинство — около двух третей (65%) — этой версии не придерживаются.

Молодые татары очень толерантно относятся к представителям других религий: так, 60% заявляют, что они относятся к ним дружелюбно, еще 35% — нейтрально. Чувство настороженности другие конфессии вызывают у 4,3% опрошенных, а чувство неприятия лишь у 0,7%.

Особый вопрос — толерантность внутри самих татар. Можно хорошо и даже дружелюбно относиться к православным, иудеям и прочим, иметь их среди своих друзей (что характерно для татар, которые несколько столетий в целом мирно живут с русскими и други-

ми этническими группами), но другое дело — толерантно относится к представителю своей религии, который сознательно перешел в другой «лагерь». Поэтому мы опросили молодых татар о том, как бы они отнеслись к знакомому татарину-мусульманину, если он принял православие. В этом вопросе выбрано православие потому, что оно традиционно воспринимается татарами как «противоположная» и в определенной степени чуждая религия, несмотря на то, что сам ислам толерантно относится к христианству. Выяснилось, что этот факт не вызвал бы осуждения у 64,5% опрошенных (36,5% — не осудили бы, 28% вообще остались бы равнодушными к такому факту). Осудили бы переход татарина-мусульманина в другую религию в целом 35% татарской молодежи, причем 7,5% даже постарались бы ограничить общение с таким человеком.

Типологический анализ с использованием методики построения индексов по уровню религиозного сознания и поведения показал, что в среде молодых людей можно выделить группу глубоко религиозных молодых мусульман, которые составляют 6% от общего числа татарской молодежи и проявляют высокую степень религиозного самосознания (исламской идентичности), и это подтверждается их поведением: они исповедуют ислам, считают себя верующими людьми; религия является тем ориентиром, с которым они стараются соотносить свои мысли и поступки; они соблюдают обязательные требования ислама — при заключении брака и рождении ребенка считают обязательными мусульманские обряды (никах, имянаречение), регулярно молятся и совершают намаз, посещают мечеть (мужчины), придерживаются ограничений в еде и одежде согласно шариату, в выборе спутника жизни предпочтение отдадут мусульманам.

Эта группа относительно невелика, и мы можем предположить ее дальнейший рост, хотя, вероятно, незначительный. Одна из причин предполагаемого численного увеличения этой группы молодых людей, для которых вера и религия имеют большое значение в жизни, заключается в том, что многие из них не пассивны, а включены в социальную жизнь, причем их активность часто связана с исламом (иногда с желанием публично продемонстрировать свою приверженность исламу), со стремлением решить проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане.

Один из трендов последних лет — попытки молодых мусульман выйти в публичное пространство, активно и открыто выражая свою исламскую идентичность. Мусульманская молодежь, прежде всего образованная ее часть из Казани и других крупных городов, объединяется в неформальные общественные движения и организации. Иллюстрацией этого служат следующие примеры.

— Акции конца 1990-х гг., связанные с требованием разрешить женщинам-мусульманкам фотографироваться на паспорт в хиджабах, причем активистками этого движения выступали не только выходцы из

сельских районов, но и молодые женщины из городских интеллигентских кругов.

— В 1990 г. молодым хазратом Валиуллой Якуповым создается молодежный центр исламской культуры «Иман»; центр ведет просветительскую деятельность, основывает издательство и издает исламскую литературу, потребность в которой в те годы была огромной. Осенью 2012 г. было объявлено о формировании Молодежного клуба при молодежном центре исламской культуры «Иман», основная заявленная цель которого — противодействовать экстремистским проявлениям в Татарстане.

— В 2004 г. создана фактически первая неформальная молодежная исламская структура — молодежная общественная организация «Сознание», которая объединила студентов-мусульман Казани, а затем получила популярность и поддержку в других городах РТ. Ее создателями выступили студенты и аспиранты ведущих казанских вузов. Основными направлениями их деятельности стали просветительская работа, благотворительные акции, помощь строительству мечетей, организация исламских праздников, решение актуальных вопросов (например, о предоставлении мест для чтения намазов в татарстанских вузах, проведении коллективных ифтаров в студенческих столовых во время поста и наличии халяльных блюд в студенческих столовых). Как утверждают активисты «Сознания», в начале 2000-х гг. студентам «не хватало» религии и они создали организацию, чтобы реализовывать свои потребности в изучении ислама, во взаимодействии с единомышленниками, в обозначении своей группы (организация «Сознание» помимо прочего выполняла функцию маркера групповой религиозной идентичности), в заявлении о себе во внешнем мире и пр.

— Общество мусульманской молодежи «Алтыр Урта» формируется в 2011 г., быстро набирает активность и становится одним из самых популярных движений, которое объединяет исламское студенчество Казани, а позже и других городов и районов Татарстана (в том числе благодаря удачному интернет-продвижению через социальную сеть «В контакте»). «Алтын Урта» имеет дискуссионный клуб, проводит благотворительные акции, творческие конкурсы, совместные поездки, спортивные мероприятия, организует праздники и пытается решить проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане. (В названии группы используется игра слов: оно созвучно с Алтын Урда («Золотая Орда»), но в переводе с татарского означает «золотая середина»).

— В 2011 году создаются еще несколько независимых организаций — мусульманское молодежное движение «Ихлас» и союз активной молодежи ислама САМИ. Основными направлениями деятельности являются социальная работа, благотворительность, общественная активность. (Заметим, что САМИ сотрудничал с Валиуллой-хазратом Якуповым (убит 19 июля 2012 г.) и Рамилем-хазратом Юнусовым (подал в отставку с поста имама мечети «Кул-Шариф» в Казани); из-за взаимо-

действия с последним к осени 2012 г. САМИ вынужден был прекратить свою деятельность в связи с давлением со стороны ДУМ РТ).

— Сугубо этнические организации (союз татарской молодежи «Азатлык» и татарский молодежный клуб «Шарык») в последние годы все чаще обращаются к мусульманской теме (хотя они используют ислам в большей степени как одну из составляющих татарского этнического сознания).

Факты активности, популярности и авторитета подобных мусульманских молодежных организаций, большинство из которых существуют на неформальной основе, подтверждают мысль социолога Хосе Казановы о деприватизации религии в современном мире. Он пишет, что религия отказывается принимать маргинальную и приватную роли (которые ей отводят теории модерности и секуляризации) и выходит в публичное пространство [Casanova, 1994; Casanova, 2008].

Мы можем сделать еще один важный вывод, который подтверждается как массовым опросом, так и глубинными интервью. Большинство молодых мусульман придерживаются мнения, что современный человек имеет право личного выбора религии и веры (так считают большинство даже тех, чья религиозность была сформирована в детстве, в семье). Это свидетельствует о том, что в РТ постепенно появляется весомая часть молодых мусульман, для которых приход в ислам и углубление в вере преимущественно осуществляется на основе самостоятельных религиозных поисков, выбора, рефлексии, а не только и не столько под давлением семейного окружения.

Итак, среди татарской молодежи РТ отчетливо наблюдается тренд новой религиозности, при которой приход к вере и исламу сопровождается осмыслением, личной внутренней установкой на религию, порой сочетанием второстепенности следования обрядам, со стремлением выйти с идеями, наполненными религиозными смыслами, в публичное пространство.

Источники и литература

- Алексеев И.Л. Ислам, мусульманское общественное движение и проблемы управления мусульманским населением внутренних губерний России в начале XX в. // Ислам в современном мире: ежеквартальный альманах. Вып. 2. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. С. 65–72.
- Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII - начало XX вв.). М., 2004. 287 с.
- Глок Ч. Индивид и его религия // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1996. С. 334–339.
- Косач Г. Татарстан: религия и национальность в массовом сознании // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России. СПб, 2007. С. 341–395.
- Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социол. исслед. 2010. № 12. С. 85–94.
- Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. Ислам в России в XVIII — начале XXI вв.: модернизация и традиции. Н. Новгород: Медина, 2011. 282 с.
- Об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года в Республике Татарстан. URL: <http://www.tatstat.ru/VPN2010/DocLib8/Forms/AllItems.aspx>, свободный. Проверено 21.06.2012.
- Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь. 2012. №2 (30). С. 268–293.
- Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность / Я.З. Гарипов, Р.И. Зиннурова, К.М. Миннуллин, Р.Н. Мусина, Р.М. Мухаметшин, Л.В. Сагитова. Казань: РИЦ «Школа», 2000. 138 с.
- Угринович Д.М. Психология религиозности. М.: Политиздат, 1986. 352 с.
- Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан: по материалам массовых опросов первой половины 2000-х годов // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р.Н. Мусина, Л.В. Сагитова. Казань, 2008. С. 190–218.
- Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 330 p.
- Casanova J. Public Religions Revisited // Hent de Vries, ed. Religion: Beyond the Concept. Fordham U.P., 2008. Pp. 101–119.
- Faulkner J.E., de Jong G.F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1966), pp. 246–254. = Фолкнер Дж., де Йонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социол. исслед. 2011. № 12. С. 69–77.
- Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research. Vol. 2, No 4, (Spring, 1961), pp. 154–161.
- Glock Ch. On the Study of Religious Commitment // Religious Education. Research Supplement, Vol. 42 (Jul.-Aug., 1962), pp. 98–110.

- Glock Ch., Stark R. *Christian Beliefs and Anti-Semitism*. New York, London: Harper and Row, 1966. XXI, 266 p.
- Hill P.C., Hood R.W. (Eds.) *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999. 531 p.
- Lenski G. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1961. 381 p.

Архивы, библиотеки, коллекции

5

«Призывайте правоверных отвагой и героизмом на фронте, честным и самоотверженным трудом в тылу ускорить час победы». Съезд мусульман Средней Азии и Казахстана о задачах борьбы с фашистской агрессией. Октябрь 1943 г. (Публикация Д.Ю. Арапова).

В годы Великой Отечественной войны произошли заметные изменения в советской религиозной политике. В целях укрепления социально-политических основ государственного строя и улучшения своего международного имиджа руководство СССР пошло на известные уступки различным конфессиям [Одинцов, 2005]. Данное явление затронуло и одну из наиболее значительных по численности групп верующих — советскую мусульманскую общину. Стали открываться до этого недействовавшие мечети, в Уфе постепенно возобновило свою деятельность «замороженное» в предвоенные годы Центральное духовное управление мусульман Европейской России и Сибири [Ислам на Европейском Востоке, 2004. С. 362–365]

С начала 1943 г. по инициативе Москвы началась подготовка по созданию Духовного управления мусульман в Центральной Азии. Ранее подобное учреждение в этом регионе не существовало. В царское время имперские верхи противодействовали плану образования общетуркестанского исламского центра [Арапов, 2004. С. 223]. В 20-е гг. XX в. в ряде областей Узбекской ССР функционировали мусульманские Духовные управления, но на республиканском или общерегиональном уровнях «магометанские» координирующие структуры так и не были созданы. В эпоху «великого перелома», к началу 30-х гг., все узбекские областные исламские управления были ликвидированы [Арапов, 2006. С. 320]. Теперь же, в октябре 1943 г., с личной санкции И.В. Сталина в Ташкенте был проведен курултай (съезд) мусульманского духовенства и верующих и учреждено Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ)¹. Данное мероприятие, как и аналогичные действия по оживлению Русской православной церкви, проводились при активном участии органов госбезопасности. На протяжении всей советской истории чекисты

1 | В литературе отмечается, что создание Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана было инициировано лично И.В. Сталиным. О подготовке и ходе Ташкентского курултая 1943 г. более подробно см.: [Усманходжаев, 2008. С. 41–47].

внимательно отслеживали все стороны религиозной жизни в СССР [Арапов, Лаушкин, 2006].

Наше внимание привлекло одно из наиболее значительных по своей политической направленности решений Ташкентского исламского курултая — принятое 17 октября 1943 г. делегатами съезда антифашистское обращение. Его русский текст был переправлен в Москву работниками Наркомата госбезопасности СССР и передан в аппарат Управления агитации и пропаганды ЦК ВКП (б). Анализ содержания этого материала позволяет предположить, что в его подготовке на месте принимали участие какие-то знатоки ислама, пользующиеся доверием в чекистской среде. С текстом обращения лично познакомился и одобрил его сам руководитель Агитпропа союзной компартии А.С. Щербаков². Судя по документам архивного дела по решению Щербакова от 9 декабря 1943 г. этот текст был переведен на языки народов Средней Азии и Казахстана, размножен в количестве 15 тыс. экземпляров и распространен в среде верующих мусульман региона³.

На наш взгляд, антифашистское обращение мусульман Средней Азии и Казахстана является ценным источником по истории одного из самых драматических периодов жизни недавно завершившегося XX столетия. При подготовке документа к изданию был использован его текст, отложившийся в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) в фонде 17 «ЦК ВКП (б) — ЦК КПСС»). Материал печатается с сохранением по возможности особенностей его синтаксиса, орфографии, написания имен, названий и терминов. Публикация снабжена необходимыми примечаниями.

* * *

ВО ИМЯ АЛЛАХА МИЛОСТИВОГО, МИЛОСЕРДНОГО!
КО ВСЕМ ПОЧТЕННЫМ БЛАГОСЛОВЕННОГО ИСЛАМА, К БРАТЬЯМ
И СЕСТРАМ, МУСУЛМАНАМ и МУСУЛЬМАНКАМ!

«Слава Аллаху, властелину миров! Господь наш, даруй нам в сей жизни премногие блага! Милость даруешь ты нам в минуту предсмертной муки, возвещая о радостях истинной веры. Милосерден ты к нам, когда мы покоимся в могильном прахе. Ты господин судного дня, судящий милостиво и справедливо на основании свидетельств истины. Тебе мы поклоняемся и к тебе взываем о помощи: веди нас путем прямым, чтобы были мы тверды в единобожии и

2 | Щербаков Александр Сергеевич — советский партийный и государственный деятель. Генерал-полковник. В 1943 г. — секретарь ЦК ВКП (б), начальник Главного политуправления Красной Армии и Управления агитации и пропаганды ЦК ВКП (б).

3 | Из материалов данного архивного дела неясно, была ли какая-то часть экземпляров обращения отправлена в Действующую армию для распространения среди воинов — этнических мусульман.

правой вере путем тех, кому ты милостив
не тех, на ком гнев твой и кто отошел от пути
истинного, предавшись страстям, ересям и
преступлениям. Аминь!»

(Молитва из Корана)⁴.

Мы, представители мусульманского духовенства⁵ и верующих Узбекистана, Таджикистана, Туркменистана, Киргизстана и Казахстана, собравшиеся на Великий Курултай, состоявшийся 15–20 октября 1943 года в городе Ташкенте под председательством МУФТИ Ишан Бабахана АБДУМАДЖИТХАНОВА, считаем своим религиозным долгом и долгом совести довести до сведения всех мусульман о следующем:

Уважаемые братья мусульмане!

Уже третий, год, в результате нашествия гитлеровских орд, большая часть мира пылает в огне губительнейшей из войн, какие когда-либо переживало человечество.

Злодей Гитлер и его сообщники, да падет проклятие на их головы, залили всю Европу кровью и слезами, умертвили тысячи ни в чем неповинных людей.

Гитлеровское государство, нарушив договор с Советским Союзом, без объявления войны, вероломно напало на нашу страну, желая превратить наших мужчин и женщин в рабов, сделать наших детей сиротами, разрушить наши жилища, устроить в наших домах притоны разврата, растоптать наши права, унижить и поругать нашу веру, опустошить наши сады, превратить в прах нашу родину.

На Северном Кавказе, где великой славой в прошлом покрыли себя мурзыханы и гази⁶, гитлеровцы совершили чудовищные преступления: ограбили все население, пожгли и взорвали жилища горцев, увели в плен тысячи мужчин и женщин. В городе Краснодаре и Краснодарском крае, по распоряжению германского командования, тысячи людей, в том числе больные, старики, женщины и дети, были отравлены удушающими газами⁷.

4 | Представляется, что при подготовке текста обращения его составителями был использован русский перевод Корана, выполненный видным востоковедом Г.С. Саблуковым и впервые изданный в Казани в 1877 г. При этом здесь и далее в обращении саблукровский перевод был дан в достаточно вольном изложении. В данном случае была использована первая сура Корана (т.н. Фатиха). Ниже приводится ее саблукровский перевод: «Слава богу, Господу миров. 2. милостивому, милосердному, 3. держащему в своем распоряжении день суда! 4. Тебе поклоняемся и у Тебя и у Тебя просим помощи: 5. веди нас путем прямым, 6. путем тех, которых Ты благодетельствовал, 7. не тех, которые под гневом, не тех, которые блуждают» [Коран, 1877, с. 5].

5 | Как известно, в исламе нет институтов церкви и священства. С этой точки зрения употребляемое в русскоязычных казенных документах определение «мусульманское духовенство» носит достаточно условный характер. Оно обозначает разнообразную по своему составу общность служителей исламского культа. Упоминаемые из них в тексте: а) муфтий — духовный авторитет, в России руководитель исламского Духовного управления; б) муфти — преподаватель среднего исламского учебного заведения (медресе); в) мухтасиб — руководитель территориального округа, куда входил ряд мусульманских «приходов»; г) хальфа — заместитель руководителя ветви какого-либо суфийского братства.

6 | Гази, мурзыханы — люди, принимающие участие в газавате или джихаде («войнах за веру»). Данные дефиниции родились в период становления ислама, в эпоху мусульманских завоеваний [Ислам, 1991, с. 52–53].

7 | Более подробно об этом см.: [Симонов, 1977, с. 220].

Немцы хотят, чтобы по построенным руками нашего народа великим оросительным каналам вместо воды текла кровь, и слезы невинных сирот. Они хотели бы стереть с лица земли Самарканд, где жили, творили и покоятся в священных могилах ШАХ ЗИНДА, святейшие Кусам Ибн Аббас и Ходжи Ахрар, да будет доволен ими Аллах!⁸, — опустошать Фергану, где в Шахимордане покоится святейший ХАЛИФ АЛИ, угодный Аллаху, зять богоизбранного пророка МУХАММЕДА⁹; сжечь Бухару, где находится священный мазар пресвятейшего Беха-уд-Дина Накшбанди, святого Кулая, шейха Алима-Аль-Бахарзи, святейшего Ага и Бузрука¹⁰; превратить в развалины гор. Туркестан, где находится священная могила Ходжи Ахмеда Яссови¹¹ и лучезарные мазары АБУ-ИДЕЙДИ ИБН-АЛЬДЖАХА, ХОДЖИ ТУРАБА, ХОДЖИ ИГАЗИ; превратить в пепел Ташкент, где находятся мазары святейших имама КАФАЛЯ-ШАШИ, Шейха Хавенд и Таура, Шейха Зейнетдин-ата и других великих мужей¹², достигших высочайшей святости. Они мечтают вывезти в Германию неисчислимы сокровища нашей страны, превратить наши школы в застенки, культурно-просветительные учреждения в дома терпимости. Осквернить благодатные мечети и места паломничества и могилы святых.

Гитлер замыслил уничтожить национальную культуру народов Туркестана и Казахстана, предать огню костров сокровища науки и знания, накопленные и хранящиеся в библиотеках Бухары, Ургенча, Самарканда, Ташкента, Ашхабада, Ходжента, Алма-Ата, Фрунзе¹³.

Гитлеровцы жаждут осквернить честь наших жен и дочерей, уют наших семейных очагов, спокойную обеспеченную жизнь наших стариков, безмятежный сон наших детей.

Нет мощи и силы, кроме как у Аллаха! Туркестан в течение тысячелетия был и остается священным отечеством узбеков, таджиков, туркмен, казахов, киргиз и кара-калпаков.

Следуя заветам наших отцов, народы Туркестана вместе со всеми народами Советского Союза вступили в великий бой с фашистами за свою дорогую родину, за свою свободу и процветание, за веру и права, за честь и славу.

8 | Реально на территории самаркандского мемориально-культурного комплекса Шахи-Зинда («Живой царь») находится лишь легендарное захоронение двоюродного брата пророка Мухаммада — Кусам б. 'Аббаса. Могила известного мусульманского шейха Ходжи Ахрара (XV в.) сохранилась в одноименном культово-мемориальном ансамбле на другой окраине Самарканда.

9 | В ферганском кишлаке Шах-и мардан («Царь мужей») находится мазар, почитаемый в местной мусульманской среде как место легендарного захоронения двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада халифа Али.

10 | Мазар известного мусульманского суфийского шейха Сайф ад-Дина Бахарзи (XIII в.) действительно находится на территории города Бухары. Культово-мемориальный комплекс Бахауддин, где захоронен видный деятель среднеазиатского ислама Баха' ад-Дин Накшбанд (XIV в.), в реальности расположен в 12 км от Бухары.

11 | Имелось в виду находящееся в г. Туркестан (Казахстан) захоронение известного мусульманского деятеля Ходжи Ахмеда Йасави (XII в.).

12 | Имелись в виду ташкентские мазары Мухаммеда Кафаль-Шаши (X в.), Зейнетдина (Зенги)–Ата (XIV в.) и Шейха Хавенди Тахура (XV в.).

13 | Фрунзе (совр. Бишкек) — тогдашнее название столицы Киргизстана.

В слове господа — велик он! Говорится:
«В том случае, когда нарушают заключенные
ими с Вами договора и порицают Вашу религию,
тогда вступайте против них в бой и уничтожайте
руководителей противодействий против свободы
и религии, только благодаря этого они — эти
вероломные наши противники прекратят свои вред-
ные дела»¹⁴.

Советское государство, являющееся отечеством всех народов Советского Союза, с первых дней своего существования, освободило народы от гнета и нищеты, бесправия и темноты и независимо от национального и расового различия и вероисповедания, предоставило право на самоопределение, дальнейшее процветание и счастливую, зажиточную жизнь.

В хадисе великого пророка МУХАММЕДА, да благословит Аллах его, — сказано:

«Любовь есть одно из качеств верующих»¹⁵.

Гитлер проповедует «теорию» чистоты и господства немецкой расы, считает все народы мира низшей расой, а восточно-мусульманские народы обезьянами. Пользуясь этой «теорией», немцы хотят поработить другие народы и уничтожить их государственность.

Гитлер, неожиданно напав на нашу страну, народы которой не хотели войны, никогда не помышляли о захвате чужой земли и собственности и были заняты мирным трудом, — думал быстро добиться успеха и поставить наш народ на колени. Но Гитлер и его сообщники жестоко просчитались.

Народы Советского Союза ответили этим извергам справедливой войной. Мусульмане Туркестана вместе со всем советским народом послали на всеобщий священный газават¹⁶ своих любимейших сынов, дали им отцовское благословение. Теперь они мужественно бьются на полях Отечественной войны, обрушивая на головы врагов адский огонь. Мы ведем справедливую войну. Каждый правоверный, погибший за правду, — мученик веры, каждый мусульманин, убивший проклятого врага, — гази-боец за веру.

В Коране говорится:

«Сражайтесь с теми, которые сражаются с вами, но не будьте зачинщиками, ибо бог не любит несправедливых».

(Бакара, стих 186).

14 | При подготовке данного места в обращении его составители отталкивались от суры 9 «Покаяние» (айат 12) Корана в переводе Саблукова. Приведем буквальный текст саблуковского перевода: «Если они после сего союза с ними, нарушат клятвы свои и будут хулить вашу веру, то войите с вождями неверия (для них нет клятвы!): может быть, они будут сдерживать себя» [Коран, 1877. С. 345].

15 | Цитируемые в тексте обращения четыре высказывания пророка Мухаммада относятся к т.н. хадисам (преданиям о словах и действиях основателя ислама) [Ислам, 1991. С. 262–263].

16 | Газават — священная война мусульман за веру [Ислам, 1991. С. 52].

«Истребляйте их, где ни застигнете их, изгоняйте их, откуда они вас изгнали, мятеж и искушение губительнее убийства». (Бакара, стих 187)¹⁷.

Великий пророк МУХАММЕД говорит:

«Каждый честный человек, любящий свою Родину, обязан вести борьбу против врага и разгромить его.

Наши воины должны быть храбрыми и никогда не бежать от врага».

Наши сыновья и братья показывают на фронтах Отечественной войны образцы героизма и отваги. Кто не знает имен истинных сынов и дочерей мусульман Туркестана — Героя Советского Союза Кучкара ТУРДЫЕВА, Серажетдина ВАЛИЕВА, АДЫЛОВА, Мухамеда ИБРАГИМОВА, Зибнхан ГАНИЕВ, Марьям ЮСУПОВУ, ЭЛЬ МУРАДОВА, РУСТАМБЕКОВА и сотен подобных им героев-мусульман, сражающихся в рядах Красной армии плечом к плечу с другими народами Советского Союза¹⁸.

Мы, представители мусульманского духовенства и верующих, собравшиеся на наш великий курултай, от имени всех правоверных мусульман Узбекистана, Таджикистана, Туркменистана, Киргизстана призываем Вас дорогие наши сыновья и братья: быть храбрыми, как львы, бороться плечом к плечу с братскими народами нашей страны против гитлеровской армии, беспощадно уничтожать фашистское войско, отстаивать до последней капли крови каждый вершок священной советской земли, укреплять железной воинской дисциплиной свои ряды, выполнять нерушимо и свято, быстро и точно приказы своих командиров.

«... Если джигит трус, он обрекает себя на смерть» — говорили наши деды.

«... Во время борьбы с врагом, кто убежит с поля брани, тот понесет кару бога и на том свете его место будет в аду» — говорит великий пророк МУХАММЕД.

Вас дорогие наши сыновья и братья, дочери и сестры призываем еще горячее молиться о даровании Аллахом скорейшей победы нашему воинству. Чтобы подкрепить делом эти молитвы, надлежит дать бойцам Красной армии как можно больше продовольствия и сырья, оружия и боеприпасов, честно и самоотверженно трудиться в колхозах и совхозах, фабриках и заводах.

В священном Калям Шарифе сказано:

«Для победы над врагом укрепляйте сколько можно свой тыл, готовьте боеприпасы, конницу, тем будете держать в страхе врагов ваших и, кроме них, всех других, которых не знаете вы, но которых знает бог.

17 | Данное место в обращении восходит к суре 2 «Корова» Священной книги ислама. Приведем буквальный саблукровский перевод этих слов Корана: «186. Сражайтесь на пути Божиим с теми, которые сражаются с вами; но не будьте несправедливы, потому что Бог не любит несправедливых. 187. Убивайте их, где ни застигнете их; изгоняйте их, откуда вас они изгнали: искушение губительнее убийства» [Коран, 1877. С. 55].

18 | О боевых подвигах мусульман — уроженцев Республик Средней Азии и Казахстана на фронтах Великой Отечественной войны см.: [Абишев, 1958; Ильясов, 1964; История таджикского народа, 1965; История Узбекской ССР, 1967; Керимбаев, 1954].

Что пожертвуете вы для пути божия, за то верно отплатится и с вами не поступят несправедливо»¹⁹.

В хадисе нашего пророка МУХАММЕДА говорится: «Помощь воину, идущему на фронт вооружением, равносильно участию в сражении. Даже мирный труд мужчин и женщин, занявших должности ушедших на фронт воинов, равносильно участию в бою».

ИМАМЫ, ДУХОВНЫЕ ПАСТЫРИ МУСУЛЬМАН

Призывайте правоверных отвагой и героизмом на фронте, честным и самоотверженным трудом в тылу, ускорить час победы.

Мусульмане и мусульманки! Творя молитву, просите у господ великого и славного победы для советского воинства, просите победы для ваших братьев и сынов. Всей душой, всем своим достоинством, не жалея сил и труда, помогайте укреплению и возвышению нашего государства, давшего нам мир и безопасность.

Благодарение предвечному Аллаху, велик он и славен! Наши молитвы и труды принесли свой плод: слышится весть о победе. Поражение проклятого, врага, грядущее истребление подлых трусливых убийц, ныне яснее солнца. Ежедневно Красная армия освобождает десятки и сотни деревень и городов. Враг бежит на Запад, но он цепляется за каждый клочок нашей земли и отчаянно сопротивляется. Наши славные союзники наносят удары германским промышленным центрам с воздуха, их войска уже вступили на территорию Италии²⁰. Однако, победа не придет сама собой. Для скорейшей победы еще больше надо усилить нашу помощь фронту. Необходимо, чтобы наши воины еще больше проявили чудеса отваги и храбрости.

Уповаем на милость твою, милостивейший из милосердных.

Да избавится род людской от гнусных злодеяний извергов. Аминь!

С помощью великого Аллах, под духовным покровительством его великого пророка МУХАММЕДА мы победим.

По поручению съезда мусульманского духовенства и верующих Средней Азии и Казахстана Президиум съезда:

1. Ишан Бабахан АБДУМАДЖИТХАНОВ²¹ — председатель организационной комиссии по созыву съезда.

19 | Калям Шариф — «Священная Книга», т.е. Коран. Данное место в обращении является перефразом стиха (айата) 62 из коранической суры 8 «Добыча». Приведем саблукровский перевод этого места в Коране: «Держите в готовности все, какие можете, военные силы и отряды конницы: ими будете держать в страхе врагов Божьих и врагов ваших, и кроме них, всех других, которых не знаете вы, но которых знает Бог. Что ни пожертвуете вы для пути Божия, вам за то верно отплатится, и с вами не поступят несправедливо» [Коран, 1877. С. 339].

20 | Боевые действия союзников по изгнанию немецких войск с итальянского острова Сицилия начались в июле 1943 г., на материковой части Италии — в сентябре 1943 г.

21 | Ишан-хан Бабахан — мусульманский духовный деятель. Его предки возводили свою родословную к Ходже Ахмаду Ясави. В 1943–1957 гг. Ишан Бабахан являлся председателем (муфтием) Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. Он проводил в целом прагматическую политику и сумел выстроить рабочие отношения с советскими структурами [Ислам на территории бывшей Российской империи, 2003. С. 12].

2. Габдрехман РАСУЛЕВ²² — муфтий Центрального Духовного Управления мусульман в гор. Уфа.

3. Алимхан Тюрк ШАКИРХОДЖАЕВ — имам из Киргизской ССР.

4. Габдулгафар ШАМСУТДИНОВ — мухтасиб, хаджи из Казахстана.

5. Халилрахман НАСРУТДИНОВ²³ — мухтасиб, член Духовного Совета Центрального Духовного Управления мусульман, имам мечети гор. Москвы.

6. Мулла Салех БОБОКАЛАНОВ — духовный деятель из Таджикистана.

7. Муратходжа САЛИХ-ХОДЖАЕВ — хальфа, мударрис из гор. Ташкента.

8. Кене Ишан Хызыркули Ишан Оглы — духовный деятель из Туркменистана.

9. Лукпан ТУРСУНОВ — мухтасиб Западного Казахстана.

10. Кемал ШАБДАНОВ — представитель верующих мусульман из Киргизии.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 188. Л. 39–42 об.

22 | Расулев (Расули) Габдуррахман — мусульманский духовный деятель. В 1936–1950 гг. — муфтий Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири [Ислам на Европейском Востоке, 2004. С. 278].

23 | Насретдинов (Насрутдинов) Халил-Рахман — мусульманский духовный деятель. В 1936–1953 гг. — имам Московской Соборной мечети. В предвоенные годы данная мечеть являлась единственным действующим исламским молебным центром на всей территории Центральной России. С началом Великой Отечественной войны Насретдинов вел активную патриотическую работу. В мае 1942 г. вместе с Г. Расулевым и рядом других мусульманских духовных лиц он подписал «Обращение представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии» [Ислам в Москве, 2008. С. 178–179; Одинцов, 2005. С. 246–246].

Источники и литература

- Абишев, 1958 — *Абишев Г.* Казахстан в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Алма-Ата, 1958.
- Арапов, 2006 — *Арапов Д.Ю.* Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 году (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // Расы и народы. М., 2006. Вып. 32.
- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004.
- Арапов, Лаушкин, 2006 — *Арапов Д.Ю. Лаушкин А.В.* История религий в России. Методические указания и материалы к курсу. М., 2006.
- Ильясов, 1964 — *Ильясов Б.* Советский Туркменистан в период Великой Отечественной войны. Ашхабад, 1964.
- Ислам, 1991 — *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.
- Ислам в Москве, 2008 — *Ислам в Москве: Энциклопедический словарь.* Н. Новгород. 2008.
- Ислам на Востоке, 2004 — *Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь.* Казань, 2004.
- Ислам на территории..., 2003 — *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь.* М., 2003. Вып. 4.
- История, 1965 — *История таджикского народа.* М., 1965. Т. 3.
- История, 1967 — *История Узбекской ССР.* Ташкент, 1967.
- Керимбаев, 1954 — *Керимбаев С.* Патриотизм трудящихся Киргизстана в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Фрунзе, 1954.
- Коран, 1877 — *Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова.* Казань, 1877.
- Одинцов, 2005 — *Одинцов М.И.* Власть и религия в годы войны (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М., 2005.
- РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17 «ЦК ВКП (б) — ЦК КПСС».
- Симонов, 1977 — *Симонов К.М.* Разные дни войны. М., 1977. Т. 2.
- Усманходжаев, 2008 — *Усманходжаев А.* Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. М.–Н. Новгород, 2008.

И.В. Зайцев

Неизвестная рецензия акад. В.В. Бартольда на книгу Мусы Бигиева «Основы шариата»

В 1976 г. в свет вышло важное дополнение к знаменитому девяти-томному собранию сочинений акад. В.В. Бартольда, включавшее аннотированную библиографию его трудов и описание архива (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 68). В последнем в рубрике «Разное», под номером 382, значился текст под условным названием «Новое произведение популярного татарского ученого и публициста» [Туманович, 1976. С. 330]. Архивный текст, согласно описанию, представляет собой автограф В.В. Бартольда и состоит из четырех листов собственно отзыва на неназванное сочинение неустановленного автора и заметок к этому отзыву (л. 5–7). Составитель описания предположил, что под «популярным татарским ученым и публицистом» имеется в виду Исмаил-бей Гаспринский. Сейчас у нас появилась возможность сказать точно, что Бартольд написал отзыв на сочинение Мусы Бигиева «Основы шариата».

Публикуемый ниже текст акад. В.В. Бартольда, близкий соответствующему Санкт-Петербургскому списку (судя по приведенным в «Описании архива» цитатам), сохранился в фонде проф. Ильи Николаевича Бороздина (1883–1959) в Архиве Российской академии наук в Москве¹. Однако он имеет заголовок, название и автора рецензируемого труда. Текст рецензии — также автограф В.В. Бартольда. Объем текста шесть листов. Среди опубликованных работ В.В. Бартольда рецензия на «Основы шариата» не упомянута (с 1918 по 1920 год ни одной рецензии Бартольда не было напечатано) [Умняков, 1976. С. 195–197]. Отсюда можно заключить, что рукопись отзыва была, скорее всего, отправлена В.В. Бартольдом И.Н. Бороздину для публикации, которая не состоялась. Ученых связывали многолетние и довольно тесные науч-

1 | Фонд профессора И.Н. Бороздина (АРАН. Ф. 2181) поступил в Архив необработанным, в настоящее время не имеет описей и нумерации дел, поэтому я не привожу привычных архивных ссылок (их еще попросту нет). О фонде и фондообразователе см. <http://isaran.ru/?q=ru/fund&ida=1&guid=D81464D8-68BF-9CFA-5ECF-0273F7708F13>

ные контакты². В примечаниях указываются разночтения с Санкт-Петербургским списком по публикации 1976 г.

و موسی جرائله. شریعت اساسلری. پتروغراد ۱۹۱۷

Небольшой труд (72 стр.) об «Основах шариата» популярного татарского ученого и публициста Мусы Бигиева, имя которого не раз упоминалось на страницах «Мира ислама» в 1912 г.³, написан с обычным мастерством и заслуживает полного внимания всех, интересующихся прогрессивными течениями в современном мусульманском обществе⁴. Автор во многом примыкает к средневековым мусульманским течениям, особенно к суфизму; как и в своих прежних произведениях⁵, он с любовью приводит отрывки из Ибн-ал-Араби и Джелаль-ад-Дина Руми; но его собственное мышление определяется не столько мусульманскими традициями, сколько европейским образованием. Под влиянием того смысла, которое получило слово «школа» в современной Европе, автор употребляет и арабское مكتب⁶ в смысле «научное направление» и говорит о حجاز مکتبی و عراق مکتبی⁷ в мусульманском законоведении (стр. 61 и сл.). Отголоском европейской мысли (из брошюры не видно, можно ли предполагать непосредственное⁸ влияние теории Лессинга о воспоминании человечества) является, по всей вероятности, замечательный взгляд автора на значение слов Корана о Мухаммеде как «печати пророков». Появление пророков прекратилось потому, что человечество признано совершеннолетним, удостоилось «отличия, одобрения и награды»; ему выдан диплом (دبلوم) на (самостоятельное) изучение права и (самостоятельное) законодательство (стр. 12). Путем остроумного сопоставления ряда стихов Корана (стр. 14 и сл.) автор доказывает, что все, что говорится в Коране о пророке, говорится и об общине; к общине, следовательно, перешли по наследству все права пророка, в том числе и право издавать законы. В своей законодательной деятельности община не связана бук-

2 | Мною подготовлены к печати письма В.В. Бартольда И.Н. Бороздину за 1918–1929 годы.

3 | Как отмечает А. Хайрутдинов, «петербургский журнал “Мир Ислама”, издававшийся академиком В.В. Бартольдом в 1912–1913 гг., посвятил работам Муссы Бигиева ряд статей, в которых отмечена новизна поднятых татарским ученым проблем и отражена горячая полемика, которую вызвали в российской и зарубежной мусульманской прессе его идеи» [Хайрутдинов, 1999. С. 18]. Журнал, в частности, писал: «Сочинения Мусы Бигиева стали вдруг предметом особого внимания. Идеи татарского философа все больше и больше начали распространяться среди константинопольских мусульман. Его смелая критика старых толкований начала нравиться очень многим».

4 | В Санкт-Петербургской рукописи далее стоит: «Вопрос об основах шариата рассматривается, конечно, с точки зрения правоверного мусульманина; для представителей европейской науки об исламе доводы автора, вероятно, будут столь же мало убедительны, как для представителей научной, свободной от заранее установленных догматов истории церкви — доводы католических, протестантских и православных догматиков. Но и для науки об исламе представляют несомненный интерес взгляды передового представителя современного мусульманского общества на важнейшие вопросы, связанные с его религией» [Туманович, 1976. С. 330].

5 | Например, в брошюре о милосердии Божиим (رحمت اللهی) (1911). — Прим. В. Бартольда.

6 | Школа.

7 | «Хиджазская школа» и «иракская школа».

8 | Подчеркнуто в тексте В.В. Бартольдом.

вой Корана. Предписания Корана разделяются на первоначальные (ابتدائية) и вызванные обстоятельствами (وقافية); первые сохраняют свою обязательную силу везде и всегда, вторые связаны с обстоятельствами времени и места и не рассчитаны на вечные времена (стр. 16 и сл.). Так, вечное значение имеет заботливость о женском целомудрии и почтительное обращение мужчин с женщинами, временное — те формы, в которые вылилась эта заботливость в первые века ислама. С точки зрения веры нет препятствий, чтобы женщины и девушки присутствовали с открытыми лицами в мечетях, школах, на литературных собраниях, но остается недопустимым их присутствие на увеселительных и танцевальных вечерах, где бы их обнимали посторонние мужчины (стр. 22). Законодательная деятельность должна руководствоваться не только предписаниями религии, но и уроками истории; уроки истории должны быть признаны такой же «основой», таким же источником права, как четыре признанные основы фикха: Коран, сунна, согласное решение общины и заключение по аналогии (стр. 13).

Эта смелая мысль не могла быть последовательно проведена автором, все же остающимся на почве догматического религиозного мировоззрения, и автор дал нам лишнее доказательство невозможности примирить стремление к исторической правде со стремлением сохранить незыблемость религиозных догматов и традиций. Автор, признающий, что некоторые предписания Корана относятся только к современникам пророка, все же настаивает на том, что все статьи Корана на все времена считаются согласными с требованиями разума и целесообразности, что ни один стих не может считаться отмененным (стр. 64)⁹. Взгляд автора на исторические события всецело определяется его религиозным мировоззрением. Подобно многим другим современным мусульманским ученым (в противоположность средневековым) автор доказывает, что ислам признает меч только как средство защиты (стр. 46). О стихе Корана (9, 29)¹⁰, которым предписывается война со всеми иноверцами впредь до их полного подчинения, умалчивается. Слова Корана (16, 38 и 35, 22)¹¹ о посланниках и проповедниках, посылавшихся «каждому народу», дают возможность автору утверждать, что ислам относится с полным уважением к учителям всех народов — не только к Моисею и Иисусу, но также к «великим

9 | В Санкт-Петербургской версии эта мысль выражена слегка иначе: «С точки зрения немусульманина, трудно понять, почему автор, признающий, что некоторые предписания Корана имели значение только для времени пророка, все же настаивает на том, что все стихи Корана на все времена остаются согласными с требованиями разума и целесообразности, что ни один стих не может считаться отмененным» [Туманович, 1976. С. 330].

10 | «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истины — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными» (пер. И.Ю. Крачковского).

11 | «Мы отправили к каждому народу посланника: "Поклоняйтесь Аллаху и сторонитесь язычества"; "Мы послали тебя с истиной вестником и увещателем. Нет никакого народа, в котором не прошел бы увещатель!"» (пер. И.Ю. Крачковского).

индийским буддам, мобедам древнего Ирана, великим китайским учителям, греческим мудрецам и римским поэтам» (стр. 37). Автор продолжает верить в подлинность хадисов, вошедших в канонические сборники; подлинными признаются, между прочим, слова пророка, где заранее дано указание, как отличить подлинные хадисы от подложных (стр. 64). Система фикха, по логике автора, сложилась в первые века хиджры исключительно на основании мусульманских религиозных традиций без всякого влияния еврейского закона и римского права (стр. 60 и сл.)¹². «Эпоха счастья» (ساعات عصری), т.е. эпоха Абу-Бекра и Омара, остается идеалом (ایده آل) не только для мусульманского мира, но для всего человечества (стр. 72). Спорить с автором было бы столь же бесполезно, как спорить с христианскими богословами о выводах исторической науки, касающейся первых времен христианства.

Язык автора существенно отличается от литературного татарского и ближе походит к османскому. Европейские слова приводятся не в русском произношении, как в татарских газетах, но во французском, как в османской литературе, что, вероятно, затруднит читателей из русских мусульман; едва ли многие из них поймут, что значит انارشى (стр. 68) и انارشيلق (стр. 69)¹³.

В. Б.

12 | В Санкт-Петербургской рукописи: «предания о суждениях и поступках пророка в действительности постепенно слагались в первые века ислама, в зависимости от влияния на ислам и мусульманское государство чужих религиозных и правовых систем, особенно римского права» [Туманович, 1976. С. 330].

13 | «Анархия» и «анархизм».

Источники и литература

Архив РАН. Ф. 2181.

Туманович, 1976 — *Туманович Н.Н.* Описание архива В.В. Бартольда // *Умняков И.И.* Аннотированная библиография трудов В.В. Бартольда. *Туманович Н.Н.* Описание архива В.В.Бартольда. М., 1976.

Умняков, 1976 — *Умняков И.И.* Аннотированная библиография трудов В.В. Бартольда // *Умняков И.И.* Аннотированная библиография трудов В.В. Бартольда. *Туманович Н.Н.* Описание архива В.В. Бартольда. М., 1976.

Хайрутдинов, 1999 — *Хайрутдинов А.* Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллага Бигиева). Казань, 1999.

Рецензии и обзоры

6

Любомир Миков. Османска архитектура и изкуство в България. Избрани студии. Том I. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2012. 398 с.; 48 л. ил. (На болг. яз.)

Ю.А. Аверьянов

В книгу крупнейшего специалиста по искусству Болгарии, профессора Института этнологии и фолклористики Болгарской академии наук и Национальной академии художеств Любомира Микова вошли 14 работ, ранее опубликованных по отдельности в различных научных изданиях. Они посвящены османскому культурному наследию, сохранившемуся на землях Болгарии. Эти статьи — плод многолетних полевых исследований Л. Микова на всей территории Болгарии, в ходе которых им были изучены сотни культовых (религиозных) и гражданских архитектурных объектов. Особое место в своих работах автор уделяет архитектурному декору исторических зданий. Многие из этих зданий, такие как соборные мечети в городах Дупница, Белоградчик, Враца, Суворово и в селе Плыстина, гробница Салах эд-Дина Баба в г. Видин, мечеть и баня в г. Монтана, до этого оставались малоизученными. В сборнике исследуются и такие специфические сооружения, как открытые площадки для молитвы (*намазгах, мусалла*). Автор приводит новые данные и об османских памятниках, которые в целом считаются хорошо изученными (например, о мечети Ибрахима-паши в г. Разград).

Три статьи сборника посвящены проблемам османского изобразительного искусства. В одной из них рассматривается образ рыбы в мусульманском искусстве; в другой — домики для птиц и их место в архитектурном декоре османских построек различного назначения; в третьей — каменные рельефы на административном здании (*конак*) 1850 г. в с. Нановица (юг Болгарии). В статье о соборной мечети в г. Враца особое внимание уделено уникальным росписям интерьера мечети, впервые подробно документированным Л. Миковым и представленным на цветных иллюстрациях в приложении к книге. Показаны там и своеобразные росписи из соборной мечети с. Плыстина, подписанные мастером Мустафой, сыном Кадри, из Омуртага (середина XIX в.). Большая часть всех фотографий в книге сделана самим автором на высоком профессиональном уровне. К некоторым изучаемым в книге памятникам архитектором Ю. Нуриевым по просьбе автора составлены архитектурные планы.

Открывает сборник статья об османских архитектурных памятниках Софии. Л. Миков замечает, что большинство османских зданий в этом городе подверглось разрушению после освобождения Болгарии от Османов в 1878 г. Из сохранившихся он останавливается на Большой мечети, Черной мечети (ныне церковь Св. Седмочисленици), мечети Бана-баши (действующая), михрабе в Лозенеце, сводчатом помещении неизвестного назначения и бане (*хамам*) в квартале Княжево, а также рассказывает о церквях Св. Георгия и Св. Софии, одно время обращенных в мечети. Автор приводит известия европейских и восточных путешественников и дипломатов о состоянии и внешнем виде османских построек в прошлом, использует акварели австрийского художника Й. Обербауэра (1854–1926 гг.), чтобы выявить произошедшие с той поры изменения. Большинство османских памятников в Софии датируется учеными XVI в., т.е. временем расцвета османской цивилизации.

Некоторые османские мечети XVI в. по своей архитектуре очень напоминают православные церкви византийского периода. Однако, как пишет Миков, не всегда можно доказать, что прежде эти сооружения действительно были церквями и что они перестроены мусульманами. Подобный случай мы наблюдаем в соборной мечети г. Дупница на западе Болгарии (по легенде, на ее месте некогда стоял храм Св. Харлампия). После ухода турок эта мечеть, как сообщает Миков, на какое-то время стала тюрьмой (из-за своих масштабных размеров и прочности стен), а затем там был устроен исторический музей. В наши дни это здание является символом г. Дупница, как наиболее впечатляющая средневековая постройка.

Османские мечети в болгарских городах нередко становились центрами комплексов зданий (*куллийе*) культурно-просветительского назначения, включая медресе, начальные школы, библиотеки, благотворительные учреждения, бани, больницы и т.д. Такой комплекс существовал, как отмечает Л. Миков, рядом с мечетью Ибрахима-паши в центре г. Разград (начало XVII в.). В этом городе старинная мечеть внушительных размеров также стала его эмблемой наряду с часовой башней (которые стали строиться в османских городах под западноевропейским влиянием). Рядом с соборной мечетью обычно возводилась гробница (*тюрбе*) ее основателя или какого-либо святого. Во время раскопок в Разграде было обнаружено, что мечеть стоит на месте более раннего культового сооружения, также мусульманского происхождения (вакф великого везира Ибрахима, ум. 1536 г.).

Ряд османских построек, по словам Л. Микова, обнаруживает богатство внутреннего декора при сравнительно скромном внешнем облике памятника. Это относится, например, к позднеосманской мечети Хаджи Хусейна в Белоградчике (1751 г.), построенной по заказу богатого местного жителя-мусульманина и отличающейся изысканной росписью михраба и прекрасным резным деревянным потолком. По преданию, мечеть построил мастер Стойне, болгарин-христианин

(болгарские мастера вообще часто приглашались участвовать в строительстве мечетей за недостатком мастеров-турок).

В регионе Варны Л. Миковым была исследована система архитектурно оформленных площадок для молитв и связанных с ними источников для омовения и питья (*чешма*) близ г. Суворово (XIX в.). Эти площадки по традиции отмечали собой те места, где была проведена первая после завоевания края общая мусульманская молитва (пятничный намаз). Молитвы там проводились, как правило, только в праздничные дни (отсюда их местное наименование *байрам-мусалла*). Площадки мостили камнями, окружали каменной оградой, устраивали над ними навесы от дождя и подводили воду по трубам. Как полагает Л. Миков, мусалла служили и для молитв войска во время походов османской армии.

Автор подробно останавливается на художественных достоинствах и символике фресок из Старой мечети во Враце, датированных 1786–1887 г. Они сохранились главным образом в купольной части мечети. Цветочный орнамент и декор выполнены в основном в трех цветах — оранжевом, зеленом и черном. Частый мотив — рельефно изображенные гирлянды из тюльпанов, обрамляющие рисунки. Они, как и встречающиеся то и дело букеты цветов и деревца, характерны для декоративного убранства других османских памятников XVIII в. за пределами Болгарии.

Наряду с каменными, в Болгарии до сих пор сохранились и деревянные сельские мечети, более скромные по размерам и недолговечные. К числу таковых принадлежит мечеть в с. Рытлиня, фотографию которой Л. Миков приводит в своей книге. В ряде случаев в украшениях и декоре мечетей автор распознает шиитские мотивы (например, желтый цветок с тремя бутонами в настенной росписи пятничной мечети с. Плыстина он идентифицирует как *невен*, цветок, до сих пор почитаемый болгарскими *кызылбашами*).

Книгу Л. Микова отличает неизменное внимание автора к культурно-историческому контексту тех или иных изображений и деталей декора; при этом он учитывает их многофункциональность и многозначность. Так, говоря о «птичьих домиках», устраивавшихся, как правило, на фасадах мечетей (но не светских зданий), Л. Миков вспоминает о символическом значении птиц в мусульманской культуре как образа души человеческой, отлетающей из тела, и о коранических *айатах*, в которых идет речь о птицах. Автор рассматривает те или иные сооружения не просто как памятники архитектуры, но во всем многообразии их культурного бытования, нашедшего отражение в османской, болгарской и европейской литературах. Особенно ярко этот подход проявляется в статье об османских банях в Болгарии как феномене восточной городской культуры.

Книга Л. Микова будет интересна не только для специалистов по истории и культуре Османской империи, но и для тех, кто изучает культуру балканских народов и взаимодействие христианской и мусульманской цивилизаций.

Сергеев Е.Ю. Большая игра, 1856–1907: Мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии. М.: «Товарищество научных изданий КМК», 2012. 454 с. (Серия: «Сфера Евразии».)

П.В. Башарин

Тема Большой игры, ставшая в последние годы известной широкому кругу соотечественников благодаря многосерийному фильму журналиста М. Леонтьева, в научной среде не может похвалиться переизбытком внимания. В академических и в публицистических работах постсоветского времени чаще упоминалась так называемая «Большая игра-2», нежели собственно «Большая игра». За отсутствием альтернативных работ в 90-е годы с целью покрытия этой лакуны был осуществлен перевод нескольких книг известного британского публициста П. Хопкирка, которые, однако, в большей степени отличаются художественными достоинствами, нежели научным подходом. После ряда исследований советских ученых, в особенности фундаментальных работ Н.А. Халфина, эта тема была незаслуженно подзабыта. Между тем снятие ряда цензурных ограничений должно было бы послужить всплеску интереса к этой проблематике. Например, употребление самого термина «Большая игра» в советской науке избегалось, подменяясь другими — «империалистическая агрессия» и пр. Тем самым этот важный концепт не подвергался даже поверхностному анализу.

Несмотря на то, что уже с 90-х годов отдельным аспектам этой темы был посвящен ряд любопытных работ, в основном статей, можно без преувеличения сказать, что монография Е.Ю. Сергеева является первой попыткой постсоветского времени взглянуть на Большую игру как на целостный феномен.

Как в свое время и Н.А. Халфин, Е.Ю. Сергеев опирался в своей работе главным образом на архивы. Это с выгодной стороны отличает работу от ряда, преимущественно англоязычных, исследований, чьи выводы опираются либо на политологическую публицистику, либо на теоретические допущения. В лучшем случае — на мемуары, оценки которых почти всегда субъективны. Источниковой базой рецензируемой монографии являются в основном архивы РФ (АВП РИ, ГАРФ, РГА ВМФ, РГВИА, РГИА, АИВР РАН, АРГО, ОПИ ГИМ, ОР РГБ, ОР РНБ)

и Великобритании, а также публикации официальных документов, парламентские материалы, мемуары, дневники, отчеты, сочинения современников. В гораздо меньшей степени привлечены материалы ЦГА Туркмении и Узбекистана. Поскольку архивы ЦГА Узбекистана (в советское время — ЦГИА УзССР) были тщательно исследованы Н.А. Халфиным, Е.Ю. Сергеев ссылается на документы, не упомянутые в его публикациях, избегая ненужных повторений.

С первых страниц автор заявляет о попытке обосновать новый подход к феномену Большой игры, который должен «изменить существующее представление о ней и демифологизировать историю англо-русских отношений в Азии» (с. 6). Он критикует оценку Большой игры только с позиций политических и экономических факторов.

Первая гипотеза автора связана с возникновением понятия the Great Games, впервые появившегося, по словам уже упомянутого П. Хопкирка, в *Quest for Kim. In Search of Kipling's Great Game*, у известного «игрока» А. Конолли, капитана шестого Бенгальского полка в послании в 1840 г. Сам Хопкирк полагает, что Конолли сравнивал свою миссию на Востоке с игрой в регби. Е.Ю. Сергеев, исходя из мессианского настроения капитана, рассматривавшего британскую экспансию как новый крестовый поход, полагает, что Игра заключается в игре Божественного провидения, орудиями которого являются люди, включая самого Конолли (с. 7). Но и это объяснение выглядит не менее натянуто.

Все позднейшие метафорические объяснения Большой игры как игры опираются на состязательность, присущую шахматной партии. Этот образ использовали в более поздний период, уподобляя Азию шахматной доске, на которой передвигают фигуры-страны Британия и Россия. У ряда других участников и «наблюдателей» Игра объясняется через фактор риска. Самый известный, но довольно поздний, пример встречаем в *Заповеди Киплинга*:

И если ты способен все, что стало
Тебе привычным, выложить на стол,
Все проиграть и вновь начать сначала,
Не пожалев того, что приобрел.

Согласно Е.Д. Сергееву, до «официального начала» Большой игры все поездки служащих Ост-Индской компании осуществлялись без санкции правительства и рассматривались как частные инициативы. Однако большинство из них являлись агентами Ост-Индской компании, которая, в свою очередь, была независимой только *де-юре*. Например, опровержение министра иностранных дел связи миссии того же Конолли с государственными интересами, которое как аргумент приводит автор (на основе выступления первого в парламенте), не может являться безусловным доказательством (с. 7–8).

Некоторые англоязычные авторы пошли дальше, заявляя, что и позже никакого реального соперничества двух держав на самом деле не было. Большая игра была мифом, созданным несколькими офицерами, стремившимися к повышению, «игрой теней», как выразился Дж. Морган (с. 10, 301).

Традиционной точкой зрения в английской историографии является объяснение внешней британской политики второй половины XIX в. как необходимого ответа на русскую угрозу. В рецензируемой монографии неоднократно подчеркивается британская фобия «похода казаков на Индию», осуществленного Павлом I и остановленного его преемником. Любопытно, что, судя по материалам, приведенным Е.Ю. Сергеевым, наряду с боязнью оккупации русскими Константинополя она сильнейшим образом воздействовала на британскую элиту вплоть до 1905 г. Похожий страх вызывало в Европе фальшивое завещание Петра I.

С другой стороны, в английской историографии существует и противоположная оценка. Например, Э. Ингрэм считает Большую игру попыткой навязывания англичанами всему остальному человечеству собственных представлений о мироустройстве. В результате эти попытки потерпели провал, последствий которого Британия стремилась избежать за счет внешней политики (с. 11).

Некоторые отечественные исследователи пытались взглянуть на Большую игру глазами британцев, что выглядит не менее, но более субъективно, чем самые заскорузлые формулы советской историографии. Все претензии Англии рассматриваются как посягательства на законные британские интересы. Например, Н.А. Ерофеев объясняет антирусские настроения в английском обществе «своеобразной компенсацией за политический, экономический и моральный ущерб, причиненный их интересам на Кавказе, в Центральной Азии и на Дальнем Востоке» (с. 42).

Описывая условия, при которых возникло русско-британское соперничество, автор перечисляет классические пункты. Замена в Британии политики меркантилизма на рыночную во время «второй империи». Главной движущей силой становится не старая аристократия, плантаторы и негодянты-перекупщики, а бурно развивающееся сословие торговцев. Смена приоритетов с курса жесткого военного контроля над колониями на создание азиатских рынков для сбыта продукции (с. 28–29).

Е.Ю. Сергеев противопоставляет английской модели российскую действительность: распространение правил свободной торговли причинило бы вред экономике России, чьи товары не выдержали бы английской конкуренции по цене и качеству (с. 30). Однако в рамках этого не договаривается то, что Британская империя нарочито заполняла мир, особенно свои колонии, товарами, довлевшими количественно в связи с тем, что они производились на экспорт. Классический пример

с дешевой британской мануфактурой, которая в Индии вытеснила всю местную, как более дорогую, в результате чего от голодной смерти погибли миллионы индийских ткачей. Учитывая это, вполне естественно заключение, что проникновение индийских товаров полностью бы вытеснило русские. Между тем сами британцы с возникновением рыночных ориентиров опасались конкуренции намного больше русских. Об этом свидетельствуют, например, запреты и высокие пошлины на импорт иностранных товаров на территории Великобритании.

Местами описания преимуществ британской торговли выглядят довольно специфично. Например, русским купцам, привыкшим к естественному товарообмену, противопоставляются английские, преимущество которых состояло в обмене английских товаров на драгоценные металлы (с. 60). Неясно, какой прогресс в развитии английской торговли демонстрирует данный пример, более подходящий для эпохи Великих географических открытий.

Мало учитывается тот факт, что британские торговцы пытались контролировать среднеазиатские рынки еще до колонизации региона Россией через Афганистан (например, скупка ценностей). В результате этого огромное количество художественных ценностей и древних произведений ювелирного искусства Закавказья и Средней Азии (Урарту, Бактрия, Согд) осело в частных и государственных коллекциях Великобритании.

Обозревая советскую историографию и упрекая ее за субъективную оценку британской политики, наибольшей критике автор подвергает труды Н.А. Халфина, подчеркивая, что критическая британская реакция на английский перевод его монографии была совершенно справедливой (с. 14).

Примечательно, что, говоря о необходимости избежать одиозности и однобокости в истолковании Большой игры (примером таковой автор считает фильм и книгу М. Леонтьева с одноименным названием), Е.Ю. Сергеев сам подвергается этой крайности, когда пытается кратко охарактеризовать историю отношений Pax Christiana и Pax Islamica, ссылаясь на С. Хантингтона, как на академическое исследование. Начало столкновения ислама и христианства возводится ко времени образования халифата. Приводится классическая схема мусульманских атак и ответов христианства. Характерно, что, как и Б. Льюис (ссылки на работы которого в монографии не приводятся), автор рассматривает османское завоевание Европы не как волну, прошедшую по всему Ближнему Востоку и Магрибу, уничтожившую весь старый порядок в мусульманском мире и докатившуюся до Константинополя и Балкан, но как очередную волну мусульманской агрессии, направленную против Европы, даже «кульминацию». Совершенно неверно утверждение, что «для всех слоев общества христианской Европы — дворянства, духовенства, горожан и крестьян — угроза нашествия народов, исповадовавших ислам, осознавалась в Новое время как объективная реаль-

ность» (с. 26). Стоит вспомнить хотя бы то, что именно в Новое время началась эпоха активной и жесткой колонизации мусульманского мира, которую, естественно, объективно невозможно расценить как ответ нависшей угрозе. Тем более странно оперирование подсчетами Хантингтона, носящими не только ненаучный, но провокационный характер, согласно которым каждый второй конфликт с 1820 по 1929 год являлся столкновением мусульман с христианами.

Среди причин, давших старт Большой игре, автор, следуя уже сложившейся научной традиции, называет окончание русской войны на Кавказе в 1859 г., когда экспедиционные войска, закаленные в суровых боях, были готовы к новым сражениям; восстание сипаев 1857–1858 гг., вылившееся в пересмотр британской политики в Индии; вторую опиумную войну, положившую начало раздела Китая на сферы влияния; борьбу шаха Персии и эмира Афганистана за Герат в 1856–1858 гг., что вызвало прямое вмешательство англичан; кульминацию британской торговой экспансии на рынки Азии и одновременное начало индустриальной модернизации в России; гражданскую войну в США 1861–1865 гг., приведшую к сокращению поставок в Европу хлопка-сырца. Е.Ю. Сергеев также отмечает негативное последствие экономического кризиса 1857–1858 гг., в целях преодоления которого Англия стремилась открывать новые азиатские рынки для сбыта своей продукции (с. 19).

Как со стороны Британии, так и со стороны России использовались сценарии вовлечения Азии в процесс модернизации. Это, по мнению автора, стало ключевым аспектом Большой игры (с. 19).

Е.Ю. Сергеев делит ход Большой игры на следующие периоды: начальный «когда Лондон и Петербург собирались с силами» (1856–1864), покорение Россией Средней Азии (1864–1873), период наивысшей конфронтации, вплоть до достижения грани вооруженного конфликта (1874–1885), тупиковый (1885–1905) — «когда продолжение соперничества потеряло смысл, а сотрудничество набирало силу», завершающий (1905–1907) (с. 20–21). Все вышеперечисленные этапы подробно описаны в монографии.

Тем самым автор смещает более или менее общепринятое начало Большой игры на несколько десятилетий вперед. Между тем если одним из главных определяющих Большой игры считать резкую конфронтацию между Британией и Россией на Востоке, то по крайней мере подготовительный этап следует удревнить, поскольку такая конфронтация имела место задолго до второй половины XIX в. Если даже не принимать во внимание столкновение с британскими интересами в Закавказье во время войны России с Персией в 1812 г., когда в результате военных действий под командованием генерала Котляревского погиб британский инструктор, капитан Кристи, и тайных английских миссий в Бухару, то следует рассматривать как ее начало такие факты, как соперничество английских и русских агентов (А. Бернса и Я. Виткевича) в Афганистане, при дворе Дост Мухаммада, дальнейшее участие рус-

ских в осаде персидским шахом Герата и завоевание шахом Шуджа Кабула с использованием индийских войск и пр.

Крымская война для России и сипайское восстание для Британии заставили великие державы обратить внимание на вопросы внутренней политики в первом случае и внутренней колониальной политики — во втором. Именно в ходе восстания возникли упования на русскую помощь со стороны местного населения.

Поэтапно переходя от региона к региону, Е.Ю. Сергеев, как правило, выстраивает следующую схему: продвижение России в одном из регионов, реакция Англии («российский вызов и британский ответ»), попытка урегулирования, переход к следующему региону: Средняя Азия и создание Русского Туркестана, Кашгар и Восточный Туркестан, Афганистан, Закаспийские туркменские области, Памир, Тибет, Дальний Восток. Несмотря на то, что номенклатура «Центральная Азия» включает и Северный Индостан (Белуджистан, Пенджаб, Синд), которые также были затронуты Большой игрой, в монографии эти области игнорируются. При этом, по мнению автора, в заключение каждого из региональных этапов после достижения соглашения Большая игра переносится на другую площадку. Например, говоря о преодолении Илийского кризиса в Восточном Туркестане Е.Ю. Сергеев пишет: «Хотя российские и британские путешественники, такие как Н.М. Пржевальский, Б.Л. Громбчевский и П.К. Козлов, или Н. Илайэс, А. Хози и Ф. Янгхазбенд... продолжали пересекать пустыни и преодолевать горные хребты Восточного Туркестана... он стал постепенно терять свое значение в качестве одной из «площадок» Большой игры» (с. 153).

К сожалению, факторы, не имевшие следствием прямых столкновений двух держав, но обладавшие немаловажным значением для продвижения британского влияния на север, либо освещены скупо (афганская политика), либо не упоминаются (например, аннексия Пенджаба, превращение в плацдарм Келата перед 2-й Англо-афганской войной и неудавшаяся тогда попытка провести границу между Келатом и Персией).

Следуя выводам автора, в 1870-х гг. панславистская партия в России снова вознамерилась задействовать Индию в качестве площадки военного столкновения с Англией, что не удалось в связи с препятствованием Англии захвата русскими войсками Константинополя в 1878 (с. 157–158) и Сан-Стефанского мирного договора. С другой стороны, подготовке создания русского плацдарма в Афганистане времен Шер Али-хана помешала, по мнению автора, нерешительность русских генералов вследствие отсутствия в регионе систем коммуникации и очередное вторжение британских войск, Вторая англо-афганская война. Однако в дальнейшем делается общий странный вывод, что Россия не оставляла планов организации марша на Индию всю вторую половину XIX в. (с. 199). Видимо, так, как было отмечено выше, казалось англичанам.

На самом деле ряд заявлений с угрозой похода на Индию к нач. XX в. был связан с восприятием Англо-бурской войны, резко осуждаемой не только русским, но и европейским обществом, о чем автор не упоминает. Знаменательно, что он касается стихотворения князя Э.Э. Ухтомского «Завтра мы будем в Индии!» (с. 203). Однако оно не может быть привлечено к сумме доказательств. Данное намерение по своей серьезности может быть сопоставлено с другим стихотворением, с противоположного конца — Р. Киплинга, — цитируемым автором в одном из эпиграфов монографии:

Ура, ура, мы идем на северо-запад!
Ура, ура, это шанс, которого мы так долго ждали!
Пусть они услышат хор наших голосов от Амбалы до Москвы,
Когда мы будем маршировать в Кремль (с. 26).

Гораздо более реалистично звучат слова одного из английских военных журналистов: «После очищения Кавказского перешейка от вторгшихся туда москвитов в нашем распоряжении окажется большая масса прекрасной опытной кавалерии, чтобы сразу же нанести тяжелый удар по врагу. Россия открыта для нашей армии, и мы способны угрожать одновременно Москве, Севастополю, Одессе, а также тылу русской армии в устье Дуная» (с. 52). Можно также вспомнить бесчисленные предложения по организации в Средней Азии джихада против русских. По словам лорда Майо, бывшего, как подчеркивает Е.Ю. Сергеев, здравым реалистом и противником *форвардизма*, для этого было бы достаточно «горстки британских агентов и нескольких сотен тысяч фунтов» (с. 115).

Стремясь к научной объективности, автор, тем не менее, повсеместно определяет действия России как «интриги», «провокации» и реализацию «амбиций». Подобный стиль характерен для некоторых публицистических британских популярных книг по Большой игре. Ярким примером его является произведение П. Хопкирка, который постоянно называет Россию агрессором, чудовищем и хищником, упрекая ее в коварстве и двуличии, характеризуя политику Британии с самой лучшей стороны. Это является отражением традиционной риторики ряда британских авторов, идущей со времен Роберта Вильсона, в представлении которого русский царь всегда представлялся агрессором, а Британская империя — ничего не подозревающей стороной. Риторически Британия противопоставляется России как демократия автократии. Даже применительно к периоду возникновения в России парламентаризма подчеркивается ущербность последнего. Например: «... критические стрелы демократической прессы Англии продолжали временами беспокоить авторитарный режим, лишь прикрытый фасадом Основных законов империи и парламентских учреждений» (с. 290). Или же комментарий к мнению К. Вишфула об отношениях Англии и России пос-

ле подписания англо-русского соглашения, которое должно было расставить все точки над *i*: «Как справедливо заметил автор, „Форин офис желала бы, чтобы российская политика стала более либеральной, тогда Россия рассматривалась бы как приемлемый союзник Британии; в то же время она (Россия. — *Е. С.*) надеялась, что английская политика не подвергнется дальнейшей либерализации, которая сделала бы Британию менее желательной для России в качестве партнера”» (с. 369); «Как справедливо описал образ России в менталитете викторианского общества один из современных отечественных авторов (*А.Н. Затишин. — П. Б.*), „столь близкое географическое соседство с автократической державой, подчинившей себе огромные территории евразийского материка, легко вызывало у западных обывателей ощущение подавленности и потенциальной опасности для себя”» (с. 296).

Автор постоянно подчеркивает, что Британия отвечала на русские завоевания в Средней Азии преимущественно дипломатическими методами, не принимая в расчет ни англо-афганские войны, ни аннексию Синда и Пенджаба, ни вторжение в Тибет...

Парадоксальным образом автор утверждает, что взаимодействие Британии и России протекало в рамках *Pax Britannica* «от Багдада до Калькутты», что вызывает недоумение (см., напр., с. 21). Единственный факт посягательств на эту территорию был осуществлен Павлом I с его индийским походом, как известно, не достигшим границ Британской империи. Но это событие предшествовало, по определению самого автора, Большой игре, которая развивалась на Переднем и Среднем Востоке, никогда не входивших в состав колоний Британии.

Русские ноты по поводу тайных действий Британии в Средней Азии, в частности, на Памире, оставленные британским правительством без реакции, объясняются как бесполезные попытки повернуть уже установившийся ход вещей. Между тем постоянно подчеркивается, что в случае русского продвижения в той же Средней Азии или на Дальнем Востоке Британия начинала зондаж относительно регионального сотрудничества (о котором почему-то не вспоминала в случае, например, с Тибетом и прочими регионами, в которых непосредственно была способна прибегнуть к силовому решению проблемы), раздражаясь при отсутствии ответа с российской стороны. Только боязнь за судьбу династии Романовых на фоне революционных событий в России заставила «даже самых твердолобых англофобов при дворе и на границах» пойти на дипломатическое урегулирование или хотя бы не препятствовать ему (с. 250). Между тем в тексте самой книги иногда говорится о том, что в большей степени британский «зондаж» касался позиций ведущих европейских держав «относительно совместного демарша против России не только по балканской проблеме, но и в Центральной Азии» (с. 146).

Довольно странно подчеркивается неослабевающий поиск Британии соглашения с Россией. Например, демонстративная организа-

ция вице-королем Индии Керзоном похода флотилии в Персидский залив. Вопреки мнению той же советской историографии, которая логично рассматривала ее как попытку сорвать диалог между Россией и Британией, рассматривается Е.Ю. Сергеевым как подготовка «аргументации... для обсуждения персидского вопроса на переговорах с Россией» (с. 217). Все же подобные шаги России рассматриваются им как акты явной агрессии.

Упомянутые автором сипайское восстание, англо-афганские войны, Англо-бурская война меркнут на фоне взятия Геок-тепе, «шокировавшего европейскую общественность» (с. 174). На самом деле «шок» был вызван действиями журналиста и эмиссара Э. О'Донована, объявившего себя «посланником свободных туркмен», однако движения, подобного «Литературной ассоциации друзей Польши», так и не возникло.

Любопытно, что в монографии постоянно приводится число жертв, понесенных местным населением при взятии колониальными русскими войсками крупных городов Средней Азии, но почему-то, как ни странно, нет ни одной ссылки о числе жертв местного населения при неоднократном взятии Кабула в ходе нескольких англо-афганских войн. Например, что касается Первой англо-афганской войны, автор повествует о людских и материальных потерях со стороны британцев, выступивших агрессорами, но не афганцев (с. 57).

Вооруженное вторжение Янгхазбенда в Лхасу и навязывание ей кабальных условий рассматривается как решение хоть и силовое, даже вызвавшее в самой Англии отрицательный резонанс, но, вместе с тем, логичное, установившее двусторонние отношения Лхасы с Британской Индией (с. 233). «Сент-Джеймский кабинет все же не прекращал усилий добиться от России компромиссного решения проблемы. Разъясняя российскому послу А.К. Бенкендорфу отношение Великобритании к государству Далай-ламы, Лэнсдаун заявил: „Поскольку мы гораздо более заинтересованы в Тибете, чем Россия, если она проявляет активность, мы обязаны принять еще более масштабные ответные меры“» (с. 231).

Англия рассматривала посягательство даже на прилежащие к ее колониям территории как покушение на ее законную собственность. Следует учесть что в середине XIX в. территория английских колоний превышала российскую почти в три десятка раз.

Между тем переговоры А. Дорджиева расцениваются как «интриги» (254), несмотря на то, что кроме переговоров миссия не применяла никакого воздействия на Далай-ламу, не прибегнув даже к поставкам в Тибет оружия и инструкторов, чего так опасались британцы. Здесь в корне не подходит данное определение, если только не рассматривать британские интересы в Тибете как законные, а русские действия — как попытку вести переговоры за спиной законных претендентов на Тибет — англичан.

Описание консула Кашгара Н.Ф. Петровского приводится глазами его британских противников, которые упоминаются довольно нейтрально как «современники»: «человек с большими амбициями и харизмой, темпераментный и тщеславный», «был способен на невероятные глупости и жестокую ненависть...» (с. 150). П. Хопкирк писал, что он буквально «терроризировал мусульманское население». С другой стороны, ни одного мнения с российской стороны не приводится. Между тем последние были пронизаны открытой симпатией. «Невероятной глупостью» или проявлением «амбиций» в глазах английских современников могло выглядеть создание Петровским знаменитой системы тайных агентов на Памире и в Восточном Туркестане, упор в которой делался не на этнических русских, а на местные кадры. Также для агентов им был разработан знаменитый вопросник из семидесяти пунктов. Сам Петровский не только обеспечил для России «лучший период нашего представительства в этом далеком углу Средней Азии», но был известен как большой знаток Кашгарии, первый в мире собиратель кашгарских древностей (рукописей и материальной культуры), которые в последствии щедро жертвовал государству. Современники, ученые-востоковеды называли его «наш просвещенный консул», в отличие от британских политиков, чьи описания даны выше.

Довольно логично, что серьезного политического противника британцы воспринимали крайне неприязненно. Как, между прочим, и даже в большей степени, Пржевальского, ненависть к которому в английской правящей элите дошла до того, что по поводу его смерти в Сити было устроено торжество. Казалось бы, подобный факт должен был вызвать реакцию у ученого сообщества Европы, но не вызвал.

В разделе, посвященном Памиру, заявляется о том, что исторические права на регион имел Цинский Китай. Права же были нарушены деятельностью кашгарского эмира Якуб-бека (с. 187). Видимо, имеется в виду факт, что в середине XVIII в. состоялась попытка установления в регионе китайской гегемонии, которая продержалась там непродолжительный период. В 90-е годы китайцы снова активизировались, продвигая свои посты вплоть до р. Яшилькуль, а затем и дальше, однако после подхода Памирского отряда полковника М.Е. Ионова вынуждены были отступить. Можно сказать, что в это время точно такими же «правами» на Памир пытались воспользоваться афганцы, продвинувшиеся в одно время с китайцами.

Следует отметить, что вышеописанная оценка довольно традиционна для англоязычной историографии. Например, просмотрев публикации по истории колониализма за последние 20 лет, можно найти довольно много работ о российской экспансии в Среднюю Азию и на Кавказ, гораздо больше, чем посвященных британской колониальной политике на Ближнем Востоке и в Южной Азии. Например, в силу специфики подачи материала тому же восстанию сипаев, которое часто именуется «мятежом», не уделяется столько внимания,

сколько ему уделяет русскоязычная и франкоязычная историографические традиции.

Показательно, что в таком известном научно-популярном издании, как гарвардский *Historical Atlas of the Islamic World*, в отличие от британской колонизации, русской экспансии посвящена отдельная глава. Раздел о российском колониализме открывается довольно претенциозной фразой: «Российская экспансия в Трансоксиану и на Кавказ, результатом и кульминацией которой стало включение более чем пятидесяти миллионов мусульман в состав Советского Союза, началась с пятнадцатого века, когда правители Москвы сбросили татарское иго» [Ruthven M., Nanji A. *Historical Atlas of the Islamic World*. Harvard, 2004, p. 102]. Сочетание «колониальные амбиции» в издании употребляется только по отношению к Франции и России.

Таким образом, можно констатировать, что, к сожалению, объективная история Большой игры в Центральной Азии еще не написана. Характерно, что многие поступки обеих империй во внешней политике были амбивалентны, с той лишь разницей, что Британия чаще всего упреждала очередное продвижение русских. Например, как рецензируемая монография, так и практически все англоязычные работы, посвященные Большой игре, делают центром своего повествования присоединение Средней Азии к России. Однако то, что задолго до этого Британия присоединила к своим владениям Синд и Пенджаб, ими, в лучшем случае, упоминается только вскользь. Причем эти захваты, часто представляющиеся спонтанными, скорее всего, планировались задолго, о чем говорит, например, тщательное обследование Инда, которое англичане осуществили, в том числе, под прикрытием миссии доставки даров для Ранджит Сингха. В свете этого, а особенно Первой англо-афганской войны, в ходе которой Кабул был оккупирован индийскими войсками, попытка Петровского захватить Хиву выглядит как запоздалая реакция.

Интересное наблюдение можно сделать на материалах, опубликованных в монографии. Например, интерес к расходам Британии в Русском Туркестане со стороны англичан кажется далеко не праздным. Тот факт, что Российская империя не только не получала финансовой отдачи от этого огромного региона, но терпела одни убытки, вызывал у англичан не только не только чистое удивление, но позволил им сделать некоторые выводы. Например, Бальфур заявил в своем меморандуме, что овладение России Кореей было бы весьма выгодным: она взвалит на плечи «ненужную провинцию», и вовлечется в ряд существенных затрат (особенно, на флот и армию) (с. 255).

Согласно позиции автора, Британская империя стремилась к расширению, преследуя не только политические, но, в большей степени, экономические приоритеты. Последние заключались в идеях конкуренции и свободной торговли. Между тем Россией двигали исключительно политические цели (с. 295–296).

Однако разница стадияльного развития не помешала проявлению одинаковых черт: ориентация на христианские ценности, европоцентризм и идея «авангарда белой расы», установление схожего института управления (вице-короля в Индии, наместника или генерал-губернатора в Русском Туркестане, на Кавказе и в Маньчжурии) со схожей моделью поведения (выражавшейся, например, в схожей свободе частных инициатив), проведение карательных операций против восставших племен и областей, отмена жестоких обычаев, ликвидация безграмотности, внедрение принципиально новой системы налогообложения, создание школ, больниц и систем связи (железные дороги). Однако существуют и различия. Например, стремление ряда народов и областей принять подданство Российской империи, несущее залог безопасности и защиты от нападений со стороны соседних племен (сарты в Средней Азии, народы Закавказья). «Как верно заметил посол в России лорд Нэпир еще в 1875 г., „русские, будучи сами азиатами, и постоянно «адсорбируя» население покоренных стран, более глубоко укореняются в почве, которую они занимают, чем, похоже, сможем мы когда-либо сделать в Индии”» (с. 297). С другой стороны, заявления английских агентов о защите поработанных русскими свобододобивых народов сводилась к декларациям и к поставкам оружия «свобододобивым племенам», но на территориях, контролируемых Британией, как правило, не сводилась к защите, например, от тех же угонов в рабство. Ярким исключением является серия знаменитых акций англичан против тугов в Индии. Однако целью их была главным образом защита английской администрации, пострадавшей от секты тайных убийц. В дела того же Кафиристана, ряд племен которого также придерживались идеологии религиозных тайных войн против соседних племен, англичане никогда не вмешивались в связи с тем, что местные племена не являлись мусульманами и, следовательно, не питали никакой симпатии к афганцам и белуджам и были используемы против них в военных походах.

Контрастное разделение между туземным населением Индии и англичанами в области прав и социальных возможностей автор объясняет следствием модернизации, рвущей старые традиционные нормы поведения и обычаи, в отличие от большей толерантности к покоренным и присоединившимся народам в Российской империи (с. 286). Это приводит его к выводу, что Россия с ее авторитарным правлением и протекционизмом, чуждым «свободной конкуренции», была понятнее азиатским народам (с. 139).

В связи с этим особый интерес представляло бы исследование не многократно описанных внешних событий, а исследование менталитета и картины мира британцев и русских в ходе колонизации Востока. Е.Ю. Сергеев неоднократно подчеркивает чисто торговый интерес англичан, движимых протестантской этикой, к своим колониальным владениям (напр., с. 35–36), несмотря на то, что колонизация восприни-

малась как «миссия» белых людей по отношению к нецивилизованным племенам Азии. По мнению автора, все заявления подобного рода носили больше декларативный характер. Он противопоставляет английскому утилитаризму русский мессианизм, который видел в покорении Азии не только свою миссию, но даже, по мнению ряда публицистов, «испытывал к кочевым народам чувство исторической мести за прежнее унижение своих славянских предков в период ига» (с. 36).

Думается, что миссия белого человека мыслилась ходе Большой игры элитой Англии и России примерно одинаково. При этом английская литература и публицистика демонстрируют подавляющее количество примеров такого отношения. Сам термин «бремя белого человека» был изобретен Р. Кипплингом, являвшимся имперцем до мозга костей:

Несите бремя белых –
И лучших сыновей
На тяжкий труд пошлите
За тридевять морей;
На службу к покоренным
Угрюмым племенам
На службу к полудетям,
А может быть — чертям.

Интересно, что подобное отношение к Востоку в России было, скорее всего, вызвано не чувством мстительности за многовековое иго, как нередко полагают британские популярные издания (например, П. Хопкирк), а прививкой западной культуры в XVIII в. Многие деятели Просвещения, как известно, относились к Востоку не только пренебрежительно, но с большой долей антипатии. Например, можно вспомнить вольтеровское изречение, что если бы, пожав шишечку в Париже, можно было бы убить мандарина в Китае, то редкий парижанин отказал бы себе в этом удовольствии. Это демонстрирует, например, то, что покровительственное отношение к восточным народам получило распространение подавляющей частью в русской элите.

Дж. Глисон говорит в этой связи об английской внешней политике, что, будучи гораздо более агрессивной, чем российская, она гораздо более умело маскировалась под задачу распространения общечеловеческих ценностей среди народов Востока (с. 43).

Часто в монографии упоминаются взаимные фобии по отношению к соперничающей державе (русофобия в Британии и англофобия в России). Но, к сожалению, отсутствует попытка объяснить зарождение этих феноменов в сознании правящих элит ко второй половине XIX в. Например, примечателен тот факт, что знаменитая англофобия возникла в умах русского чиновничества после довольно продолжительного периода англофилии, начавшейся с конца XVIII в. среди передового русского дворянства. Резкий переход к англофобии состоял-

ся после провальной для России Крымской кампании, когда бывшие симпатизанты определились в ее отношении как явные соперники. Таким образом, резкая переориентация была довольно логичной. Между тем Е.Ю. Сергеев относит смену курса и отказ от «догм династической солидарности или конфессиональной общности, типичных для эпохи Священного Союза», только к вступлению в силу циркуляра Горчакова в конце 1864 г.

Наконец, одно из самых существенных отличий — роль прессы. Примеры, собранные в монографии, демонстрируют, что, в отличие от России, у англичан оружием против соперника выступала не столько тактика на полях сражений, сколько печатное слово. Именно британская пресса, публикуя речи политиков и статьи журналистов-острословов, добивалась потрясающего эффекта, рисуя в сознании обывателя живые картины. Причем если даже позже фактическое опровержение предавалось официальной огласке, то его сухая стилистика просто не запоминалась, и оно всегда меркло перед недостоверными, но яркими образами. Например, вице-король Индии лорд Райпон, эксплуатируя несколько пластов образов, писал о России как о «великой, беспощадной, закрытой державе, которая нависла над Европой и Азией... а еще этот мрачный, молчаливый русский царь, ненавистник свободы, враг любого народа, стремящегося сбросить оковы угнетения... чей образ напоминает описание древнееврейскими пророками вавилонских владык, готовых шаг за шагом поглотить Иерусалим» (с. 45). В итоге благодаря использованию образной риторики, такая речь задевала и христианские, и либеральные чувства, максимально увеличивая радиус своего воздействия. Такие уловки отвечали различным задачам: от зарабатывания лишних очков на выборах в парламент до проведения необходимых внешних политических шагов.

Довольно знаково звучат слегка наигранные слова королевы Виктории в письме Дизраэли, которые также рассчитаны на яркий эффект: «Если русские достигнут Константинополя, королева будет чувствовать себя настолько униженной, что она предпочтет немедленно отречься от престола» (с. 154).

Характерно, что, несмотря на амбивалетность отношения великих держав друг к другу, позиция России представляется более мягкой. Например, в отношении к посещениям представителей соперничающей державы присоединенных территорий или территорий, которым суждено было быть присоединенными в недалеком будущем. Существует ряд примеров, когда британские военные посещали Среднюю Азию, выехав из Петербурга, не встречая существенных препятствий со стороны русской администрации. Особым случаем является поездка Барнаби в Хиву накануне российского похода на Мерв. Он получил согласие властей на эту поездку на фоне того, что уже были известны поставки оружия туркменским племенам англичанами. Это, однако, не помешало Барнаби выпустить книгу, пропитанную русофобским

духом, а позже сражаться на стороне турок в Русско-турецкой войне. После присоединения Мерва, в период максимального обострения англо-русских отношений, Закавказье и Среднюю Азию также посетил Дж. Керзон. Представить подобную легальную поездку российского подданного по Британской Индии или близлежащим территориям довольно сложно.

Поставки английского оружия и инструкторов велись на Кавказе и в Закаспийском регионе туркменам. С другой стороны, поставок русского оружия в Белуджистан, Афганистан или Тибет не было (если не считать тех небольших запасов, которые обнаруживали англичане при захвате дворца очередного восточного владыки, с которым русские подписали до этого договор: небольшая партия винтовок во дворце Сафдара Али в Хунзе, 30 русских винтовок найденных в Лхасе).

Большая игра закончилась подписанием Англо-русского соглашения 1907 года, когда ряд внешнеполитических факторов, вылившихся в создание в Европе принципиально новых союзов, изменил всю расстановку сил.

Что касается описания этого соглашения, то весьма интересен тот факт, что Е.Ю. Сергеев, ссылаясь на архивы, подчеркивает фиктивность уступок, якобы сделанных А.П. Извольским Э. Грею (с. 274).

Заключение последней главы о том, что в результате Большой игры Россия и Великобритания пришли к пониманию необходимости мирного сосуществования и культурного сотрудничества и дружбы, выглядит немного наивным на фоне поднятого колоссального материала.

К сожалению, как и во многих современных исследованиях отношений великих держав на Востоке, в работе Е.Ю. Сергеева игнорируются архивы и источники на восточных языках. Ссылки приведены исключительно на англоязычные работы турецких, индийских и прочих авторов. Это можно видеть, например, по примеч. 58 (с. 304–306), где перечислены исследования по Персии, Афганистану, Памиру, Восточному Туркестану, Тибету, Индии и Дальнему Востоку, среди которых нет ни одного исследования на восточном языке. Между тем на том же турецком языке на данный момент существует большой корпус работ по политике великих держав по отношению к Османской империи во второй половине XIX века.

Так, говоря о переписке Кауфмана и Шер Али-хана, которая была позже захвачена англичанами (с. 163), автор не ссылается на оригиналы, которые были написаны по-персидски.

Видимо, руководство нормами написания арабских имен в архивных и мемуарных материалах XIX в. привело к искажению большого количества имен мусульманских правителей, что может внести большую долю неясности для читателей-неисламоведов: Абдул Азиз, Абдур Рахман-хан, Музаффар-у-дин, Насир-у-дин, Малкольм-хан, (в последнем случае, скорее всего — банальная опечатка) и пр. Наблюдаются ошибки в терминологии (шахеры вместо шахры) (с. 57).

В качестве приложений к монографии даны таблицы списков монархов и государственных деятелей, имевших отношение к Большой игре, со сроками их пребывания во власти, хронология Большой игры с 1856 по 1907 год и карты. К большому сожалению, последние даны в столь малом масштабе, что пользование ими довольно проблематично. Первая из них («Дальний Восток в конце XIX — начале XX века») в силу невозможности прочтения детальной разметки совершенно бесполезна. Между тем приведенные карты имеют колоссальное значение, особенно для читателей, не являющихся специалистами по Передней, Средней и Центральной Азии.

Мухаммад бин Мунаввар. Асрар ат-таухид фи макаमत аш-шейх Абу Са'ид (Тайны единобожия в деяниях Абу Са'ида) / Пер. с перс., предисл., примеч. и указатели М.Д. Кязимова. 2-е изд. Баку, 2010. 525 с.

П.В. Башарин

Книга Мухаммада б. Мунаввара *Асрар ат-таухид фи макаमत аш-шайх Абу Са'ид* принадлежит к одному из самых известных суфийских сочинений агиографического характера. Ее составление относится к периоду между 574/1179 и 588/1192 г. Наряду с *Халат ва суханан-и шайх Абу Са'ид*, принадлежавшем перу Джамал ад-Дина Абу Раух Лутф Аллаха, двоюродного брата Мухаммада б. Мунаввара, она посвящена описанию жития и речений знаменитого иранского суфия Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра Майхани (357/967–440/1049). В отличие от второго источника, она гораздо больше по объему и богаче по информативности.

Впервые на *Асрар ат-таухид* обратил внимание В.А. Жуковский, которому принадлежит первое критическое издание текста¹. В репринтном виде сочинение было переиздано А. Бахманйаром в Тегеране в 1314/1935. Во второй пол. XX в. в Иране вышел ряд критических изданий З. Сафа (1332/1953, репр. 1348/1969 и 1354/1975), М.Р. Шафи'и Кадкани (1371/1992), считающееся наиболее образцовым, Х. Бадр ад-Дина (1377/1998). Сочинение переводилось на западные языки (франц. М. Ашена в 1974 г., англ. — Дж. О'Кейн в 1992 г.).

Перевод М.Д. Кязимова выполнен на основании издания Бадр ад-Дина с привлечением Шафи'и Кадкани и Жуковского.

Мухаммад б. Мунаввар разделил житие Абу Са'ида на следующие части:

1. Детство шайха его обучение и получение им хирки.
2. Зрелые годы:
 - чудотворство;
 - надзидательные рассказы, переданные Абу Са'идом;
 - разрозненные замечания из его речений и письма.
3. Кончина шайха:
 - заветы во время кончины;

1 | Жуковский В.А. Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу Са'ида. СПб., 1899.

- особенности его кончины;
- чудеса, проявившиеся после его смерти.

Наибольший интерес для специалиста представляют второй, а так же третий разделы второй главы, включающие речения Абу Са'ида. Последний М.Д. Кязимов в предисловии предлагает разделить на отдельные разделы: призыв, письма, отдельные бейты. Данные разделы заслуживают скрупулезного исследования и комментирования, что является делом будущего.

В этом разделе приводятся цитирования шайхом более ранних суфиев. Например, ал-Халладжа:

Когда ты увидел меня, увидел Его,
А когда ты увидел Его, ты увидел меня (с. 292).

Большинство сведений о речениях и поступках знаменитых суфиев содержат параллели с другими сохранившимися источниками. Ряд сведений отражает, видимо, местную, хорасанскую, традицию. Например, в *Асрар ат-таухид* приводится следующее высказывание Абу Са'ида об Абу Йазиде ал-Бистами: «Байазид льва превратил в верховое животное, а эфу [точнее «ядовитую змею (mār-i aḡt)»]. — П. Б.] сделал плеткой» (с. 300). Подобное деяние приписывается Закарией Казвини в *Аджа'иб ал-махлука* ал-Халладжу, а затем, гораздо позже, анатолийскому святому Сеййиду Махмуду Хайрани или Караджа Ахмеду, сопернику Хаджи Бекташи. Таким образом, данный мотив достаточно характерен для Хорасана и Анатолии².

Там же приводятся короткие суфийские притчи (о сухом хлебе и море, о муравье и осе), стоявшие в основе жанра персидских назидательных повествований и являющиеся наиболее ранними представителями этого жанра.

Особенностью перевода является сохранение ряда специальных терминов без перевода: *масаввуф* (как следование по пути суфизма), *фана*, *кабз* (араб. *кабд*), *баст*, *та'ифа* (в тексте — *таифа*), *фана'* (в тексте — *фана*), *хал*, *зиндик*. Их объяснение приводится в примечаниях. Также без перевода остается терминология, отражающая материальную культуру: *тахт*, *паафзар*, *дастар*, *махалла*. В некоторых случаях перевод соответствующих терминов облегчил бы чтение для неспециалиста, особенно терминов, которые в русскоязычной традиции принято переводить: *хамам*. При сохранении оригинальной тер-

2 | Подробнее см. *Башарин П.В.* Проблемы идентификации тюркского влияния на житие ал-Халладжа // *Түран-Түркістан тарихи-мәдени сабақтастық мәселелері. Ежелгі дәуір және ортағасырлар. Түркістан археологиялық экспедициясының 10 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары* (Түран-Туркестан: проблемы культурно-исторической преемственности. Древность и средневековье: Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности Туркестанской археологической экспедиции) / Редакциялык Рыскелдиев Т. Түркістан, 2007. С. 95–96. *Башарин П.В.* К проблеме оформления жития ал-Халладжа // *Рахмат-наме. Сборник в честь 70-летия Р.Р. Рахимова*. СПб., 2008. С. 71.

минологии для лексики арабского происхождения следовало бы оставить их эквиваленты в классическом, а не в современном персидском, как они более известны исламоведам: *корси* (кл. перс. *курси*), *соджуд* (кл. перс. *суджуд*). В некоторых случаях при передаче терминологии и имен собственных ориентация на современную персидскую фонетику может повредить восприятию перевода исламоведами-неиранистами. Например, в переводе встречается Увейс Гарани (вместо общепринятого Карани), Логман Сарахси (вместо Лукман Сарахси), саги (вместо саки «виночерпий»)

Иногда отсутствие ссылок или перевода приводит к непониманию текста читателем-неисламоведом. Например, об одной собаке Абу Са'ид замечает, что «на Судном дне она удостоится почести собаки *асхаб ал-кахф...*» (с. 354). Во-первых, может возникнуть непонимание названия *асхаб ал-кахф* (спутники пещеры, семь спящих отроков эфесских). Во-вторых, необходимо было сделать пояснение роли собаки в данной истории.

Отсутствие ссылок, поясняющих малоупотребляемые термины, местами приводит к двусмысленности в рамках русской омонимии. Например крик уличного торговца: «Кама и все [ее] блага» (с. 96). Кама — разновидность ароматных специй, однако без примечания фраза неясна.

Небольшую путаницу вносит система транслитерации терминов и имен собственных: часть из них выполнена в соответствии с фонетическими нормами классического персидского языка, часть — современного персидского: *маназил*, но *марахел*. Хамзы в середине слова в именах собственных чаще опускаются, но этот принцип соблюдается не до конца: 'Айн вопреки устоявшейся традиции обозначается как 'Са'эд.

Книга сопровождается указателями имен и географических названий. После примечаний приведен указатель хадисов. В связи с вышевысказанным суждением о передаче специальной лексики в следующем издании не помешало бы создать отдельный предметный указатель для облегчения прочтения текста неиранистом.

Однако отдельные мелкие недочеты, безусловно, меркнут перед проделанной М.Д. Кязимовым работой. Хочется надеяться, что данный перевод станет общедоступным не только азербайджанскому читателю, но и всем русскоязычным читателям на пространстве бывшего СССР. Особую ценность труда М.Д. Кязимова придает крайняя скудность существующей до сих пор базы переведенных на русский язык оригинальных суфийских источников. Поэтому с появлением перевода *Асрар ат-таухид* русскоязычный читатель получает уникальный шанс прикоснуться к малоизвестному для него пласту персидской суфийской литературы, имевшему колоссальное значение в истории мысли мусульманского мира.

Papan-Matin Firoozeh. Beyond Death. The Mystical Teaching of ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī. Leid., Boston: Brill, 2010. 246 p. (Islamic History and Civilization, vol. 75)

П.В. Башарин

В 2006 г. вышло в свет критическое издание Ф. Папан-Матин автобиографии Рузбихана Бакли *Kashf al-asrār* [Papan-Matin F. The Unveiling of Secrets (Kashf al-Asrār): The Visionary Autobiography of Rūzbihān al-Baqlī (A.D. 1128–1209). Leid., Boston, 2006]. Название новой монографии исследовательницы — *За порогом смерти* — адресует читателя к центральной идее суфийской доктрины ‘Айн ал-Кузата. Главной задачей работы Ф. Папан-Матин является анализ соотношения сокрытого мира (ḡayb), в ее переводе «невидимого» (unseen), и мистической смерти (mawt-i ma‘nawī) и понимания ‘Айн ал-Кузатом последней на материале ряда его сочинений, преимущественно *Тамхидат*.

В первой главе автор описывает жизненный путь и основные труды мистика. Особый упор делается Ф. Папан-Матин на описании смерти суфия, построенном на анализе различных свидетельств. О его жизни и смерти известно довольно мало. В отличие от близкого ему по духу и идеям ал-Халладжа, без упоминания которого редко обходились сочинения историков и богословов, имя и идеи ‘Айн ал-Кузата упоминались крайне редко. Ф. Папан-Матин выделяет только два сочинения. Первое — *Харидат ал-каср ва джаридат ал-‘аср фи зикр фудала’ ахл Фарс* (*Непросверленный дворцовый жемчуг и счетная книга эпохи, упоминающая выдающихся людей Фарса*) (Ф. Папан-Матин неверно переводит *Персии*) ‘Имад ад-Дина Исфакхани (ум. 597/1201), где кратко приводится описание казни суфия. Второй автор — Мухаммад Абу-л-Фатх Садр ад-Дин Вали Акбар Садик, более известный как Хваджа Банда Наваз Гисудараз, главный комментатор основного сочинения ‘Айн ал-Кузата *Тамхидат* (*Пролегомены*). Остальных авторов, упоминавших суфия, автор приводит только в формате ссылки (ал-Байхаки, ‘Абд ал-Карим ас-Сам‘ани, Йакут ал-Хамави, ар-Раззак ал-Фавати, ас-Субки, Джами).

Перечисляя исследования по ‘Айн ал-Кузату, Ф. Папан-Матин упоминает марокканского исследователя Мохаммеда ‘Абд эл-Джалиля,

автора перевода одного из сочинений суфия (*Шаква-л-гариб* на французский) для *Journal Asiatique*, опубликованного в 1930; Э.Дж. Арберри, автора английского перевода того же сочинения; ‘Афифа ‘Осейрана и ‘Али Наги Монзави, опубликовавших все аутентичные сочинения мыслителя. Также отмечаются Л. Массиньон, А. Корбен и Ф. Майер, упоминавшие суфия в различных контекстах своих работ. Особо выделяется Х. Дабаши, посвятивший ‘Айн ал-Кузату монографию 1999 года¹. Ф. Папан-Матин отмечает, что его монография является попыткой прочтения текстов суфия в духе постструктурализма. К сожалению, она не упоминает его статью в *History of Islamic Philosophy* под редакцией С.Х. Насра, благодаря которой имя ‘Айн ал-Кузата стало известно широкому кругу исламоведов и историков философии [Dabashi H. ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī and the intellectual Climate of his Times // *History of Islamic Philosophy* / Ed. by Nasr S. H. Oxf., 2002. P. 374–433]. Также среди исследований в этой части работы отсутствует ссылка на популярную монографию К. Эрнста, значительная часть которой посвящена мистическому опыту ‘Айн ал-Кузата [Ernst C.W. *Words of ecstasy in Sufism*. Albany, 1985]. Однако ниже в тексте она неоднократно привлекается.

Поскольку объяснения прозвища ‘Айн ал-Кузата отсутствуют в источниках, Ф. Папан-Матин предлагает следующие возможные гипотезы: «источник для судей», «око судей», тот, кто стоит над судьями, святой мученик. Важно, что его отец и дед были судьями (р. 12). Интересно, что последний пал смертью мученика за веру.

Наиболее ценным для реконструкции жизни ‘Айн ал-Кузата является его сочинение *Шаква-л-гариб ‘ан ал-аутан ила ‘улама’ ал-булдан* (*Жалоба изгнанника ученым [разных] стран*), написанное им во время заточения в Багдаде. Оно носит апологический характер и является первостепенным источником как по биографии суфия, так и по его работам.

Большинство его ранних работ утрачено, аутентичность ряда сочинений оспаривается исследователями. Однако исламоведы сходятся в том, что ряд работ, безусловно, являются аутентичными. Ими и пользуется Ф. Папан-Матин: *Тамхидат*, *Зубдат ал-хака’ик* (*Сливки истин*), *Мактубат* (*Письма*), *Шаква-л-гариб*. Особое место в ее исследовании занимает *Тамхидат*, содержащий наиболее подробный материал для обозначенной темы.

Интересны итоги исследования Ф. Папан-Матин по поводу причин казни ‘Айн ал-Кузата. Опираясь на ‘Имад ад-Дина, она увязывает ее с преследованием дяди этого историка, ‘Азиз ад-Дина, сосланного в Тикрит и казненного там вместе с группой салджукской знати. Все казни были результатами козней вазира Кавам ад-Дина Насира ад-Даргазини, отличавшегося репутацией коррупционера и интригана. Однако истинные мотивы и подлинные причины расправы над суфием (офици-

1 | В результате досадной опечатки его монография исчезла из списка литературы, хотя упоминается на с. 11.

альной было обвинение в ереси) неизвестны, как неизвестны и имена судей 'Айн ал-Кузата. Монзави предположил, что суфий стал жертвой своих антитюрских настроений, о которых свидетельствует ряд пассажей его сочинений. Исследователь посчитал, что он и его друзья принадлежали к *антисалджукским* кругам. Но это довольно сомнительно. Х. Дабаши сделал заявление довольно неопределенного характера: 'Айн ал-Кузат представлял опасность как для политиков, так и для властей, что привело к его уничтожению.

В *Шаква-л-гариб* 'Айн ал-Кузат приводит и опровергает ряд обвинений своих недругов. Особое внимание обращают на себя обвинения в исма'илизме. Его противники считали, что об этом свидетельствует, например, та роль, которую он уделяет фигуре наставника (*imām*). 'Айн ал-Кузат, однако, ссылается на Пророка и ряд знаменитых суфиев, которые акцентируют необходимость наличия учителя.

Во второй главе описывается дискуссия, возникшая после освобождения 'Айн ал-Кузата из тюрьмы по его собственному прошению. *Шаква-л-гариб* приводит сведения об учениках и сподвижниках суфия, не одобрявших этого акта. Они подчеркивали изначальное стремление 'Айн ал-Кузата принять смерть, контрастировавшее с его позднейшим прощением. Сам суфий настаивал на метафорическом характере этой смерти. Тюремное заключение воспринималось им как заточение души, стремящейся возвратиться на горную Родину (метафорический Хамадан), в телесной клетке. Эта линия нашла широкое выражение в персидской мистической литературе как до, так и после времени жизни суфия. В отличие от многих известных сочинений из этого репертуара, *Шаква-л-гариб* лишена черт художественного произведения, но активно использует их метафорику и топику. Ф. Папан-Матин привлекает к сравнению также 98-е письмо суфия, написанное в духе апологии.

Она проводит параллель между *Шаква-л-гариб*, *Апологией Сократа* и мистическими трактатами Ибн Сины, поскольку все трое мыслителей, находясь в заточении, излагают свое учение о смерти как о возвращении, которое воспринимают как метафору телесного воплощения.

Применительно к Платону, Ф. Папан-Матин проводит параллели также с теми диалогами, в которых Сократом описывается загробный мир и феномен смерти.

'Айн ал-Кузат ссылается на мистические трактаты Ибн Сины, повествующие о заточении души в теле и ее возвращении на горную Родину (*Адхавиййа*). *Трактат о Хаййе сыне Йакзана*, как и *Шаква-л-гариб*, был написан в заточении. Ф. Папан-Матин привлекает персидский комментарий (предположительно, согласно А. Корбену, выполненный Абу 'Убайдом ал-Джуджани), поскольку именно в нем главной темой становится тема возвращения души из материального тела. К этому же жанру примыкает *Киссат ал-гурбат ал-гарбиййа* Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди.

Третья глава анализирует феномен смерти у ‘Айн ал-Кузата. В *Тамхидат* мыслитель разводит понятия телесной смерти и смерти сердца, которое не принадлежит к бренному миру, соединяясь с Богом после освобождения от тела. Поэтому человек рождается дважды. Мистическая смерть является итогом освещения мистика в результате акта Божественного познания (al-‘ilm al-ladunni). Светы являются проявлением Божественных атрибутов. В этом мире такое видение дается через знаменитую суфийскую практику *шахидбази*. Между тем, считает Ф. Папан-Матин, ‘Айн ал-Кузат не объясняет предпосылок наступления состояния мистической смерти, подчеркивая главенствующую роль мистического видения.

Смерть глубоко индивидуальное явление, соотносящееся с индивидуальным мистическим опытом. Она является «порогом к сокрытому». В *Тамхидат* ‘Айн ал-Кузат говорит о внетелесной смерти, происходящей во время единения с высшей реальностью. Он определяет смерть в тесном соотношении с бесконечным характером Божественного познания, устанавливая глубинные связи между смертью, познанием и личностью. В результате мистик приобретает способность преодолевать связи с телом. Сокрытость (ḡayb) является главной характеристикой Божественного бытия.

Душа приобретает не только опыт присутствия в видимом мире (ḥudūr), но также в «загробном состоянии» (aḥwāl-i ḡūr) и в состоянии воскрешения (aḥwāl-i qiyāmat). Она обладает способностью странствовать по этим сферам. На это способен мистик, переживающий смерть еще при жизни. Главным признаком причащенности к сокрытому является способность творить чудеса (karāmāt).

Ф. Папан-Матин типологически сравнивает опыт смерти ‘Айн ал-Кузата с тибетскими буддийскими практиками посмертного путешествия, описанного в *Тибетской книге мертвых* (*Бардо Тхёдол*), особенно со знаменитым состоянием между смертью и перерождением (бардо), когда сознанию являются световые сущности и божества как его собственный плод (см., например, р. 124–125).

Вслед за К. Эрнстом исследовательница отмечает особый вид ереси (zandaqa) как веры. Она воспринимается как неверие только с внешней стороны религии, тем, кто еще не достиг понимания Божественного единства, стоящего над всеми различиями.

Четвертая глава анализирует наиболее известный и оригинальный пункт учения ‘Айн ал-Кузата: Божественное проявление. Проявление Божественного света имеет двойственную, дихотомическую природу. Исходя из двух основных атрибутов, красоты и могущества, постулируемых позже Рузбиханом Бакли, ‘Айн ал-Кузат говорит о проявлении этих атрибутов в виде двух светов: солнечного света Мухаммада и лунного света Сатаны. Солнечный свет — это тень Бога, лунный — отражение солнца. Источником этой идеи стало учение Ахмада ал-Газали, который тоже говорил о черном свете Сатаны.

Мир вещей — отражения дуалистичной «игры теней». Человек включает в себя и свет и тень. С одной стороны, он является хранилищем Божественного света, с другой — созданием из плоти и крови. Так объясняется соотношение в мире зла и добра, имеющих один Божественный корень.

Пятая глава посвящена оценке идей 'Айн ал-Кузата его современниками и последователями. Как ни странно, но его обошли молчанием Рузбихан Бакли, собравший все известные ему шатхи, но не сославшийся ни на одно из речений 'Айн ал-Кузата, Наджм ад-Дин ал-Кубра и Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, чье учение о свете, как полагает Ф. Папан-Матин, испытало его непосредственное влияние. Ссылки на идеи суфия встречаются у Наджм ад-Дина ар-Рази в *Мирсад ал-'ибад*.

Интерес к 'Айн ал-Кузату возник в Индии, в братстве чиштийа, причем в деканской суфийской традиции его имя и идеи часто приписывались Ахмаду ал-Газали. Главным и самым значимым его комментатором стал индийский суфий Гисудараз. Гисудараз ввел тексты 'Айн ал-Кузата в круг обязательных для своих учеников. В школе Гисудараза изучение сочинений 'Айн ал-Кузата не полагалось неофитам как неподготовленным для восприятия сакрального учения. Индийский суфий стал автором сохранившегося комментария на *Тамхидат*.

Сочинение современника Гисудараза, Мас'уда Бакка Умм ас-саха 'иф фи 'айн ал-ма 'ариф (*Мать книг об источнике познания*) делится на десять пролегоменов (*tamhīdāt*). Не ссылаясь на имя 'Айн ал-Кузата, Мас'уд Бакк использует его идеи. На комментарий *Тамхидат* Гисудараза в XVII в. был написан комментарий Миран Джи Хусайна Худанама, *Шарх-и Шарх-и Тамхидат*, являвшийся переложением этого сочинения на язык декани. Комментарии на работы 'Айн ал-Кузата до сих пор пользуются популярностью среди ученых суфиев братства чиштийа.

Последняя, шестая глава посвящена феномену сама', которому 'Айн ал-Кузат, наравне со своим учителем Ахмадом ал-Газали, уделял первостепенное место в суфийской практике. Последний был автором сочинения *Баварик ал-илма' фи-р-радд 'ала ман йухарриму-с-сама'* (*Световые отблески указания опровергающего того, кто критикует сама'*). Чиштийская традиция рассматривала его как «манифест» апологии сама'. Согласно Ахмаду ал-Газали, сама' базируется на двух составляющих: гармонии света и дисгармонии мрака. Полемику вокруг сама' Ф. Папан-Матин описывает на примере противоположных взглядов вышеупомянутого суфия и Ибн Аби Дунйа, противника музыкальных радений.

В этой же главе автор пытается идентифицировать личность шайха Маудуда, о котором 'Айн ал-Кузат пишет как о своем шайхе. Наряду с самим собой и Ахмадом ал-Газали он включает его в число *rāsiḥūn fi-l- 'ilm*. Характерно, что фраза «наш Шайх Маудуд» встречается только в одной рукописи *Тамхидат*. Вопреки различным теориям могу пред-

положить, что это словосочетание не обозначает имени собственного, но требует перевода «наш возлюбленный наставник», являясь эпитетом Ахмада ал-Газали.

В заключение работы приводятся любопытные сведения об оценке ‘Айн ал-Кузатом фигуры Ибн Сины, которого он ставил в мистическом плане выше знаменитого суфия Абу Са‘ида б. Аби-л-Хайра Майхани, о чем свидетельствует один пассаж из *Тамхидат*. Его разбору и посвящена первая половина заключения. Во второй половине анализируется концепция Судного дня у ‘Айн ал-Кузата, главной целью которого он считает обнаружение сокрытого.

В приложении к монографии дается перевод 98-го письма.

Несмотря на то, что монография, основанная на текстуальном анализе, в целом опирается на источники и содержит логичную и четкую аргументацию, один раздел следует признать чисто спекулятивным. Это раздел, посвященный восприятию буддизма ‘Айн ал-Кузатом (р. 105–114), содержащий не очень удачный для современного исследования экскурс по поводу связей суфизма и буддизма. Ф. Папан-Матин пишет о следе индийской традиции в суфизме. Вызывает недоумение ее ссылка на Р.Э. Никольсона и Р.Г. Ценера, признававших влияние буддизма на Абу Йазид ал-Бистами, исходя из того, что наставник того, Абу ‘Али ас-Синди, был из Индии (р. 105–106), несмотря на то, что данная точка зрения была убедительно опровергнута Э.Дж. Арберри, аргументы которого были приняты всеми исламоведом. Исследовательница полагает, что ‘Айн ал-Кузат был знаком с *Ta’rix al-Xind* Бируни. Она считает, что под терминами *zanādiqa* (еретики), *tajūs* (маги) и дуалисты суфий мог иметь в виду в том числе буддистов, поскольку «в его эпоху эти термины включали не только зороастрийцев, но также манихеев, дуалистов вообще, сабиев, буддистов, индуистов и атеистов». Однако дальше приводится цитата, в которой магами называются либо зороастрицы, либо манихеи, исповедующие дуализм света (Йаздана) и тьмы (Ахримана) (р. 107–108). Никакого намека на буддистов ни этот пассаж из *Тамхидат*, ни остальные пассажи, упоминающие *маджус* и *занадика*, не содержат. Признаки знакомства с *Индией* Бируни и с идеями индийских мудрецов вообще в текстах ‘Айн ал-Кузата полностью отсутствуют. Совершенно неясно, с какой целью автор монографии ссылается на анонимную *Рисала-йи вуджудиййа* или *Рисала-йи сармайа-йи джуг* (*Послание о природе йоги*), авторство которой К. Эрнст приписывает Му‘ин ад-Дину Чишти. Подобных персидских сочинений в этот период было великое множество. Однако неясно, как существование подобного рода сочинений может доказать знакомство с этими идеями ‘Айн ал-Кузата.

Pourjavady Reza. Philosophy in Early Safavid Iran: Nadjm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his Writings. Leid., Boston: Brill, 2011. 228 p. (Islamic Philosophy, Theology and Science, vol. 82)

П.В. Башарин

Раннесафавидская философская традиция до сих пор остается малоизученной. Помимо кратких энциклопедических статей по отдельным мыслителям, исследования этого феномена практически отсутствуют. Единственным исключением является статья Дж. Купера, посвященная иранской мысли от Насир ад-Дина ат-Туси до «исфаханской школы», во второй части которой даются краткие сведения о традиции Джалал ад-Дина ад-Давани, Садр ад-Дина и Гийас ад-Дина ад-Даштаки [Cooper J. From al-Ṭūsī to the School of Iṣfahān // History of Islamic Philosophy / Ed. by Nasr S. H. Oxf., 2002. P. 585–596].

Исследование Р. Пурджавади (которого не следует путать с крупнейшим специалистом по персидскому суфизму Насроллох Пурджавади, приходящимся первому отцом) основано на диссертации, защищенной в Лейдене под руководством ведущего современного специалиста по традиции *хикмат ал-ишрак* С. Шмидтке, в соавторстве с которой в 2006 г. автор настоящей работы выпустил монографию, посвященную Ибн Каммуне [Pourjavady R., Schmidtke S. A Jewish Philosopher of Baghdad, ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Works. Leid., 2006].

Исследование касается практически неизвестного мыслителя раннесафавидского времени Махмуда ан-Найризи, история идентификации личности которого приведена автором во второй главе. Показательно, что до сих пор ни одно из многочисленных сочинений мыслителя не выдержало критической публикации. Хаджжи Халифа упоминает его в качестве комментатора двух работ Джала ад-Дина ад-Давани в *Кашиф аз-зунун* под именем Хаджжи Махмуда ат-Табризи (вместо ан-Найризи). Х. Риттер открыл два его комментария на работы ас-Сухранварди. Причем автором первой работы — комментариев к *ал-Алвах ал-Имадиййа* — он называет ал-Вадуда б. Мухаммада ат-Табризи, а второй — глосс к *Хикмат ал-ишрак* — Наджм ад-Дина ал-Хаджжа Махмуда ат-Табризи. Как демонстрирует Пурджавади,

под ними обоими скрывался ан-Найризи. Первым исследователем, установившим полное имя философа, стал Ага Бузург ат-Тихрани в четвертом томе двадцатипяти томной арабоязычной работы, посвященной ши'итским таснифам — *аз-Зари 'а ила тасаниф аш-ши 'а*, — вышедшей в 1936 г. Он же установил авторство прочих его работ: комментариев на Насир ад-Дина ат-Туси, Асир ад-Дина ал-Абхари и ад-Давани. Западная же традиция, ссылаясь на авторитет Х. Риттера, рассматривала его как двух самостоятельных авторов. К. Брокельман в *GAL* сослался на две работы ан-Найризи. Однако тот прошел у него под разными именами: ал-Вадуда б. Мухаммада ат-Табризи как автор *ал-Алвах ал- 'Имадиййа* и Хаджжи Молла Махмуд ат-Тибризи как комментатор сочинения ад-Давани *Рисалат исбат ал-вуджуд* (вместо *ал-ваджиб*) *ал-джадида*. Позже, во втором издании *GAL*, он исправил имя автора во втором случае по изданию Ага Бузурга ат-Тихрани. Как два разных «малоизвестных» персонажа ан-Найризи проходит и в *Histoire de la philosophie islamique* А. Корбена, видевшего в первом приверженца доктрины *хикмат ал-ишрак*. В таком же качестве он проходит и в его последующих работах. М.Т. Данеш-пажух в *ал-Мантик ли-Ибн Мукаффа* верно атрибутировал три рукописи ан-Найризи, за исключением четвертой — *Рисала дар кидам у худус-и аджсам*, принадлежащей Джамал ад-Дину Махмуду аш-Ширази, младшему современнику ан-Найризи. В дальнейшем по вопросу имени ан-Найризи и принадлежности ему *Рисала дар кидам у худус-и аджсам* велась дискуссия.

Во введении к монографии Р. Пурджавади обозреваются наиболее известные философы Ширази 10/16 в.: Джалал ад-Дин ад-Давани, Садр ад-Дин и Гийас ад-Дин ад-Даштаки, Мир Хусайн ал-Майбуди, Шамс ад-Дин ал-Хафи, Камал ад-Дин ал-Илахи ал-Ардабили.

Вторая глава посвящена жизни ан-Найризи и краткому изложению его философских идей. Базируясь на источниках, Р. Пурджавади утверждает, что подлинное имя ан-Найризи было Наджм ад-Дин Махмуд б. Мухаммад б. Махмуд, известный как Хаджжи Махмуд. Подлинный текст иджазы его учителя Садр ад-Дина ад-Даштаки, данной ему, был приведен еще Ага Бузургом ат-Тихрани.

Ан-Найризи, по выражению Р. Пурджавади, «был одним из немногих ученых своего времени, кто занимался философией и воспринимал себя как философа» (р. 61). Полагаясь на разум ('aql) более чем на традицию (naql), он признавал высшими авторитетами ал-Фараби и Ибн Сину. Ан-Найризи оправдывает «философов» с укоренившейся среди традиционалистов негативной репутацией материалистов. Вещи, выходящие за рамки разумения, он оставляет религии, например догмат о телесном воскрешении. По ряду положений мыслитель расходится с ал-Фараби и Ибн Синой. Например, ан-Найризи солидаризуется с точкой зрения Насир ад-Дина ат-Туси о возникновении вещей во времени.

Р. Пурджавади отмечает, что мыслитель разделяет точку зрения фалсафы на существование разумных сущностей помимо ('uqūl) Бога,

приводя это в пример того, что тот признает философские построения настолько, насколько они не противоречат Корану (р. 63). Однако данный пример не кажется удачным, поскольку учение о существовании большого числа космических разумов и об их дифференциации развивалось практически всеми иранскими мыслителями того времени, строившими свои системы на фундаменте учений Ибн Сины и ас-Сухраварди.

Как и подавляющее число сафавидских мыслителей, ан-Найризи ставил в центр своих исследований познание процесса возникновения (*mabda'*) и возвращения (к Богу в процессе воскрешения) (*ma'ād*). Оно достигается двумя путями: спекулятивным (*ahl an-naẓar wa-l-istidlāl*) и практическим (*arbāb ar-riyādāt wa-l-mujāhadāt*), в результате чего появляется способность видеть первичный свет (*an-nūr al-awwal*) (необходимосущее, Бога) и ближайшие к Нему светы (*al-anwār al-muqarrabīn*). Здесь сказывается непосредственное влияние ас-Сухраварди и его учения *хикмат ал-ишрак*. Сам ан-Найризи пишет, что руководствовался обоими путями и описывает то, чего достиг.

Характерно, что мыслитель с симпатией относится к ранним эстатическим суфиям: Абу Йазиду ал-Бистами и ал-Халладжу и одобряет практику суфийских радений (*samā'*). Однако в его работах отсутствуют ссылки на Ибн 'Араби. Р. Пурджавади полагает, что он избегал их сознательно, ссылаясь на своего учителя Садра ад-Дина ад-Даштаки, который также избегал употребления терминологии знаменитого суфия, имея ряд расхождений с традицией *вахдат ал-вуджуд* (р. 64).

Ан-Найризи разделяет идею единения с Богом (*ittiḥād*), которую Р. Пурджавади неверно отождествляет с похожей суфийской идеей (р. 64). На самом деле данная концепция получила обоснование не только в рамках мистицизма, но одновременно и в фалсафе. Она была распространена преимущественно на востоке халифата в качестве решения эпистемологической проблемы (точнее ноологической, представляющей собой синтез онтологии и эпистемологии т.е. связанной с деятельностью самостоятельных космических разумов) наличия идей, приобретенных внеопытным путем. Ряд мыслителей, например Ибн Сина, признавали воздействие активного разума на человеческое сознание, отрицая, однако, возможность непосредственного единения этих двух сущностей и слияние их в особую субстанцию. Ряд известных иранских мыслителей, наоборот, признавали такое единение (*ittiḥād al-'āqil wa-l-ma'qūl*, *ittiḥād al-'mudrik wa-l-mudrak*): Абу-л-Хасан ал-'Амири, Афзал Кашани. Апофеозом их идей стала концепция Муллы Садр, который цитирует ал-'Амири в *ал-Асфар ал-арба'а*. То есть ан-Найризи относился ко второй группе мыслителей.

Как и многие иранские мыслители, ан-Найризи разделял некоторые установки мутакаллимов, например, му'тазилитский тезис о свободе воли и о способности разума определять человеческие поступки (*ḥusn wa qubḥ 'alqī*).

Проши'итские взгляды ан-Найризи определялись, в том числе, его симпатией к Шаху Исма'илу, которого он называет традиционными для того времени титулами (īmām haḍā-l-ʿaṣr wa-l-alwān, ḥalīfat ar-raḥmān).

Вторая глава посвящена участию ан-Найризи в знаменитой философской полемике между ад-Давани и Сайф ад-Дином ад-Даштаки, которая вылилась в написание полемических сочинений в традиционном жанре комментариев на следующие трактаты: глоссы к комментарию ал-Кушджиди на *Таджрид ал-и 'тикад* Насир ад-Дина ат-Туси, глоссы к глоссам ал-Джурджани к комментарию Кутб ад-Дина ар-Рази на *Матали 'ал-анвар* ал-Урмави, глоссы к глоссам ал-Джурджани на комментарии ал-'Иджи на *ал-Мухтасар ал-мунтаха* Ибн Хаджиба. Р. Пурджавади выделил следующие вопросы, по которым велся диспут:

— знаменитый «парадокс лжеца» (перс. pāṛāduks-i durūḡ-gū), возникший еще в Древней Греции и заимствованный мусульманскими философами;

— разделение между существованием (wujūd) и существующим (ma'wujūd). Ад-Давани полагал, что все сущности существуют только через Бога, который «окрашивает» (inṣabaḡa) их. В более поздней работе ад-Давани пишет о разделении существования и существующего, произведенного от него грамматически, от того же самого корня (р. 90). Например, *мушаммас*, вода, нагретая солнцем, от корня *ш-м-с*. Он ссылается на Бахманйара: «когда мы говорим, что нечто существует, мы имеем в виду, что существование является внешним (харидж) по отношению к нему». Чтойность (māhiyya) выделяется путем абстрагирования от Божественного бытия, хотя как таковая не существует. В отличие от ад-Давани, ад-Даштаки настаивал на подобии существования и существующего. Согласно ему, необходимосущее не может обладать чтойностью (90–95). Точка зрения ад-Даштаки базировалась на идеях Ибн Сины, тогда как ад-Давани противоречил ей. Первый утверждал, что его оппонент опирается на ат-Туси, который противоречит Ибн Сине;

— спор вокруг определения форм ментального бытия (al-wujūd ad-dihnī), описанного Ибн Синой;

— статус Божественного знания;

— отношения души и тела.

В третьей главе описываются сочинения ан-Найризи. Она включает анализ рукописей. Среди сочинений философа в хронологическом порядке перечислены и охарактеризованы следующие: глоссы на *Таджрид ал-и 'тикад* Насир ад-Дина ат-Туси, комментарий на *Хидайат ал-хикма* Асир ад-Дина ал-Абхари, *Рисала фи та 'йин джихат ал-аджсам ва нихайатиha ва табйин макасид ал-харакат ва гайатиha* и *Рисалат исбат ал-ваджиб* (две работы в форме самостоятельных трактатов), глоссы к *Хикмат ал-шшрак* ас-Сухраварди и к комментарию Кутб ад-Дина аш-Ширази на это же сочинение, глоссы на комментарий Сай-

йида аш-Шарифа ал-Джурджани на *Мавакиф фи 'илм ал-калам* 'Адуд ад-Дина ал-Иджи, комментарий на *Таджрид ал-мантик* Насир ад-Дина ат-Туси, комментарий на его же *Таджрид ал-и'тикад*, озаглавленный *Таджрид ал-'ака'id*, супергlossы на glossы ал-Джурджани на комментарий Кутб ад-Дина ар-Рази на *ар-Рисалат аш-шамсиййа* ал-Катиби, супергlossы на комментарий Кутб ад-Дина ар-Рази на *Матали 'ал-анвар* Сирадж ад-Дина ал-Урмави и на glossы ал-Джурджани на тот же комментарий, комментарий на *Тахзиб ал-мантик ва-л-калам* Са'д ад-Дина ат-Тафтазани, комментарий на *Тахзиб ал-ахкам* Хасана б. Йусуфа ал-Хилли, glossы на *Унмузадж ал-'улум и Нихайат ал-калам фи халл шубхат 'кулли калам-и казиб'* Джалал ад-Дина ал-Давани, комментарий на его же *Рисалат исбат ал-ваджиб ал-джадида*, комментарий на *ал-Алвах ал-'Имадиййа* ас-Сухранварди, озаглавленный *Мисбах ал-арвах фи кашф хака'ик ал-Алвах*, glossы на комментарий ад-Давани на *Хайа-кил ан-нур* ас-Сухранварди.

Четвертая глава описывает отношение ан-Найризи к философии ас-Сухранварди. Мыслитель рассматривал доктрину основателя *хикмат ал-ишрак* как отход от философии Ибн Сины, являющейся верным путем для желающего постигнуть истину. Ан-Найризи спорит с понятием первоматерии ас-Сухранварди как чисто ментального понятия величины (*miqdār*), воспринимаемой в трехмерном пространстве. Пытаясь восстановить чисто аристотелевское понятие, ан-Найризи утверждает, что этот феномен представляет собой неизменный субстрат в теле.

Следующий пункт касается теории зрения. Ас-Сухранварди отрицал теорию Ибн Сины, согласно которой способность зрения возникает в процессе отпечатывания (*munṭaba'*, *munṣabah*) форм вещей (*ṣuwar al-aṣṣū'*) в глазном хрусталике. Он полагал, что форм, имеющих нематериальный характер, не может быть в хрусталике так же, как и отражение в зеркале не содержит отраженных в нем вещей. Формы находятся в состоянии «приостановки» (*mu'allaq*), не локализуясь в каком-либо месте (*maḥall*). Видение — это результат работы души, когда перед глазами находится освещенный объект. Ан-Найризи критикует эту теорию с позиции идей Ибн Сины.

Следующий пункт касается существования у ас-Сухранварди воображаемого мира (*'ālam al-miṭāl*), залогом которого являются «приостановленные» формы. Отрицая это, ан-Найризи говорит о барьере (*muḥaddid*), отделяющем материальный мир от нематериального.

Четвертый пункт касается природы звука. Ан-Найризи опровергает ас-Сухранварди, который не признает причиной его возникновения воздушные колебания. Посторонние звуки, которые слышит мистик, не вызваны колебанием воздуха.

Особый интерес вызывает пятый пункт полемики по поводу кайанидского фарра, реанимированного в *хикмат ал-ишрак*, как единственной причины, легитимирующей государственную власть. Воскрешая идеи зороастрийского дуализма, ас-Сухранварди исходит из

феномена фарра как абсолютного добра, противостоящего абсолютному злу. Стяжать фарр способен только добродетельный царь-философ. Критикуя эту концепцию за идеализм, ан-Найризи замечает, что сам ас-Сухраварди, видимо, был движим политическими амбициями, мечтая стать таким царем.

Заключительный пункт критики касается телесного воскрешения. Ан-Найризи утверждает, что его оппонент признает только воскрешение душ.

Большой интерес вызывает анализ отношения ан-Найризи к комментаторам ас-Сухраварди: Шамс ад-Дину аш-Шахразури, Ибн Каммуне, Кутб ад-Дину аш-Ширази. У аш-Шахразури он позаимствовал теорию о временных циклах (*al-adwār*), но гораздо больший интерес он проявил к Ибн Каммуне.

Монография содержит несколько приложений. В первом приводится каталожное описание отдельных списков сочинений ан-Найризи по схеме: начало рукописи, конец рукописи, колофон, перечень существующих рукописей сочинения, критические замечания. Применительно к глоссам описание содержит перечень номеров листов, содержащих глоссы. Кроме аутентичных работ Р. Пурджавади найдено сочинение, аутентичное авторство которого маловероятно (*Мата 'ин ас-салиса* — порицание трех первых халифов), и два неаутентичных (комментарий на *Рисалат исбат ал-ваджиб ал-кадим* ад-Давани и глоссы на комментарий ат-Тафтазани на *ал- 'Ака 'ид ан-насафиййа* Наджм ад-Дина 'Умара ан-Насафи). Второе приложение содержит список рукописей, переписанных самолично ан-Найризи. В третьем приведен арабский текст *иджазы*, выданной мыслителю Гийас ад-Дином ад-Даштаки. Четвертое содержит список арабских цитат, переводы которых использованы в монографии.

В итоге монография Р. Пурджавади содержит два аспекта: описывающий идеи ан-Найризи и чисто источниковедческий. Второй, следует признать, представлен в гораздо большем объеме. Монография освещает часть аспектов, характеризующих доктрину мыслителя. Целостное описание его философии представляется специальной задачей, требующей огромных усилий, исходя из большого числа оригинальных работ, и вряд ли когда либо состоится, поскольку практически все идеи мыслителя, как представляется из работы, носят вторичный характер, пересказывая в основном тезисы учения Ибн Сины. Ценность работы состоит в другом — в появлении исследования по мыслителю, о фигуре и трудах которого в течение XX в. существовало неверное представление, тиражировавшееся из работы в работу, в ликвидации очередной черной дыры в истории богатейшей сафавидской интеллектуальной традиции.

Иванов В.А. Очерки истории исмаилизма. К 125-летию со дня рождения Владимира Алексеевича Иванова / Отв. ред. Х. Эльназаров, М. Резван. СПб.: Зодчий, 2011. 199 с.

П.В. Башарин

По инициативе Института исмаилитских исследований (the Institute of Ismaili Studies), 125-летие выдающегося классика исламоведения, пионера критических исследований исма'илизма Владимира Алексеевича Иванова (1886–1970) было отмечено рядом научных мероприятий, среди которых наиболее значимым для русскоязычного читателя следует признать появление данного сборника. В нем впервые осуществлен перевод ряда англоязычных статей ученого на русский язык. Все переводы выполнены отечественным исламоведом Н.С. Терлецким. Как известно, заслуги В.А. Иванова перед мировой наукой состоят в том, что он впервые смог получить доступ к гигантскому пласту оригинальных исма'илитских сочинений и ввести их в научный оборот. Это позволило ему по-новому, непредвзято подойти к истории и идеологии этого религиозного и культурного феномена, критическому осмыслению которого до второй четверти XX в. мешала пелена измышлений и мифов, воспринятых исламоведением XIX — нач. XX в. (С. де Саси, М.Я. де Гойе, Р. Дози, Э. Браун) из исторических и богословских сочинений антиисма'илитской направленности. В ходе работы, проводившейся с 20-х гг. исследователь доказал, что ряд традиционных суждений о генезисе исма'илитского движения лишены достоверности. Одним из самых значительных выводов стал разбор свидетельств об основании исма'илизма 'Абд Аллахом б. Маймуном ал-Каддахом, на чем традиционно настаивали мусульманские доксографы и историки. Эти заслуги автора в своем предисловии к сборнику отмечает и Ф. Дафтари, ряд работ которого посвящен роли антиисма'илитской «черной легенды». В своем кратком биографическом очерке о В.А. Иванове он особо подчеркивает процесс знакомства русского исследователя с оригинальными источниками. Его интерес к исма'илитским рукописям проявился в Азиатском музее в процессе каталогизации исма'илитского собрания И.И. Зарубина. Уже перебравшись в Индию, В.А. Иванов составляет каталог персидских рукописей библиотеки Азиатского общества Бенга-

лии, а позже начинает работу над арабским. Апогеем индийского периода следует считать его научную работу в Бомбее, куда его пригласил Ага-хан III. Именно тогда исследователь получил доступ к бесценным низаритским частным собраниям и ввел множество хранимых в них рукописей в научный оборот. Его планомерная работа послужила для основания Исмaилитского общества Бомбея. Работа каталогизатора и описателя перемежалась со сбором рукописей в Средней Азии (до Октябрьской революции), Индии и Персии.

Теперь нужно остановиться, собственно, на самих статьях. Поскольку все они уже давно стали важной частью background'a исламоведов, занимающихся средневековым исламом, и на них выросло уже не одно поколение исследователей, даже краткий их пересказ в настоящем обзоре кажется совершенно излишним. Поэтому хочется лишь подчеркнуть значение каждой публикации, доступ к которым получит отныне широкий круг русскоязычных читателей.

В статье *Организация фатимидской пропаганды* (1939 г.) автор впервые касается духовной иерархии исма'илитов (*ḥudūd ad-dīn*). Ключевой ее темой является облик да'и на основании ряда оригинальных источников, особенно, *ал-Муджизат ал-кафиййа* Ахмада ан-Найсабури. Статья развенчивала традиционный облик исмаилитских да'и, сконструированный официальной мусульманской историографией и воспринятый европейским востоковедением. В результате у западного интеллектуала со времен Марко Поло сложился романтический образ в духе Э. Сю — образ вездесущего старца, окутанного тайной и мраком, рассылающего во все уголки мусульманского мира наемных убийц-ассасинов, внушающих ужас всем — от могущественных правителей до базарных нищих. В.А. Иванов сравнивает посвящение да'и с посвящением христианских священников.

Статья *Исмаилиты и карматы* (1940) касается комплекса проблем, связанных с зарождением исма'илизма. Впервые В.А. Иванов поставил под сомнение сведения доксографов и ересиографов, обнаружив разночтения в более поздних источниках, которые его предшественники рассматривали как основные. Особенно это касается гипотезы об основании исма'илизма 'Абд Аллахом б. Маймуном ал-Каддахом. В статье поднимается вопрос о месте карматов в исмаилитском движении, которое В.А. Иванов гипотетически связал с вакфийей и Ахмадом б. ал-Каййалом.

Забывтая ветвь исмаилизма (1938) освещает один из малоизвестных аспектов распространения исмаилитского учения в Индии, генезис традиции Мухаммад-Шахи, идущий от потомка последнего владыки Аламута — Рукн ад-Дина Хуршаха, Шаха Тахира. Публикация затрагивает также религиозные идеи течения на материале оригинальных сочинений его основателя.

Публикация *Погребения некоторых персидских исмаилитских имамов* (1938) содержит результаты кропотливых исследований автора

гробниц исма'илитских имамов на территории Ирана: в Анджудане и Кахаке. В статье подчеркивается отсутствие погребений исма'илитских имамов в таких крупнейших исторических центрах как Кербела, Наджаф, Аламут.

Статья *Некоторые исмаилитские крепости в Персии* (1938) содержит отчет полевых исследований В.А. Иванова крепостей на территории долины Аламута и Гирд-куху. Исследователь продемонстрировал, что ни одна известная крепость Аламута не соответствует знаменитому описанию Маймун-диза Саййид-на Хасана, разоренной войском Хулагу, принадлежащему перу Джувайни.

Заметки об исмаилитах Персии (1922) содержат краткий анализ состава и социального положения исма'илитских общин в Хорасане и прикаспийских провинциях Персии нач. 20-х гг.

В сборнике также содержится библиографический перечень работ В.А. Иванова: работы по истории исма'илизма, иранской диалектологии, суфизму, каталоги, заметки, рецензии и пр. Общее количество публикаций, посвященных исма'илизму, превышает 80. Несмотря на то, что *Очерки* содержат лишь ограниченную подборку, они в полной мере репрезентируют все области исма'илитских исследований ученого. Безусловно, это лишь в небольшой степени восстанавливает историческую справедливость по отношению к В.А. Иванову, чье богатейшее научное наследие впервые открывается русскоязычному читателю, пусть пока частично, но главное — начало процессу положено.

Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / Ed. by A. Bustanov and M. Kemper., Amsterdam: Uitgeverij pegasus, 2012. 416 p. (Pegasus Oost-Europese Studies 19)

А.Р. Абянова, И.Л. Алексеев

Рецензируемая работа представляет собой коллективную монографию, в число авторов которой помимо известных исследователей российского ислама из Амстердамского университета А. Бустанова и М. Кемпера, входят также отечественные ученые — Р. Беккин и Ш. Шихалиев. Характер разделов книги, написанных различными авторами, довольно разнороден как с точки зрения источниковой базы их индивидуальных исследований, так и с точки зрения самих исследовательских подходов: от источниковедческих и архивных изысканий в области нормотворческой деятельности советских муфтиев Северного Кавказа (Ш. Шихалиев) до полевых исследований мусульманской устной и печатной проповеди в широких границах — от московских мечетей до западно-сибирских деревень и от официальной печати духовных управлений мусульман до салафитского Интернета (А. Бустанов). К отдельному жанру следует отнести главу Р. Беккина об этнически русских мусульманах, их религиозной и общественно-культурной саморефлексии и самоидентификации. Характерно, что источниковедческим основанием и одновременно экспериментальной площадкой для этого исследования послужили материалы тематического номера журнала «Четки» (2011, № 1–2), вышедшего под редакцией самого автора.

Все эти разноплановые работы, делающие книгу более похожей на сборник статей, чем на коллективную монографию, объединены общей направленностью. В центре внимания авторов книги — формирование нового исламского дискурса (ИД). Понятие дискурса как объекта междисциплинарного изучения многомерно, но здесь авторов интересует прежде всего собственно лингвистические употребления этого термина. Анализируя ИД, они пытаются ответить на один из центральных вопросов — можно ли считать «исламский русский язык» полноценным социолектом.

Актуальность исследования ИД определяется рядом обстоятельств, в первую очередь — малой изученностью этого феномена. На

основе анализа фрагментов русскоязычных исламских текстов, которые, по мнению авторов, характеризуют различные «тренды российского ислама», делается попытка рассмотреть ИД не как мозаичный, а как целостный феномен. Особое внимание уделяется исторической преемственности и изменению ИД.

Ключом к анализу современного российского ИД является изучение специфического «исламского языка», в формировании которого, согласно выдвигаемой гипотезе, русскому языку (РЯ) отводится главенствующая роль. Среди факторов, работающих на «русификацию» ИД, авторы называют следующие: централизация государственной власти, что приводит к усилению позиций РЯ в национальных республиках; доступность и понятность РЯ всем мусульманам России; использование РЯ в качестве главного средства коммуникации разными национальными группами в условиях возрастающей внутренней миграции; и пр.

Таким образом, ИД все более выходит за пределы национальных и региональных границ и становится русским как в смысле — «имеющий отношение к Российской Федерации», так и в смысле лингвистических и дискурсивных моделей, через которые он преломляет советское прошлое и постсоветское настоящее мусульман. Эта новая «русская» исламская публичная сфера также интегрирует элементы зарубежных исламских организаций от «Братьев-мусульман» до «Хизб ут-Тахрир», а также турецких, иранских, суфийских и пр. движений. Но все эти вкрапления «прочитываются» в определенно русской манере, форме, выражающей взгляды, интересы и опыт мусульман РФ.

Как результат такого взаимодействия, авторами конструируется некий «исламский русский» язык. Для его анализа предлагается трехчастная модель, описывающая тот экстралингвистический контекст, в котором, собственно, дискурс и функционирует. Первый вектор этой модели — это весь спектр исламских идей и традиций, существующих на территории России. Второй вектор представляет широкий контекст исторических и политических факторов (например, государство, советский опыт, положение Русской православной церкви и др.). Третий, вертикальный, уровень связан с образованием, прежде всего религиозным, разных поколений, участвующих в формировании ИД. Такая трехчастная структура предполагает рассмотрение ИД как единого целого. Для него характерен динамизм, вызванный разнообразными интерпретациями, существующими в исламском поле (вектор 1), контроль государства (вектор 2) и возрастающий профессионализм мусульман в сфере религиозного знания (вектор 3). Как мы уже отметили, эти векторы или измерения составляют фон, в рамках которого и анализируется ИД. Далее М. Кемпер и А. Бустанов выделяют также три вектора, описывающие языковые признаки ИД.

Вектор 1. Административный язык ислама характерен прежде всего для официального мусульманского духовенства, основная задача которого заключается в «администрировании» ислама.

Авторы убедительно прослеживают, как изменялся этот язык на протяжении длительного времени. Так, административный язык советской эпохи рассматривается на материале двух фетв, изданных Духовным управлением мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) в 1959 и 1986 гг. Общими чертами для него являются: неличный характер общения, лаконичность и однозначность формулировок, тон предписаний и инструкций и т.п. По части лексики особенности проявляются в использовании клишированных оборотов, канцеляризмов, перекочевавших из советского официального языка, например: *городские и сельские кадры, совещание, хозяйство, дорогие уважаемые духовные товарищи, учет, командировать, указания, угнетение, директивы Аллаха, мероприятия, остатки старых пережитков, вредные элементы, религиозный работник, зарегистрированные мечети, моральная устойчивость, честно трудиться, уважать свою родину и т.д.*

Со своей стороны отметим, что для полноты анализа необходимо рассматривать реализацию административного языка на разных языковых уровнях. В частности, для словообразовательного и морфологического уровня характерно распространение неличных форм глагола, форм повелительного наклонения, страдательного залога. Синтаксис текстов отличается использованием инфинитивных конструкций, служащих для передачи предписывающего значения; номинативных и страдательных конструкций и пр.

В использовании административного «компонента» советские муфтии опережают постсоветских, которые несколько увеличили дистанцию от властных структур. Стиль четких инструкций сменился на более сложную аргументацию. Если в советский период большинство публичных заявлений муфтиев были фетвами, то сегодня от имени духовенства все чаще публикуются нарративные тексты — проповеди и выступления на разную тематику. Таким образом, здесь очевидно прослеживается смена жанра, стиля, аудитории и языковой стратегии, что свидетельствует и о смене самого дискурса.

Показательно, что по уровню использования административного языка председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин соседствует с чеченским исламистом Докку Умаровым. Их объединяет наличие политической составляющей в текстах. В случае с Гайнутдином — сохранение лояльности Российскому государству, Умаров же активно выступает за создание независимого государства Кавказский Эмират с четкой вертикалью и иерархией власти.

Русские мусульмане — лидер движения мусульман «Мурабитун» Вадим (Харун) Сидоров и журналистка Анастасия (Фатима) Ежова — также предлагают альтернативное политическое видение, однако их «месседж», безусловно, отличается от того, к которому призывают исламисты.

Низкий уровень по оси «административный исламский язык» занимают тексты имам-хатыба московской Мемориальной мечети и представителя Духовного управления мусульман Европейской части

России (ДУМЕР) Шамиля Аляутдинова. В целом, сохраняя лояльность властям, по мнению М. Кемпера и А. Бустанова, он практикует индивидуальный подход к своему читателю. Такая личная обращенность к аудитории, характерная и для Саида-афенди Чиркейского (1937–2012) — одного из влиятельнейших суфийских шейхов Дагестана, и для Рафаэля Валишина (1956–2012) — суфийского проповедника из Тюменской области, заставляет расценивать их тексты как имеющие самые низкие позиции по степени «администрированности» языка.

На наш взгляд, в определении конститутивных признаков административного языка ислама может помочь более последовательный учет жанровой специфики, коммуникативной стратегии и т.д. Так, жанр фетвы значительно более подвержен влиянию административного языка, чем, например, жанр биографии.

Вектор 2. Степень русификации арабских/исламских терминов и понятий, способ их перевода. Отмечается, что официальные представители мусульман, уже упомянутые выше Равиль Гайнутдин и Шамиль Аляутдинов всегда переводят исламские термины, что объясняется их широкой аудиторией, которой предназначаются материалы.

К простым заимствованиям, цитированию арабских терминов чаще всего прибегают представители суфизма — Саид-афенди Чиркейский, Рафаэль Валишин, а также салафит Абу Марьям.

Так, Саид-афенди не дает определения суфийским понятиям, хотя по ходу высказывания возможно их дальнейшее аллегорическое истолкование, например, *рабита*, *муракаба*, *зикр*, *тарикат*, *адаб* и др. Со своей стороны отметим, что, скорее всего, в данном случае мы имеем дело с текстами, интенция которых направлена на сохранение «туманности» высказывания, так как некоторые вещи не предназначены для того, чтобы быть совершенно прозрачными. С другой стороны, тексты Саида-афенди могут и не представлять проблемы для непосвященного читателя, например, его биография или интервью широкой аудитории. Таким образом, степень использования «русифицированной терминологии», выбор конкретных языковых средств может варьироваться у одного и того же автора, что обусловлено стремлением говорящего учитывать не только локально-временные условия, но культурно-религиозные компетенции собеседников.

Кроме того, встречаются своеобразные речевые обороты, принятые в религиозном общении, например, *валлахи* (клянусь Аллахом), *унишаалла* (если будет на то воля Аллаха), *субханаху ва таала* (свят Он и велик), *салля лаху алайхи ва салляма* (да благословит его Аллах и приветствует) и пр.

Что касается суфийского проповедника Рафаэля Валишина и салафита Абу Марьяма, то их тексты также изобилуют заимствованиями, причем последний употребляет их даже при наличии русского эквивалента, например, *шубухат* вместо сомнения, *манхадж* (метод), *насихат* (советы) и т.д.

Таким образом, чаще всего используется беспереводное заимствование (транскрипция, транслитерация), либо освоение заимствований сопровождается русификацией в случае морфологической передачи, например, *бидагатчики*, *такфириты*, *баракатный человек*, когда добавляются различные аффиксы, и слова приобретают характерные черты русского языка.

И, наконец, третий вектор связан с уровнем профессионализма и поколенческой принадлежностью того или иного мусульманского деятеля. Жесткой увязки между этими показателями нет: авторы указывают, что наблюдается более сложная ситуация, чем простое противопоставление «старые самообразованные имамы vs молодые образованные мусульмане». Проанализировав различные каналы получения образования, авторы говорят о возрастающем уровне профессионализма как среди мусульман-«традиционалистов», так и среди последователей салафизма.

М. Кемпер и А. Бустанов делают вывод о существовании «исламского русского» социолекта, проявляющегося в следующих вариантах:

1. «Арабизированный вариант» отличается обилием заимствований из арабского языка. Чаще всего (из проанализированных здесь текстов) встречается у суфийского проповедника Рафаэля Валишина и салафита Абу Марьям.

2. «Интеллектуализированный» / «академический» вариант характеризуется использованием академической терминологии, прежде всего — западной. Вопросам религиозности и духовности уделяется небольшое внимание, фокус — на исламе как политическом инструменте. Представители: Анастасия (Фатима) Ежова, Вадим (Харун) Сидоров.

3. «Русифицированный» вариант характерен для муфтиятов и официального духовенства. Этот вариант отличается тем, что исламские понятия наиболее последовательно переводятся на русский язык. Яркие представители — Равиль Гайнутдин и Шамиль Аляутдинов.

Кроме того, один и тот же вариант «исламского русского языка» могут использовать оппозиционные группы, например, суфии и салафиты, таким образом, языковые особенности размывают идеологические барьеры. По мнению авторов, это может быть аргументом в пользу существования единого ИД, объединяющего различные идеологические лагеря в одно дискурсивное пространство.

Обобщая все вышесказанное, отметим, что «дискурс» понимается авторами как включающий два компонента: динамический процесс языковой деятельности, вписанной в экстралингвистический контекст, и ее результат (письменный текст). На наш взгляд, это наиболее предпочтительное понимание. Авторам удалось проследить связь специфических социально-исторических условий с глубинной структурой текста и показать, как дискурс адаптируется к различным коммуникативным ситуациям.

Заявлять о существовании исламского дискурса в России вполне резонно, особенно учитывая то, что в рамках исследований религиозной коммуникации сложилась традиция изучения православного дискурса. Отметим, что анализ религиозного дискурса допускает разные исследовательские подходы. Так, в отечественной науке термин «дискурс» описывается с позиций функциональной стилистики, рассматривается в русле теории речевых жанров и т.д.

Если под исламским дискурсом понимать тематически соотнесенное множество текстов, устных и письменных, то можно говорить о его особенностях на разных уровнях языковой системы — фонетическом, морфологическом, лексическом, синтаксическом, семантическом. Безусловно, все эти уровни неодинаково восприимчивы к влиянию социальных факторов. В рецензируемой работе показано, что в наибольшей степени такому влиянию подвержена лексика.

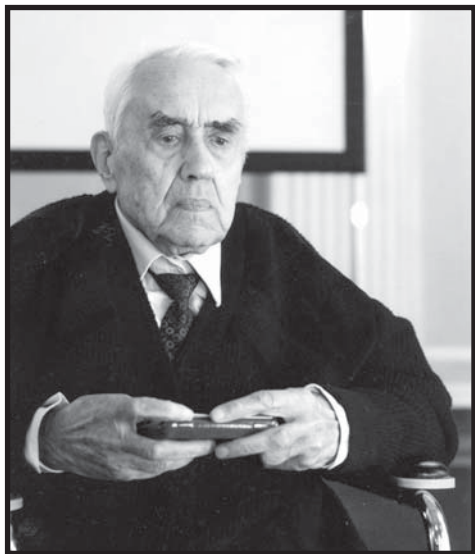
Анализируя «исламский русский язык» в аспекте дихотомии идиолект (речь индивида) — социолект (социальный диалект), авторы делают выбор в пользу последнего. На наш взгляд, понятие социолекта скорее относится к системе национального подъязыка, на котором дискурс реализуется. Известно, что любая социальная дифференциация ведет к дифференциации речевой деятельности и тем самым — к дифференциации языкового материала. Так, лингвистами выделяются языки программистов, рыболовов, учащихся и пр. Таким образом, социолект отражает языковые особенности разных социальных групп — профессиональных, сословных, возрастных, религиозных и т.п. Кроме того, по-видимому, могут быть построены частные модели социолектов по полу, образованию, возрасту и найдены объединяющие их существенные признаки и различия; возможно выделение салафитского, суфийского, «традиционалистского» субдискурсов в рамках исламского дискурса, так как в их когнитивной составляющей существуют принципиальные различия.

В заключение редакторы монографии отмечают, что уместно говорить о мусульманах как носителях особой разновидности языка, однако четкого определения понятию «исламский дискурс» в его отношении к социолекту так и не дается. Скорее всего, это нужно объяснить подчеркиваемым на протяжении всей работы предварительным и экспериментальным характером исследования. Очевидно, что дальнейших уточнений самой постановки проблемы и понятийного аппарата следует ожидать от дальнейших исследований в этом перспективном направлении, которые, мы надеемся, будут продолжены авторами рецензируемой работы.

In memoriam

7

П.В. Башарин
Теодор Адамович Шумовский
(2 февраля 1913 — 28 февраля 2012)



В конце февраля минувшего года скончался Теодор Адамович Шумовский, доктор исторических наук, крупнейший специалист по арабским лоциям. Он родился в семье служащего в 1913 г. в г. Житомире, на Украине, но вырос он в г. Шемахе, в Азербайджане, куда во время Первой мировой войны с Украины переехали его родители с четырьмя детьми. В 1932 г. Теодор Адамович поступает в горный институт в Москве, но, проучившись там семестр, окончательно осознает свое призвание на ниве арабистики

и поступает в Ленинградский историко-лингвистический институт (ЛИЛИ). Там его учителями становятся Н.В. Юшманов, К.В. Оде-Васильева, А.Ю. Якубовский. Спустя некоторое время Теодор Адамович, подрабатывавший в то время библиотекарем на факультете, знакомится с И.Ю. Крачковским, который позже будет читать курс лекций по арабской исторической и географической литературе. С третьего курса у молодого исследователя окончательно формируется интерес к арабской картографии. Тогда же он поступает на работу библиотекарем в Арабский кабинет Института востоковедения АН, где знакомится с такими известными арабистами, как А.П. Ковалевский, Я.С. Виленчик, Д.В. Семенов. Там Теодор Адамович впервые знакомится арабскими лоциями через рукопись трех лоций Ахмада б. Маджида, лоцмана Вас-

ко да Гамы, отмеченный еще Г. Ферраном. Еще студентом он начинает работу над первой своей публикацией. Но его *Арабская картография* увидит свет уже после войны в связи с последующими событиями в жизни молодого исследователя.

На последнем курсе, в феврале 1938 г., за четыре месяца до защиты диплома, Теодор Адамович был арестован по ложному обвинению в участии в антисоветской «партии прогрессистов», организация которой вменялась Л.Н. Гумилеву, с которым незадолго до этого его познакомил акад. В.В. Струве. Несмотря на вмешательство адвокатов, нанятых Анной Ахматовой, и сестры его друга и сокамерника Николая Ереховича, все трое были отправлены в лагеря. Во время своего пребывания в заключении молодой ученый начинает изучать различные языки — от китайского до финского. Учителями выступают их носители — заключенные, его сотоварищи по несчастью. После освобождения в 1944 г. он был лишен права проживать в крупных городах и отправляется на поселение в город Боровичи Новгородской области. Там он устраивается на работу в Новгородский институт усовершенствования учителей.

В 1946 г. молодой исследователь защищает диплом и поступает в аспирантуру, однако в связи с судимостью приказ о зачислении аннулируют. Несмотря на это, Теодор Адамович готовит и в 1948 успешно защищает кандидатскую диссертацию на тему: *Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида*. После защиты начинается работа над переводом *Книги польз об основах и правилах морской науки Ахмада б. Маджида*.

В январе 1949 Теодор Адамович был вновь арестован. Во время пребывания в новгородской тюрьме ему предъявили официальное обвинение: сочинение стихов, содержащих клевету на советскую действительность. Шумовский получил десять лет лагерей и был отправлен в Озёрлаг, в Красноярский край. В 1956 г. пришло долгожданное освобождение: дело 1939 года было отменено, а по делу 1949-го мера наказания снижена до фактически отбытого срока.

В конце 1956 г. Теодор Адамович был принят на работу в Арабский кабинет Института востоковедения в Ленинграде. Важную роль, по воспоминаниям самого ученого, в те месяцы сыграла поддержка выдающегося сиролога Н.В. Пигулевской и акад. И.А. Орбели. В мае 1957 г. вышла его книга по материалам диссертации *Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васкко да Гамы*. В это время происходила национализация Египтом Суэцкого канала. Посвящение книги гласило: «Свободолюбивым арабским народам с пожеланием больших счастливых плаваний». Новое издание сразу вызвало огромный интерес не только в Европе, но и в арабо-мусульманском мире, в частности в Каире, Адене, Дакаре, Кувейте и Танзании. Привязка к персоне Васко да Гамы заинтересовала Португалию и страны Латинской Америки. Спустя три года книга была переведена на португаль-

ский, а в 1966 г. — на арабский. В Португалии появился ряд книг и статей, связанных с арабским лоцманом Васко да Гамой.

Вскоре выходит в свет перевод *Книги польз*. Перевод памятника пятикратно (!) пересматривался исследователем. Первый его вариант позже Т.А. Шумовский назовет «ремесленным» и буквалистским. Во втором варианте были преодолены черты, свойственные подстрочнику и т.д. В предпоследнем варианте Теодор Адамович решил стилизовать перевод памятника XV века, пользуясь лексикой русского языка XVIII–XIX вв., точнее — отдельными лексемами. Так, в четвертом варианте появились слова «ветр», «брег», «ветрило» (парус), «правило» (руль). В конечном варианте Теодор Адамович решил избавиться от большинства архаизмов.

В 1962 была написана, а два года спустя вышла в свет книга *Арабы и море. По страницам рукописей и книг*. В посвящении Т.А. Шумовский пишет, что ее выход приурочен к 500-летию появления поэмы Ахмада б. Маджида об основах науки морей, оконченной в 1462 году. Книга, написанная в научно-популярной форме, была адресована не только специалистам-арабистам и исламоведом, но и широкому кругу читателей, интересующихся мусульманским Востоком. Ее целью было разрушить миф об арабах как о преимущественно «сухопутном» народе. Изучая арабские лоции, Теодор Адамович пришел к выводу о существовании древней мореходной традиции у арабов. Многочисленные арабские названия созвездий, вошедшие позже в европейские языки, — неопровержимые свидетельства высокого развития астрономии задолго до ислама и являются доказательством существования у древних арабов развитой навигации, полагал ученый. И несмотря на то, что ряд выводов книги является весьма спорным в связи с отсутствием конкретной фактологии, она заставляет задуматься о проблеме более тесного знакомства населения домусульманской Северной Аравии с морем, чем традиционно считается. Достаточно вспомнить морские описания у поэтов доисламского периода, статью В.В. Бартольда *Коран и море*, посвященную морским реминисценциям в Коране...

В 1968 Теодор Адамович Шумовский защищает докторскую диссертацию *Арабская морская энциклопедия XV в.*, основанную на исследовании *Книги польз*. В Институте востоковедения он проработал до 1979 года.

В семидесятые годы ученый трудится над переводом другого памятника мореходной науки — *Махриевой основы* (ал-‘Умда ал-махриййа) младшего современника Ахмада б. Маджида — Сулаймана ал-Махри. Ал-Махри подробно пишет о румбах и муссонах, созвездиях и измерении положений звезд, морских путях, различных островах и десятках морских маршрутов. Данный труд смог увидеть свет только в 2011, за год до кончины Теодора Адамовича.

В 1970-е Т.А. Шумовским выпущены две книги мемуаров: *У моря арабистики* и *Воспоминания арабиста*. После завоевавшего широкое

признание труда И.Ю. Крачковского *Над арабскими рукописями* они стали одними из первых мемуарных сочинений, повествующих широкому кругу читателей не только об арабистике как науке, но и о блестящих ее представителях, с которыми автору довелось сталкиваться со студенческой скамьи. Однако, повествуя о многом в этих трудах, Теодор Адамович в те годы не мог коснуться черных страниц своей лагерной жизни. Поэтому в тексте появляется ряд деталей и выражений, непонятных непосвященному: «обстоятельства», которые «надолго оторвали меня от арабистики», «вольный университет» (так называла себя группа ученых-сокамерников, которые под руководством академика-почвоведца Б.Б. Полынова, находясь в ленинградском доме предварительного заключения, решили читать лекции друг другу и всем желающим собратьям по неволе), «долгие странствия», полковник Филиппов — «начальник по работе в Сибири». Впрочем, большинство читателей наверняка понимали, какие «обстоятельства» занесли перспективного молодого арабиста в тайгу. Наиболее полный вариант мемуаров появился только в 2006 году под красноречивым заглавием *Свет с Востока*. Кроме описания своих скитаний по тюрьмам и лагерям, Теодор Адамович включил туда главу о своем детстве в Закавказье и ряд более поздних сюжетов. Но большую часть всех мемуаров ученый посвятил вопросам востоковедения и научного творчества.

После ухода из института он готовит издание *Арабской морской энциклопедии* (1984–1985). Создается научно-популярная книга в жанре *Арабов и моря: По следам Синдбада-морехода. Океанская Аравия* (1986). Наконец, в конце 90-х выходит его последняя монография этого жанра: *Последний «лев арабских морей»*, посвященная Ахмаду б. Маджиду.

В 80-е — начале 90-х Теодор Адамович работает над новым переводом Корана, поставив себе целью создать не буквальный подстрочник, а художественный перевод Священной Книги мусульман. Его задачей стал перевод текста не для специалистов, а для широкого русскоязычного читателя. Находясь под впечатлением пушкинских *Подражаний Корану*, ученый и переводчик вдохновляется задачей создать поэтический перевод, который смог бы передать все величие подлинника литературным языком, не прибегая к непонятным неподготовленному читателю образам. Его перевод Корана — единственный поэтический перевод Священной Книги ислама на русский, выполненный ученым-арабистом, — выдержал семь изданий.

Любовь к поэзии выразилась в сочинении собственных стихов, которые он писал в течение всей жизни, и поэтических переводов, в первую очередь — с восточных языков. Именно над антологией своих поэтических переводов Теодор Адамович работал в последние годы.

Особо стоит упомянуть о *Диване* ‘Ата’ Аллаха Аррани. В своих мемуарах Т.А. Шумовский пишет, что на студенческих каникулах в Шемахе в подвале одной из мечетей он случайно обнаружил рукопись арабского дивана неизвестного поэта. Во время ареста она утрачива-

ются, остаются только стихотворные переводы, выполненные молодым арабистом. Существование *Дивана* давно стало вызывать сомнения в кругах специалистов. Интересен тот факт, что имя 'Ата' Аллах является арабским эквивалентом греческого имени Теодор. Однако, если Теодор Адамович и сочинил стихи сам, это вовсе не свидетельствует о стремлении породить очередную фальсификацию. Исследователь все время подчеркивал, что его поэт противостоял придворному окружению, поскольку большинство стихов содержат критику власти. По сути, ученый мог при помощи этих стихов обличать репрессии советской власти. Эти строки могли родиться у безвинно осужденного в застенках НКВД или на лагерной зоне. Публикуя свои стихи, Теодор Адамович мог назвать их переводами некоего неизвестного науке восточного поэта. Как известно, творения восточных поэтов, обличающие притеснения власть имущих, никогда не вызвали вопросов со стороны всевозможных советских цензоров.

Могила ученого на литераторских мостках Волковского кладбища находится рядом с могилой академика И.Ю. Крачковского — его незабвенного учителя.

Теодору Адамовичу было свойственно неизменное увлечение своим предметом, резкое неприятие серости и самодовольной скуки в науке. Серьезно увлекаясь поэзией и на протяжении многих лет сочиняя стихи, он не мог не романтизировать и свои собственные исследования. Однако эта романтическая фантазия не являлась прожектерством и тем более не свидетельствовала о недобросовестности. Это было то живое начало, которое позволяет художнику творить, превращая тусклый камень в сияющую статую.

Основные работы*

Переводы:

Три неизвестные [стихотворные] лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да-Гамы, в уникальной рукописи ИВ АН СССР. М.-Л.: Издательство АН СССР. 1957.

Ахмад Ибн Маджид. Книга польз об основах и правилах морской науки: Арабская морская энциклопедия XV в. / Пер. Т.А. Шумовского. Т. 1. Исследование, перевод, комментарий и указатели. М., 1985. Т. 2. Критический текст, комментарий и указатели. М., 1984.

Сулаймāн ал-Махри. Махрийская опора для точного определения [основ] морских наук / Пер. с араб. и комментарии Т.А. Шумовского. М.: Издательский дом Марджани, 2011.

Коран: Священная книга мусульман / Пер. с араб. Т.А. Шумовского. М.: Терра. 1995. 2-е изд.

Священный Коран: Страницы вечных мыслей. 2-е изд. М.-СПб.: Диля. 2001.

Священный Коран: Страницы вечных мыслей. 3-е изд. М.: АСТ, 2004.

Священный Коран: Аудиокнига / М.: Изд-во «Покидышев и сыновья». 2009.

Диссертации и книги:

Три неизвестные [стихотворные] лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да-Гамы, в уникальной рукописи ИВ АН СССР. Тезисы дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1948.

Арабы и море: Автореф. дисс. ... д. филол. н. Л.: ИВ. 1957.

Арабы и море. Предыстория деятельности Ахмада Ибн Маджида, лоцмана Васко да Гамы: Автореф. дисс. ... д.и.н. Л., 1967.

Арабы и море: По страницам рукописей и книг. 1-е изд. / Т.А. Шумовский. М.: Наука, 1964.

Арабы и море: По страницам рукописей и книг. 2-е изд., испр. / Т.А. Шумовский; Отв. ред. В.О. Бобровников. М.: Изд. дом Марджани, 2010.

По следам Синдбада-морехода: Океанская Аравия: Историко-географический очерк / Т. А. Шумовский. М.: Мысль, 1986.

Последний «лев арабских морей»: Жизнь арабского мореплавателя и поэта Ахмада ибн Маджида, наставника Васко да Гамы / Т.А. Шумовский. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

Странствия слов / Т.А. Шумовский. СПб.: Протей, 2004.

Воспоминания:

У моря арабистики: По страницам памяти и неизданных документов / Т.А. Шумовский; Институт востоковедения АН СССР. М.: Наука (ГРВЛ), 1975.

Воспоминания арабиста / Т.А. Шумовский. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977.

Свет с Востока. 1-е изд. / Т.А. Шумовский. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Свет с Востока. 2-е изд. / Т.А. Шумовский. СПб.: Диля, 2009.

* | Библиография подготовлена В.Т. Шумовским.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абянова Асия Ряхимовна — кандидат исторических наук, преподаватель Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета, Москва

Аверьянов Юрий Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН, Москва

Алексеев Игорь Леонидович — кандидат исторических наук, руководитель научных программ Фонда Марджани, Москва

Арапов Дмитрий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Центром иранистики РГГУ, руководитель программы изучения классического исламского наследия Фонда Марджани, Москва

Гузельбаева Гузель Яхиевна — кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Казанского федерального университета, Казань

ал-Кадири Бутшиш Брахим — доктор исторических наук, профессор Университета им. Мулай Исмаила, Мекнес, Марокко

Васильцов Константин Сергеевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН, Санкт-Петербург

Дарвиши Фарангис — кандидат филологических наук, Исламский университет Азад, Казерунский филиал, Казерун, Иран

Зайцев Илья Владимирович — кандидат исторических наук, руководитель программы золотоордынских исследований Фонда Марджани, Москва

Закер 'Аббаси Мохаммад Реза — кандидат богословия, Исламский университет Азад, Казерунский филиал, Казерун, Иран

Коконов Аркадий Ильич — независимый исследователь-арабист, Москва

ат-Тайяр Мухаммад Абу-л-Джалил — старший лингвист телеканала «Русийа аль-йаум», Москва

NOTES ON CONTRIBUTORS

Asiya R. Abyanova — Ph.D. in History, Lecturer, Department of Oriental languages, Russian State University for the Humanities (Moscow)

Igor L. Alexeev — Ph.D. in History, Director of Research Programs, Mardjani Foundation (Moscow)

Dmitry Yu. Arapov — Dr.Sc. in History, Professor, Moscow State Lomonosov University (Moscow)

Yuri A. Averyanov — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Pavel V. Basharin — Ph.D. in Philosophy, Director of the Center of Iranian studies, Russian State University for the Humanities, Director of the Program for Study of Classic Islamic Legacy, Mardjani Foundation (Moscow)

Farangis Darvishi — Ph.D. in Linguistics, Islamic Azad University - Kazeroun Branch (Kazeroun, Iran)

Guzel Y. Guzelbayeva — Ph.D. in Sociology, Assistant Professor, Kazan Federal University (Kazan)

Arcady I. Kokonov — Independent Researcher in Arabic Studies (Moscow)

Brahim al-Qadiri Butshish — Dr.Sc. in History, Professor, Moulay Ismail University (Meknes, Morocco)

Muhammad Abu 'l-Jalil al-Tayyar — Senior Linguist, Rusiya al-yawm TV channel (Moscow)

Konstantin S. Vasil'tsov — Ph.D. in History, Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Ilya V. Zaytsev — Dr.Sc. in History, Director of the Program of Golden Horde Studies, Mardjani Foundation (Moscow)

Mohammad Reza Zaker 'Abbasi — Ph.D. in Theology, Islamic Azad University - Kazeroun Branch (Kazeroun, Iran)

CONTENTS

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURES

Ibn Sa'd. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*: caliph Abū Bakr al-Ṣiddīq (transl. by Arcady I. Kokonov and Muhammad al-Tayyar, scientific editing and introd. by Pavel V. Basharin)

STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE

Yuri A. Averyanov. Sources in the History of the Sufi Community of Seyyid Ali Sultan (Dimotika, Greece)

Brahim al-Qadiri Butshish. *Wasāṭiyya* in Sufism of Maghreb

Mohammad Reza Zaker 'Abbasi, *Farangis Darvishi*. Study of the Concept of *riyaḍa* in the Islamic Mysticism: based on the mystic texts

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

Pavel V. Basharin. On the Status of Mahdist Movements in the Tenth Century Middle East and their Connection with Political Struggle in the Caliphate (ending)

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

Konstantin S. Vasil'tsov. Sacred Mountains and Sacred Stones: the stories of the Muslim *awliyā'* in Pamir and their role in the formation of sacred space

Guzel Y. Guzelbaeva. Islamic Identity of Tatar Youth in the Republic of Tatarstan

ARCHIVES, LIBRARIES, COLLECTIONS

«Call the Faithful to Bring Victory Nearer with Courage and Heroism at the Front and with Honest and Selfless Labour on the Home Front». The Congress of the Muslims of the Central Asia and Kazakhstan on the Goals of Struggle against Fascist Aggression. October 1943 (published by Dmitry Yu. Arapov)

Ilya V. Zaytsev. An Unknown Review of Vasily V. Bartold on the Book of Musa Bigiyev «Basics of Sharia»

BOOK REVIEWS

Lyubomir Mikov. Ottoman Architecture and Art in Bulgaria. Selected Studies. Vol. 1. Sofia: Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, 2012 (Yuri A. Averyanov)

Evgeny Y. Sergeev. The Great Game, 1856-1907: Myths and realities of Russo-British relations in Central and East Asia. Moscow: KMK Scientific Press Ltd., 2012 («Realm of Eurasia») (Pavel V. Basharin)

Muhammad bin Munawwar. *Asrar al-tawhid fi maqamat al-shaykh Abu Sa'id* (The Mysteries of Unification in the Deeds of Abu Sa'id) / Transl., preface, comments and indices by M.D. Kazimov. 2nd edition. Baku: Nafta-Press, 2010 (Pavel V. Basharin)

Firoozeh Papan-Matin. Beyond Death. The Mystical Teaching of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. Leid., Boston: Brill, 2010 (Islamic History and Civilization vol. 75) (Pavel V. Basharin)

Reza Pourjavady. Philosophy in early Safavid Iran: Nadjm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his writings. Leid., Boston: Brill, 2011 (Islamic Philosophy, Theology and Science vol. 82) (Pavel V. Basharin)

Wladimir A. Ivanow. Essay on the History of Ismailism. Dedicated to 125th Birth Anniversary of Wladimir Alexeyevich Ivanov / General editors: H. Elinazarov, M. Rezvan. St. Petersburg: Zodchiy, 2011 (Pavel V. Basharin)

Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / Ed. by A. Bustanov and M. Kemper., Amsterdam: Uitgeverij pegasus, 2012 (Pegasus Oost-Europese Studies 19) (Asiya R. Abyanova, Igor L. Alexeev)

IN MEMORIAM

Pavel V. Basharin. Teodor Adamovich Shumovski (2.02.1913 — 28.02.2012)

ABSTRACTS

Ibn Sa'd. Al-Ṭabaqāt al-kubrā: caliph Abū Bakr al-Ṣiddīq (transl. by Arcady I. Kokonov and Muhammad al-Tayyar, scientific editing and introd. by Pavel V. Basharin)

This issue begins the publication of translation of one chapter from *al-Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā* (*Great book of the Classes*) of the renowned Muslim biographer Ibn Sa'd (d. 845). This book is famous sources of biographical literature in early Islamic time. It gave the information on 4250 persons from the beginning of Islam down to the time of Ibn Sa'd. The chapter on the first from the rightly guided caliph (rashidun) Abū Bakr is one from the full and detailed biographies of this book.

Yuri A. Averyanov. Sources in the History of the Sufi Community of Seyyid Ali Sultan (Dimotika, Greece)

This paper is devoted to one of renowned *abdals* (saints) who migrated to Balkan in the 14th century. It is Seyyid 'Ali Sultan who was nicknamed Qyzyl-deli. The author reconstructed his life on the basis of the wide spectrum of written sources: historical chronicles, hagiography (particularly, «Vilayet-name-i Seyyid 'Ali Sultan»), mystic hymns (nefes) and waqfs. According to the Bektashi tradition, Seyyid 'Ali Sultan was the link between Haji Bektash and Balym Sultan who has been educated in his tekke. The author puts his figure between two mystical type: the doctrine of the early Sufi masters of Bektashiyya and «janissarian» Sufism of the 16th century. He also touches upon the issue of history of genesis of Sufi *tekkes* in the Balkan peninsula in the early centuries of the Ottoman conquest.

Brahim al-Qadiri Butshish. *Wasatiyya* in Sufism of Maghreb (in Arabic)

This paper examines the phenomenon of *wasatiyya* (moderation and rejection of extremes) in the Sufi tradition of Maghreb. This concept is defined as avoidance of extreme ideas, primacy of justice ('*adl*), straightforwardness (*istiḳāma*), absence of class demarcation and separation of élite. The author stressed the impotence of this concept from the beginning of the Sufi tradition in Maghreb. *Wasatiyya* exercised dominion there with the line of al-Junayd, doctrines of Abu Madyan and Abu 'l-Hasan al-Shadhili. This concept also influenced on the colonial period. Majority of mystics have negated any resistance against colonial forces.

Mohammad Reza Zaker 'Abbasi, Farangis Darvishi. A Study of the Concept of *riyāḍa* in Islamic Mysticism: based on the mystic texts (in Arabic)

This article is devoted to the concept of *riyāḍa* (abstention from sleep and, food and carnal desires for restraint of carnal soul (nafs)). *Riyāḍa* is connected with psychosomatic practice. This concept is the first step for gaining of cognition of God (ma'rifa). Thus *riyāḍa* attracted the attention of followers of practical and theoretical Sufism. This article examines this concept on the basis of renowned texts of Arabic and Iranian mystics: 'Abu Talib al-Makki, 'Abd Allah al-Ansari, Ibn 'Arabi, Sana'i, 'Abd al-Ramhan Jami, Muhsin Fayz Kashani.

Pavel V. Basharin. On the Status of Mahdist Movements in the Tenth Century Middle East and their Connection with Political Struggle in the Caliphate

This paper is the second part of a detailed study devoted to the religious movements of the 10th century Middle East. The conflict of two renowned wazirs 'Ali b. al-Furat and 'Ali b. 'Isa reflected the struggle between the clans of Nestorian secretaries and Shi'ites who were supported by Judaic bankers. Ibn Furat obtained the losing of domination of Nestorian secretaries in the 'Abbasid Caliphate. His adherents started in pursuit of some ecstatic Sufis like al-Hallaj. But later their supremacy came to an end and Ibn Muqla dealt shortly with extreme Shi'ite al-Shalmaghani who was supported by Banu 'l-Furat. All these repressions connected with fear of Qarmates who were the key threat for the Caliphate in this period.

Konstantin S. Vasil'tsov. Sacred Mountains and Sacred Stones: the stories of the Muslim *awliya'* in Pamir and their role in the formation of sacred space

The article proposes an analysis of the cult of Isma'ili saints (*awliya'*) who have played a great and important role in the formation of sacred place (*mazars*) in Pamir. The author's methodology based on the combination of results of filed studies with the textual analysis. The Isma'ili tradition of Badakhshan is called *panjtani*. Its followers practiced the worship of different natural objects. Folk tradition connected its with deeds of saints. These objects consider the places (*oston*) of the renowned imams. The stone worship plays an important role in their cult.

Guzel Y. Guzelbayeva. Islamic Identity of Tatar Youth in the Republic of Tatarstan

This issue on the Islamic identity of Tatar youth based on the data of sociological research of 2008–2011 in the Republic of Tatarstan, Russia. This study of religiousness is analyzed within two basic parameters: religious conscience and religious behaviour. The research data reveals that the growth of Islamic identity has increasingly affected young people, and their degree of religiosity does not depend on their level of education or place of residence (there is even more rapid Islamization among the youth of big cities, especially of Kazan). Furthermore, the paper deals with methodological questions on the peculiarities of religious analysis during the period of religious revival.

«Call the Faithful to Bring Victory Nearer with Courage and Heroism at the Front and with Honest and Selfless Labour on the Home Front». The Congress of the Muslims of the Central Asia and Kazakhstan on the Goals of Struggle against Fascist Aggression. October 1943 (published by Dmitry Yu. Arapov)

The article introduces into the research usage a significant document. This is an anti-fascist appeal of the Tashkent Islamic kurultai (17 October 1943). The Russian version of this document was sent to Moscow to the USSR People's Commissariat of State Security and was passed to the Office Propaganda of the Central Committee of the All-Union Communist Party Bolsheviks. Analysis of the contents of this document sees the collaboration of some scholars of Islam in its preparation. Evidently, this text was translated into the languages of the peoples of Central Asia. This appeal is a valuable source for the history of one of the most dramatic period in the 20th century.

Ilya V. Zaytsev. An Unknown Review of Vasily V. Bartold on the Book of Musa Bigiyev «Basics of Sharia»

The text under the code name «A New Writing of the Popular Tatar Scientist and Publicist» was published in 1996 in the companion volume to the collected works of Vasily V. Bartold. The editor suggested that the «popular Tatar scientist and publicist» referred to Ismail Bey Gasprinsky. But Ilya Zaytsev proves that this review has been concerned with «Basics of Sharia» of Musa Bigiyev. Other version of this review has been preserved in the archive of Prof. Ilya Borozdin in Moscow. Probably, Bartold has sent him this paper for publication.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150 р., за два номера — 300 р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		
ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Подписной купон журнала «Pax Islamica» на № 1 2008 г., № 1 2009 г., № 2 2009 г., № 1 2010 г., № 2 2010 г., № 1 2011 г., № 2 2011 г., № 1 2013г.						
Фамилия _____ Имя _____ Отчество _____ Желаю подписаться на получение: В количестве _____ экз.				Мой адрес: Индекс: _____ Страна: _____ Город: _____ Область: _____ Улица: _____ Дом: _____ корп. _____ кв. _____ (Заполните печатными буквами)		
1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 г.)	1 (2011 г.)	
2 (2011 г.)	1 (2013 г.)					
Номера(ов) журнала (Выбранные зачеркнуть)						

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации – 1,5 а.л., обзора – 0,1 а.л., рецензии – 1/3 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке – 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала — подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую — год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с.15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с.234–235; Волкова, 1989, с.14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2), Ахмедов, 2004а, Ахмедов, 2004б].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: ЛИТЕРАТУРА или ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.